

BOZIFDER

e-ISSN 2458-9934

BOZOK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

YIL/YEAR:13
TEMMUZ-ARALIK / JULY-DECEMBER 2024
SAYI/ISSUE:

26

BOZOK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY



HAKEMLİ DERGİDİR.

BOZOK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ [BOZİFDER]
BOZOK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY [BOZIFDER]

Yozgat Bozok
Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Adına Sahibi
*On Behalf of Yozgat Bozok
University Theology
Faculty Owner Dean*

Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR abdulkadir.dundar@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Baş Editör
Editor-in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Edibe BOYRAZ edibe.boyraz@bozok.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Yayın Editörü
Publication Editor

Arş. Gör. Emre KARADAVUT emre.karadavut@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Arapça Dil Editörü
Arabic Language Editor

Arş. Gör. Alper ÇIRPAN alper.cirpan@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

İngilizce Dil Editörü
English Language Editor

Arş. Gör. Emre KARADAVUT emre.karadavut@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Alan Editörleri (Temel
İslam Bilimleri)
*Field Editors (Basic Islamic
Sciences)*

Doç. Dr. Ceyda GÜRMAN cgurman@sinop.edu.tr
Kurum: Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Öğr. Gör. Dr. Nevriye Sümeyra ÇALIK sumeyra.calik@bozok.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Dr. Safiye İNCEYILMAZ mslm.safiye.inceyilmaz@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Öğr. Gör. Habip UZ habip.uz@bozok.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Öğr. Gör. Münevver BAYRAM munevver.bayram@bozok.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Öğr. Gör. Yasin BEDİR yasin.bedir@bozok.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Öğr. Gör. Abdülaziz ŞEKER abdulaziz.seker@asbu.edu.tr
Kurum: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Alper ÇIRPAN alper.cirpan@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Hümeysra ÖZTÜRK humeyraozturk16@gmail.com
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Muhammet MAZLUM muhhammet.mazlum@istanbul.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Yeter ÖZDEMİR yeter.ozdemir@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Alan Editörleri (Felsefe
ve Din Bilimleri)
*Field Editors (Philosophy
and Religious Sciences)*

Doç. Dr. Yılmaz CEYLAN yceylan@alparslan.edu.tr
Kurum: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Aliya MUTALLİMOVA aliya.sharafullina@bozok.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Fatma GÖÇMEN fatma.gocmen@bozok.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Dr. Hatice GÖKTAŞ hatice.goktas@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Rahime Eymen BAKIR r.eymen.bakir@bozok.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Alan Editörleri (İslam
Tarihi ve Sanatları)
*Field Editors (Islamic
History and Arts)*

Arş. Gör. Emre KARADAVUT emre.karadavut@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Tuğba ŞAHBAZ ALTINSOY tugba.sahbaz@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Yayın Kurulu
Editorial Board

Prof. Dr. Abdulmecit İSLAMOĞLU
aislam@divinity.ankara.edu.tr Kurum: Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE

Prof. Dr. Durmuş ARİK
darik@divinity.ankara.edu.tr Kurum: Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE

Prof. Dr. Halis DEMİR
halisdemir@cumhuriyet.edu.tr Kurum: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, TÜRKİYE

Prof. Dr. İrfan GÖRKAŞ
igorkas@aku.edu.tr Kurum: Afyon Kocatepe Üniversitesi, TÜRKİYE

Prof. Dr. İsmail PIRLANTA
ismail.pirlanta@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

Prof. Dr. Mehmet TIRAŞÇI
mtirasci@ybu.edu.tr Kurum: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, TÜRKİYE

Prof. Dr. Mehmet YOLCU
myolcu@beu.edu.tr Kurum: Bitlis Eren Üniversitesi, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ömer DEMİR
omer.demir@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ
talip.ozdes@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

Doç. Dr. Ali BİNOL
ali.binol@bozok.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

Doç. Dr. Gülhan TÜRK
gulhan.turk@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

Doç. Dr. Mehmet ALTUNTAŞ
mehmet.altuntas@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

Doç. Dr. Mehmet TÖZLÜYURT
mehmet.tozluhurt@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

Doç. Dr. Mustafa Necati BARIŞ
mnecati.baris@hbv.edu.tr Kurum: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Doç. Dr. Orhan YILMAZ
orhan.yilmaz@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

Doç. Dr. Ümit Harun AKKAYA
harunakkaya@kayseri.edu.tr Kurum: Kayseri Üniversitesi, TÜRKİYE

Doç. Dr. Yusuf AKGÜL
yusuf.akgul@bozok.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Abdulali ALİEV
a.aliev@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Didar SHAUYENOV
didar.shauyenov@ayu.edu.kz Kurum: Ahmet Yesevi Üniversitesi, KAZAKİSTAN

Dr. Öğr. Üyesi Munteha BEKİ
munteha.beki@bozok.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

Periyot Yılda 2 Sayı / Biannual
Period

Grafik Tasarım ve TAVOOS
Uygulama
Graphic Design Practice

Basım Yeri Vadi Grafik-Sertifika No: 47479
Place of Publication

Baskı Tarihi ARALIK / DECEMBER 2024
Publication Date

Yazışma Adresi Yozgat Bozok Üniversitesi Erdoğın Akdağ Kampüsü, İlahiyat Fakültesi,
Correspondence Atatürk Yolu 7. Km, 66900 Yozgat
Address

Tel /Phone +90 (354) 242 11 20 (pbx)
Faks /Fax +90 (354) 242 11 21

URL <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bozifder>

e-posta bozokilahiyatdergisi@gmail.com
e-mail

Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde 2012 tarihinde yayın hayatına başlayan Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER), **ULAKBİM TR DİZİN**, **EBSCO Central & Eastern European Academic Source (CEEAS)**, **ASOSINDEX** ve **SOBİAD** tarafından taranan, **İSAM** veri tabanında ve **TÜBİTAK DERGİPARK** grubunda yer alan, yılda 2 kez (Haziran ve Aralık) elektronik olarak yayımlanan süreli, hakemli ve akademik bir dergidir. Yayın dili Türkçedir; desteklediği diller İngilizce ve Arapçadır. Dergimiz, Sosyal ve Beşeri Bilimler, Temel İslam Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları, Felsefe ve Din Bilimleri alanlarında yapılmış tüm bilimsel çalışmaları, araştırma makalelerini, bildirileri, bilimsel raporları, gözlemleri ve kitap tanıtımlarını etik kurallar çerçevesinde yayımlar. Yayımlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergimizde **İSNAD** Atıf Sistemi yazım kuralları geçerlidir ve yayımlanan tüm makaleler **iThenticate** intihal programı ile taranmaktadır.

In Yozgat Bozok University Faculty of Theology, Bozok University Journal of Faculty of Theology (BOZİFDER), start publication life in 2012, is a periodical, refereed and academic journal which scanned by **ULAKBİM TR INDEX**, **EBSCO Central & Eastern European Academic Source (CEEAS)**, **ASOSINDEX** and **SOBIAD**, be included in **İSAM** data base and **TUBITAK DERGİPARK** group, published twice a year (June and December) as electronically. Publication language is Turkish; supported languages are English and Arabic. Our journal publishes all scientific studies, research articles, notices, scientific reports, observations and book introductions which studied fields of Social and Human Sciences, Basic Islamic Studies, Islamic History and Arts, Philosophy and Religious Studies within the ethical rules. Legal and scientific responsibility of the published articles belong to the author. All articles published in our journal are scanned with **iThenticate** plagiarism program and the **İSNAD** Citation Style spelling rules are valid.

Danışma Kurulu / Advisory Board:

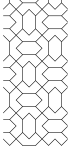
Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Adem APAK (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali AYTEN (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Osman KURT (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Rıza GÜL (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Asım YAPICI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Bahattin YAMAN (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof. Dr. Baki ADAM (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Cemal TOSUN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Durmuş ARIK (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Halim ÖZNERHAN (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim MARAŞ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail KÖZ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Kamil ÇAKIN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Sait REÇBER (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet KALAYCI (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa AŞKAR (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Nahide BOZKURT (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Nihat YATKIN (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Nuri ADIGÜZEL (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Öznur ÖZDOĞAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Saffet KÖSE (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)
Prof. Dr. Salih KARACABEY (Bursa Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Selim TÜRCAN (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Sönmez KUTLU (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şaban ALİ DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT (Kastamonu Üniversitesi)
Prof. Dr. Vejdi BILGIN (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Veli ATMACA (Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi)
Prof. Dr. Yakup CİVELEK (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Yaşar TÜRK BEN (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Zafer KIZIKLI (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Yusuf YILDIRIM (Bandırma Onyediy Eylül Üniversitesi)
Doç. Dr. Rabiye ÇETİN (Ankara Üniversitesi)

Hakem Listesi / Referee Board:

Prof. Dr. Ayşe Başak İLHAN HARMANCI (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bahattin YAMAN (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Halim ÖZNERHAN (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Halis DEMİR (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. İrfan GÖRKAŞ (Afyon Kocatepe Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN (Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Kemal YILDIZ (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mesut KAYA (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Murat KAYACAN (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)
Prof. Dr. Ömer AYDIN (Ordu Üniversitesi)
Prof. Dr. Ömer ÇELİK (Marmara Üniversitesi)
Doç. Dr. Adem ÇİFTÇİ (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)
Doç. Dr. Adnan ARSLAN (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet MEYDAN (Marmara Üniversitesi)
Doç. Dr. Ali BİNLÖL (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Doç. Dr. Ali ÇİFTÇİ (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Doç. Dr. Bülent ŞİĞVA (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi)
Doç. Dr. Ceyda GÜRMAN (Sinop Üniversitesi)
Doç. Dr. Eldar HASANOĞLU (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Emel SÜNTER (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Doç. Dr. Eyüp AKŞİT (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)
Doç. Dr. Fatih İPEK (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Doç. Dr. Fikret SOYAL (İstanbul Üniversitesi)
Doç. Dr. Hacı Bayram BAŞER (Yalova Üniversitesi)
Doç. Dr. Hamza AKTAŞ (Düzce Üniversitesi)
Doç. Dr. Hasan ÖZER (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi)
Doç. Dr. Hatice Merve ÇALIŞKAN BAŞER (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)
Doç. Dr. Hızır HACİKELEŞOĞLU (Ordu Üniversitesi)
Doç. Dr. Hilal ÖZAY (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)
Doç. Dr. İlyas YILDIRIM (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)
Doç. Dr. İsmail ARICI (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)
Doç. Dr. İzzet MARANGOZOĞLU (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)
Doç. Dr. Kenan ÖZÇELİK (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Lokman TAY (Akdeniz Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet ALTUNTAŞ (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet ERGÜN (Bartın Üniversitesi)
Doç. Dr. Merve SAÇLI (Mersin Üniversitesi)
Doç. Dr. Muammer CENGİZ (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Doç. Dr. Muhammet SEVİNÇ (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Doç. Dr. Mustafa HAYTA (Çukurova Üniversitesi)
Doç. Dr. Ökkeş Hakan ÇETİN (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Ramazan TURAN (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
Doç. Dr. Recep KOYUNCU (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Doç. Dr. Safiye KESGİN (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Sema YILMAZ (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)
Doç. Dr. Sümeyye SEVİNÇ (Kütahya Dumlupınar Üniversitesi)
Doç. Dr. Şahabettin ERGÜVEN (Hitit Üniversitesi)
Doç. Dr. Türkan ACAR (Uşak Üniversitesi)
Doç. Dr. Ünal YERLİKAYA (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Doç. Dr. Yusuf AKGÜL (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Doç. Dr. Zeynep SAĞIR (Malatya Turgut Özal Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Aslıhan KUŞÇUOĞLU (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Betül ÖZCAN BALKIR (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Cabir OSMANLI (Kastamonu Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Durmuş ARSLAN (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Emel ŞENER BOY (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fatma YALNIZ (Hitit Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hacer ERGİN ÖZKAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hatice KOÇ KANCA (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin YÜNER (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim AYDIN (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Kerim ÖZMEN (Kocaeli Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Enes VURAL (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Kemal KOCA (Trakya Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Münteha BEKİ (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mürsel ETHEM (Pamukkale Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Nurdan YAĞLI SOYKAN (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Nuriye İNÇİ (Ege Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Osman BOSTAN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ömer CERAN (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman CAN (Kırklareli Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Recep ÇIBIKLI (Sinop Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Talha ERDEM (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Yunus KAYMAZ (Bingöl Üniversitesi)
Öğr. Gör. Dr. Yunus ÇAKIR (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Dr. Abdulhamit TURGUT (Diyaret İşleri Başkanlığı)
Dr. Soner AKDAĞ



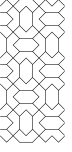
İÇİNDEKİLER/CONTENTS

13 EDİTÖRDEN

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- 15-42 ÖZNEL DİNDARLIK, TEVEKKÜL VE STRES
Subjective Religiosity, Tawakkul and Stress
Gülden DOĞAN
Muammer CENGİL
- 43-66 İBN SÎNÂ'DA KUVVE-FİİL TEORİSİ
The Potentiality-Actuality Theory in Avicenna
Fevzi YİĞİT
- 67-100 MÂTÜRİDÎ KELÂM DÜŞÜNCESİNE BİR KATKI: ALÂÜDDİN
EL-ÜSMENDÎ'DE İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ
A Contribution to Mâturîdî Kalam Thought: 'Alâ' al-Dîn
al-Usmandî on Human Freedom
Halil ÖZTÜRK
- 101-124 ÇİVİ YAZILI METİNLER IŞIĞINDA UGARİT MEDENİYETİNDE
KURBAN VE KURBAN RİTÜELLERİ
Sacrifice and Sacrificial Rituals in Ancient Ugaritic
Civilization in the Light of Cuneiform Text
Aslı KAHRAMAN ÇINAR
- 125-152 MÜBERRED'İN KIRAATLARA YAKLAŞIMI VE SAHİH KIRAAT
ELEŞTİRİSİ
Mubarrad's Approach to Qirā'ah and His Criticism of
Sahih Qirā'ah
İmran ÇELİK

- 153-173 **BAKIM VERME YÜKÜ VE DİNDARLIK: HASTA BAKICILAR ÜZERİNE NİCEL BİR ARAŞTIRMA**
Caregiving Burden and Religiosity: A Quantitative Research on Caregivers
Mehmet Emrullah DURAN
- 175-205 **GÜNEŞ TANRISI ŞAMAŞ'IN YAHUDİLİĞE YANSIMASI**
Reflection of the Sun God Shamash in Judaism
Nurgül ÇELEBİ
- 207-235 **İKİ DÜNYANIN GERİLİMLİ KAVŞAĞINDA BİYOGRAFİ YAZMAK: MEHMET ALİ AYNİ'NİN ABDÜLKÂDİR GEYLÂNİ ÇALIŞMASI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME**
Writing Biography at the Tense Crossroads of Two Worlds: An Evaluation of Mehmet Ali Ayni's Study on 'Abd al-Qādir al-Jilānī
Aynur SİNGİN



EDİTÖRDEN

Değerli Okuyucularımız,

Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi olarak, dergimizin 26. sayısını sizlerle buluşturmanın sevinci içerisindeyiz. Dergi ekibi olarak yayın kriterlerimiz ve süregelen ilkeli yayıncılık anlayışımızla dergimizde yer alan her bir makaleyi özgün ve nitelikli çalışmalar olarak ilim ve düşünce dünyasına kazandırmanın kararlılığı içerisinde görevimize titizlik ve özveri ile devam etmekteyiz. Kaliteyi esas alan anlayışıyla ve tarandığı dizinlerle akademi dünyasında saygın bir konuma sahip olan dergimiz, görünürlük düzeyini ulusal ve uluslararası akademi platformlarında daha da artıma gayesini taşımaktadır.

Dergimizin güncel sayısında sekiz araştırma makalesi mevcut olup, siz değerli okuyucularımızın istifadesine sunulan bu çalışmalar kolektif bir emeğin ürünüdür. Yayın sürecinin tüm aşamalarında sunulan kıymetli katkılar şüphesiz ki dergimizin geçmişten gelen birikim ve tecrübelerini muhafaza ederken, gelecekte yer alacağını temenni ettiğimiz platformlara taşınmasına zemin hazırlamaktadır. Dergimize katkı sunan başta Fakülte dekanımız Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR hocamız olmak üzere, dil editörleri Arş. Gör. Alper ÇIRPAN, Arş. Gör. Emre KARADAVUT; Temel İslam Bilimleri alan editörleri Doç. Dr. Ceyda GÜRMAN, Öğr. Gör. Abdülaziz ŞEKER, Öğr. Gör. Habip UZ, Öğr. Gör. Münevver BAYRAM, Öğr. Gör. Nevriye Sümeyra ÇALIK, Öğr. Gör. Yasin BEDİR, Arş. Gör. Dr. Safiye İNCEYILMAZ MSLM, Arş. Gör. Alper ÇIR-

PAN, Arş. Gör. Yeter ÖZDEMİR, Arş. Gör. Hümevra ÖZTÜRK, Arş. Gör. Muhammed MAZLUM; Felsefe ve Din Bilimleri alan editörleri Doç. Dr. Yılmaz CEYLAN, Dr. Öğr. Üyesi Aliya MUTALLİMOVA, Dr. Öğr. Üyesi Fatma GÖÇMEN, Arş. Gör. Dr. Hatice GÖKTAŞ, Arş. Gör. Rahime Eymen BAKIR; İslam Tarihi ve Sanatları alan editörleri Arş. Gör. Tuğba ŞAHBAZ ALTINSOY ve Arş. Gör. Emre KARADAVUT ile Danışma Kurulu üyelerimize, Yayın Kurulu üyelerimize, kıymetli çalışmalarıyla dergimizi ve düşünce dünyamızı zenginleştiren yazarlara, dergimize gönderilen makaleleri büyük bir titizlikle değerlendiren akademisyenlere ve dergimizin yayınlanma sürecinde özveri ile çalışarak emeğini esirgemeyen editör yardımcımız Arş. Gör. Emre KARADAVUT'a teşekkür ediyorum.

Bir sonraki sayımızda buluşmak dileğiyle...

31 Aralık 2024
Dr. Öğr. Üyesi Edibe BOYRAZ
Baş Editör

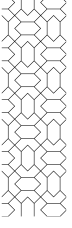


BOZOK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

RESEARCH ARTICLES

YIL / YEAR 13 | SAYI / ISSUE (2024/26)



ÖZNEL DİNDARLIK, TEVEKKÜL VE STRES

Subjective Religiosity, Tawakkul and Stress

Gülden DOĞAN

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Çorum, Türkiye.
Ph.D., Ministry of National Education, Çorum, Türkiye.
guldendogan1618@gmail.com, ORCID: 0009-0001-2210-9432

Muammer CENGİL

Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Psikolojisi, Çorum, Türkiye.
Prof. Dr., Hitit University, Faculty of Divinity, Philosophy and Religious Studies, Psychology of Religion, Çorum, Türkiye.
muammercengil@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5449-5251

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 09 Ağustos / August 2024
Kabul Tarihi / Accepted: 21 Aralık / December 2024
Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2024
Cilt / Volume: 26 Sayfa / Pages: 15-42

Atıf / Citation: Doğan, Gülden – Cengil, Muammer. "Öznel Dindarlık, Tevekkül ve Stres [Subjective Religiosity, Tawakkul and Stress]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 26 (Aralık / December 2024): 15-42

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1531128>

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

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

Öz

Günümüzün en yaygın problemlerinden birisi olan stres gündelik hayatta sıklıkla yaşanabilen bir durumdur. Bireysel özellikler, iş hayatının çeşitli sorunları, çevresel ve toplumsal koşullar strese neden olabilmektedir. Özellikle kronik bir hal aldığı hem psikolojik hem de fizyolojik sağlığı ciddi anlamda olumsuz etkileyen stresi yönetebilmek için çeşitli teknikler geliştirilmiştir. Bu çalışmada önemli bir İslami değer olan tevakkülün stres yönetiminde etkili olabileceği öngörülmüştür. Herhangi bir konuda bireyin bir yandan üzerine düşen sorumlulukları yerine getirirken diğer yandan işin sonucunu Allah'ın takdirine bırakması olarak ifade edebileceğimiz tevakkül, güçlükler karşısında sunduğu manevi güç ve içerdiği pozitif unsurlar sayesinde bireylere huzur ve psikolojik rahatlık sağlayabilecek özellikler barındırmaktadır. Ülkemizde genellikle Temel İslam Bilimleri alanına ait çalışmalarda ele alınan tevakkül kavramının din psikolojisi çalışmalarında yeterince konu edilmediği görülmektedir. Tevakkülün psikolojik açıdan sonuçları ve pozitif psikoloji ile olan ilişkisi göz önüne alındığında din psikolojisi alanındaki çalışmalarda daha fazla yer alması önem arz etmektedir. Tevakkül kavramının psikolojik yönüne dikkat çeken, dindarlık ve stresle ilişkisini ele alan bu çalışmanın alana katkı sağlaması beklenmektedir. Çalışmanın amacı, tevakkül ve stresin öznel dindarlık algısıyla ilişkisini ve tevakkülün stresle başa çıkmada etkisinin olup olmadığını ortaya koymaktır. Araştırmamızın örneklem grubu Çorum il merkezinde ikamet eden genç ve orta yetişkinlik ile yaşlılık dönemlerindeki 21-75 yaş aralığındaki 412 bireyden teşekkül etmiştir. Araştırmanın uygulama kısmında nicel araştırma yöntemi desenlerinden tarama deseni, tarama desenlerinden ise ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. "Tevakkül Yönelimi Ölçeği" ve "Algılanan Stres Ölçeği" kullanılan çalışmada veriler SPSS 22.0 paket programı üzerinden analiz edilmiş, çalışmanın amacına yönelik olarak varyans, korelasyon ve regresyon analizleri yapılmıştır. Araştırmanın güvenilirliğini arttırmak için ise tabakalı örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Elde ettiğimiz bulgular sonucunda öznel dindarlık algısı arttıkça tevakkülün, ölçeğin duygu ve düşünce boyutu ile davranışa karşı olumlu tutum boyutunda arttığı; algılanan stres düzeyinin ise ölçeğin hem yetersiz özerklik algısı ve hem de stres algısı boyutunda azaldığı tespit edilmiştir. Algılanan stres puanları ile tevakkül yönelimi puanları arasında negatif yönde anlamlı bir ilişkinin olduğu ve tevakkül yöneliminin algılanan stres üzerinde negatif yönde anlamlı bir etkisinin bulunduğu görülmüştür. Buna göre tevakkül yönelimi arttıkça algılanan stres düzeyi azalmaktadır. Bu bulgular doğrultusunda H1, H2, H3 ve H4 numaralı hipotezlerin doğrulandığı ifade edilebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Tevakkül, Stres, Dindarlık, Dini Başa Çıkma.

Abstract

Stress, one of the most common problems today, is a condition that can be frequently experienced in daily life. Individual characteristics, environmental and societal conditions, as well as various challenges in work life, can lead to stress. Various techniques have been developed to manage stress, which, especially when it becomes chronic, significantly affects both psychological and physiological health negatively. This study hypothesizes that tawakkul, an important Islamic value, may be effective in stress management. Tawakkul, which can be defined as an individual's fulfillment of responsibilities while entrusting the outcome to God, provides spiritual strength and incorporates positive elements that can offer individuals peace and psychological comfort when facing difficulties. In our country, the concept of tawakkul is mostly addressed in studies within the field of Basic Islamic Sciences, and it is observed that it has not been

sufficiently examined in the field of psychology of religion. Given the psychological outcomes of tawakkul and its relationship with positive psychology, it is important to include it more prominently in psychology of religion studies. This study, which highlights the psychological aspects of tawakkul and examines its relationship with religiosity and stress, aims to contribute to the field. The primary purpose of the study is to explore the relationship between tawakkul, stress, and the perception of subjective religiosity, as well as to determine whether tawakkul plays a role in coping with stress. The sample group for this research consists of 412 individuals aged between 21 and 75, encompassing young and middle adulthood as well as elderly, residing in the province of Çorum. A quantitative research method was applied in the study, employing a survey design and a correlational survey model. The “Tawakkul Orientation Scale” and the “Perceived Stress Scale” were applied, and the data were analyzed using the SPSS 22.0 software package. Variance, correlation, and regression analyses were performed to achieve the study’s objectives. Stratified sampling was employed to increase the reliability of the research. The findings revealed that as subjective religiosity perception increases, tawakkul also increases in terms of the scale’s emotional and cognitive dimensions and its positive attitude towards behavior. Conversely, the perceived stress level decreases in both the insufficient autonomy perception and stress perception dimensions of the scale. It was observed that there is a significant negative relationship between perceived stress scores and tawakkul orientation scores, and that tawakkul orientation has a significant negative effect on perceived stress, indicating that as tawakkul orientation increases, perceived stress levels decrease. Accordingly, as tawakkul orientation increases, perceived stress levels decrease. These findings support the confirmation of hypotheses H1, H2, H3, and H4.

Keywords: Psychology of Religion, Tawakkul, Stress, Religiosity, Religious Coping.

Giriş

Din sözcüğünden türetilen dindar kelimesi sözlükte “din inancı güçlü, din kurallarına bağlı (kimse), mütedeyyin” (Türk Dil Kurumu, 1998, 1/593); dindarlık ise “dindar olma durumu” olarak açıklanmaktadır (Türk Dil Kurumu, 1998, 1/593). Dinin tanımlanmasındaki zorluklar dindarlığın tanımlanmasında da kendisini göstermiştir. Dinlerin yapısında bulunan boyutların din içindeki konumlarına göre dindarlığın kendini gösterme şekli de farklı olmaktadır (Yılmaz, 2014). Dindarlığın bireysel bir olgu olması (Onay, 2004) ve dinin bireylerin hayatları üzerindeki etkilerinin farklılık göstermesi de tek bir tanımın yapılmasını zorlaştırmıştır. Bununla birlikte dindarlıkla ilgili birtakım genel tanımlamalar yapılabilmektedir. “Dini inanç ve öğretilerin çeşitli tutum ve davranışlarla belli zaman ve şartlarda birey, grup ve toplum tarafından yaşantıya aktarılması” şeklindeki tanım buna örnek gösterilebilir (Kızılgeçit, 2017, 1/16).

Günümüzde yaşam koşullarındaki değişim dini yaşam biçiminde de farklılıklara neden olmuştur. Sanayileşme, şehirleşme ve teknolojik gelişmeler bireylerin yaşam şekillerini değiştirmiş, fertleri daha bireysel bir yaşam tarzına yöneltmiştir. Değişen yaşam tarzına bağlı olarak dini yaşantı da yeni bir biçim kazanmıştır. Bu yeni yaşantıda öznel öğelerin ağır bastığı bireysel bir dindarlık söz konusudur (Kayıklık, 2019). Diyanet İşleri Başkanlığı'nın düzenlediği 6. Din Şûrası kararlarında bu duruma işaret eden açıklamalar yer almaktadır (DİB, 2019).

Kişinin kendi dindarlığını değerlendirmesi anlamına gelen öznel dindarlık (Kımtır, 2012), bireylerin kendilerini dindar olarak tanımlayıp tanımlamadıklarını ya da ne kadar dindar gördüklerini ifade etmektedir (Şirin, 2017). Çalışmamızda günümüz güncel koşulları göz önüne alınarak öznel dindarlık algısının araştırılması uygun görülmüştür.

Tevekkül, sözlükte itimat, güven, Allah'a güvenme (Mutçalı, 1995) anlamlarına gelirken dini bir terim olarak "bir taraftan meşru bir hedefe ulaşabilmek için gerekli tüm çabayı gösterirken diğer taraftan da Allah'a dayanıp güvenmek ve işin sonucunu O'na bırakmak" anlamına gelmektedir (Demirci, 2020, 247). Kur'an-ı Kerim ve hadislerde tevekkül kavramı geçmekte ancak tevekkülün tanımı yer almamaktadır. Bununla birlikte Âl-i İmrân suresinin 159. ayetinin tevekkülün tanımına kaynaklık ettiği düşünülmektedir (Sarıkaya - Şeren, 2017).

Kur'an ayetleri incelendiğinde tevekkül kavramının tevhit ve iman bağlamında yer aldığı görülmektedir. Bu ayetlerde tevekkül edilmeye layık tek varlığın Allah olduğu, inananların yalnızca Allah'a güvenmesi gerektiği ifade edilmekte (*Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meâli*, 2014, et-Tevbe 9/129; Âl-i İmrân 3/122; el-Müzzemmil 73/9), tevekkülün müminin niteliği olduğu vurgulanmaktadır (el-Enfâl 8/2). Tevekkül tasavvufi bir terim olarak ise her halükârda yalnızca Allah'a sığınmak, Allah'a olan derin güven hali, endişe ve rızık kaygısından azade olma anlamlarında kullanılmaktadır (Uludağ, 2005). Tasavvuf ilminde önemli bir yeri olduğu anlaşılan tevekkül hakkında mutasavvıfların birtakım açıklamaları bulunmaktadır (Attar, 1991; Ateş; Kara, 1992; Kuşeyrî, 2009; Gazâlî, 1989; Tûsî, 1996). Bu açıklamalarda tevekkülün, sebepleri de

yerine getirerek Allah'a güvenmek, teslim olmak ve Allah'ın takdirine rıza göstermek çerçevesinde yorumlandığı ve sınıflandırıldığı görülmektedir. Bununla birlikte kimi mutasavvıflarca tevekküldeki rıza ve teslimiyet, tedbirin terk edilmesi olarak anlaşılmışsa da çoğunluk sebeplere başvurmayı tevekküle mani görmemiştir (Çağrıcı, 2012).

Tevekkül bireylerin nedensel yükleme yapabilmelerine imkân sağlamaktadır. Fritz Heider tarafından ortaya konulan "yükleme (atıf) kuramı"na göre bireyler yükleme yaparak tutarlı bir dünya görüşüne sahip olma ve çevreyi kontrol edebilme ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Bu sayede bireyler diğer insanların nasıl davrandıklarını anlayabilmekte, nasıl davranacaklarını tahmin edebilmekte, olayların ve davranışların nedenini açıklayabilmektedirler. Bu ise çevrenin daha tutarlı ve kontrol edilebilir olarak algılanmasına izin vermektedir (Kağıtçıbaşı, 2006). Heider'in kuramını geliştiren Bernard Weiner atıflara beklenmedik/beklenen olaylar ve hedefin elde edilme başarısı/başarısızlığı olmak üzere iki önemli unsurun sebep olduğunu ortaya koymuştur. Hedeflenen başarının elde edilememesi bireyin benliğine olan saygısını tehdit etmekte, bu durum ise bireyi nedensel yüklemeye yapmaya daha fazla itmektedir (Arkonuç, 1998).

Tevekkül de bireylerin nedensel yüklemeye yaparak olayları anlamlandırabilmelerini, benlik saygılarını koruyabilmelerini ve kontrol ihtiyaçlarını karşılayabilmelerini sağlamaktadır. Buna göre tevekkül eden birey yaşadığı olayları açıklarken Yüce Allah'ın failliğini kabul etmekte ve olayları bu doğrultuda açıklamaktadır. Üzerine düşeni yaparak tevekkül eden kişi işi olumsuz sonuçlansa veya öyle görünse bile Allah'ın iradesinin bu yönde olduğuna olan inancı sebebiyle bütünüyle mutsuz olmayacak ve benlik saygısı zarar görmeyecektir. Tevekkülde olayları kontrol etme ihtiyacı yaratıcı üzerinden sağlanmaktadır. Elinden geleni yaparak sonucu Allah'ın takdirine bağlayan kişi kontrol gereksinimini ilahi kudret üzerinden sağlamaya çalışmaktadır. Bu sayede birey hem kontrol ihtiyacını karşılayabilecek hem de içten kontrole yapacağı yüklemelerin sebep olacağı olumsuz sonuçları önleyebilecektir (Şahin, 2018). Dolayısıyla dini bir değer olan tevekkülün bireylerin nedensel açıklamalar yapabilmelerine olanak sağladığı söylenebilmektedir.

Tevekkül dini başa çıkmanın unsurlarından biridir (Pargament, 1997). Din, krizlerin patlak verdiği ve seçeneklerin sınırlı olduğu durumlarda bireyler için önemli bir kaynak olabilmektedir. Bir trajediyi kavrayabilmek ve onu anlamlı kılmak başarılı başa çıkmanın ve uyum sağlamanın özünü oluşturmaktadır. Din de birçok insan için bu rolü iyi bir şekilde yerine getirmektedir (Hood vd., 2009). Aşılmaz olanla karşı karşıya kalındığında kutsalın dili daha anlamlı hale gelmektedir (Pargament - Park, 1997). Din, manevi destek sağlama, nihai açıklamalar ortaya koyma, evrende yardımsever güçlerin varlığına inanç gibi birtakım çözümlerle insanın yetersiz kaldığı durumlarda cevaplar sunmaktadır (Pargament, 2005). İnkâr etmek yerine olumsuz olayların ilahi bir bakış açısıyla yeniden yorumlanmasını teşvik eden din, yaşanan acıları daha katlanılabilir hale getirmektedir (Pargament vd., 2005).

Pargament ve arkadaşları başa çıkma sürecindeki kontrol arayışına kendini yönlendirme, erteleme ve işbirlikçi olmak üzere üç dini yaklaşım geliştirmişlerdir. Kendini yönlendirme yaklaşımı Tanrı'nın bireye sorunları çözmesi için beceri ve kaynaklar verdiğini varsayan yaklaşımdır. Bu yaklaşımda başa çıkma sorumluluğu yalnızca bireye aittir. Erteleme yaklaşımında problem çözme sorumluluğu Tanrı'ya yüklenmektedir. Çözümler yalnızca Tanrı'nın çabalarıyla ortaya çıkmakta ve birey pasif bir başa çıkma duruşu benimsemektedir. İşbirlikçi başa çıkma yaklaşımı ise hem bireyin hem de Tanrı'nın aktif olduğu yaklaşımdır. Birey ve Tanrı problem çözme sorumluluğunu paylaşmaktadır (Pargament vd., 1988).

Dini başa çıkma yöntemleri olumlu ve olumsuz olmak üzere iki başlık altında gruplandırılmıştır. Buna göre manevi destek arama, işbirlikçi dini başa çıkma, dini arınma, hayra yoran dini değerlendirme ve dini odaklanma olumlu dini başa çıkma; manevi hoşnutsuzluk, cezalandırıcı Tanrı bakış açısı ile yeniden değerlendirme, Tanrı'nın güçlerini yeniden değerlendirme, kişilerarası dini hoşnutsuzluk ve şeytani yeniden değerlendirme olumsuz dini başa çıkma kapsamında değerlendirilmiştir (Pargament vd., 1998).

Tevekkülde bireyin hem çabası hem de ilahi varlıktan yardım talebi söz konusudur. Bu doğrultuda tevekkülün işbirlikçi başa çıkma yaklaşımının kapsamı içerisinde olduğu söylenebilmektedir. Ayrıca bireye

sağladığı sabır, umut, güven, iyimserlik gibi pozitif duygular nedeniyle olumlu dini başa çıkma unsuru olarak kabul edilebilmektedir.

Sözlükte “kişinin, içeriden veya dışarıdan gelen ve mevcut dengeyi veya duygusal, bilişsel, sosyal işleyişi bozma eğilimi gösteren ve onu bu dengeyi korumaya veya bozulan dengeyi yeniden kurmaya yönelik yeni davranışlara zorlayan gerçek ya da algılanan uyarıcılara verdiği fiziksel-ruhsal-bilişsel tepkiler” olarak tanımlanan stres (Budak, 2009, 677), Latince “*estricia*” kelimesinden türetilmiş olup (Morgan, 1996) Selye tarafından yaşamın neden olduğu tüm aşınma ve yıpranma oranı olarak açıklanmıştır (Selye, 1956). Selye’nin en yaygın kabul gören tanımına göre ise stres, bedenin kendisine yönelik bir talebe uyum sağlamak için söz konusu talebe yönelik spesifik olmayan tepkisidir (Allen, 1983).

Cüceloğlu stresin “bireyin fizik ve sosyal çevreden gelen uyumsuz koşullar nedeniyle bedensel ve psikolojik sınırlarının ötesinde harcadığı gayret” olduğunu belirtirken (Cüceloğlu, 2019) Acar ve Zuhale Baltaş stresi “stres verici olaylara insanın fizyolojik ve psikolojik düzeyde verdiği tepki” şeklinde açıklamışlardır (Baltaş - Baltaş, 2020). Lazarus’a göre ise stres kişinin talebe uyum sağlama becerisi aşıldığında veya zorlandığında ortaya çıkmaktadır (Cox, 1978). Yapılan pek çok tanım ve açıklamalar göz önüne alındığında stresin, bireyin baş edemeyeceği ya da baş etmekte zorlanacağı taleplerle karşı karşıya kalması neticesinde bu uyumu yeniden sağlarken verdiği tepki olduğu söylenebilmektedir.

Çok çeşitli unsurlar strese neden olabilmektedir. Bu unsurları bireysel, örgütsel ve çevresel olmak üzere üç ana başlıkta ele alabilmekteyiz. Buna göre yaş, cinsiyet, kişilik yapısı, ekonomik durum (Yılmaz - Yılmaz Cantürk, 2020), bilişsel (psikolojik) değerlendirmeler, gerçeğe uymayan beklentiler (Allen, 1983), öfke, kırgınlık vb. duygular (Mate, 2020) bireysel stres kaynaklarını oluşturmaktadır. İşsizlik, uzun çalışma saatleri ve bunun doğurduğu aşırı yorgunluk (Brosan - Todd, 2018), aşırı veya yetersiz iş yükü, monoton çalışma düzeni, iş yerindeki kötü fiziksel koşullar, vardiyalı çalışma sistemi vb. (Yılmaz - Yılmaz Cantürk, 2020) gibi durumlar ise örgütsel stres kaynakları olarak kabul edilmektedir. Kalabalık, şehrin ulaşım sorunları, hava kirliliği, suç oranla-



rı (Yılmaz - Yılmaz Cantürk, 2020), doğal afetler (Rowshan, 2015) gibi fiziksel evre koşulları ile aile yeleri arasındaki gerginlikler, eşler arasındaki uyumsuzluk (Baltaş - Baltaş, 2020), aşırı kalabalık alanlar (Allen, 1983), yeni bir işe başlamak ya da yeni sorumluluklar almak gibi kişi-yi uyum sağlamaya zorlayan toplumsal evre koşulları çevresel stres unsurlarını oluşturmaktadır (Norfolk, 1989).

Yapılan pek çok araştırma stresörler ve hastalıklar arasında ilişki olduğunu ortaya koymaktadır. Vücudun strese karşı gösterdiği tepkiler uzun vadede çeşitli kronik hastalıkların ortaya çıkmasına neden olmaktadır (Baltaş - Baltaş, 2020). Bu hastalıklar fizyolojik olabildiği gibi psikolojik (duygusal ve zihinsel) ve davranışsal da olabilmektedir (Doğan, 2023). Stresin bağışıklık sistemini zayıflatması vücudun hastalıklara açık hale gelmesine neden olmaktadır (Paşa - Kaymaz, 2013; Losyk, 2006; Stora, 1992). Kalp hastalıkları, tansiyon (Baltaş - Baltaş, 2020), inme (Losyk, 2006) gibi ciddi rahatsızlıklar, gelişmesinde stresin etkili olduğu hastalıklardandır. Korku, huzursuzluk, tedirginlik, mutsuzluk (Yılmaz - Yılmaz Cantürk, 2020) gibi durumlar ile depresyon ve tükenme (Losyk, 2006) stresin duygusal sonuçları iken sürekli olumsuz düşünme, hafıza ve dikkat problemleri gibi sorunlar (Yılmaz - Yılmaz Cantürk, 2020) stresin zihinsel sonuçlarından bazılarını oluşturmaktadır. Stresin davranışsal sonuçları ise uyku bozuklukları (Baltaş - Baltaş, 2020), yeme bozuklukları (Allen, 1983), sigara, alkol ve uyuşturucu gibi zararlı maddelere yönelim davranışları (Yılmaz - Yılmaz Cantürk, 2020) olarak sıralanabilmektedir.

Birey için ciddi sonuçları olabilen stresle başa çıkabilmek için çeşitli yöntemler geliştirilmiş, bu konuda birtakım unsurların önemine dikkat çekilmiştir. Stresle başa çıkma fiziksel, zihinsel, davranışsal ve dini-manevi olmak üzere dört boyut altında ele alınabilmektedir.

Din ve maneviyat, araştırmacılar tarafından sağlığı iyileştirmek ve stresi azaltmak amacıyla kullanılmıştır. alışmalar din ve maneviyatın daha düşük psikolojik sıkıntı seviyeleri, daha düşük fiziksel hastalık riski ve daha düşük ölüm oranları ile ilişkili olduğunu ortaya koymuştur (Greenberg, 2006).

Dinler ortaya koydukları kural ve ibadetlerle inananlara düzenli bir

hayat sunmaktadır (Oman - Thoresen, 2013). Bireylere manevi destek sağlayarak güven telkin eden dinler, Tanrı'nın her daim kendisiyle birlikte olduğuna inanan bireylerin yalnızlık, endişe ve korku gibi olumsuz duygularla başa çıkmalarına yardım edebilmektedir (Yapıcı, 2019). İslam dininin ana ilkelerinden biri olan ve Kur'an ve hadislerde müminlerin temel niteliklerinden biri olarak kabul edilen tevekkül de (Çağrı, 2012) dini-manevi bir unsur olarak stresle başa çıkmada etkili olabilmektedir.

Dini başa çıkmanın öğelerinden biri olan tevekkülde (Pargament, 1997) bireyin hem çabası hem de Allah'a güvenip dayanarak O'nun yardımını dilemesi söz konusudur. Bu şekilde bireyin sonsuz güç sahibi, üstün varlığı sürece dahil etmek suretiyle (işbirlikçi başa çıkma) problemin çözümünde O'nun yardımını umarak manevi destek bulması ve işin sonunda Allah'ın iradesinin tecelli edeceği ve hayırlı olanın gerçekleşeceği inancı ile anlam ve kontrol ihtiyacını karşılaması ruh sağlığını olumlu etkileyecek ve kişileri stresten uzaklaştırabilecektir.

Diğer yandan tevekkül psikolojik olarak birtakım olumlu sonuçlar ortaya çıkarmaktadır. Bu sonuçlar güven, sabır, umut, iyimserlik ve sorumluluk gibi pozitif psikolojinin de konusu olan kavramlar ile yüce bir varlığa sığınma, hayatı anlamlandırma ihtiyaçlarının tatmini ve hedef ve beklentilerin yönetilmesi olarak belirlenmiştir. Tevekkül ile birlikte gelen bu kavramların stresle başa çıkmada etkili olduğu, dolayısıyla tüm bu unsurları içinde barındıran tevekkülün stresle başa çıkmada önemli bir değer teşkil ettiği söylenebilmektedir (Doğan, 2023).

Tevekkül kavramı ülkemizde genellikle Temel İslam Bilimleri alanına ait çalışmalarda ele alınmış, din psikolojisi çalışmalarında yeterince konu edilmemiştir. Tevekkülün psikolojik açıdan sonuçları ve pozitif psikoloji ile olan ilişkisi göz önüne alındığında din psikolojisi alanındaki çalışmalarda daha fazla yer alması gerektiği bir gerçektir. Bu çalışmanın amacı önemli bir dini değer olan tevekkülün sağlığımızı büyük ölçüde etkileyen stres üzerindeki etkisini incelemek; öznel dindarlık algısının tevekkül ve stresle ilişkisini tespit etmektir. Söz konusu amaç doğrultusunda aşağıdaki hipotezler oluşturulmuştur.

H1: Öznel dindarlık algısı değişkenine göre katılımcıların tevekkül yönelimleri dindarlar lehine anlamlı bir farklılık göstermektedir.

H2: Öznel dindarlık algısı değişkenine göre katılımcıların algılanan stres durumları dindarlar lehine anlamlı bir farklılık göstermektedir.



H3: Katılımcıların tevekkül yönelimleri ile algılanan stres durumları arasında anlamlı ve negatif yönde bir ilişki bulunmaktadır.

H4: Katılımcıların tevekkül yönelimlerinin algılanan stres seviyeleri üzerinde anlamlı bir etkisi bulunmaktadır.

1. Yöntem

Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kurulu tarafından 28.06.2021 tarihinde 2021-190 sayılı baŐvuru değerlendirilmiş, araştırma etik olarak uygun bulunmuştur.

Bu bölümde sırasıyla araştırmanın modeli, evren ve örnekleme, veri toplama teknikleri, verilerin analizi ve istatistiksel işlemler yer almaktadır.

1.1. Araştırmanın Modeli

Bu alıŐma nicel araştırma yöntemlerinden tarama deseni kullanılarak yapılmıştır. Geniş bir evrenin birtakım özelliklerini tanımlamak için uygun bir yöntem olan tarama araŐtırmasında anket başlıca veri toplama tekniğidir (Gürbüz - Şahin, 2018). Çalışmamızın verileri anket tekniği kullanılarak elde edilmiştir. Araştırmamızda iki veya daha fazla deđerŐken arasındaki ilişki ortaya konulmaya çalıŐıldıđı için ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Çalışmada belirli bir deđerŐkenin dikkate alınarak bu deđerŐkene ilişkin evrende var olan özelliklerin örnekte de aynı oranda temsil edilmesini sağlayan tabakalı örnekleme yöntemi kullanılmıştır (Altunışık vd., 2005). Tabakalı rnekleme yönteminin evreni temsil gücü daha yüksek, örnekleme hatası daha düşük olmaktadır (Gürbüz - Şahin, 2018). Çalışmada yaş deđerŐkenine göre tabakalı örnekleme uygulanmıŐ, alt grupların örnekleme seçimi rastgele yapılmıştır.

1.2. Evren ve rnekleme

Araştırmanın evreni 2021-2022 yılında orum il merkezinde ikamet eden 21-75 yaş aralığındaki bireylerden oluşmaktadır. 2021 TK verilerine göre bu yaş skalasında orum il nüfusunun 360.492 olduğu tespit edilmiştir. %95 güven düzeyi ve %0,05 hata payı esas alındığında asgari 384 kişinin örnekleme için yeterli olduğu görülmüŐ, araştırmanın güvenirlik düzeyini artırmak için örnekleme sayısı 412 kişiye çıkarılmıŐtır.

1.2.1. Örneklemen Nitelikleri

Tablo 1.'de görüldüğü üzere çalışmanın örneklemini Çorum il merkezinde ikamet eden 21-75 yaş aralığındaki 412 birey oluşturmaktadır. Örneklem grubunu oluşturan bireylerin 206'sı (%50) kadın, 206'sı (%50) erkek olmak üzere eşittir. Katılımcılar gelişim dönemlerine göre sınıflandırılmış olup bunlardan 158'i (%38,4) 21-39 yaş (genç yetişkinlik), 195'i (%47,3) 40-64 yaş (orta yetişkinlik), 59'u (%14,3) 65-75 yaş (yaşlılık) grubuna mensuptur. Katılımcıların 81'i (%19,6) bekâr, 301'i (%73) evli, 30'u (%7,2) dul veya boşanmış kişilerdir. Örneklem grubunun 63'ü (%15,2) kendisini çok dindar, 225'i (%54,6) dindar, 107'si (%25,9) biraz dindar, 17'si (%4,1) hiç dindar değil olarak nitelendirmiştir.

Yaş Dönemleri	N (Nüfus)	% (Toplam Nüfusa Oranı)	N (Katılımcı)	% (Toplam Katılımcıya Oranı)
21-39 (genç yetişkinlik)	138376	26,27	158	38,4
40-64 (orta yetişkinlik)	170395	32,34	195	47,3
65-75 (yaşlılık)	51721	9,82	59	14,3
Toplam	360492	68,43	412	100

Tablo 1. Tabakalı Örnekleme Yöntemi ile Seçilen Örneklem Tablosu

1.3. Veri Toplama Teknikleri ve Güvenirlilik Analizi

Araştırmanın verileri anket tekniği kullanılarak elde edilmiştir. Hazırlanan anket formu; “Kişisel Bilgi Formu”, “Tevekkül Yönelimi Ölçeği” ve “Algılanan Stres Ölçeği” olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır.

1.3.1. Kişisel Bilgi Formu

Bu bölümde araştırmanın bağımlı değişkenleri ile ilişkili olabileceği düşünülen bazı demografik özellikler (yaş, cinsiyet, medeni hal, eğitim, öznel ekonomik durum algısı, mesleki durum, sağlık durumu) ile öznel dindarlık algısını belirlemeye yönelik 1, tevekkül yönelimi ile stres algılarını basit düzeyde ölçmeyi amaçlayan 6, kişilik tipini ölçeceği düşünülen 4 soru olmak üzere 11 ilave soru bulunmaktadır.

1.3.2. Tevekkül Yönelimi Ölçeği

Meryem Şahin tarafından geliştirilip geçerlik ve güvenilirlik çalışmalarının yapıldığı Tevekkül Yönelimi Ölçeğinde katılımcıların tevekkül yönelimi düzeylerini belirlemek için 5'li Likert tipi 23 soru yer almaktadır. 3 boyuttan oluşan ölçeğin “Duygu ve Düşünce” olarak isimlendirilen birinci boyutu 16, “Davranışa Karşı Olumsuz Tutum” olarak isimlendirilen ikinci boyutu 4, “Davranışa Karşı Olumlu Tutum” olarak isimlendirilen üçüncü boyutu 3 maddeden oluşmaktadır. “Davranışa Karşı Olumsuz Tutum” boyutu tedbir almanın, çabalamanın olumsuzlanmasını içermektedir ve bu boyuttaki maddelerin tamamı ters kodlanmaktadır. Ters maddeler dönüştürüldükten sonra bu boyuttan elde edilen düşük puanlar tevekkül etme sürecinde tedbire önem vermemeyi yansıtmakta, alınan yüksek puanlar tevekkül etme sürecinde bireylerin çaba göstermeye ve tedbir almaya önem verdiklerini ifade etmektedir. Ölçek maddelerinin derecelendirilmesi; tamamen katılıyorum=5, katılıyorum=4, kararsızım=3, katılmıyorum=2 ve hiç katılmıyorum=1 şeklindedir. Ölçeğin 7, 8, 10, 11. maddeleri olumsuzdur. Olumsuz maddeler ters yönden puanlanmaktadır. Açımlayıcı faktör analizi sonucunda 23 maddelik ölçeğin 3 faktörde toplandığı, maddelerin faktör yüklerinin 0,56 ile 0,84 arasında sıralandığı görülmüştür. Cronbach Alpha güvenilirlik yöntemiyle incelenen ölçeğin güvenilirlik katsayısı 0,928'dir (Şahin, 2020). Çalışmamızda Tevekkül Yönelimi Ölçeğinin Cronbach Alpha değeri ise 0,914'tür.

1.3.3. Algılanan Stres Ölçeği

Anket formunun üçüncü bölümünde Cohen, Kamarck ve Mermelstein tarafından geliştirilen Algılanan Stres Ölçeğinin (ASÖ) 14 maddelik formu kullanılmıştır. ASÖ bireylerin hayatlarındaki birtakım durumları ne derece stresli algıladıklarını ölçmeyi amaçlamaktadır. Katılımcılar tarafından her madde “Hiçbir Zaman” ile “Çok Sık” arasında değişen 5'li Likert tipi ölçek üzerinde değerlendirilmiştir. Olumlu ifade içeren 7 madde tersten puanlanmaktadır. Ölçekten alınan yüksek puan kişinin stres algısının yüksekliğine işaret etmektedir. Açımlayıcı faktör analizleri ölçek maddelerinin “Yetersiz Özerklik Algısı” ve “Stres/Rahatsız-

lık Algısı” olarak adlandırılan iki faktör altında toplandığını göstermiştir. 14 maddelik ASÖ'nün iç-tutarlık güvenirliği Cronbach Alpha'sı hesaplanarak, test tekrar-test güvenirliği ise Pearson momentler çarpımı bağıntı katsayısı hesaplanarak sınıanmıştır. Cronbach Alpha'sı 0,84 olarak bulunan ASÖ-14'ün güvenirliğinin yeterli düzeyde olduğu görülmüştür. ASÖ-14'ün KMO değerinin 0,840 olduğu, ölçeğin faktör güvenirliklerinin ise “Stres Algısı” faktöründe 0,802 “Yetersiz Özerklik Algısı” faktöründe ise 0,852 olduğu görülmüştür. ASÖ-14'ün test tekrar-test güvenirliğine ilişkin bağıntı katsayısı ise 0,87'dir. Buna göre ölçek test tekrar-test güvenirliğine sahiptir (Eskin vd., 2013). Çalışmamızda ASÖ-14'ün Cronbach Alpha değeri 0,864 olarak bulunmuştur.

1.4. Verilerin Analizi ve İstatiksel İşlemler

Veri toplama işleminden sonra anketler incelenmiş; eksik, hatalı ya da özensiz cevaplandığı anlaşılan anketler ayrılmıştır. Tabakalı örnekleme sistemine göre seçilen anketlerin verileri sayısal değere dönüştürülerek bilgisayara işlenmek üzere uygun hale getirilmiştir. Elde edilen veriler SPSS 22.0 hazır paket programı ile analiz edilmiştir. İstatiksel analizlerde Tevekkül Yönelimi ile Algılanan Stres Ölçeklerinin alt boyutlarının puan ortalaması (\bar{X}) ve standart sapma değerleri (S_s) bağımsız değişkenlere göre hesaplanıp tablolar oluşturulmuştur. Çalışmada hangi testlerin kullanılacağını belirlemek için normallik testleri yapılmış, testler sonucunda ölçekler normal dağılım gösterdiği için hem Tevekkül Yönelimi hem de Algılanan Stres Ölçeklerinde parametrik testlerin kullanılmasına karar verilmiştir. Çalışmada iki farklı değişkenle yapılan analizlerde t-testi, ikiden fazla örneklem grubunun ortalamalarının birbirine eşit olup olmadığını sınamak için varyans analizi (ANOVA) kullanılmıştır. Varyans analizi sonucunda F değerinin anlamlı olması durumunda farkın hangi ortalamalar arasında olduğunu anlamak için post-hoc çoklu karşılaştırma testlerinden Hochberg's GT2, LSD ve Games-Howell testleri kullanılmıştır. Araştırmada iki sürekli değişken olan tevekkül yönelimi ve algılanan stres arasındaki ilişkiyi belirlemek için Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon Katsayı tekniği kullanılır.

mıştır. Bağımlı değişken üzerinde iki veya daha fazla bağımsız değişkenin etkisinin araştırılmasında çoklu regresyon analizi uygulandığından (Gürbüz - şahin, 2018) alışmamızda tevekkül yöneliminin alt boyutlarının algılanan stres üzerindeki etkisini ortaya koymak amacıyla çoklu regresyon analizi kullanılmıştır.

2. Bulgular

Öznel dindarlık algısı ile tevekkül yönelimi arasındaki ilişkiyi gösteren Tablo 2 verilerine göre en yüksek puan ortalamasının tevekkül yöneliminin her üç boyutunda da kendisini çok dindar olarak tanımlayan katılımcılara ait olduğu görülmüştür. Kendisini çok dindar olarak tanımlayan katılımcılar “duygu ve düşünce” boyutunda $\bar{X}= 4,7321$, “davranışa karşı olumlu tutum” boyutunda $\bar{X}= 4,5714$, “davranışa karşı olumsuz tutum” boyutunda ise $\bar{X}= 4,6389$ ile en yüksek puan ortalamasına sahiptir. Ayrıca katılımcıların öznel dindarlık algıları ile tevekkül yöneliminin “duygu ve düşünce” ile “davranışa karşı olumlu tutum” boyutları arasında anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir.

Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu görmek için Games-Howell ve Hochberg’s GT2 testleri yapılmıştır. “Duygu ve düşünce” boyutunda kendisini çok dindar olarak nitelendiren katılımcılar ile kendisini dindarım, biraz dindarım ve dindar değilim şeklinde tanımlayan katılımcılar arasında çok dindar olanlar lehine yüksek düzeyde anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Aynı boyutta dindarım diyen katılımcılar ile dindar değilim diyenler arasında dindar olanlar lehine yüksek düzeyde anlamlı farklılık; biraz dindarım diyenlerle dindar değilim diyenler arasında anlamlı bir farklılık bulunmuştur. “Davranışa karşı olumlu tutum” boyutunda ise yine kendisini çok dindar olarak tanımlayan katılımcılar ile biraz dindarım ve dindar değilim şeklinde tanımlayan katılımcılar arasında çok dindar olanlar lehine yüksek düzeyde anlamlı bir farklılık görülmüştür. Elde edilen bulgular incelendiğinde bireylerin öznel dindarlık düzeylerinin artmasıyla tevekkül yönelimlerinin de yükseldiği sonucuna ulaşılmaktadır.

Faktör	Öznel Dindarlık Algısı	N	\bar{X}	S_s	F	P	Fark
Duygu ve Düşünce	Çok dindarım	63	4,7321	,38567	18,086	,000**	(Games Howell)
	Dindarım	225	4,5522	,42605			1>2,3 ve 4
	Biraz dindarım	107	4,4393	,43041			2>4
	Dindar değilim	17	3,9081	,64352			3>4
D.K. Olumlu Tutum	Çok dindarım	63	4,5714	,47303	6,055	,000**	(Hochberg's GT2)
	Dindarım	225	4,4207	,46799			1>3 ve 4
	Biraz dindarım	107	4,2991	,53969			
	Dindar değilim	17	4,1176	,55203			
D.K. Olumsuz Tutum	Çok dindarım	63	4,6389	,58506	1,801	,146	-
	Dindarım	225	4,5289	,60110			
	Biraz dindarım	107	4,5397	,56442			
	Dindar değilim	17	4,2647	,78298			

**P<0.01

Tablo 2. Öznel Dindarlık Algısı Değişkenine Göre Katılımcıların Tevekkül Yönelimi Dağılımları

Öznel dindarlık algısı ile algılanan stres arasındaki ilişkiye dair verileri gösteren Tablo 3 incelendiğinde hem “stres algısı” hem de “yetersiz özerklik algısı” boyutlarında en yüksek puan ortalamasına kendilerini biraz dindar olarak gören katılımcıların sahip olduğu görülmüştür. Kendilerini biraz dindar olarak gören katılımcılar “stres algısı” boyutunda $\bar{X}= 3,2350$, “yetersiz özerklik algısı” boyutunda ise $\bar{X}=2,6662$ ile en yüksek puan ortalamasına sahiptir.

Faktör	Öznel Dindarlık Algısı	N	\bar{X}	S_s	F	P	Fark (Hochberg's GT2)
Stres Algısı	Çok dindarım	63	2,7846	,75805	10,414	,000**	3>1
	Dindarım	225	2,8400	,67708			3>2
	Biraz dindarım	107	3,2350	,58681			
	Dindar değilim	17	3,1849	,74875			
Yetersiz Özerklik Algısı	Çok dindarım	63	2,3333	,63578	5,040	,002**	3>1
	Dindarım	225	2,4444	,60400			3>2
	Biraz dindarım	107	2,6662	,55777			
	Dindar değilim	17	2,5546	,62041			

**P<0.01

Tablo 3. Öznel Dindarlık Algısı Değişkenine Göre Katılımcıların Algılanan Stres Dağılımları

Ulaşılan bulgular öznel dindarlık algısı ile Algılanan Stres Ölçeğinin her iki boyutu arasında anlamlı bir farklılık olduğunu göstermiştir. Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek amacıyla uygulanan Hochberg's GT2 testi sonucunda hem "stres algısı" hem de "yetersiz özerklik algısı" boyutlarında kendilerini çok dindar, dindar ve biraz dindar olarak değerlendiren katılımcılar arasında biraz dindar olanlar lehine yüksek düzeyde anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir.

Buna göre yetersiz özerklik algısı ve stres algısı boyutlarında kendisini biraz dindar olarak niteleyen kişilerin kendisini çok dindar ve dindar olarak niteleyenlere göre algılanan stres seviyesi daha yüksektir.

Tablo 4, tevakkül yönelimi ile algılanan stres arasındaki korelasyonel ilişkiyi göstermektedir. Tablo incelendiğinde tevakkül yönelimi ölçeğinin boyutları ile algılanan stres ölçeğinin boyutları arasında negatif yönde düşük düzeyde anlamlı bir ilişkinin olduğu görülmüştür. Buna göre tevakkül yönelimi arttıkça algılanan stres seviyesinin azaldığı söylenebilmektedir.

		Duygu ve Düşünce	D.K. Olumlu Tutum	D. K. Olumsuz Tutum	Stres Algısı	Yetersiz Özerklik
Duygu ve Düşünce	Pearson Correlation	1	,507**	,385**	-,211**	-,207**
	Sig. (2-tailed)		,000	,000	,000	,000
D.K. Olumlu Tutum	Pearson Correlation	,507**	1	,258**	-,266**	-,229**
	Sig. (2-tailed)	,000		,000	,000	,000
D. K. Olumsuz Tutum	Pearson Correlation	,385**	,258**	1	-,116*	-,131**
	Sig. (2-tailed)	,000	,000		,018	,008
Stres Algısı	Pearson Correlation	-,211**	-,266**	-,116*	1	,508**
	Sig. (2-tailed)	,000	,000	,018		,000
Yetersiz Özerklik	Pearson Correlation	-,207**	-,229**	-,131**	,508**	1
	Sig. (2-tailed)	,000	,000	,008	,000	

*. Correlation is significant at the 0.05 level (2-tailed)

**. Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed)

Tablo 4. Tevakkül Yönelimi ile Algılanan Stres Arasındaki İlişkiye Ait Korelasyon

Tablo 5 ve Tablo 6 incelendiğinde örneklemin tevekkül yönelimi özelliklerinin ASÖ'nün stres algısı boyutundaki varyansın %7'sini, yetersiz özerklik algısı boyutundaki varyansın ise %6'sını açıkladığı görülmektedir. Elde edilen bulgular katılımcıların tevekkül yönelimlerinin algılanan stres üzerinde negatif yönlü ve anlamlı bir etkisinin olduğunu ortaya koymaktadır. Ulaşılan sonuçlara göre katılımcıların tevekkül yönelimlerinin artmasının algılanan stres seviyelerini azalttığı söylenebilmektedir.

Değişken	B	Ss	f	t	p
Sabit Değer	5,018			13,262	,000*
Duygu ve Düşünce	-,143	,45815	-,094	-1,626	,105
D.K. Olumlu Tutum	-,294	,50079	-,212	-3,832	,000
D. K. Olumsuz Tutum	-,029	,59941	-,025	-,488	,626
R=,282 R ² =,079 F=11,705 p=,000 p<0,05					

Tablo 5. Tevekkül Yönelimi Boyutlarının Stres Algısı Boyutu Üzerindeki Etkisi

Değişken	B	Ss	f	t	p
Sabit Değer	4,211			12,631	,000*
Duygu ve Düşünce	-,139	,45815	-,105	-1,805	,072
D.K. Olumlu Tutum	-,197	,50079	-,163	-2,924	,004
D. K. Olumsuz Tutum	-,049	,59941	-,048	-,928	,354
R=,256 R ² =,065 F=9,506 p=,000 p<0,05					

Tablo 6. Tevekkül Yönelimi Boyutlarının Yetersiz Özerklik Algısı Boyutu Üzerindeki Etkisi

3. Sonuç ve Öneriler

Tevekkül, iman ve tevhit birbiriyle yakın ilişki içerisinde olan kavramlardır. Kur'an-ı Kerim'de tevekkül ile ilgili ayetler incelendiğinde, "Eğer mümin iseniz ancak Allah'a güvenin." (el-Mâide 5/23), "Müminler ancak, Allah anıldığı zaman yürekleri titreyen, kendilerine Allah'ın ayetleri okunduğunda imanlarını artıran ve yalnız Rablerine dayanıp güvenen kimselerdir." (el-Enfâl 8/2), "...De ki: O benim Rabbidir. O'ndan başka Tanrı yoktur. Sadece O'na tevekkül ettim ve dönüş sadece O'nadır." (er-Ra'd 13/30) şeklinde pek çok ayet karşımıza çıkmaktadır. Bu ayetlerden tevekkül etmenin imanın bir şartı ve müminin bir sıfatı olduğu, müminlerden yalnızca Allah'a tevekkül etmeleri istenerek tevekkülün Allah'a has kılındığı anlaşılmaktadır. Ayetler göz önüne alındığında dindar bireylerden tevekkül etmelerinin beklenmesinin doğal olduğu görülmektedir. Çalışmamızda ulaştığımız sonuç da bu durumu destekler ni-



relikedir (Bk. Tablo 2). Bu bağlamda araştırmanın, “H1: Öznel dindarlık algısı değişkenine göre katılımcıların tevekkül yönelimleri dindarlar lehine anlamlı bir farklılık göstermektedir.” şeklindeki hipotezi doğru lanmaktadır. Literatüre baktığımızda da dindar bireylerin daha fazla tevekkül etme yönelimi içinde olduklarını gösteren araştırmalar bulunmaktadır (şahin, 2018; Erycel, 2013; Batan, 2016; Ferah, 2019).

Din ve maneviyat, stresli olay ve koşullara karşı daha etkin çözümler sunmaktadır (Oman - Thoresen, 2013). Başa ıkmanın olağan yol gösterici ilkeleri yetersiz kaldığında dinlerin hala çözümleri bulunmaktadır (Pargament - Park, 1997). Dinler günlük hayatın beraberinde getirdiği sıkıntı, stres, kaygı gibi durumlarla müntesiplerinin baş etmelerini sağlayacak (şabri tavsiye etme, dayanma gücü kazandırma, problemi dini atıflarla yeniden değerlendirme vb.) yollar göstermektedir (Yapıcı, 2019).

Camiye devam etmek gibi dini topluluklara katılım göstermek, bireyleri stresin kötü etkilerinden koruyabilecek yüksek düzeyde sosyal / manevi destek ağı sunmaktadır. Dinler, dini bir topluluğun parçası olmak, dua etmek, dini metinler okumak ve vaazlar dinlemek gibi bireyi stresin olumsuz sonuçlarından koruyabilecek etkinliklere imkn sağlamaktadır (Leowenthal, 2004). Samimi bir şekilde odaklanarak yapılan ibadetler ve dini ritüeller ilahi varlıkla bağ kurulmasını sağlayarak zihnin boşaltılmasını sağlayabilmekte, bu ise bireyleri stresörlerden uzaklaştırarak rahatlatabilmektedir.

Literatürde de dinin ruh sağlığı üzerinde olumlu etkilere sahip olduğuna, stres gibi problemlere karşı bireyleri desteklediğine dair pek çok çalışma yer almaktadır (Yüksel, 2003; Tokur, 2011; Perera vd., 2018; Gardner vd., 2014; Baetz vd., 2002; Ross, 1990; Pargament vd., 1990; Atak - Ataman, 2022). Bununla birlikte Tablo 3’te de ortaya konulan bulgularda bir nokta oldukça dikkati çekmektedir. Ulaşılan sonuçlarda anlamlı farklılık, dindarlar ve dindar olmayanlar arasında değil, kendisini biraz da olsa dindar olarak tanımlayanlar arasında oluşmuş; biraz dindar olanların kendisini çok dindar ve dindar olarak tanımlayanlardan daha stresli olduğu bulunmuştur. Ortaya çıkan bu durum bireylerin

hayatlarını kurdukları belirli bir düzen odağında yaşayıp yaşamamalarına bağlanabilmektedir. Dindar ya da değil her iki grup da yaşamlarını kabul ettikleri bir sistem çerçevesinde sürdürmektedir. Ancak sistemin kesinleşmemiş olmasının doğurduğu düzensizlik ve arada kalma halinin kendilerini biraz dindar olarak tanımlayan kişileri daha savunmasız bıraktığı söylenebilir. Bu kişiler dinin gerektirdiklerini yeteri kadar yapmamalarının (dindarlıktan uzaklaşmaları) yanında bunun eksikliğini hissetmiş olabilmektedirler. Bu eksiklik ve yapılması gerekeni yapmamanın verdiği suçluluk duygusu ile biraz dindar bireyler kendilerini Allah'ın sevgi ve korumasından mahrum hissetmiş olabilmekte, bu ise söz konusu kişileri stres gibi olumsuz etkilere daha açık hale getirmiş olabilmektedir. Buna karşın dindar olsun ya da olmasın kabullerinde kararlılık gösterenler daha güçlü bir duruş sergileyebilmektedirler. Bu noktada, "H2: Öznel dindarlık algısı değişkenine göre katılımcıların algılanan stres durumları dindarlar lehine anlamlı bir farklılık göstermektedir." şeklindeki hipotezin doğrulandığı söylenebilmektedir.

Stresle başa çıkmada dini-manevi unsurlar etkili olabilmektedir. Dua etmek, şükretmek, ibadet ve dini gruplara katılım gibi dini-manevi unsurlar stresin olumsuz etkilerinden kişileri koruyabilmektedir. Bireyin üzerine düşeni yaparak Allah'a güvenmesi ve dayanması demek olan tevekkül stresle başa çıkmada dini-manevi bir unsur olarak kabul edilebilmektedir.

Tevekkül, içinde barındırdığı sabır, umut, iyimserlik, güven ve sorumluluk gibi pozitif unsurlar ile bireylerin psikolojik olarak rahatlamalarında ve stresle başa çıkmalarında etkili olmaktadır. Tevekkül ederek Allah'a dayanan kişide umut ve iyimserlik duyguları harekete geçmektedir. Birey bir taraftan işinin istediği şekilde sonuçlanacağına dair umut beslerken diğer taraftan Allah'ın kendisi için her halükârda hayırlı olanı murat edeceği inancı ile iyimser bir bakış açısı kazanmaktadır.

Tevekkülde bireyin üzerine düşeni yapması, dolayısıyla sorumluluklarını yerine getirmesi esastır. Hem sorumlu olduğu yerlerde aktif rol oynayarak sürece dahil olurken hem de sonuca rıza gösterirken sabırlı olması gerekmektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de, "*Onlar sa-*



dece Rablerine tevekkül ederek sabredenlerdir.” buyrulmaktadır (en-Nahl 16/42).

Müslüman, Yüce Allah’ın sonsuz gç ve kudret sahibi olduğu inancı içerisinde dir. Karşılaştığı zorluklarda üzerine düşen görevleri yapan kişi sınırlarını aşan ve zorlayan durumlarda tevekkül ile Allah’a güvenmekte, O’nun yanında olduğunu bilmektedir. Bu inanç ve güven bireyi rahatlatarak ona huzur vermektedir (Tokpınar, 2010). Kendisini aciz bırakan olay ve durumlar karşısında tevekkül etmek suretiyle Allah’a sığınmak bireye gç vermekte ve dayanak sağlamaktadır (Karataş - Baloğlu, 2019).

Gereken çabayı göstermekle birlikte sonuçta Yüce Allah’ın iradesinin tecelli edeceğine, sonucun en nihayetinde Allah’ın takdiri ile neticeleneceğine inanan kişi hedef ve beklentileri konusunda daha ölçülü, beklenmeyen sonuçlar karşısında daha esnek olabilecektir. Bu esneklik ise bireyi psikolojik olarak tamamen yıkılmaktan koruyacaktır. Bir hadis-i şerifte, “Mümin tek dal üzerinde duran taze ekine benzer. Rzgr hangi yönden eserse kendini diğer tarafa eğer. Rzgr sakinleştiğinde yine doğrulur. İşte mümin de böyledir, o da bela ve musibetler nedeniyle eğilir (fakat yıkılmaz) ...” buyrulmaktadır (Buhr, “Tevhid”, 31).

Tevekkül bireylerin hayat ve hadiseleri anlamlandırabilmesini sağlamaktadır. Allah’ın mutlak gç ve irade sahibi olduğunu inanan kişi abasn ortaya koysa da son raddede Allah’ın dileğinin esas olduğunu bilmektedir. İşler istenildiği gibi sonulanmadığında Allah’ın takdirinde mutlaka bir hikmetin olduğuna inanç bireylerin olayları anlamlandırabilmesini ve rahatlamasn sağlamaktadır. Kur’an-ı Kerim’de, “*De ki: Allah’ın bizim için yazdığından başkası bize asla erişmez. O bizim Mevl’mızdır. Onun için müminler yalnız Allah’a dayan gvensinler.*” buyrulmaktadır (et-Tevbe 9/51). Bu Şekilde tevekkül ile olayları anlamlandıran birey elinden geleni yaptığı için benlik saygsn da koruyabilecektir.

Tevekkülde birey kendi çabası ile Allah’ın yardımn da sürece dahil etmektedir. Bu sayede birey için kontrol edilemeyen durum kont-

rol edilebilir hale gelmektedir. Bu noktada tevekkülün kişilerin olayları kontrol etme ihtiyacını karşıladığı söylenebilmektedir. Bu da insanların ruh halini olumlu yönde etkileyebilmektedir.

Yine tevekkül dini başa çıkma sürecindeki kontrol arayışında üç dini yaklaşımdan biri olan işbirlikçi başa çıkma yaklaşımı içinde değerlendirilebilmektedir. İşbirlikçi başa çıkma yaklaşımını benimseyen kişiler stres faktörlerine karşı daha iyi psikolojik uyum sağlamaktadır (Pargament - Park, 1997).

Bulgu ve açıklamalar göz önüne alındığında tevekkülün stresle başa çıkmada etkili bir unsur olduğu söylenebilmektedir. Literatürde de ulaştığımız sonucu destekler nitelikte çalışmalar bulunmaktadır (Gondal vd., 2023; Rosmarin vd., 2009; Ferah, 2019; Cardella - Friedlander, 2008; Kavas, 2013; Şahin, 2018; Pargament vd., 1998; Yıldırım vd., 2022; Mahamid - Bdier, 2021). Ancak araştırmamızda tevekkül ve algılanan stres arasında negatif yönlü bir ilişki bulunmakla birlikte bu ilişkinin zayıf olduğu görülmüştür. Tevekkülün algılanan stres seviyesinin azalmasında etkili olduğu fakat bu etkinin düşük düzeyde olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Dolayısıyla tevekkülün stresten uzaklaştırmada sınırlı bir etkisinin olduğu söylenebilmektedir. Ulaşılan bu sonucun birtakım nedenlerinin olduğunu düşünmekteyiz. Bu nedenlerden ilki stres üzerinde yaş, kişilik, cinsiyet gibi bireysel faktörlerin etkili olmasıdır. Bu tür kişisel faktörler birey tevekkül etse dahi tevekkülün koruyucu ve rahatlatıcı etkisini sınırlandırabilmektedir. A tipi kişiliğe sahip bireylerin strese daha eğilimli olmaları (Brosan - Todd, 2018), yine kadınların erkeklere göre stresli olmaları (Stora, 199; Paşa - Kaymaz, 2013) bu duruma örnek olarak verilebilmektedir. Nitekim Doğan, kadınların erkeklere göre hem daha çok tevekkül eden hem de daha stresli olan grubu oluşturdukları sonucuna ulaşmıştır (Doğan, 2023).

Yaşanan birtakım zorlayıcı durumların önem derecesinin de ulaşılan sonucu etkilediği kanaatindeyiz. Boşanma, sevilen bir kişinin kaybı gibi kimi olaylar insan hayatını derinden etkilemekte ve yüksek seviyede stres oluşturmaktadır. Tevekkül bu türden olaylar yaşayan kişilerin psikolojik olarak rahatlamalarında ve stresten uzaklaşmalarında et-

kili olmakta ve bireyleri bütünüyle yıkılmaktan koruyarak toparlanmalarına destek olmaktadır. Ancak tevekkül etmeyenlere göre daha düşük düzeyde de olsa bu seviyede zorlayıcı deneyimler yaşayan kişilerin stres yaşamaları kaçınilmaz olmaktadır.

Ayrıca şu hususu da açıkça belirtmek gerekir ki bireylerin tevekkülün sağladığı faydalardan azami ölçüde yararlanabilmeleri için dinin hayatlarında yaşanıyor olması gerekmektedir. Bireylerin yalnızca şartlar zorlaştığında değil normal zamanlarda da ilahi varlıkla bağ kuruyor olması Yaratıcıyla aralarında güçlü ve samimi bir yakınlığın oluşmasını sağlayacaktır. Huzurlu zamanlarda kurulan bu bağ zor ve stresli günler geldiğinde bireyin Yüce Varlığın desteğini daha derinden hissetmesini mümkün hale getirecektir. Bununla birlikte bireyin hayatında dinin var olmaması veya etkisinin az olması, zorluklarla karşılaşıldığında kutsal olan hatırlansa bile kişilerin ilahi desteği güçlü bir şekilde hissetmesine engel olacaktır.

Çalışmada bu sonuca ulaşılmasının bir diğer nedeni örneklem grubunun dini yönelimi olabilmektedir. Nitekim dinin birey üzerinde beklenen olumlu etkisinin, dinin subjektif yönünü daha yoğun bir şekilde yaşayan i güdümlü dindarlarda görülmesi beklenmektedir. Bu bağlamda, "H3: Katılımcıların tevekkül yönelimleri ile algılanan stres durumları arasında anlamlı ve negatif yönde bir ilişki bulunmaktadır." ve "H4: Katılımcıların tevekkül yönelimlerinin algılanan stres seviyeleri üzerinde anlamlı bir etkisi bulunmaktadır." şeklindeki hipotezlerin doğrulandığı ifade edilebilir. Ulaşılan bu sonuçlar tevekkülün stresle başa ıkımda etkili bir unsur olduğunu ortaya koymaktadır.

Araştırma sonucunda elde edilen bulgular örneklem grubu ve araştırmanın gerçekleştiği tarihle sınırlıdır. Çalışma, literatürde konuyla ilgili yapılan ilk nicel araştırma olma özelliğini taşımaktadır. şüphesiz tek bir çalışmada konunun tüm boyutlarıyla ele alınması mümkün değildir. Tevekkül ve dindarlığın farklı boyutlarıyla yapılacak başka çalışmalar farklı sonuçlar verebilir. İleride tevekkül konusunda yapılacak çalışma bulgularından elde edilecek sonuçlar konunun daha detaylı bir şekilde anlaşılmasına katkı sunacaktır. Bizden sonra konuyla ilgili çalışma

yapacak araştırmacılar için konunun dini yönelim açısından ele alınması önerilmektedir.

Tevekkül umut, güven, iyimserlik, sabır, sorumluluk gibi insan hayatının olumlu yönde gelişmesinde büyük öneme sahip değerleri harekete geçirmektedir. Sağladığı olumlu psikolojik etkiler bireylerin ruhsal açıdan onulmalarına katkıda bulunmaktadır. Bu nedenle tevekkülün manevi danışmanlık ve rehberlik alanında kullanılması önerilebilir. Manevi danışmanlık sürecinde birey elinden gelen gayreti göstermekle birlikte Allah'a dayanmak, işin sonucunu O'nun takdirine bırakmak anlamındaki tevekkül inancıyla desteklenebilir. Tevekkül ve stresin farklı örneklem grubu ve araştırma desenleri ile incelenmesi de öneriler arasında sayılabilir. İçerdiği olumlu öğeler dolayısıyla pozitif psikolojiyle olan bağı düşünüldüğünde daha ziyade Temel İslam Bilimleri alanında çalışılan tevekkülün din psikolojisi alanında daha fazla ele alınması gerektiği söylenebilir.

Kaynakça

- Allen, Roger J. *Human Stress: Its Nature and Control*. New York: Macmillan Publishing Company, 1983.
- Altunışık, Remzi vd. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. İstanbul: Sakarya Kitabevi, 4. Basım, 2005.
- Arkonaç, Sibel Ayşen. *Sosyal Psikoloji*. İstanbul: Alfa Yayınları, 1. Basım, 1998.
- Atak, Mustafa - Araman, Aslıhan. "Ruh Sağlığı ve Dindarlık İlişkisi". *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi Maneviyat Özel Sayısı* (2022), 201-216.
- Ateş, Süleyman. *İslam Tasavvufu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Attar, Ebu Hamid Feridüddin Muhammed b. İbrahim Nîsâbü'rî. *Tezkiretü'l-Evliyâ*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Erdem Yayınları, 1991.
- Baetz, Marilyn vd. "Canadian Psychiatric Inpatient Religious Commitment: An Association With Mental Health". *The Canadian Journal of Psychiatry* 47/2 (2002), 159-166.
- Baltaş, Acar - Baltaş, Zuhâl. *Stres ve Başaçıkma Yolları*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 37. Basım, 2020.
- Batan, Sabriye Nazlı. *Yetişkinlerde Psikolojik Dayanıklılık ve Dini Başa Çık-*



- manın Yaşam Doyumuna Etkileri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Brosan, Lee – Todd, Gillian. *Stres: Yaşanmış rnekler, Pratik neriler, Uygulamalar*. ev. Sevil Kurdoğlu. İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2. Basım, 2018.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009.
- Buhârî, Eb Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi’u’s-sahih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki’n- Necât, 2001.
- Cardella, Lucille A. – Friedlander, Myrna. “The Relationship Between Religious Coping and Psychological Distress in Parents of Children with Cancer”. *Journal of Psychosocial Oncology* 22/1 (2008), 19-37.
- Cox, Tom. *Stress*. Baltimore: University Park Press, 1. Basım, 1978.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 37. Basım, 2019.
- ağrırcı, Mustafa. “Tevekkül”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/1-2. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Demirci, Muhsin. *Kur’an’ın Ana Konuları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 21. Basım, 2020.
- Erycel, Sema. “Yaşam Olayları ve Olumlu Dini Başa ıkma”. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/23 (2013), 251-271.
- Eskin, Mehmet vd. “Algılanan Stres leğinin Türkçeye Uyarlanması: Güvenirlilik ve Geçerlik Analizi”. *New/Yeni Symposium Journal* 51/3 (2013), 132-140.
- Ferah, Nimet. *Boşanma Sürecindeki Bireylerde Dini Başa ıkma Davranışlarının Analizi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Gardner, Tim M. vd. “Religious Coping, Stress and Quality of Life of Muslim University Students in New Zealand”. *Religious & Culture* 17/4 (2014), 327-338.
- Gazâlî. *İhyâ-u Ulmi’d-Din*. ev. Ahmed Serdaroğlu. Ankara: Bedir Yayınevi, 1989.
- Gondal, Muhammad Usama vd. “Mediating Role of Tawakkul Between Religious Orientation and Stress Among Muslim Adults”. *Mental Health, Religion and Culture* 26/3 (2023), 290-304.

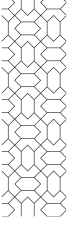
- Greenberg, Jerrold S. *Comprehensive Stress Management*. New York: McGraw-Hill, 9. Basım, 2006.
- Gürbüz, Sait – Şahin, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri: Felsefe-Yöntem-Analiz*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018.
- Hood, Ralph W. vd. *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. New York and London: Grafiker Yayınları, 4. Basım, 2009.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Yeni İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Evrim Yayınevi, 10. Basım, 2006.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. Yeni Yüzyıl Kitaplığı İletişim Yayınları, 1992.
- Karataş, Kasım – Baloğlu, Mustafa. “Tevekkülün Psikolojik Yansımaları”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 110-118.
- Kavas, Erkan. “Dini Tutum-Stresle Başa Çıkma İlişkisi”. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 37 (2013), 143-168.
- Kayıklık, Hasan. “Değişen Dünyada Birey, Din ve Dindarlık”. *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine*. ed. Hasan Kayıklık. 215-234. Adana: Karahan Kitabevi, 6. Basım, 2019.
- Kımtır, Nurten. “Ergenlerde Benlik Saygısı ve Öznel Dindarlık Algısının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/17 (2012), 439-468.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisinin 100’ü*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Kur’ân-ı Kerim Açıklamalı Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 15. Basım, 2014.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Basım, 2009.
- Leowenthal, Kate Miriam. *The Psychology of Religion*. Oxford: Oneworld Publications, 2004.
- Losyk, Bob. *Sakin Ol, Sınırlarına Hâkim Ol: Stresle Başa Çıkma Yolları*. çev. Gülay Engin. İstanbul: Türkiye Metal Sanayicileri Sendikası, 2006.
- Mahamid, Fayez Azez – Bdier, Dana. “The Association Between Positive Religious Coping, Perceived Stress and Depressive Symptoms During The Spread of Coronavirus (Covid-19) Among a Sample of Adults in Palestine: Across Sectional Study”. *Journal Religion and Health* 60 (2021), 34-49.

- Mate, Gabor. *Vücutunuz Hayır Diyorsa: Duygusal Stresin Bedelleri*. çev. Defne Orhun. İstanbul: İletişim Yayınları, 9. Basım, 2020.
- Morgan, George. *İşte Yaşamda Stresle Başa Çıkmanın Yolları*. çev. Şebnem Çağla. İstanbul: Ruh Bilim Yayınları, 1996.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Norfolk, Donald. *İş Hayatında Stres*. çev. Leyla Serdaroğlu. İstanbul: Form Yayınları, 1989.
- Oman, Doug - Thoresen, Carle E. “Din ve Maneviyat Sağlığı Etkiler Mi?”. çev. Özer Çetin. *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*. ed. Raymond F. Paloutzian - Crystal L. Park. 295-341. Ankara: Phoenix Yayınları, 2013.
- Onay, Ahmet. *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim: Üniversite Öğrencileri Örneklemini*. İstanbul: DEM Yayınları, 2004.
- Pargament, Kenneth I. “Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme”. çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005), 279-313.
- Pargament, Kenneth I. vd. “God Help Me (I): Religious Coping Efforts as Predictors of the Outcomes to Significant Negative Life Events”. *American Journal of Community Psychology* 18/6 (1990), 793-824.
- Pargament, Kenneth I. vd. “Pattern of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/4 (1998), 710-724.
- Pargament, Kenneth I. vd. “Religion and the Problem-Solving Process: Three Styles of Coping”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 27/1 (1988), 90-104.
- Pargament, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York and London: The Guilford Press, 1997.
- Pargament, Kenneth I. vd. “The Religious Dimension of Coping: Advances in Theory, Research and Practice”. *Handbook of the Psychology of Religion Spirituality*. ed. Raymond F. Paloutzian - Crystal L. Park. 479-495. New York and London: The Guilford Press, 2005.
- Pargament, Kenneth I. - Park, Crystal L. “In Times of Stress: The Religion-Coping Connection”. *The Psychology of Religion: Theoretical Approaches*. ed. Bernard Spilka - Daniel N. McIntash. 43-53. New York: Westview Press, 1. Basım, 1997.

- Paşa, Muammer – Kaymaz, Kurtuluş. *Stres Yönetimi*. Bursa: Alfa Aktüel Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Perera, Chintha Kumari vd. “Role of Religion and Spirituality in Stress Management Among Nurses”. *Psychological Studies* 63 (2018), 187-199.
- Rosmarin, David H. vd. “The Role of Religiousness in Anxiety, Depression and Happiness in a Jewish Community Sample: A Preliminary Investigation”. *Mental Health, Religion and Culture* 12/2 (2009), 97-113.
- Ross, Catherine E. “Religion and Psychological Distress”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 29/2 (1990), 236-245.
- Rowshan, Arthur. *Stres Yönetimi: Hayatın Sorumluluğunu Almak İçin Stresi Nasıl Yönetebiliriz*. çev. Şahin Cüceloğlu. İstanbul: Aura Kitapları, 3. Basım, 2015.
- Sarıkaya, Berat – Şeren, Zeynep. “İnsan Sorumluluğu ve Fiillerine Etkisi Bağlamında Sabır ve Tevekkül Kavramları”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2017), 68-88.
- Selye, Hans. *The Stress of Life*. New York: McGraw-Hill Book Company, Inc, 1956.
- Stora, Jean Benjamin. *Stres*. çev. Aysen Kalın. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 1992.
- Şahin, Meryem. *Dini Bir Değer Olarak Tevekkül Yöneliminin Psikolojik Sebep ve Sonuçları Üzerine Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Şahin, Meryem. “Tevekkül Yönelimi Ölçeği Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 18/40 (2020), 345-369.
- Şirin, Turgay. “Ergenlerin Problem Çözme Becerileri ile Öznel Dindarlık Algıları Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/33 (2017), 177-222.
- Tokpınar, Mirza. *Hangi Doğru? Tevekkül: Hadisler Işığında Yeni Bir Tanım*. İstanbul: Kitabî Yayınevi, 2. Basım, 2010.
- Tokur, Behlül. *Stres-Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *El-Lüma'*. çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.
- Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 9. Basım, 1998.

- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Szluğ*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2. Basım, 2005.
- Yapıcı, Asım. "Ruh Sağlığı ve Din". *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık zerine*. ed. Hasan Kayıklık. 283-315. Adana: Karahan Kitabevi, 6. Basım, 2019.
- Yıldırım, Murat vd. "Do Fear of Covid-19 and Religious Coping Predict Depression, Anxiety and Stress Among The Arap Population During Health Crisis?". *Death Studies* 46/9 (2022), 2070-2076.
- Yılmaz, Hüseyin. *Din ve Dindarlık*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Yılmaz, Hüseyin - Yılmaz Cantürk, Gülsüm. *Bireysel ve rgtsel Stres Yönetimi*. Bursa: Ekin Yayınevi, 2020.
- Yüksel, İhsan. "İşsizliğin Psiko-Sosyal Sonuğlarının İncelenmesi (Ankara rneği)". *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 4/2 (2003), 21-38.

Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kurulu 28.06.2021 tarihinde 2021-190 sayılı başvuru değerlendirme sonucunda araştırmayı etik olarak uygun bulmuştur.



İBN SİNÂ'DA KUVVE-FİİL TEORİSİ

The Potentiality-Actuality Theory in Avicenna

Fevzi YİĞİT

Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Sivas, Türkiye.
Assoc. Prof., Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy,
Sivas, Türkiye.

fevziyigit@cumhuriyet.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9420-5186

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 3 Ağustos / August 2024
Kabul Tarihi / Accepted: 16 Ekim / October 2024
Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2024
Cilt / Volume: 26 **Sayfa / Pages:** 43-66

Atf / Citation: Yiğit, Fevzi. "İbn Sînâ'da Kuvve-Fiil Teorisi [The Potentiality-Actuality Theory in Avicenna]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 26 (Aralık / December 2024): 43-66

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1527477>

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

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

Öz

Bu çalışma felsefenin temel konularından birisi olan kuvve–fiil teorisi hakkındadır ve bu yüzden önem arz etmektedir. Felsefi bir izah yöntemi açısından kuvve–fiil teorisi tanınmakta ve oldukça işe yaramaktadır. Çalışmamızın amacı Aristoteles’in geliştirdiği bu teorinin İslâm felsefesinin kurucu filozoflarının başında gelen İbn Sînâ’da nasıl ele alındığını ortaya koyarak bilinirliğini artırmaktır. Bunun için Aristoteles ve İbn Sînâ’nın kuvve, fiil ve hareket kavramları hakkındaki görüşleri ayrıntılı olarak incelenecektir. Aristoteles’in kuvve ve fiil ayrımı aslında metafizik temelli bir izah biçimi olup Eflâtun’un “ideallardan pay alma” fikrinin orijinal bir yorumu olarak görülebilir. Ancak Eflâtuncu düşünceden farklı olarak Aristoteles düşüncesinde fizik evren gerçek anlamda fiiliyat kazanmış olarak kabul edilmektedir. İbn Sînâ da fizik evrenin gerçekliğini kabul ettiğinden bu teoriye itibar etmiştir. Teori, sonuçları itibarıyla çok kullanılmasına rağmen metafiziğin temelini oluşturan varlık–yokluk, madde–sûret, varoluş, Tanrı–âlem ilişkisi gibi temel meselelere dair referansları açısından anlaşılması oldukça zordur. Örneğin Molla Sadrâ’nın cevherde hareketin gerçekleştiği yönündeki önemli müdahale ve düzeltmesi bunu göstermektedir. Makalede şu sonuçlara ulaşılmıştır: Öncelikle kuvve–fiil teorisi, İbn Sînâ’nın felsefi sisteminde ikincil bir işleve sahiptir. Nitekim bu noktada onun Yeni Eflâtuncu bir filozof olduğu görülür. Buna göre onun felsefesinde madde–sûret, önce–sonra ve hareket gibi meselelerle beraber ele alınsa da varlık–mahiyet, zorunluluk–imkân, illet ve malul gibi teoriler birincil meselelerdir. Belki de bu yüzden İbn Sînâ *İşaretler ve Tembihler* kitabında konuya doğrudan başlık açmamıştır. Bu durumun muhtemel nedenlerinden biri de İbn Sînâ’nın bütün felsefesini sadece fizik evren üzerine değil aynı zamanda metafizik evren üzerine inşa etmiş olmasıdır. Şöyle ki İbn Sînâ’ya göre fiili olan metafizik evren iken kuvve hâlinde olan fizikî evrendir. Buna göre kuvve–fiil teorisi soyut evrenden somut evrenin çıkmasında yeterince güçlü bir izah biçimi olarak görünmez iken somuttan soyuta yükselişte oldukça başarılı bir izah biçimi görülmüştür. Yeni Eflâtuncu felsefede sudür teorisinin temelinde olmasa da teorisinin izahında kuvve–fiil teorisinden faydalandığı görülür. Yine bu teori sahip olduğu imkânlar vasıtasıyla hareketi izah ettiği kadar Tanrı’nın varlığını ispatlamada da önemli bir araçtır. Örneğin Nasîrüddîn Tûsî, felsefe öğrenmenin en büyük faydalarından birisinin kuvve–fiil teorisini vasıtasıyla Tanrı’nın varlığını ispatlamak olduğunu söyler. Ayrıca bu teori, kötülük probleminin çözümü için önemli bir vasıta. Ancak burada teorisinin sonuçlarından çok teorisinin kendisi üzerinde yoğunlaşmaya çalışılacaktır. Çalışmanın en azından makale seviyesinde önemli bir boşluğu dolduracağı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, İbn Sînâ, Kuvve, Fiil, Hareket.

Abstract

This study is significant as it focuses on the potentiality–actuality theory, a fundamental issue in philosophy. The potentiality–actuality theory is known and highly useful as a philosophical explanatory method. Our aim is to increase awareness of how this theory, developed by Aristotle, was addressed by Avicenna, a leading philosopher of Islamic philosophy. Thus, Aristotle and Avicenna’s views on the concepts of potentiality, actuality and motion will be examined in detail. Aristotle’s distinction between potentiality and actuality is actually a metaphysical form of explanation and can be seen as an original interpretation of Plato’s “participation in ideas” idea. However, unlike Platonic thought, in Aristotelian thought, the physical universe is accepted as truly actualized. Since Avicenna also accepted the reality of the physical universe, he gave credence to this theory. Although the theory is widely used due to its results, it is quite

difficult to understand due to its references to fundamental issues such as existence, non-existence, matter, form, being, and the relationship between God and the world, which form the basis of metaphysics. For example, this is demonstrated by Mullā Sadrā's important intervention and correction regarding the occurrence of motion in essence. The article reached the following conclusions: First, the theory of potentiality-actuality has a secondary function in Avicenna's philosophical system. This shows that he is a Neoplatonist philosopher. Accordingly, although issues such as matter, form, before and after, and motion are addressed in his philosophy, theories such as being, essence, necessary possibility, cause, and effect are primary issues. Perhaps this is why Avicenna did not directly open a chapter on the subject in the book *al-Ishārāt wa al-tanbihāt*. Another possible reason for this is that Avicenna constructed his entire philosophy not only on the physical universe but also on the metaphysical universe. Namely, according to Avicenna, the actualized universe is metaphysical, while the potential universe is physical. Accordingly, the potentiality-actuality theory does not appear to be a strong enough explanatory form for the emergence of the concrete universe from the abstract universe, but it is quite successful as an explanatory form for the ascent from concrete to the abstract. Although not at the foundation of the emanation theory in Neoplatonic philosophy, the potentiality-actuality theory is used in the explanation of the theory. Again, this theory is an important tool for proving God's existence as much as it explains motion through its possibilities. For instance, Nasīr al-Dīn Tūsī states that one of the greatest benefits of learning philosophy is proving God's existence through the potentiality-actuality theory. This theory is also an important tool for solving the problem of evil. However, we will focus on the theory itself rather than its results. It can be said that this study will fill an important gap at least at the article level.

Keywords: Islamic Philosophy, Avicenna, Potentiality, Actuality, Motion.

Giriş

Bu makalenin amacı felsefenin en önemli meselelerinden birisi olan kuvve-fiil teorisini araştırmaktır. Aristoteles'e kadar kuvve-fiil teorisi doğa çalışmaları ve metafizik araştırmaların bir ürünüdür. Antik Yunan felsefesinde aslî-tâli ve varlık-varoluş (vücûd-kevn) arasındaki ayrımların mutlak olduğunu savunanlar yanında bunların görece ayrımlar olduğunu savunanlar da vardı. Örneğin Parmenides, sadece "varlığı" mutlak gerçek olarak görmüş ve "oluş ve bozuluşu" (kevn ve fesat) varlığın çelişğine yerleştirerek felsefe yapmıştır. Başka bir deyişle o, bütün gerçekliği değişmeye indirgemiş; duyuşal ve oluş-bozuluş evrenini bir tür yokluk olarak kabul etmiştir. Herakleitos ise oluş ve bozuluşu asıl kabul etmiş ve bunun dışında kalıcı bir gerçekliğin olmadığını dile getirmiştir. Oysa Eflâtun ve Aristoteles bu iki görüşü birleştirmeye çalışmıştır. Eflâtun ideal, matematiksel ve duyuşal evreni dikey bir çiz-

ğinin görece bölünmesi gibi “bir olarak” kabul etmiştir.¹ Aristoteles ise varlığı cevherî olanla eşleştirirken oluş ve bozuluşu arazlarda gerçekleşen bir şey olarak kabul etmiştir. Ayrıca mevcut olanı fiil ile mevcut olma imkânına sahip olanı ise kuvve ile karşılamıştır.

Aristoteles ve bilhassa İbn Sînâ’dan sonra felsefenin konusunun varlık (vücûd/mevcûd) ve eklentileri olduğu genel olarak kabul edilmiştir.² İbn Sînâ’ya göre varlığın en önemli eklentileri kuvve-fiil, bir-çok, illet-malul, mahiyet, imkân, aynı-farklı, şahıslaşma, önce ve sonra gibi konulardır.³ Bu noktada Nasîrüddîn Tûsî felsefe öğrenmekle elde edilen faydaların başına kuvve-fiil meselesini koymuştur. O bu konuyu öğrenmekle Tanrı’nın varlığını ispatladığını dile getirmiştir.⁴

İbn Sînâ’nın diğer bütün felsefî mevzularda olduğu gibi kuvve-fiil konusunda İslâm felsefesi geleneğini belirlediği söylenebilir. Öyle ki o, Aristoteles gibi bu konuyu *Metafizik* adlı eserinde bağımsız bir başlık altında incelemiştir. İbn Sînâ sonrasında konu böylece incelenmeye devam etmiştir. Bu cihetten konunun müstakil bir makaleye konu edilmesi uygun görülmüştür. Türkiye’de konuyla ilgili olarak yapılan çalışmalara bakıldığında hem Aristoteles hem de İbn Sînâ’nın kuvve-fiil teorisine dair görüşleri hakkında birer tane yüksek lisans tezi hazırlandığı görülmektedir. Bu yüzden yaptığımız bu çalışmanın makale boyutunda önemli bir boşluğu doldurduğu söylenebilir. İbn Sînâ’nın konuyla ilgili görüşlerini incelemeyen önce teorinin sahibi Aristoteles’in görüşlerini incelemek istiyoruz. Bir açıdan makalemiz bu iki filozofun kuvve-fiil ile ilgili görüşlerinin karşılaştırılmasını konu ediniyor denebilir.

1. Aristoteles’in Kuvve-Fiil Teorisi

Aristoteles’e göre ideal varlık veya ondan pay alanın birini esas alıp

¹ Nurgül Akdoğan-Rıza Bakış, “Platon’un Bölünmüş Çizgi Analogisindeki Zihin Hallerinin Derecelendirilmesi”, *Felsefe Dünyası* 72 (Kış/2020), 71.

² Giyaseddin Mansûr Deşteki, “Şifâü’l-Kulûb”, *Müsennefâtü’l-Giyaseddin Mansûr Hüseyin Deşteki Hüseyinî*, thk. Abdullah Nûrânî (Tahran: Encümen Asâri ve Mefâhirü Ferhengi, 1386), 6.

³ İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 1/121; İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 82.

⁴ Nasîrüddîn Tûsî, *Seyru Süllük/Yolculuk ve İntisap*, çev. Murat Demirkol, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 6 (Kasım 2011), 128.

diğerini görmezlikten gelmek, kendinden öncekilerin takındıkları kolaycı bir tutumdur. O, değişmeyenin değişenle ilişkisini, zıtlıkları, oluş ve bozuluşu izah etmede kendisinden önce kimsenin yeterli, isabetli ve doyurucu açıklamalar yapmadığını dile getirir. Nitekim o, ideal olan ile görünen arasındaki ilgiyi çözmek için kuvve-fiil teorisini geliştirdiğini ifade eder. Bu teori imkân teorisi, madde-sûret teorisi, canlılığın izahı, Tanrı'nın ispatı, Tanrı-evren ilişkisi ve hareket gibi birçok meselenin izah edilmesinde iş görür. Teori doğa (tabiat) hakkında yapılan felsefi incelemelerle ortaya çıkar. Teoriye göre evren kendinde kuvve hâlinindedir ve onun meydana gelmesi bilfiil hâle geçmesi demektir.⁵

Aristoteles kuvve ve fiil konusunu incelemeye kendisinden öncekilerin görüşlerini tetkik ederek başlar. Parmenides dışındaki büyük filozofların hepsi değişimi, oluş ve bozuluşu kabul eder.⁶ Parmenides'in tutumu daha metafiziksel bir temele oturur. Bu yüzden Parmenidesçi tavır oluş ve bozuluş evreninin önemsenmeye degecek bir evren olmadığı yönündedir. Zira yüce âlemde bilkuvve bir şey olamaz.⁷

Aristoteles'e göre Megaralılar ya kuvveyi reddetmekte ya da onu oluş ve hareketle eşleştirmektedir. Bu tutum açık bir şekilde yanlıştır çünkü gerçekliğe aykırıdır. Örneğin bir usta güç yetirebilir olduğu hâlde ev yapmaktan geri durmakta veya bir kimse görmek istemediğinde gözünü kapatabilmektedir.⁸ Anaksagoras'a gelince her şeyin bilfiil ve ayrımlaşmış olarak her şeyde olduğunu savunur. Öyleyse her şey karşıtını önceden kendinde bulundurur.⁹ Demokritos ise varlık ile oluş ve bozuluşa konu olan arasında ayrıma gitmeyerek önemli bir hata işlemiştir. Oysa boşluk ve doluluk şeklinde dile getirilen şeyin aslında bu ayrıma dayandırılması gerekirdi.¹⁰ Yine Demokritos ve Empedokles'te değişerek ve dönüşerek meydana geliş fikrinden ziyade bir anda meydana

⁵ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014), 391 (VIII.6 1045b 15-20); Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 43 (1 191a23-33).

⁶ Platon, *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk (İstanbul: MEB Yayınları, 1997), 32.

⁷ Plotinos, *Esûlucâ Eflutin inde'l-Arab*, thk. Abdurrahman Bedevi (Kum: İntişârâtü Bidâr, 1977), 142.

⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 398 (IX.3 1047a 15).

⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 461-462 (XI.6 1063b 25).

¹⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 216-217 (IV.5 1009a 25-35).

gelme fikri hâkimdir.¹¹ Teorinin oluşumunda en büyük payın Eflâtun'a ait olduğu söylenebilir. Zira o, görünür âlem ile idealar âlemi arasında ilgi kurmaya çalışmıştır.

Aristoteles'in Eflâtun'dan ayrıldığı en önemli nokta, doğadaki mevcutların hareket ve değişimin ilkesini kendilerinde taşımaları gerektiridir. Her şeyin doğası kuvve türünden bir şeydir. Zira doğa bir başka varlıkta değil, bir başka varlık olmak bakımından aynı varlıkta bulunan hareketin ilkesidir.¹²

Değişim apaçık ortadadır ve öyleyse şeylerde değişime dair bir ilke bulunmalıdır ki buna kuvve denir.¹³ Değişim ve dönüşüm sadece bir şeyin kendisi olarak kalmasıyla sınırlı olmayıp başka bir şeye dönüşmesi şeklinde meydana gelmektedir. Buna göre kuvve etken ve edilgen şeklinde ikiye ayrılır: Edilgen olan fiile uğrayanda, etken olan ise fiili yapıda bulunur. Etken olana ateşin ısıtması, edilgen olana yağlı olanın yanabilmesi örnek olarak verilebilir.¹⁴ Cansızlarda bulunan kuvve tek bir fiilin kaynağıdır. Örneğin ateş ısıtma kuvvesine sahiptir. Oysa canlılarda ve bilhassa akıllılarda kuvve, gelişmiş bir özellik olarak zıt fiillerin kaynağıdır. Bunu sanatlarda görürüz. Örneğin tıp hem sağlığın hem de hastalığın gücüdür. Bütün sanatlar sanatçının kendisinde başka bir şey olması yönünden veya bir başka şeyin değişiminin ilkesidir.¹⁵

Aristoteles kuvve ve fiili mümkün olan ile açıklar. Buna göre kuvve bir anlamda mevcut olan şeyde var olmayan ancak var olması mümkün olan şeyi temsil eder. Bu yüzden kuvve hâlinde olanda karşıt şeyler mümkündür.¹⁶ Öyleyse mümkün, kuvve hâlinde olan ve fiile geçmesi herhangi bir imkânsızlığı doğurmayan şeydir.¹⁷

¹¹ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997), 213 (5 305b 1).

¹² Aristoteles, *Metafizik*, 408 (IX.8 1049b 5-10).

¹³ Aristoteles, *Metafizik*, 394-395 (IX.1 1046a 10-25).

¹⁴ Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Saffet Babür (İstanbul: İmge Kitabevi, 2002), 23-25 (4a 10-30); Aristoteles, *Metafizik*, 243 (VII.4 1015a 15). Nitelik ve ilinekleredeki değişime başkalaşma denirken madde ve sürette meydana gelen değişime oluş ve bozuluş denir. Oluş yokluktan ve var olmayandan var olana doğru gerçekleşir. Fatma Eren, *Aristoteles'in Fizik Felsefesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 69.

¹⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 396 (IX.2 1046b 5-15).

¹⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 216-217 (IV.5 1009a, 30-35).

¹⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 399 (IV.5 1047a, 20).

Kuvve, maddede sûreti kabul edici güce karşılık gelirken sûrette ise şeyin kendisi olması gücüne karşılık gelir.¹⁸ Örneğin ruh, canlılık özelliğine gizil olarak sahip organik maddenin yetkinliğidir.¹⁹ Madde ve sûretin bileşkesi olan cisimlerde ise kuvve basit bir anlam taşımaz. Bir çocuk ve yetişkinin komutan olma kuvvesi aynı seviyede değildir.²⁰

Genel olarak Aristoteles dört çeşit kuvveden bahseder: 1. Bir şeyin kendisinin veya bir başka şeyin hareket ve değişiminin ilkesi olması anlamında kuvve. 2. Bir şeyin herhangi bir fiili isteğine uygun bir biçimde başarılı bir biçimde yapma yeteneği anlamında kuvve. Örneğin bir ustanın evi iyi bir şekilde yapabilmesi gibi. 3. Fiilleri kabul etme yeteneği anlamında kuvve. Her şeyin yapı malzemesi olamaması buna örnek verilebilir. 4. Kendi kalabilme ve değişime direnme gücü. Örneğin altının tabiatta kendini koruyarak bozulmaması gibi.²¹

Yunancada fiil (energeia) eser (ergon) kökünden gelir ve tam gerçeklik/yetkinlik (entellkheia) ile aynı anlamı temsil eder. Çünkü işlevin gayesi ve iş yaparak ulaşılmak istenen şey, eserdir. Etimolojik açıdan energeia varlığın sahip olduğu içsel aktivite olarak tanımlanabilir.²² Başka bir deyişle fiil, kuvvenin ulaşmaya çalıştığı gayedir.²³ Fiil başlangıca nispetle ilke iken sona nispetle gayedir.²⁴ Hâsılı fiil, bina yapanın bina yapabilene, görenin gözü kapalı olana, uyanığın uyuyana ve maddeden ayrı olanın maddeye konumu gibidir. Her şey aynı anlamda/dercede fiil durumunda değildir. Zira fiil bazen cisimlerde kuvve yönün-

¹⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 494 (XII.5 1071a 10); Fatma Pınar Gökten Canevi, "İbni Sînâ Felsefesinde Varolabilme Kavramı", *Uluslararası İbni Sînâ Sempozyumu*, ed. Müjgân Cunbur vd. (Ankara: Milli Kütüphane Yayınları, 1984), 280.

¹⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001), 77-78 (414a 20-25).

²⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün-Yasin Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 121 (417b29).

²¹ Bilal Ögüt, *Aristoteles'te Kuvve-Fiil İlişkisi* (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 17; Abdürrezzak Sevindik, *Aristoteles ve İbn Rüşd'de Kuvve ve Fiil Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 115-116.

²² Aristoteles, *Metafizik*, 410 (IX.8 1050a, 20); 403 (IX.6 1048 a, 30).

²³ David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2011), 278.

²⁴ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 3/470.

den hareketi temsil ederken madde ile ilgisi yönünden ise tözü temsil eder.²⁵

Aristoteles fiili ikiye ayırır. Birincisi fiilin asıl anlamıdır ve faile içkindir. Failin kendi içerisinde gösterdiği etkinliğin (energeia) en belirgin özelliği gayesini (telos) kendinde taşıması ve eylemin döngüsel olmasıdır. Başka bir deyişle failin kendinde gerçekleştirdiği eyleminde edilgene ihtiyacı yoktur. Bu yüzden etkin olmak tam bir harekettir (kinesis), oysa hareket ise eksik bir etkinliktir. Nitekim etkinlik kesintisizce sürerken her hareketin bir sonu vardır. Etkin ve içkin olana örnek olarak görme eylemi verilebilir.

İkincisi hareket anlamındadır; fiil failin dışındadır, geçişli ve meydana getiricidir. Bu anlamda hareket eden gayesine ulaşıncaya hareketini sona erdirir.²⁶ Bunlara düşünce ürünü bilkuvve şeyler de dâhildir ve bunların fiil hâline geçmesi için failin mevcut olması ve engelleri ortadan kaldırmış olması gerekir. Örneğin evin bilfiil mevcut olması için ustanın bulunması, inşaat malzemelerinin toparlanması, temel kazılması, engellerin giderilmesi ve benzeri gerekir. Oysa ilkelerini kendilerinde taşıyanlar için herhangi bir engelin bulunmaması yeterlidir. Örneğin meninin insana dönüşmesi böyledir. Çünkü o kendinde bir tür doğadır ve bilkuvve insandır.²⁷

Aristoteles'e göre fiil kuvveye bilinme, zaman, cevher ve gaye bakımından öncedir. Bilgi bakımından önce olana örnek tümel sûretlerdir. Zira bunların önce olmaması durumunda bilme ve öğrenme işinin sonsuzca geriye gitmesi gerekeceğinden herhangi bir şeyi bilmek ve öğrenmek mümkün olmaz. Fiilî bilgi kuvve hâlindeki bilgiden daha üstündür zira o, konusuyla aynıdır. Zaman bakımından önceliğe türsel sûretin önce oluşu örnek verilebilir. Şöyle ki, türsel sûret türün fertlerini önceler. Cevher açısından öncelikte İlk Varlık her yönden bilfiil mevcut olduğu için her şeyi önceler. Gaye açısından fiilî olan öncedir

²⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 403 (IX.6 1048b 5).

²⁶ Öğüt, *Aristoteles'te Kuvve-Fiil İlişkisi*, 76-77; Eren, *Aristoteles'in Fizik Felsefesi*, 82.

²⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 406-407 (IX.7 1049a 5-35).

çünkü şeyler gayelerine doğru hareket eder. Örneğin hayvanlar görme yetisine sahip olmak için değil görmek için görme yetisine sahiptir.²⁸

Aristoteles kuvve-fiil teorisini hareketi açıklamak için kullanır. Bununla birlikte hareket ne bilkuvve ne de bilfiil varlıklar grubu içine sokulması mümkün olan belirsiz bir şeydir. Hareket eksik ve tamamlanmamış bir tür fiildir.²⁹ Aristoteles cevherî hareketi kabul etmez çünkü hareket karşıtlar arasında gerçekleşir. Bilfiil varlığın yani cevherin ise karşıtı olamaz.³⁰

Aristoteles kuvve-fiil teorisini Tanrı ispatlanmasında kullanır. Ona göre evren fiilen mevcutsa onu kuvveden fiile çıkartan salt fiil hâlinde olan bir varlığın olması gerekir. Ontolojik açıdan fiilden kuvveye geçiş kademeli gerçekleşir. Buna göre Tanrı'yı faal akıllar takip eder. Başka bir deyişle doğa bakımından önce olan ezeli ve ebedîdir. Bu açıdan evrenin unsurları kuvveden korunmuştur. Yani formlar tamamen fiilîdir. Ezelî ve ebedî olan doğa bakımından öncedir. Evrenin meydana gelmesinden sonra onların Tanrı'ya doğru hareket ettikleri görülür. Evrende mevcut olan her şey Ezelî-Ebedî Hareket Ettiriciye ulaşana kadar hareket eder.³¹

2. İbn Sînâ'nın Kuvve Anlayışı

İbn Sînâ, Aristoteles'e nispetle meseleyi temellendirme işine daha çok önem verir. Aşağıda gösterileceği üzere İbn Sînâ kuvveyi varlık, zorunluluk, nedensellik ve cevher üzerine temellendirir. Sırasıyla bunları incelemeye çalışalım.

1. Varlık: Anlaşılan İbn Sînâ kuvve ve fiil, teorisini temelde varlık ve yokluk ikilemi üzerine inşa eder. Buna göre fiil varlık (mevcûd) ile; kuvve ise yokluk (adem) ile karşılanır. Ancak buradaki yokluk mutlak anlamda yokluk olmayıp imkân anlamındadır. Öyleyse imkân, fiile

²⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 193 (430a10); Aristoteles, *Metafizik*, 408 (IX.8 1049b, 15-25); 409 (XI.8 1050a, 5-10); İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi -Telhis Ma Ba'de't-Tabia-*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 80; Sevindik, *Aristoteles ve İbn Rüşd'de Kuvve ve Fiil Kavramı*, 117.

²⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 469-470 (XI.9 1066a 15-25); Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 117.

³⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 479 (XI.11 1068a 10); 217 (IV. 5 1009a, 25-35).

³¹ Aristoteles, *Metafizik*, 494 (XII.5 1071a10); Aristoteles, *Metafizik*, 412 (IX.8 1050b 10-15).

geçmesi ve geçmemesi tercihe bağlı olan bir tür kuvvedir ve dolayısıyla imkân düzleminde mevcut olan şeye bilkuvve mevcut denir. İmkân, sonradan meydana gelen her şeyi önceler. Öyleyse bir şeyin var olabilme imkânı, mevcut bir mana olması yanında bir cevherdir ve İbn Sînâ buna “varlık kuvvesi” (kuvvetü'l-vücûd) adını verir. Varlık kuvvesinin taşıyıcısını ise konu veya madde (heyûlâ) diye isimlendirir. Şu hâlde her hâdis mevcut, madde tarafından öncelenmiştir.³² Mevcut olmayan ve kendisini varlık kuvvesinin öncelemediği ise müstahîl varlıktır.³³

2. Zorunluluk: Şeylerde bulunması gerekli olan kuvve, bu şeylerin ortaya çıkması için zorunlu bir özellik ise onun yokluğu durumunda bu şeylerin meydana gelmesi imkânsızdır.³⁴ Öyleyse kuvve, bir şeyin ortaya çıkabilmesi için o şeyin zâtında bulunan zorunlu özelliğe denir.³⁵

3. Nedensellik yönünden fiil illete; kuvve malule karşılık gelir. İlet bilfiil olursa kuvve de bilfiil, illet bilkuvve olursa malul de bilkuvve olur. Ancak malulün bilkuvve olması kendindedir zira bilkuvve olması yönünden bir şey, asla failiyle bağlantılı olamaz. Gayeye gelince bazen bir şey dış dünyada mevcut olsa da o şeye bağlı gaye bilkuvve hâlde bulunabilir. Örneğin yatağın bilfiil mevcut olmasına rağmen yatma eyleminin bilkuvve olması gibi.³⁶

4. Cevher: Kategorik açıdan cevherin bilkuvve olup sonradan fiil hâline geçtiği görülür. Ancak cevher olmayanın bilkuvve cevher olması mümkün değildir.³⁷ Bunu maddenin kendi durumuyla karıştırmamak gerekir. Zira madde cevherdir ancak bilfiil mevcut olmak için sûrete muhtaçtır. Ayrıca madde, oluş ve bozuluş sonrasında önceki hâline dönebilir.³⁸ Hatta ilk madde bilkuvve her şeydir.³⁹ Madde ve sûretin bir-

³² İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/153;1/163; İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, thk. Muhsin Bidarfer (Tahran: Müessesesi-i Pejûheşha-yı Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1396), 216.

³³ Behmenyâr İbn Merzûbân, *et-Tahsil*, thk. Murtaza Mutahharî (Tahran: Müessesetü İntişârât-ı ve Çap Danişgah, 1375), 481.

³⁴ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-İlâhiyye*, nşr. Mâcid Fahrî (Beyrut: Menşûrât-İdâri'l-İfâğ'i'l-Cedîdi, 1982), 252.

³⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/160.

³⁶ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 262-263; Behmenyâr, *et-Tahsil*, 486.

³⁷ İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş-Kevn ve Fesâd-*, çev. Muammer İskenderoğlu (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 63.

³⁸ İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş*, 48.

³⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/157.

leşmesiyle cisim meydana gelir. Her cisim taşıdığı kuvveye göre bir fiilde bulunur. İradesi olmayan cisimlerde kuvve ya cismin zâtından ya da cismânî olmayan başka bir şeyden gelir. Eğer kuvve cismânî olmayan ayrık bir varlıktan gelirse bu, fiilin sudûru ile olan zâtî bir durumdur.⁴⁰

Buraya kadar yapılan temellendirmelerden sonra kuvveyi tanımlamaya çalışalım. İbn Sînâ'nın kendi tanımlamasına geçmeden önce kavramın felsefe tarihindeki gelişimi hakkında İbn Sînâ'nın verdiği bilgilere bakalım. Ona göre kuvve şu anlamlarda kullanılmıştır:

1. Kuvve, canlının kendisiyle çetin fiilleri ve hareketleri meydana getirdiği şeydir. Buna göre kuvve kudretin fazlalık ve pekişmiş hâlini ifade eder ve zıddı acizliktir.

2. Yunan filozofları kuvveyi başlangıçta “etki” anlamında kullanmıştır. Bu, bir şeyden etkilenen ve etkilenmeyen şeklinde ikiye ayırt edilmiş; etkilenene zayıf ve etkilenmeyene ise kuvvetli denmiştir.

3. Daha sonra kuvveyi, canlılara ait bir hâl olan kudret anlamında kullanmışlardır ki bu sayede canlı istemli veya istemsiz olarak fiilini icra eder.

4. Nihayetinde filozoflar irade bulunmasa bile bir şeydeki “başkalaşım ve dönüşümün ilkesi” olan bütün hâllere kuvve demişlerdir. Buna göre kuvve bir şeyden kaynaklanır ancak başka bir şeyi etkiler ve ondan başka bir şey meydana getirir. Örneğin sıcaklık bir şeyden kaynaklanır ancak başka bir şeyde başkalaşma ve dönüşüme neden olur. Yine doktorun tedavi edebilme kuvvesi kendinden kaynaklanır ancak başkasında etkisini gösterir.

5. En sonunda kuvvenin zorunluluğa neden olmadığı görüldüğünde onun imkân anlamına sahip olduğu kabul edilmiştir. Yani imkân içeren bir yokluğun taşıdığı olabirliğe kuvve denmiştir. Buna göre her mümkün şey kuvve ve fiil ayrımına tabidir.⁴¹

6. İbn Sînâ, verdiği bu anlamlara, “başka bir şeyi kaim kılan veya değişime engel olan” anlamını da katmıştır.⁴²

⁴⁰ İbn Sînâ, *en-Necat*, 251.

⁴¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/152-153; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 208 (50a).

⁴² İbn Sînâ, *en-Necat*, 250.

İbn Sînâ'ya göre bazen fiilde bulunma kuvvesinin, fiilin müteakabili/ karşıtı olan kuvve olduğu vehmedilir. Oysa ikisi arasında şöyle bir fark vardır: Birinci kuvve, fiile geçip mevcut olunca kendini korur. İkincisi ise bir şey ancak bilfiil mevcut olmadığı zaman mevcut olur. Aynı şekilde birinci kuvve ancak hareketin ilkesi olarak nitelenir. İkinci kuvveyle ise edilgen durumların çoğu nitelenir. Yine birinci kuvvenin karşıtı olan fiil; dönüşüm, oluşum veya hareketin edilgenliğinin olmadığı ilkeye nispet edilir. İkinci kuvvenin karşısında yer alan fiil, hâsıl olan varlığın mükemmel yönü olarak nitelenir.⁴³

İbn Sînâ'ya göre şeyler kuvve açısından üçe ayrılır: tam olarak fiil olanlar, tam olarak kuvve olanlar ve bir yönden fiil bir yönden kuvve olanlar. Kuvve olanın kendisi olması açısından bilfiil zâtı yoktur ve ayrıca onun kendiliğinden varlığa çıkması imkânsızdır. Yine bilfiil olmaklığa çıkışı imkânsız olanın -ki bu salt yokluk anlamına gelir- kuvvesi de yoktur.⁴⁴

2.1. Kuvve Çeşitleri

İbn Sînâ'nın yukarıda verdiği anlamlar içerisinde öne çıkardığı anlam "bir şeyin değişerek başka bir şey olmasını sağlayan ilke" şeklindedir.⁴⁵ Bu anlam doğrudan kuvveyi edilgen ve etken şeklinde ikiye ayırmayı gerektirir.

Edilgen kuvve: Varlığı kabul etme imkânına ve varlığın tesirinde kalmaya denir. Şeyin yapılması, hareket ve varoluşun gerçekleşmesini sağlayan şeye ise etken kuvve ismi verilir. Yani etken, varlığı meydana getiren; edilgen ise etkinin sonucunda oluşumu, değişimi ve hareketi kabul edendir.⁴⁶

Edilgenlik kuvvesi tam, nakıs, eksik, yakın ve uzak olur. Şeyler, fail ile karşılaştığında kendilerindeki edilginin medyana gelmesi zorunlu ise buna tam edilgenlik kuvvesi denir. Örneğin meni insan olmadan önce nutfе, cenin ve bebek olur. Meni için insan olmak uzak kuvve iken ya-

⁴³ İbn Sînâ, *en-Necât*, 251.

⁴⁴ İbn Sînâ, *Fizik*, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpıllavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 1/99.

⁴⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, 250.

⁴⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/153-154.

kın kuvve nutfedir. Meni insana nispetle eksik kuvvedir, nutfeye nispetle tam kuvvedir. Bir şey meydana gelirken maddesi bazı şeylerden onu engeller. Onu engellemeyen şeylerin gerçekleşebilmesi ve istidadın tamamlanması için başka bir karineye ihtiyaç duyulur. İşte bu ihtiyaç duyulan karineye uzak kuvve denir.⁴⁷ Yakın kuvve failden aldığı etki ile arasında başka bir fail kuvvenin girmediği kuvvedir. Yakın kuvve gerçekleşmedikçe şeyin meydana gelmesi mümkün değildir. Örneğin ağacın anahtara dönüşebilmesi için öncelikle kesen ve yontan faille karşılaşması gerekir.⁴⁸

İbn Sînâ'ya göre edilgen kuvve şeylerin maddi tabiatlarına karşılık gelir. Tabiatlar da bazen bir yönde olur, örneğin suyun şekil alma kuvvesi gibi. Bazen ise iki yönde olur, örneğin mumun hem şekil alması hem de aldığı şekli koruyabilmesi gibi. İlk madde bütün kuvveyi içerir lakin bunu aşamalı ve aracılı yapar. Bazen bir şeyde zıtlık açısından edilgen kuvvesi vardır. Örneğin mum hem ısınma hem de soğuma kuvvesine sahiptir. Failin kuvvesi bazen bir şeye yönelik olarak sınırlı/mahdud olur. Örneğin yakmakta olan ateş böyledir. Bazen ise kuvve çok şeye yöneliktir, örneğin seçim yapma gücü gibi. Bazen her şeye karşı bir şey için kuvve olur lakin bu, belirli bir şey aracılığıyla olur. Edilgen kuvve ile karşılaşınca ondan fiil zaruri olarak hâsıl olur. Bu diğer zıtlar için geçerli değildir.⁴⁹

Düşünce ve tahayyül sahibi olmadıkları için irade ve ihtiyarları olmayan şeylerin taşıdığı kuvveler, edilgen kuvvelerle birleştiklerinde fiil zorunludur. Bu şeyler üzerinde tabiatın etkisi ya bir işin ilkesi ya da ilkenin bir parçası şeklinde olur. İlke iradeden farklıdır ve o, önceden var olan ile meydana gelen şeyin toplamıdır.⁵⁰ Tesadüf ve zorlama olmaksızın kendisinden fiil ortaya çıkan her cisim kendisinde bulunan bir kuvveyle fiilini yapar. İrade ve ihtiyara dayanmayan fiiller ya şeyin zatından ya kendisinden farklı cisimsel bir şeyden veyahut da kendisinden fark-

⁴⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/156-157.

⁴⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/157.

⁴⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 250; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 208 (50a).

⁵⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/156.

lı cisimsel olmayan bir şeyden ortaya çıkmıştır.⁵¹ Bilkuvve akıl, yukarı akıllardan feyiz alabilen ve makulleri akletmeye hazır olan nefsin bir istidadır.⁵² Her bir akıl bir üstteki akla nispetle kuvve hâlinde akıldır.⁵³ Çünkü aralarında kabul eden ve kabul edilen ilişkisi vardır. Şu hâlde kabul edende iki yön vardır. Birincisine göre kabul eden, bir şeyi kendi dışından kabul eder ve edilgen olur. Örneğin heyûlâ dıştan bir şeyi kabul eder. İkincisinde kabul eden, dıştan bir şeyi değil zâtında olanı kabul eder. Bu durum edilgenlik olmaz ve Bâri Teâlâ hakkında geçerlidir. Tanrı her şeyi sağlam hikmeti gereği yapar çünkü hikemî işler etkilenmeye kapalıdır.⁵⁴

İbn Sînâ tabiat, sanat, kabiliyet ve tesadüf olmak üzere dört çeşit kuvveden bahseder ancak bunlardan tesadüf hakkında bilgi vermez. Tabiat, fiilin bizzat bir cisimden meydana gelme gerekliliği diğer cisimlerden ayrı olarak kendisine özgü bir özelliğinden dolayıdır. “Cismin bu özelliğe sahip olması daha önceliklidir.” denildiğinde bunun anlamı bu fiilin o varlıktan meydana gelişinin daha yerinde olduğudur. Hatta bu özellik fiili gerektiren ve onu zorunlu kılandır. Çünkü kolaylaştıran ve bîlaraz olan bunu sağlayamaz. Sanat gücü ise alet kullanımını gerektiren hareketlerin kazanılmasıyla sanatsal sûreleri meydana getirebilme kuvvesidir.⁵⁵ Kabiliyet üç çeşittir. Birincisi kendisinden fiilî herhangi bir şeyin çıkmadığı mutlak kabiliyete denir. Örneğin bu kuvve, çocuğun okuma yazma bilemeyeceği dönemlerini kapsar. Bu dönemlerde fiiliyata çıkamasa da çocuk kuvve olarak okuma yazma bilmeye yeteneklidir. Buna “mutlak ve heyûlânî kuvve” denir. İkinci kuvve, çocuğun okuma yazma öğrenmeye hazır hâle gelmesine benzer. Buna mümkün kuvve denir. Üçüncüsü okuma yazma öğrenmiş çocuğun şu an okuma yazma işlemini yapmaması gibidir. Çünkü

⁵¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/160.

⁵² Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Uyûnü'l-Hikme*, thk. Muvaffak Fevzi el-Cebr (Dimaşk: Dârü'l-Yenabi', 1996), 81.

⁵³ İbn Sînâ, *Neşin Halleri-Neşin Sonsuzluğu ve Yeniden Yarattılması Hakkında Risale*, çev. Ömer Ali Yıldırım (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 47-49.

⁵⁴ Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *et-Ta'likât* (Kum: Merkez-ü İntişârât-ı Defteri Tebligât-i İslâmî, 1379), 136-139. Bu eser İsmail Hanoğlu'nun çevirisiyle beraber kullanılmıştır. İsmail Hanoğlu'nun çevirisi *Fragmanlar* alt başlığıyla verilecektir.

⁵⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/157-162.

o artık okuyup yazabilme yeteneğine sahiptir ancak fiilî olarak okuyup yazmamaktadır. Buna melekî kuvve denir. Bazen ikinciye melekî kuvve, üçüncüye ise yetkin kuvve dendiği olur.⁵⁶

İbn Sînâ'ya göre kuvve fiile mutlak olarak değil zamansal açıdan öncedir; aksini söylemek yanlıştır. Zira bu yanlış, nefsin heyûlâyı gerçekleştirmesinde Tanrı'nın yardıma muhtaç olduğu, ezelden beri doğaları gereği hareket eden şeylere Tanrı'nın müdahale ettiği ve evrenin başlangıçta karanlık, durağan ve boş olup sonradan harekete geçtiği gibi yanlış fikirlerin doğmasına neden olur.⁵⁷

3. İbn Sînâ'nın Fiil Anlayışı

İbn Sînâ'ya göre fiil/bilfiil, “meydana gelmiş olan bir şeyde gerçekleştirilen bir eylemden” ziyade “meydana gelme ve ortaya çıkma” anlamındadır. Fiili gerektiren bu manaya şeyin tabiatı denir.⁵⁸ Şu hâlde bir şeyin meydana gelebilmesi için o şeyin tabiatı yanında -ki bu kuvve demekti- bu şeyi meydana getiren bir sebebin -yani bilfiil başka bir varlığı- olması gerekir. Başka bir deyişle bir şeyi kuvveden fiile çıkartacak bir neden olmadıkça bir şey meydana gelmez.⁵⁹ Öyleyse bilkuvve olan bir şey kendi kalarak bilfiil olamaz.⁶⁰

Üstteki izahtan anlaşılan fiil hareket ve eylem anlamına gelir. Eylem anlamında fiil, kuvve hâlinde olanı etkileyerek harekete sebep olandır. Şöyle ki cisim kendiliğinden hareket etmez. Eğer cisim, cisim olması itibarıyla hareket etseydi bütün cisimlerin hareket etmesi gerekirdi. Şu hâlde cisim hareket etme kuvvesine sahip olsa da onu harekete geçirecek bir gücün olması gerekir ki buna fiilî kuvve denir.⁶¹

Fiilî kuvve bazen kudret diye isimlendirilir. Yok iken var olan bir şey kendinde mümkün bir şeydir ve var olma imkânını kendinde taşır. Öyleyse ancak mümkün olanlar kudrete konu olup tersi durumda olan-

⁵⁶ İbn Sînâ, *Nefsîn Halleri*, 47.

⁵⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/163-164.

⁵⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 212 (51a); 208 (50a).

⁵⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 212 (51a); 208 (50a).

⁶⁰ Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Ali İbn Sînâ, “Risâletü'l-Arşıyye fi't-tevhîd”, *Mecmû' resâil-i Şeyhi'r-Reis* (Haydarabâd: Meclisü Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1353), 6.

⁶¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/160.

lar kudrete konu olmaz. Yani bir şeyin kendinde mümkün olmasıyla ona güç yetirilebilmesi anlamı birbirinden farklıdır.⁶²

Fiil iki çeşittir. Birincisi bir şeyi yapmak veya yapmamak arasında tercihi gerektirmeksizin fiilin gerçekleştirilmesini gerektiren fiildir. Örneğin ateşin yakması böyledir. İkincisi bir şeyi yapmanın tercihi gerektirdiği fiildir. Örneğin bir şeyi görmek isteyip istememek böyledir.⁶³

Fiil ontolojik açıdan önce olduğu için zaman, tanım, yetkinlik, illet, tabiat ve şeref yönünden kuvveden daha öncedir.⁶⁴ Fiil zaman açısından kuvveden, meninin nutfeden, bebeğin çocuktan ve tohumun ağaçtan önce olması gibi öncedir. Fiil, tanım yönünden kuvveyi bilinebilir kıldığı için öncedir. Örneğin fiilî olarak dörtgen olmadan bir şeyin dörtgen olmaklık kuvvesini tanımlayamayız.⁶⁵ Fiil başlangıçta yetkin iken kuvve sonradan yetkinlik kazanır. Zira fiil tam olan, kuvve noksan olandır.⁶⁶

Buraya kadar kuvve ve fiilin ne olduğundan bahsettik. Şimdi teorisinin önemli olduğunu düşündüğümüz şu beş sonuca işarette bulunalım.

1. Kuvve–fiil teorisi kötülük probleminin çözümünde kullanılır. Şöyle ki bir şey bütün yönlerden kötü olamaz çünkü bu durumda yok olmuş olması gerekir.⁶⁷ Kuvve hâlinde bulunan henüz tam olarak var olmadığı için yoksun, eksik ve muhtaçtır.⁶⁸ Bu da ancak maddi şeylerin kötülüğe konu olduğunu gösterir. Kendisinde kuvve olmaklığın bulunmadığı şeylerde kötülük olmaz. Başka bir deyişle mevcut olması açısından mevcut kötü değildir. Özetle fiil iyiyi, kuvve ise görece olarak kötüyü temsil eder.⁶⁹

2. İbn Sînâ kuvve–fiil teorisini el-Evvel/Vâcibü'l-Vücûdun varlığını ispatlamak için kullanır. Buna göre el-Evvel, salt fiil olarak yetkindir;

⁶² İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/162.

⁶³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 210 (50b); Behmenyâr, *et-Tahsil*, 373.

⁶⁴ Behmenyâr, *et-Tahsil*, 486; Abdürrezzak Sevindik, *İbn Sînâ'da Kuvve-Fiil Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 12.

⁶⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/165; Behmenyâr, *et-Tahsil*, 472.

⁶⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/166; Behmenyâr, *et-Tahsil*, 486.

⁶⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/166; Behmenyâr, *et-Tahsil*, 486.

⁶⁸ İbn Sînâ, *et-Ta'likât-Felsefî Bilimsel Fragmanlar*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2021), 2/74.

⁶⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/162.

O'na herhangi bir noksanlık bulaşmaz. Her yetkinlik ve güzellik O'nun varlığındandır. O, kabul edici ve alıcı olmadığından henüz gerçekleşmemiş bilkuvve bir şey ihtiva etmez. el-Evvel'in sıfatları zâtına zait değildir çünkü şayet onlar zâtına zait olsaydı zâtına nispetle sıfatları bilkuvve olurdu; zâtı da bu sıfatlarla nedenli olurdu. Bu durumda zâtı sıfatlarından önce ve bir yönden fail, bir yönden ise kabul edici olurdu. Bunların hepsi geçersizdir.⁷⁰

3. Bu teori sudûr teorisinin izahında kullanılır. Şöyle ki el-Evvel, salt ve bilfiil akıldır. Nitekim O, şeyleri birden, devamlı, bilfiil ve sonsuzca akleder. Salt akıldan sonra gelen fiilî varlıklar ayrı akıllardır. Bunlar varlıklarını Zorunlu Varlık'a borçlu olduğu için zâtları imkân içerir ancak maddeye bulaşmaları söz konusu olmadığından da -ilkeleri açısından- sürekli olarak fiil hâindedirler.⁷¹ Ayrı akılların imkânı ve kuvveti varlıkları üzeredir yoksa bilfiil "bir şey" olmaları üzere değildir. Onlar fiilîdir ve maddeyle alakaları yoktur.⁷²

4. Kuvve-fil teorisine sudûrun sona ermesiyle şeylerin yükseliş hareketine katılmalarının izahında kullanılır. Buna göre her bir mevcut bir üstteki mevcuda göre kuvve hâindedir. Örneğin bilfiil olmayıp bilkuvve olduğu için beşerî akıllar/nâtik nefisler her şeyi birden, devamlı sûrette ve sonsuza kadar akledemez. Bunlar şeyleri aşama aşama akleder ve aklettikleri şeylerden akletmedikleri şeylere giderler.⁷³ Yine bunlar bilgi almaya sürekli olarak hazır olsa da bilinmesi istenen şeyler onlar için sürekli hazır değildir.⁷⁴ Tûsî'ye göre bilfiil bilkuvveden varlığa daha layık ve varlığı daha yetkindir. Bir şey kuvve hâlinde ne kadar çok fiil hâline yaklaşırsa varlığı daha çok artıyor demektir. Öyle ki varlık mertebeleri eksiklik yönünden varlıktan en az pay alan kuvve hâlinde tamamlanır. Bundan sonra varlığı mümteni olup sadece zihinde tasavvur edilebilenler kalır.⁷⁵

⁷⁰ İbn Sînâ, "Risâletü'l-Arşîyye", 5.

⁷¹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât-Felsefî Bilimsel Fragmanlar-*, 2/62-63.

⁷² Behmenyâr, *et-Tahsil*, 483.

⁷³ İbn Sînâ, *et-Ta'likât-Felsefî Bilimsel Fragmanlar-*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 1/150.

⁷⁴ İbn Sînâ, *et-Ta'likât-Felsefî Bilimsel Fragmanlar-*, 2/72; Behmenyâr, *et-Tahsil*, 485.

⁷⁵ Hâce Nasîrüddîn Tûsî, *Ecvibetü'l-mesâilî'n-Nasiriyye: müştamil ber bist risâle*, İhtimam Abdullah

5. Kuvve-fiil teorisi cismi açıklamakta kullanılır. Cisim bilfiil olanı temsil eden sûret ile, bilkuvve olanı temsil eden heyûlânın birleşmesinden oluşur. Heyûlânın bilfiil oluşu, herhangi bir şeye istidatlı bir cevher oluşundan başka bir şey değildir.⁷⁶ Maddi sûretler, sûret olmaları bakımından fiilî durumu ifade ederler ancak maddeye ihtiyaçları dolayısıyla varlık bakımından mümkün şeylerdir.⁷⁷ Kuvve hâlinde olanın dış dünyada var olabilmesi için kendisini fiile çıkartacak bilfiil bir mevcudun olması gerekir. Şu hâlde mevcut her bir şeyde fiilî hâlde olan sûret iken kuvve hâlinde olan ise maddedir.⁷⁸ İbn Sînâ'nın bu noktada Aristoteles'ten ayrıldığı görülür. İbn Sînâ felsefesinde maddenin sûretle bir olması demek, varlığın mahiyete eklenmesi anlamına gelir. Cismin meydana gelmesi de hareketin meydana gelmesi demektir.

4. İbn Sînâ'nın Hareket Görüşü

Yukarıda şeylerin kuvve fiil açısından üç ihtimal taşıdığı ve bunlardan üçüncüsünün hareket içerdiğini belirtmiştik. Bir şeyin harekete konu olabilmesi için bir yönünün bilfiil, bir yönünün ise bilkuvve olması gerekir. Hareket bilkuvve olması yönünden bilkuvve olanın ilk yetkinliğidir.⁷⁹ Harekette söz konusu olan durum değişikliği kuvvenin yerini fiilin almasıdır. Dolayısıyla hareket tamamlanmamış fiil iken fiil ise hareketin tamamlanması demektir.⁸⁰ Hareket nicelik ve nitelikte artma ve eksilme şeklinde kendini gösterir.⁸¹

İbn Sînâ'ya göre hareket doğal anlamıyla “yer değiştirmeye” karşılık kullanılırken zamanla “bir şeyin bilkuvve iken bilfiil olması” şeklinde felsefî bir anlam kazanmıştır.⁸² Antik filozoflar da bilkuvveden bil-

Nûranî (Tahran: Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 1373), 20.

⁷⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/163.

⁷⁷ İbn Sînâ, *et-Ta'likât -Felsefî Bilimsel Fragmanlar-*, 2/62-63.

⁷⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/159.

⁷⁹ İbn Sînâ, *Fizik*, 1/99; Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 184-188.

⁸⁰ Ayşe Betül Dönmez, *İbn Sînâ Felsefesinde Hareket Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 101.

⁸¹ “Cevherî hareket maddeden ruha, ruhtan manaya doğru dikey boyuttadır.” Gulâm Hüseyin İbrahimi Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdi Dersleri*, çev. Alptekin Dursunoğlu (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019), 125.

⁸² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 354.

fiil olana geçişi adım adım gerçekleşen bir şey olarak kabul etmişlerdir. İbn Sînâ nazarında bu, özellikle cismânî evrende böyledir. Zira bir cismin bir şeye doğru kararlı dönüşümü sürekli “kuvve-fiil sarmalı” içerisinde ilerlemesiyle gerçekleşir. Aksi durumda bir şey bir anda kendini meydana getirirdi.⁸³

İbn Sînâ'ya göre hareketin ilkesi, maddeyi, sûreti kabul için uygun hâle getiren hazırlayıcı bir şey olabileceği gibi maddeye sûreti veren tamamlayıcı bir şey de olabilir. Hazırlayıcı olan kendisine ait olmayan bir gaye için hareket ettirirken tamamlayıcı kendisine ait bir ilke için hareket ettirir.⁸⁴

İbn Sînâ hareketi kuvveden fiile çıkış olarak tanımlar. Hareket bir yetkinliktir ancak diğer yetkinliklerden farklı olarak devam ettiği müddetçe kuvve-fiil arasında diyalektik bir süreç şeklinde ilerler. Süreçle birlikte harekette mesafe de oluşur. Mesafe hareketlinin katettiği boyut ve sûretlerin toplamıdır. Bir açıdan hareket süreç ve mesafeden oluşur. Yani hareket hareketlinin, başlangıç ile son arasında bir önceki ile bir sonraki şeklinde var olmasından elde edilir. Şu hâlde hareket, bilkuvve olması yönünden bilkuvve olanın ilk yetkinliği iken hareketin son noktası açısından ulaşılması gereken son yetkinliktir.⁸⁵

Hareket altı şeyle ilgilidir. Hareketli, hareket ettiren, içinde hareket olan, hareketin kendisinden olduğu, kendisine doğru hareketin gerçekleştiği şey ve zaman.⁸⁶ Hareket ettirilen bilkuvve bir şey ise onu, kuvveden fiile çıkartan bir şeye ihtiyacı vardır. Hareket ettirilen şey olmak mefhumu ile “hareket ettiren şey” mefhumu başkadır. Cisim hareket ettirilendir, hareket ettiren ise başkadır.⁸⁷ Aristoteles'ten farklı olarak İbn Sînâ nicelik, nitelik ve mekân kategorilerine artı olarak durum kategorisinde de hareketi kabul eder.⁸⁸

Buraya kadar hareketin ne olduğundan bahsettik. Şimdi hareket ko-

⁸³ İbn Sînâ, *Fizik*, 1/95-100.

⁸⁴ İbn Sînâ, *Fizik*, 1/60.

⁸⁵ İbn Sînâ, *Fizik*, 1/101-104.

⁸⁶ İbn Sînâ, *Fizik*, 1/107.

⁸⁷ Behmenyâr, *et-Tahsil*, 475.

⁸⁸ Dönmez, *İbn Sînâ Felsefesinde Hareket Kavramı*, 101.

nusunu tamamlayan ve hareketle bağlantılı önemli bazı şeyleri dile getirmek istiyoruz.

1. Hareket ile oluşu birbirine karıştırmamak gerekir. Şöyle ki kuvveden fiile geçiş tedrici olarak gerçekleşiyor ise hareket, aniden gerçekleşiyor ise oluşturmaz. Ancak cevherde meydana gelen oluş ve bozuluş bir anda gerçekleşse de vehim bunu harekete konuymuş gibi zanneder.⁸⁹

2. İbn Sînâ cevherî hareketi kabul etmez ve bunun geçersizliğini bütün cisimlerin hareket etmediği sonucundan hareketle ispatlar. Doğal cismin hareketinin nedeni cismin zâtı değil başka bir şeydir.⁹⁰ Bu, tabii ki bugünkü fizik bilimi verilerine göre geçerliliğini yitirmiş bir görüştür. İbn Sînâ'nın yakın öğrencisi Behmenyâr cevherî hareket fikrine yaklaşmış olsa da tam olarak bu sonuca ulaşamamıştır. Şöyle ki ona göre hareket, varlığı yenilenme yolunda olan bir şeydir ve hareketin illetinin cisimde yerleşmeyen bir illet olması gerekir. Eğer illeti yerleşik bir şey olsa malulünün yok olması sahih olmazdı. Eğer hareket ettiren cisimliliğin kendisi olsaydı hareketin cüzleri yok olmazdı.⁹¹

3. Hareket çeşitlerinden dairesel hareket aslıdır. Zira dairesel hareketin kaynağı irade ve ihtiyar sahibi olan nefistir. Her feleğin hareket etmesindeki amacı akli bir cevhere benzeme arzusudur. Doğal canlılarda ise hareketin sabit ilkesi nefistir. Nefis, iradesini ve tikel mekânları tahayyül etmeyi sürdürerek harekete neden olur. Yani hayal ve düşünce hareketin ilkelerinden ikisidir.⁹² Behmenyâr'a göre de cisimlerdeki hareketin kendilerine nispetle tam varlıklar olan ayrıık mevcutlara duydukları aşk nedeniyle meydana geldiği görülür ki feleklerin hareketleri de bu tarzdadır.⁹³

4. Hareket, Tanrı'nın varlığını ispat için kullanır. İspat şöyledir: Biz-zat hareket ettiren bazen vasıta ile hareket ettirir; marangozun çekiç ile hareket ettirmesi gibi. Bazen ise doğrudan hareket ettirir. Âşığın maşukunu hareket ettirmesi gibi. Cisimlerin varlıklarının sonsuzca dönüşü-

⁸⁹ Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşâî Gelenekteki Yeri*, 221-222.

⁹⁰ İbn Sînâ, *Fizik*, 1/107.

⁹¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 250-251; Behmenyâr, *et-Tahsil*, 475-476.

⁹² İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/155.

⁹³ Behmenyâr, *et-Tahsil*, 478.

me uğradığından hareketlilerin değişimi de sonsuzdur. Her hareket ettiren, bir hareket ettirileni (müteharrik) değiştirir. Şu hâlde hareketler kendisi hareket ettirilmeyen bir hareket ettiricide sona erer ki bu da İlk Muharrik'tir/Tanrı'dır.⁹⁴

Sonuç

Aristoteles'in, dikkatlerimizi, içinde bulunduğumuz fizik evrene yönelmesi ancak bunu yaparken metafizik evreni aklından çıkarmaması Meşşâî felsefenin ana karakterini oluşturur. Kuvve-fiil teorisi bu karakterin ana ürünlerinden birisidir. Aslında bu teori madde-sûret teorisinin bir yansımasıdır ve buna göre madde kuvveye sûret ise fiile denk gelir. Bununla birlikte kuvve-fiil teorisi sudûr teorisinde görüldüğü üzere fizik evreni aştığı için madde-sûret teorisinden daha şümüllüdür. Öte taraftan bu teori Aristoteles sonrasında bazı noktalardan geliştirilmiş ve eleştirilmiştir. Örneğin İbn Sînâ cevherde hareketi açıkça konu edinecek Aristoteles'in bıraktığı önemli bir boşluğu doldurmuştur.

İbn Sînâ felsefesinde kuvve-fiil teorisi fizikten (tabiat) metafiziğe, metafizikten fiziğe geçişi ve her ikisi arasındaki irtibatı açıklamaya imkân veren bir teoridir. Kuvve-fiil teorisi sudûr teorisinin ilkelerinden birisi olduğu gibi kozmolojik hareketin anlaşılmasında da önemli bir işleve sahiptir. Kuvveden fiile geçiş mücerret varlıklardan maddi varlıklara doğru ortaya çıktığında fiilden kuvveye geçiş şeklinde ilerlemektedir. Bu noktada teorinin varlığın mertebeli ve teşkiki oluşu ilkesinden yardım alması gerekir. Aksi hâlde fiilden kuvvenin çıkışı izah edilmesi zor bir durumdur. Bu noktada ya soyut evrenin, somut evrenin imkânlarını kendisinde taşıdığı söylenmekte ya da zorunluluk ve imkân bağlamı içerisinde varlığın, mahiyetlere gerçeklik kazandırdığı dile getirilmektedir. Buna göre kuvve bir tür izafi yokluk olup fiilin fiilini icra etmesine imkân sağlayan şey olarak maddi evrene karşılık gelmektedir.

Birinci izah biçiminin Yeni Eflâtunculuk kökeninde İbn Sînâ'nın Meşrikî felsefesinin ana karakterine uygun olduğu görülür. Sonrasında tasavvuf metafiziğinde benzer açıklamaların yapıldığına şahit olunur.

⁹⁴ Behmenyâr, *et-Tahsil*, 477.

İkinci izah biçimi yani maddi varlıklardan mücerret varlıklara doğru ilerleyen kuvve–fiil diyalektiği daha rahat anlaşılır. Çünkü bu izah duyularımıza da hitap etmektedir. Örneğin bir ağacın çiçeğe durması fiilden kuvveye doğru ilerleyen sudûr hareketine karşılık gelirken bir tohumdan ağacın meydana gelmesi ise kuvveden fiile doğru ilerleyen kozmolojik harekete karşılık gelmektedir.

Birinci izah biçimi hakkında konuşmak gerekirse kuvve bir açıdan sudûrdaki taşmanın, yayılım ve zuhurun kendisini ifade eder. Buna göre kuvve hâlinde olan sadece epistemolojik bir önceliğe sahip olabilir, ontolojik önceliğe değil. Zira ontolojik önceliğe sadece bilfiil varlıklar sahiptir. İbn Sînâ bu noktada Zorunlu Varlık dışındaki mevcutların kendi zâtları yönünden bilkuvve olduğunu ve cismânî mevcutlara nazaran soyut mevcutların mertebeli de olsa bilfiil mevcutlar olduklarını dile getirir. Buna göre Zorunlu Varlık zuhur, açılım ve görünümünü gerçekleştirmek için bir anlamda yokluk olarak ifade edilen bilkuvve varlık sahasını kullanır.

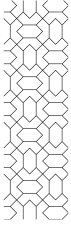
Son olarak kuvve–fiil teorisi kadim bilgelik ve evrensel hikmetin bir yansıması olarak Aristoteles tarafından açıklanmış ve sonrasında terk edilmeksizin kadim medeniyetlerde kullanılmaya devam etmiştir. İslâm medeniyet havzasında İbn Sînâ, teoriyi neredeyse son sınırlarına kadar geliştirmiştir. Buna göre fiilî olanlar; zorunlu, varlık, soyut, manevi, illet ve aşkın olanlar iken kuvve hâlinde olanlar; mümkün, mahiyet, somut, maddi, malul ve içkin olanlardır.

Kaynakça

- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Aristoteles. *Gökyüzü Üzerine*. çev. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997.
- Aristoteles. *Kategoriler*. çev. Saffet Babür. İstanbul: İmge Kitabevi, 2002.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.
- Akdoğan, Nurgül-Bakiş, Rıza. “Platon’un Bölünmüş Çizgi Analogisindeki Zihin Hallerinin Derecelendirilmesi”. *Felsefe Dünyası* 72 (Kış/2020), 269–289.

- Behmenyâr İbn Merzübân. *et-Tahsil*. thk. Murtaza Mutahharî. Tahran: Müessesetü İntişârât-ı ve Çap Danişgah, 1375.
- Canevi, Fatma Pınar Gökten. “İbni Sînâ Felsefesinde Varolabilme Kavramı”. *Uluslararası İbni Sînâ Sempozyumu*. ed. Müjgân Cunbur vd. 279-285. Ankara: Millî Kütüphane Yayınları, 1984.
- Deştekî, Gıyaseddin Mansûr. “Şifâü'l-Kulûb”. *Müsennefâtü'l Gıyaseddin Mansûr Hüseyinî Deştekî Hüseyinî*. thk. Abdullah Nûrânî. Tahran: Encümen Asâri ve Mefâhirü Ferhengi, 1386.
- Dînânî, Gulâm Hüseyin İbrahimi. *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*. çev. Alptekin Dursunoğlu. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019.
- Dönmez, Ayşe Betül. *İbn Sînâ Felsefesinde Hareket Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Eren, Fatma. *Aristoteles'in Fizik Felsefesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- İbn Rüşd. *Metafizik Büyük Şerhi*. çev. Muhittin Macit. 3 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- İbn Rüşd. *Metafizik Şerhi -Telhis Mâ Ba'de't-Tabîa-*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Alâî*. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ. *Fizik*. çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Sînâ. *Metafizik*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabiiyye ve'l-İlâhiyye*. nşr. Mâcid Fahrî. Beyrut: Menşûrât-İdâri'l-İfâğı'l-Cedîdi, 1982.
- İbn Sînâ. *Nefsin Halleri-Nefsin Sonsuzluğu ve Yeniden Yaratılması Hakkında Risale*. çev. Ömer Ali Yıldırım. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *el-Mübâhasât*. thk. Muhsin Bidarfer. Tahran: Müessesesi-i Pejûheşha-yı Hikmet ve Felsefe-i İran, 1396.
- İbn Sînâ. *Oluş ve Bozuluş-Kevn ve Fesâd-*. çev. Muammer İskenderoğlu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. “Risâletü'l-Arşîyye fi't-tevhîd”.

- Mecmû' resâili's- Şeyhi'-r-Reis*. Haydarabâd: Meclisü Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1353.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *et-Ta'likât*. Kum: Merkez-ü İntişârât-ı Defteri Tebligât-i İslâmî,1379.
- İbn Sînâ. *et-Ta'likât -Felsefi Bilimsel Fragmanlar-*. çev. İsmail Hanoğlu. 2 Cilt. Ankara: Elis Yayınları, 2019/2021.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Uyûnü'l-Hikme*. thk. Muvaffak Fevzi el-Cebr. Dımaşk: Dârü'l-Yenabi', 1996.
- Kutluer, İlhan. *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Macit, Muhittin. *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- Öğüt, Bilal. *Aristoteles'te Kuvve-Fiil İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Platon. *Theaitetos*. çev. Macit Gökberk. İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- Plotinos. *Esûlucyâ Eflutin inde'l-Arab*. thk. Abdurrahman Bedevi. Kum: İntişârâtü Bîdâr, 2. Baskı, 1977.
- Ross, David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011.
- Sevindik, Abdürrezzak. *Aristoteles ve İbn Rüşd'de Kuvve ve Fiil Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Sevindik, Abdürrezzak. *İbn Sînâ'da Kuvve-Fiil Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Tûsî, Nasîrüddîn. *Ecvibetü'l-mesâili'n-Nasîriyye: müştemil ber bist risâle*. İhtimam Abdullah Nurani. Tahran: Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 1373.
- Tûsî, Nasîrüddîn. *Seyru Sülûk/Yolculuk ve İntisap*. çev. Murat Demirkol. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 6 (Kasım 2011), 125-139.



MÂTÜRÎDÎ KELÂM DÜŞÜNÇESİNE BİR KATKI: ALÂÜDDİN EL-ÜSMENDÎ'DE İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ

A Contribution to Mâtürîdî Kalam Thought: 'Alâ' al-Dîn al-Usmandî on Human Freedom

Halil ÖZTÜRK

Doç. Dr., Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kalam, Yozgat, Türkiye.
Assoc Prof., Yozgat Bozok University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department
of Kalam, Yozgat, Türkiye.

halil.ozturk@yobu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8356-6357

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 1 Ağustos / August 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Aralık / December 2024

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2024

Cilt / Volume: 26 **Sayfa / Pages:** 67-100

Atıf / Citation: Öztürk, Halil. "Mâtürîdî Kelâm Düşüncesine Bir Katkı: Alâüddin el-Üsmendî'de İnsan Özgürlüğü [A Contribution to Mâtürîdî Kalam Thought: 'Alâ' al-Dîn al-Usmandî on Human Freedom]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 26 (Aralık / December 2024): 67-100

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1526308>

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

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

Öz

İslam'ın temel esası olan inanç ilkelerinin doğru bir biçimde anlaşılması, anlatılması, inananları tarafından benimsenmesini sağlamayı ve bu inanca karşı yapılacak saldırıları bertaraf etmeyi amaç edinen ilim dalının adı Kelâm'dır. Kelâm ilmi hicri 2. asrın sonlarından itibaren teşekkül etmesiyle birlikte bu ilim dalı içerisinde pek çok düşünce ekolü ortaya çıkmıştır. Kelâm düşünce tarihinde ortaya çıkan bu ekollerden birisi de Mâtürîdîliktir. Mâtürîdîlik çoğunluğunu Türklerin oluşturduğu Semerkand bölgesinde ortaya çıkan bir düşünce ekolüdür. Semerkand bölgesi özellikle felsefi ve kelâmî düşüncelerin mümbit olduğu bir coğrafya olması yönüyle diğer bölgelere göre ön plana çıkmaktadır. Bu felsefi ve kelâmî düşünsel yapının Mâtürîdîlik ekolünün karakterinde etkili olması kaçınılmazdır. Aynı zamanda fikri arka planında Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) düşüncelerine de dayanmakla birlikte epistemolojik, teolojik ve felsefi olarak Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) oluşturmuş olduğu yapıdır. Mâtürîdîliğin geliştirilmesi noktasında hiç şüphesiz Mâtürîdî'den sonra gelen ve onun sistemini takip eden pek çok öğrencisi ve müntesibi olmuştur. Bunlar arasında Mâtürîdî gibi Semerkand bölgesinde yaşamış, Mâtürîdî kelâm düşüncesine *Lübâbü'l-kelâm* adıyla müstakil bir eser yazarak katkıda bulunan ve bu düşüncenin hicri 6. miladi 12. yüzyılda savunusunu yapan Alâüddîn el-Üsmendî (ö. 552/1157) yer almıştır. Üsmendî, Mâtürîdî kelâm düşüncesinin temel dayanaklarını referans alarak İslam dininin inançla ilgili doğru anlaşılma ve savunusunun Mâtürîdî anlayış temelli olabileceğini ispatlamaya çalışmış bir kelâm âlimidir. Bu çalışmada onun insan özgürlüğünü temellendirmede Allah-insan iletişimini ön plana çıkaran yaklaşımı ve naklî-akli bir teoloji ortaya koyması irdelenmiştir. Üsmendî insanın özgürlüğünü, sınırlarını, gücünü ele alırken kelâmî terminolojide sıkça kullanılan irade, bilgi, kudret, fiil, halk, kesb, istitâat, teklif, tevellüd, kader, kaza gibi kavramları merkeze almak suretiyle izah etmeye çalışmıştır. Özellikle bu hususta Cebriyye ve Mu'tezile ile tartışmalara girmiş ancak düşünce planında rakip olarak Mu'tezile'yi almış, eleştirilerini onlara yapmıştır. Bunun temel sebebi ise, Mu'tezile'nin, insanı, fiillerinin yapıcısı, icat edeni olarak kabul edip Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğundan bahseden ayetin kapsamından insan fiillerini istisna tutması gerek Sünnî düşüncenin gerekse Üsmendî'nin kabul etmediği bir durumdur. Üsmendî'nin Mu'tezile'yi merkeze alarak insan özgürlüğünü temellendirme yaklaşımı mezhebin kurucusu Mâtürîdî'nin de uyguladığı bir metottur. Bu da Üsmendî'nin bu meseleyi izah etme ve ortaya çıkan problemleri çözüme kavuşturma noktasında karşılaştırmalı bir yöntemi uygulamasını gerekli kılmıştır. Gerek Sünnî düşünceye ait diğer kaynaklar gerekse Mu'tezile kelâm âlimlerinin yazdığı eserlere de referanslarda bulunulmak suretiyle konunun anlaşılabilirliği ve eleştirilerin tutarlılığı sağlanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mâtürîdîlik, Alâüddîn el-Üsmendî, İnsan, Özgürlük, Fiil.

Abstract

The field of knowledge aimed at ensuring that the fundamental principles of Islamic belief are correctly understood, explained, adopted by believers, and that attacks against this belief are repelled, is called Kalam. With the formation of the Kalam discipline towards the end of the 2nd Hijri century many different schools of thought emerged within this field. One of these schools of thought that emerged in the history of Kalam is Mâtürîdism. Mâtürîdism is a school of thought that originated in the Samarkand region, predominantly populated by Turks. The Samarkand region stands out compared to other areas due to its role as a fertile ground for philosophical and theological thoughts. It is inevitable that this philosophical and theological intellectual structure

has influenced the character of the Māturīdī school. With this, at the same time, it is based on the thoughts of Abū Ḥanafī (d. 150/767) in its intellectual background, it is a structure developed epistemologically, theologically, and philosophically by Abū Mansūr al-Māturīdī (d. 333/944). In the development of this structure, there is no doubt that many of Māturīdī's students and followers who came after him played a significant role in following and expanding his system. Among these was 'Alā' al-Dīn al-Usmānī (d. 552/1157), who, like Māturīdī, lived in the Samarkand region, who contributed to Māturīdī's Kalam thought by writing an independent work titled *Lubāb al-Kalām* and defended this thought in the 6th Hijri century, 12th century CE. Usmandī is a Kalam scholar who attempted to prove that the correct understanding and defense of Islamic faith could be based on the Māturīdī perspective by referencing the fundamental principles of Māturīdī's Kalam thought. In this study, his approach that emphasizes the relationship between Allah and humans in grounding human freedom, as well as his development of a theology that combines textual and rational elements has been examined. In addressing human freedom, its limits, its power, Usmandī tried to explain these concepts by focusing on key terms commonly used in Kalam terminology, such as will, knowledge, power, action, creation, acquisition, ability, responsibility, origin, fate, and divine decree. Particularly in this matter he engaged in debates with the Jabriyyah and Mu'tazilah but considered the Mu'tazilah as his main rival, directed his criticism towards them. The main reason for this is that the Mu'tazilah belief is that humans are the creators of their actions and thus exclude human actions from the scope of the Qur'ānic verse stating that Allah is the creator of everything is a situation that neither Sunni thought nor Usmandī accepts. Usmandī's approach to grounding human freedom by centring on the Mu'tazilah is a method also employed by the founder of the school, Māturīdī. This has necessitated that Usmandī apply a comparative method in explaining the issue and resolving the resulting problems. Both references to other sources of Sunni thought and works by the Mu'tazilah Kalam scholars have been used to ensure the clarity of the topic and the consistency of the criticisms.

Keywords: Kalam, Māturīdism, 'Alā' al-Dīn al-Usmānī, Human, Freedom, Action.

Giriş

İnsanın eylemlerinde sorumluluğu ve özgürlüğü meselesi sadece kelâmın ilgilendiği bir alan olmayıp hukuk ve felsefe de bu konu üzerinde durmaktadır. Hukukçular sorumluluk kavramına sosyal düzeni sağlama açısından yaklaşırken, felsefeciler ise insanın eylemlerinden hareketle toplumsal ve ahlaki sorumluluğun olup olmadığını ispatlama noktasından hareket etmektedir. İslam kelâmında insanın sorumluluğu ele alınırken sadece gücü, iradesi, bilgisi gibi hususlar değil, aynı zamanda Allah'ın ezeli bilgisi, kudreti ve iradesi de göz önünde bulundurulmaktadır. Bu mesele sadece insan merkezli ele alınabilecek müstakil bir konu olmayıp Allah inancıyla da ilişkilidir. Başta Allah inancı olmakla birlikte, insanın yapısı, imkânları ve sınırlarıyla birlikte ele alınmalıdır. “Mutlak bilgi, kud-

ret ve irade sahibi Allah karşısında insanın durumu ve imkânları nedir?”, “Özgür ise özgürlüğünün boyutu nasıldır?”, “Eylemlerini meydana getirirken iradesinin ve kudretinin etkisinin sınırı nerede başlayıp nerede bitmektedir?”, “Gücünü aşan durumlarda sorumlu tutulabilir mi?”, “İnsanı fiillerinde tek başına bağımsız düşünebilir miyiz?” şeklindeki sorular kelâmcıların insan sorumluluğuna dair bakış açılarını belirlemektedir. Diğer bir tabirle kelâmcıların Allah ve insan tasavvuru, insan sorumluluğunu temellendirmeye yönelik bakış açılarını da ortaya koymaktadır.¹

İnsana verilen pek çok nimet bulunmakla birlikte belki de bunlar içerisinde nimetlerin en değerlisi ve yücresi özgürlük, acıların en kötüsü ise baskı altında bulunmak suretiyle bastırılmışlıktır. Bu noktadan hareket edildiğinde hiçbir şey, insanı, özgürlüğü elinden alınarak şahsiyeti ayaklar altına alınmasından, kendisini daha güçlü bir şeyin karşısında boyun eğmiş hissetmesinden ve sorgusuz bir biçimde mutlak teslimiyet göstermesinden ruhen daha fazla çökertemez.²

İslam düşünce tarihinde insanın eylemlerini özgür iradesiyle hür olarak yapıp yapamadığı meselesinin çözümü noktasında genel olarak üç anlayışın ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bunlar Cebri, Mu‘tezilî ve Sünnî anlayışlardır. Bu anlayışların ortaya çıkmasındaki etkenlerin en başında Kur’ân ve hadisler gelmektedir. Kur’ân’da ilk bakışta insanın seçme/ihtiyar ve yapma gücünü yok sayan, insanın, Allah’ın ezeli bilgisi, iradesi ve kudretiyle takdir ettiği hayatı yaşamak zorunda olduğunu hissettiren ayetler vardır.³ Aynı şekilde cebri ifade eden hadisler de mevcuttur.⁴ Bu tür ayetleri ve hadisleri kendisine referans olarak alan Cebriyye/Cehmiyye, insanın hiçbir şeye gücünün yetmeyeceğini, fiillerinde

¹ Mahmut Ay, “Eş’arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2004), 91-92; Cağfer Karadaş, *Kaderin Sırrını Anlamak* (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 121.

² Murtaza Mutahhari, *İnsan ve Kader* (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2016), 29.

³ İnsanın iradesi olmadığı ve mecburiyet altında olduğunu çağrıştıran ayetlere örnekler: Âl-i İmrân 3/154; el-En’âm 6/35, 59, 125; el-Enfâl 8/17; Yûnus 10/100; İbrâhîm 14/4; el-Kehf 18/23-24; el-Kasas 28/68, es-Secde 32/13; es-Sâffât 37/96; eş-Şûrâ 42/49-50; el-Kamer 54/49; el-Hadîd 57/22; el-Müddessir 74/31; el-İnsân 76/29-30.

⁴ Cebri ifade eden hadislere örnek olarak Müslim’de geçen şu rivayeti verebiliriz: “Ebedî saadete eren annesinin karnında mü’min diye yazılan kimsedir. Bedbaht da annesinin karnında bedbaht yazılıdır.” (Müslim, “Kader”, 1). Benzer hadisler için bk. Mâlik, *Muvatta’*, “Kader”, 3; Ebû Dâvud, “Sünnet”, 16.

özgür olmayıp irade, kudret ve ihtiyara sahip olmadığını fikrî anlamda savunan bir anlayış olarak tarih sahnesinde yerini almıştır. Bu anlayışta Allah'ın dışında kimsenin fiili yoktur. Gerçek fail O'dur. "Güneş doğdu.", "Yağmur yağdı.", "Ağaç meyvelendi.", "Su aktı.", "Rüzgâr esti." örneklerinde olduğu gibi fiilin tabiattaki nesnelere izafe edilmesi mecazen olup, doğma, yağma, meyve verme, akma ve esme fiillerini asıl meydana getiren Allah'tır. İnsanın fiilleri de aynı türden olup hakikatte bunların insana nispeti imkânsızdır. İnsan fiillere mekân olduğu için mecazen kendisine nispet edilir.⁵Bu açıklamalardan yola çıkıldığında Abdülkerim eş-Şehristânî'nin de (ö. 548/1153) ifade ettiği gibi cebir, kulun işlediği fiille ilişkisini reddedip, o fiili Allah'a verme anlamına gelmektedir. Bütün fiiller zorunlu olarak meydana geliyor ve insan sadece fiillere mekân oluyorsa sevap ve cezanın da sorumluluğun da zorla olduğu ortaya çıkmaktadır.⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî de (ö. 333/944) cebri düşüncüyü benimseyen kişilerin gerçek anlamda kendilerinden söz ve fiilleri nefyettiklerini ve böylece fikir beyan etme durumunun ortadan kalktığını belirtir. Yani söz ve eyleme sahip olmayan insanın fikrinin olmayacağını, bu tür fikirleri ortaya koyup savunan insanlarla da tartışma yapmanın anlamsızlığını söylemektedir.⁷

Cebrî anlayışta Allah'ın yapıp ettiklerinden başka evrende hiçbir fiil yoktur. Mutlak güç sahibi olan O'dur. O'nun eylemlerinin tamamı iyidir. İnsanın yapmadığı fiilin sonucunda da olsa sevap veya cezaya çarptırılması Allah öyle belirlediği için adaletlidir. Çünkü O, mülkün sahibi olup insan da O'nun mülküdür, mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunma yetkisi de O'nundur. İnsanın iradesini yok sayarak tabiattaki iradesiz diğer varlıklarla eşitleme anlamına gelen bu anlayışta, insana veri-

⁵ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn-İlk Dönem İslam Mezhepleri-*, çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019), 404; Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416/1996), 324.

⁶ Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Abdülaziz Muhammed el-Vekil (Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1386/1968), 1/85-86.

⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid-Açıklamalı Tercüme-*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2016), 346.

len fitrat, akıl, peygamber, vahiy, tabiattaki işaretler, tevfiik, hidayet, ilham ve melek gibi imkânlar tamamen yok sayılmaktadır.

Cebriyyeci anlayışın aksi yönünde yer alan Mu'tezilî anlayışta ise fiilleri tamamen insana nispet eden, iradeli varlık olarak yaptıklarının sonucuna katlanacak bir insan tasavvuru ortaya konulmaktadır. Mu'tezile, görüşlerini temellendirmek için ayetlerden referans getirmektedir.⁸ Allah'ın küfür, günah ve başkasına ait fiillerin hiçbirisini yaratmadığı hususunda ittifak halindedir.⁹ Beş temel ilkelerinden (usul-i hamse) birisi olan adalet ilkesi başlığı altında insanın fiil, irade ve kudret sahibi olup kendi fiillerinin faili olduğunu ele almaktadır. Kullar fiillere konu olanlar değil, fiilleri meydana getirenlerdir. Onlara göre Allah'a kötü fiil isnat edilemez, O'nun fiilleri sadece iyi ve hayırdır. Kötü fiilleri ise insana isnat etmek gerekir. İnsan hayır veya şer türünden bütün fiillerinin yapıcısı, yaratıcısı ve meydana getiricisidir. Bunun neticesinde de ahirette sevap ya da ceza ile karşılaşacaktır.¹⁰ Hakikatte Allah için fiiller isnat edildiği gibi insan için de fiiller isnat edilmelidir. Halk ve icat yoktan var etme anlamında olup Allah için kullanıldığı gibi, aynı zamanda tasarlama, planlama anlamına gelmekte olup insan için de kullanmak gerekir. Yani insan için yokluktan varlığa çıkarmak değil, takdir, düzenleme, tasvirde bulunma anlamlarında kullanılır.¹¹

Ahlaki sorumluluğun seçme özgürlüğü ve yapabilme kudretine dayandığı düşüncesinden hareketle Mu'tezile, insan eylemlerini âlemde meydana gelen hadiselerden ayrı değerlendirmek suretiyle, adaletin gerçekleşebilmesinin yolunun insanın sorumlu olmasıyla, bunun da irade, kudret, teklif gibi şartlara sahip olmasıyla mümkün olacağını savunmuştur.

⁸ Mu'tezile'nin referans olarak atıfta bulunduğu ayetler: el-Bakara 2/286; el-Kehf 18/29-30; el-Enbiyâ 21/47; Sebe 34/50; Yâsîn 36/54; ez-Zümer 39/7, 18; Fussilet 41/17, 46; el-İnsân 76/3; ez-Zilzâl 101/7.

⁹ Mu'tezile'nin yedinci tabakasından sayılan Salih Kubbe mezhebin genel görüşünden ayrılarak isim ve hükümleriyle fiillerin yaratıcının Allah olduğunu savunmuştur. Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn-İlk Dönem İslam Mezhepleri-*, 198.

¹⁰ Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 323, 390-391: krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn-İlk Dönem İslam Mezhepleri-*, 198-199; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/85-86.

¹¹ Kâdi Abdülcebbar b. Ahmed, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, çev. Murat Memiş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 80-81; Semih Duğaym, *Felsefetü'l-kudur fi fikri'l-Mu'tezile* (Beirut: Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, 1992), 242, 249-250.

Bu iki düşüncenin dışında üçüncü bir görüş ortaya çıkmıştır ki insanın tamamen saf dışı bırakıldığı, hiçbir şekilde özgül ağırlığının bulunmadığı mutlak cebrî fatalist düşünceye de, iyi-kötü bütün eylemlerinin sahibinin ve failinin insan olduğunu savunan mutlak tefvizci Mu'tezilî düşünceye de karşı çıkan eklektik/telifçi/mutavassıt Sünnî düşünce yapısıdır. Sünnî düşünce, cebr anlayışında emir, yasak, teşvik ve tehdidin tamamen ortadan kalktığı, Mu'tezilî düşüncede ise, kula tasarruflarında tam yetki verilmesi sebebiyle Allah'ın otorite, tasarruf ve kudretinin sınırlanması, rubûbiyetinin ortadan kalkması, kulun da rabbinden bağımsız ve muhtaçsızlık durumunun ortaya çıkacağı endişesini taşımaktadır.¹² Bu düşünce yapısı Eş'arîlik ve Mâtürîdilik olmak üzere iki unsurdan oluşmakla birlikte, her ikisi arasında insanın fiillerini meydana getirmesinin temellerini ortaya koyma ve izahı noktasında bazı farklılıkların olduğunu görmek mümkündür. Cebriyye'nin mutlak cebrine karşı Eş'ariyye'nin cebr-i mutavassıt görüşü, Mu'tezile'nin mutlak tefviz düşüncesinin karşısında ise Mâtürîdiyye'nin tefviz-i mutavassıt anlayışı yer almaktadır. Bu durumda Eş'ariyye Cebriyye'ye, Mâtürîdiyye de Mu'tezile'ye yakın bir duruş sergilemektedir.¹³

Mu'tezile'de olduğu gibi Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye kelâm âlimleri de insanın fiillerinin faili olduğu düşüncesini kabul etmektedirler. Mu'tezilî düşüncede fiiller, yaratılması, meydana gelmesi ve işlenmesi yönüyle tamamen insana ait olup Allah tarafından herhangi bir müdahale söz konusu değildir. İnsan, fiillerin yapıcısı, yaratıcısı olup tasarruflarında özgürdür. Eş'arî ve Mâtürîdî düşüncede ise insanın fiillerinin faili olması kesb yoluyla olup, yaratma yönü Allah'a aittir. Yani insandan meydana gelen fiillerin iki yönü bulunmaktadır: yaratma ve kesb. Yaratma, fiilin yokluktan meydana gelmesi anlamında olup Allah tarafından meydana getirilmektedir. Kesb yönü ise kula ait olup, Allah tarafından meydana getirilen fiilin işlenmesi, kulun fiili kendisine ait kılması ve fiilin niteliğini oluşturmasıdır. Fiilde iki yönün olduğu düşüncesini izah ederken

¹² Ebû Seleme es-Semerkandî, *Cümelü Usûli'd-dîn-Mâtürîdiliğin Temel İnanç İlkeleri-*, thk./çev. Ahmet Saim Kılavuz (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 70-71.

¹³ M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Matürîdi* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 120.

ayetlerden¹⁴ de referans alan bu grup, Allah'ın hâlık, insanın da müktesib olarak bir fiilde etkisinin olduğunu kabul etmektedir.

Fiilin Allah tarafından yaratılması hususunda aynı düşüncüyü paylaşan Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye, fiili kula ait kılan kesb meselesine gelince ihtilaf etmişlerdir. Kesbin insana mı yoksa Allah'a mı ait olduğu yani kesbte Allah'ın müdahalesi olup olmadığı hususu kulun fiildeki etkinliğinin boyutunu ortaya koymaktadır. Eş'arî düşünce¹⁵ insanın iradesi ve kudretinin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmekle birlikte, kesbi de Allah'ın yaratmasına has kılmaktadır. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/933) kulların kesblerinin Allah'ın mahluku/yaratığı olduğunu ifade ederken “*Sizi de amellerinizi de yaratan Allah'tır.*”¹⁶ ayetinden referans alarak temellendirmekte ve kesbi Allah'ın yaratması kapsamında değerlendirmektedir.¹⁷ Kesbi insanın kudreti mahallinde olan fiilden ibaret olarak tanımlamak suretiyle muktesebi/fiili hâdis kudretin makduru olarak kabul etmektedir. Bu durumda insan, fiillerin kendisinde meydana geldiği bir mahal/yer/mekân konumuna indirgenmekte, fiil kula hakikaten değil, mecazen nispet edilmektedir. Bu da cebrî düşüncenin farklı bir boyutu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mâtürîdî düşüncede insanın fiillerinin kendisine has kılındığı, fiili insana ait kılan unsurun kesb olduğu özellikle vurgulanmaktadır. Kesbin insana ait olup Allah'ın yaratmasının dışında tutulduğu görülmektedir. Kemâl İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1456) bu hususta net ve daha cesur bir tavır ortaya koymak suretiyle insanın kudret sahibi bir varlık oldu-

¹⁴ Bazı ayetlerde ise aynı eylemin hem Allah hem de kul tarafından oluşturulduğunu ifade eden, görünüşte çelişki varmış izlenimini veren ifadelerin olduğunu da görmek mümkündür. Bu tür ayetlere şunlar örnek teşkil etmektedir: Âl-i İmrân 3/165-166; Yûsuf 12/24; el-İsrâ 17/74.

¹⁵ Eş'arî mezhebinin önemli kelâm âlimi ve ikinci kurucusu olarak ifade edilen Kâdî Ebûbekir el-Bâkîllânî ve Sa'duddîn et-Teftâzânî, kesb konusunda mensubu oldukları Eş'arî mezhebinden farklı düşünerek kesbin insana ait olup, Allah'ın yaratmadığını ifade etmektedirler. Bk. Kâdî Ebûbekir el-Bâkîllânî, *el-İnsâf*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007), 40-41; Abdurrahman b. Ali Şeyhzâde, *Nazmu'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2016), 93; Sa'duddîn et-Taftâzânî, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi-Şerhu'l-Akâid-*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 40, 165-166.

¹⁶ es-Sâffât 37/96.

¹⁷ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Luma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyg ve'l-bidâ'*, thk. Muhammed Emin ed-Dannâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 43.

ğunu ve kudretin özelliğinin de ancak tesirde bulunmak olduğunu ifade etmektedir. Allah'ın yaratıcılığından bahseden ayetlerin kapsamından kulların ihtiyari fiillerinin istisna tutulmasını, ihtiyari fiillerin dışındakilerin bu tür ayetlerin kapsamına alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Böylece kullar Allah'ın kendilerine verdiği hâdis kudretle fiillerini bağımsız bir şekilde meydana getirmektedir.¹⁸

Bu çalışmada Mâtürîdî kelâm düşüncesinin insan fiillerini temellendirmesi, insanın fiillerindeki özgürlük durumunu ortaya koymada takip ettiği metodu müteahhirûn devri başlangıç dönemi kelâmcılarından olan Alâüddîn el-Üsmendî'yi (ö. 552/1157) merkeze alarak açıklamaya çalışacağız. Mezhebinden farklı görüşleri varsa bunları da belirteceğiz. “Neden Üsmendî?” sorusuna verilebilecek cevaplardan ilki, tarihsel süreçte Mâtürîdîliğin maruz kaldığı ihmalden kendisinin de nasibini almıştır. Ayrıca son zamanlarda, kelâm alanında yazdığı *Lübâbü'l-kelâm*'ın tahkiki yapılarak¹⁹ ilim dünyasına kazandırılmış olması ve tercüme edilmesi²⁰ yanında hem kelâmî görüşleriyle ilgili önceki çalışmaların yaptığı katkılara ilave olarak²¹ hem de Mâtürîdîliğin tanınmasına sunacağı katkı sebebiyle böyle bir çalışmanın ortaya çıkması elzem görülmüştür.

Kelâm ilminde insanın sorumluluğu ve çözümü noktasında sadece O'nun bilgisi, iradesi, kudreti ele alınmamakta, Allah'ın bilgisi, kudreti, iradesi ve yaratıcılığı gibi konularla birlikte göz önünde bulundurulmaktadır. İnsan, Allah'ın yarattığı âlemin unsurlarından biridir. Ancak insanın akıl sahibi olması, teklife muhatap kılınması, imtihan edilmesi kendisini diğerlerinden ayırmaktadır. Üsmendî de insan özgürlüğü me-

¹⁸ Kemâl İbnü'l-Hümâm, *Kitâbü'l-Müsâyere* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979), 99.

¹⁹ Alâüddîn el-Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, thk. Muhammed Sait Özerverli (İstanbul: TDV Yayınları, 2006, 2019).

²⁰ Alâüddîn el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm-Matüridi Kelamının Özü-*, çev. Murat Kaan Kıvılcım (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021); Alâüddîn el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm-İnançta Türk İlim ve Aklı-*, çev. Yalçın Topçu (İstanbul: Akçağ Yayınları, 2021).

²¹ M. Sait Özerverli, “Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 (2003), 39-63; Davut İltaş, “Üsmendî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/388-389; M. Sait Özerverli, “Üsmendî (Kelâm)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/389-391.

selesini ele alırken hem Allah'ı hem de insanı birlikte ele almak suretiyle metodolojik olarak kelâm ilminde oluşan usule göre hareket etmiştir.

1. İnsan Fiillerinin Meydana Gelişi

Kelâm ilminde “ef’âl-i ibâd” başlığı altında insanın eylemlerindeki durumu, fiilin insana nispeti, fiili meydana getirirken özgür olup olmadığı meselesi ele alınmaktadır. Bu sebeple fiilin anlamını öncelikle ortaya koymak gerekmektedir.

Fiil, sözlük anlamı itibarıyla olay, iş veya amel türünden olsun ya da olmasın bir şeyi ihdas etme, müessirin etkisi sebebiyle meydana gelen durum, bir şeyin başka bir şeyde etkili olmasıdır. Fiil iyi yapılsın veya yapılmıyın, bilgiyle olsun veya olmasın kasıtlı ya da kasıtsız olarak bir müessir tarafından meydana getirilen, fail tarafından yapılan şeydir.²² Fiil, mastar manasında, meydana gelen, geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanla ilişkili olan ve faile nispet edilen olmak üzere üçlü manayı ihtiva eden bir yapıda olarak da ifade edilmektedir.²³ Bu tanımlarda bir fiilin ortaya çıkması için onun fiil yapmaya gücü, kudreti olan bir varlıktan meydana gelmesinin gerekliliği vurgulanmaktadır. Bu durumda güç sahibi olmayan bir varlıktan meydana gelen şeyin fiil olarak değerlendirilmesi mümkün gözükmemektedir.

İstilâhî olarak fiilin anlamına baktığımızda özellikle kelâm âlimlerinin bu husustaki tanımlamalarının konumuzun anlaşılması açısından önem arz ettiğini söylemek mümkündür. Mu'tezile kelâm âlimi Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025) fiili, kudret sahibinden meydana gelen olay ve eylemler olarak tarif etmekte, kulun fiile konu olmadığını, aksine onları meydana getiren olduğunu vurgulamaktadır. Bu tanımda failin, fiilin meydana gelişinde kudret sahibi olmasının gerektiği şeklinde bir düşünce-

²² Hüseyin İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğ'a*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), “fiil”, 4/511; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), “fiil”, 348; Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, haz. Emin Muhammed Abdülvehhab-Muhammed es-Sadık el-Ubeydî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1419/1999), “fiil”, 10/292-293; Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), “fiil”, 175.

²³ Muhammed Ali Tehânevî, *Mevsûatü keşşâfi istilâhâtü'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), “fiil”, 1280.

nin anlaşılmasında için fiilin hakikatiyle ilgili olarak “O (fiil) yokken başkası ona kadirdi.” şeklinde ilave bir açıklamada bulunarak istitâatın yani gücün fiilden önce var olduğunu belirtmektedir. Ayrıca o, kulların fiillerinin hakikatte kendilerine ait olduğunu, onlarda yaratılan şeyler olmadıklarını ortaya koyarken de bu fiillerin bir amaç ve çaba sonucunda meydana gelmesini gerekçe olarak sunar.²⁴ Bu açıklamalarıyla Kâdî Abdülcebâr insanın fail olup eylemlerini sahip olduğu kudret ile meydana getirdiğini ve bu gücün kendisinde fiilden önce mevcut olduğunu ifade etmekte ve insanın hakiki olarak fail olduğunu vurgulamaktadır.

Mâtürîdî, “Bize göre kullara hakikat manasında fiil nispet etmek gereklidir. Bu husus nakil, akıl ve zaruri bilgi ile sabittir.” diyerek fiili kullun meydana getirdiği şey olarak ifade etmektedir. Ayrıca fiilden kastının ihtiyari olanlar olduğunu belirterek kesb anlamında insanın, yaratma manasında Allah’ın etkisi altında olduğunu belirtmektedir.²⁵ Ebü’l-Yüsr Muhammed Pezdevî (ö. 493/1100) fiili “şey” diye tarif etmekte ve yaratıcısının Allah olduğunu ifade etmektedir.²⁶ Nüreddîn es-Sâbûnî’de (ö. 584/1184) ise fiil, mümküni imkân halinden alıp vücuda irca etmekten ibarettir. Buradaki vücuttan maksat gerçekte var olması demektir. Fiilin vücuda ircası Allah’a nispet edilince var olması aklen mümkün olanı icat etmek, kula nispet edilince de mümkün bir fiili yapmak için vasıtalarına başvurmak anlamındadır.²⁷ Sâbûnî’nin fiil tanımının umum ifade ettiğini hem Allah’a hem de kula nispet edildiğini görmek mümkündür. Bu da Allah’a yaratma, kula kesb yoluyla olur.

İmâmu’l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) fiili, “mücbir olmaksızın kuldan kesb olarak meydana gelen” diye tarif etmektedir. Bu tarifte Cüveynî, ihtiyari fiilin tanımını yapmakta, kula fiili kesb yoluyla nispet etmekte, fiilin meydana gelmesinde insan kudretinin etkili oldu-

²⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 44-45, 64.

²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd- Açıklamalı Tercüme-*, 344, 349.

²⁶ Ebü’l-Yüsr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölçük (İstanbul: Kayihan Yayınevi, 1980), 143.

²⁷ Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-Hidâye*, thk. Muhammed Aruçi (İstanbul: İSAM Yayınları, 1435/2014), 268.

ğunu söylemekle maddûr/fiil üzerinde insanın tesirinin olduğunu ifade etmektedir.²⁸

Fiille ilgili yapılan tanımlardan anlaşılabilir bir fiilin meydana gelmesi için fiil yapmaya güç yetiren bir varlıktan meydana gelmesi ve fiil için gerekli güce ihtiyaç duyulmasıdır. Güç sahibi olmayan varlıktan fiilin meydana gelmesinin de mümkün olmadığı bu şekilde ortaya çıkmaktadır. Güç sahibi olmayandan meydana gelen ise fiil değil etki olmaktadır. Bu duruma örnek olarak yukarı doğru atılan bir taşın hareketi, taşa ait bir fiil olmayıp, kendisine tesir eden bir etki sebebiyle gerçekleşmektedir. Ayrıca taşta fiil işleme gücü olmadığı için, kendisine yapılan etki sebebiyle meydana gelen yer değişikliği fiil diye de adlandırılmamaktadır.²⁹

Üsmendî'nin insanın fiillerinin meydana gelişine ilgili görüşünü ortaya koyabilmek için öncelikle onun fiil kavramını tanımlamasını ve nasıl bir mana verdiğini izah etmek gerekecektir. Üsmendî fiili; "kudret ve istitâat ile meydana gelen, failin kastına ve fiili yapmaya sevk eden unsura göre meydana gelen, failin yaptığı, failden meydana gelen şey" diye tarif etmektedir. "*Allah her şeyin yaratıcısıdır. O, birdir ve karşı konulmaz güce sahiptir.*"³⁰ ayetini delil getirmek suretiyle kulların fiillerinin eşya kategorisine dâhil olduğunu belirterek fiili Allah'ın yarattığı bir nesne, insanın yaptığı bir iş olarak genel anlamıyla değerlendirmektedir.³¹ Bu tanımıyla Üsmendî, kulların ihtiyari fiillerinin hakikat anlamında var olduğunu, insanların kendi fiillerinin faileri olduğunu belirtmektedir. Sağlıklı bir insanın hareket etmesiyle, titreyen bir kimsenin hareketi arasında fark olduğunu ve bu iki fiilin birbirinden zaruri olarak ayırt edildiğini söylemek suretiyle insanın ızdırârî/zorunlu ve ihtiyari/özgür olmak üzere iki fiili olduğunu ortaya koymaktadır. ızdırârî fiillerin ise teklifle ilişkili olmadığını belirtmektedir.³²

²⁸ İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Lumau'l-edille fi kavâidi akâidi ehlî's-sünne ve'l-cemâa*, thk. F. Hüseyin Mahmûd (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1987), 121; krş. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 144; Şemsüddîn es-Semerkindî, *İslam İnanç İlkeleri*, çev. İsmail Yürük-İsmail Şık (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 72-73.

²⁹ Erkan Yar, *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 92-93.

³⁰ er-Ra'd 16/13.

³¹ Üsmendî, *Lübübü'l-kelem*, 127, 133, 140.

³² Üsmendî, *Lübübü'l-kelem*, 132, 136.

Üsmendî'nin insanın fiillerinin faili olduğu düşüncesinin arka planında ilahi yaratma fikri, Allah tasavvurunun merkezinde de ilim, irade ve kudret sıfatlarının yer aldığını söylemek mümkündür. Aynı zamanda bu sıfatların hem âlem hem de insan fiilleriyle ilişkisi de önemli rol oynamaktadır. Çünkü bu sıfatların âlem ve içindekilerle, özellikle de insanla münasebetinin boyutu insanın özgürlüğünün konumunu da belirlemektedir. Üsmendî, Allah'ın ilim, irade, kudret ve tekvin sıfatlarıyla gerçek anlamda muttasıf olduğunu, bu sıfatların zatında kaim ama zatından da farklı kadim manalar olduğunu, bu sıfatların Allah'ın zatının aynı veya gayrı olmadığını belirtmektedir. Ona göre Allah'ın kadir olmasının delili bir fiil meydana getirecek duruma ehil olmasıdır. Âlem de Allah tarafından meydana getirildiğine göre fiili meydana getirmeye ehil bir varlık demektir. Bu da kudretinin varlığını göstermektedir. Allah'ın ilim sahibi olup âlim olmasının kanıtı, sağlam ve kusursuz fiiller meydana getirmesidir. Sağlam ve kusursuz fiilden kasıt ise, fiillerin özel bir tertip, düzen ve nizama göre bulunmasıdır. Allah âlemi ihtiyarıyla yani özgür seçimiyle meydana getirmiştir. Fiilinde özgür olmayan ise muzdar/mecburdur. Mecbur olan ise acizdir. İrade sıfatı tercih etme özelliğini haizdir. İradesi olmazsa fiillerinde zorunlu olur. Bir şeyi zorunlu yapmak ise acizlik göstergesidir. Allah âlemi farklı zaman, durum ve şekilde meydana getirebilme iradesine sahip olup, belirli bir şekil, durum ve hususi bir zaman diliminde meydana getirmiştir. Âlemin bu özel durumlarda meydana gelmesini sağlayan bir tahsis edicisi olması gerekir ki O da Allah'tır. Bir şeyi yokluktan varlığa çıkarmak ve bir şeyi yokluktan icat etmek anlamında Allah tekvin sıfatına haizdir. Tekvin, icat, ihdas, ibda', ihtira, halk ve tahlik³³ kelimeleri de farklı kullanımlar olsa da Sünnî düşüncede aynı anlamı ihtiva etmektedir. Allah âlemi yaratmadan önce onun nasıl ve ne zaman meydana geleceğine dair bilgisine sahip olup, meydana getirmede kudret sahibidir. Âlem mümkün olduğundan varlık kazanabilmesi için bir müreccihe ihtiyaç duymaktadır. Âlemin şu

³³ Sünnî düşüncede bu isimlerin aynı anlamlara gelen farklı lafızlar olduğu ve bunların ortaya koyduğu tek anlamın "bir şeyi yokluktan varlığa çıkarmak" şeklinde olduğunu Neseî de ifade etmektedir. Detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Mu'in en-Neseî, *et-Temhid li kavâidî't-tevhîd*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2007), 31.

andaki varlığı, var edenin irade sıfatı olduğunun delilidir.³⁴ Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu hükmü Kur'an'da sıklıkla vurgulanan bir husustur.³⁵ Bu düşünceyi İslam kelâm ekollerinin tamamı da kabul etmektedir. Ancak her şeyin kapsamına neyin girip neyin girmeyeceği hususu ise tartışmalıdır. Selefî,³⁶ Cebrî³⁷ ve Sünnî³⁸ düşünce kâinatın, kâinatta var olan her şeyin, insanın ve fiillerinin de yaratıcısının Allah olduğunu savunurken, Mu'tezilî düşüncede ise insanın fiilleri hariç her şeyin yaratıcısının Allah olduğu benimsenmiştir.

Üsmendî cebrî düşünceye karşı kulun gerçek anlamda fiili olduğunu ve bu fiili meydana getirmede tercihi/iradesi olduğunu ifade eder. Fiilin yaratma yönüyle Allah'a ait olduğunu ifade ederek fiilde iki yön olduğunu vurgulamaktadır. Allah'ın fiildeki fonksiyonuna kudret-i icâdî, insaninkine ise kudret-i iktisâbî demektedir. Ancak fiillerin Allah tarafından yaratılmasının sevap ve ceza üzerinde bir etkisi olmadığını, kişinin tercihinin bağlı olması ve onun fiili olmasının sevap ve cezayı gündeme getirdiğini belirtmektedir. "...*Faydalı işler yapın.*"³⁹, "...*Dilediğinizi yapın.*"⁴⁰ ve "*Kim zerre miktarı bir hayır işlerse onun karşılığını görür.*"⁴¹ şeklindeki ilahi bilgilendirmede emir ve nehyin kullara izafe edilmesini kulların fiilleri olduğunun nakli delili olarak ifade eder. Ayrıca bu ayetlerde ifade edilen fiiller kulların değil de Allah'ın olsaydı Allah kula kendi fiilini yapmasını emreden veya yasaklayan olur, kul kendi fiiliyle değil de Allah'ın fiiliyle ümitlendirilmiş ve korkutulmuş olurdu. Böyle bir durum ise aklen çirkindir.⁴²

³⁴ Üsmendî, *Lübübü'l-kelem*, 81-86, 95-97.

³⁵ el-Bakara 2/21; el-En'am 6/102; er-Ra'd 13/16; en-Nahl 16/8; Fâtur 35/3; es-Sâffât 37/96; ez-Zümer 39/62; el-Mü'min 40/62.

³⁶ Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *el-Akîdetü'l-Vasıyye ve Şerhi*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Guraba Yayınları, ts.), 117.

³⁷ Üsmendî, *Lübübü'l-kelem*, 131; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâu'l-alîl fi mesâilî'l-kadâ ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl*, haz. Hasan Abdullah (Kahire: Mektebetü Dâru't-Turâs, ts.), 112.

³⁸ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, 28 vd.; Taftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi-Şerhu'l-Akaid-*, 159.

³⁹ el-Hac 22/77.

⁴⁰ el-Fussilet 41/40.

⁴¹ el-Zilzal 99/7.

⁴² Üsmendî, *Lübübü'l-kelem*, 131-132; krş. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 301; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 158.

Üsmendî insanın fiilinin varlığını sağlıklı bir insan ile eli titreyen birinin hareketleri arasındaki farkın zorunlu olarak ayırt edilebileceğinden hareketle akli olarak da izah eder. Burada her iki fiilin yani izdirârî ve ihtiyari olanın bizzat varlığı ve Allah'ın yaratması neticesinde meydana gelmesi, fiilin mahalliyle taalluku açısından değil fiilin kul ile bağlantısından söz etmektedir. İhtiyari fiilin kul ile bağlantısını ise kast ve fiili yapmaya sevk eden unsur olarak ifade etmektedir. Yani kul fiili yaparken bir amaçla yapar veya terk eder. Bu da onu insana ait kılan bir durumdur. Izdirârî fiilde kast ve sevk edici bir amaç bulunmadığından dolayı kendisini hakiki bir fiil olarak nitelemek mümkün değildir.⁴³ Örf açısından akıllı kimselerin kendi yaşam tarzları, gelenek ve göreneklerine göre bir insanın inanan, inkâr eden, itaat eden veya isyan eden olduklarını duyduklarını ifade etmektedir. Eğer bu fiiller kula değil de Allah'a izafe edilirse Allah mü'min, kâfir, mutî veya âsi gibi vasıflarla vasıflanacaktır ki böyle bir durumun hem küfür hem de muhal olacağını belirlemek suretiyle insanın fiilinin varlığını ispat etme yoluna gitmektedir.⁴⁴

Mu'tezile'nin insanın fiillerinin Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmediği noktasındaki itirazlarına Üsmendî; "...De ki her şeyin yaratıcısı (halkı) Allah'tır. O birdir, karşı konulmaz güce sahiptir."⁴⁵ ayetini delil getirerek Allah'ın kendisini her şeyin yaratıcısı olmakla nitelediğini, insan fiillerinin de şey kategorisinde olduğunu ve bununla da kendisine övgüde bulunduğunu ifade etmiştir. Mu'tezile'ye göre mezkûr ayette her şey denmekle kulların fiillerinin kastedilmediği ve ayetin umumi olup bazı durumların tahsis edildiği belirtilmektedir. İtikâdî konularda tahsise konu olan ayetlerin delil olamayacağı, ayrıca insanın yaptıklarında küfür, isyan gibi fiillerin bulunduğu, hâlbuki ayette övünme durumu olduğu için bu tür fiillerin yaratılmasında övgüye değer bir durumun sözkonusu olmadığı kabul görmektedir.⁴⁶

Üsmendî Mu'tezile'nin ayetin kapsamından insan fiillerinin tahsis edil-

⁴³ Üsmendî, *Lübâbü'l-keîâm*, 132-133.

⁴⁴ Üsmendî, *Lübâbü'l-keîâm*, 133.

⁴⁵ er-Ra'd 13/16.

⁴⁶ Üsmendî, *Lübâbü'l-keîâm*, 133-134; krş. Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Minhâc fi usûli'd-dîn-Dinin Temel İlkelerini Anlama Yöntemi-*, çev. Mehmet Evkuran (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 35, 110.

mesi gerektiği yönündeki itirazlarının doğru olmadığı ve ayetin umum olup her şeyi kapsadığı gibi insan fiillerini de içine aldığı belirtir. Burada dilsel olarak bir lafzın tahsis edilebilmesi için umumi lafzın delalet ettiği manaların kapsamına girebilmeye uygun olmaması ve muhatabın umumi lafzı gördüğünde tahsis edilen lafzın umumi lafzın delalet ettiği manalar içerisinde olabileceğini düşünmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Umumi lafız olan “şey” Allah ve sıfatları dışındaki her şeyi kapsamakta olup tahsise konu olmamaktadır. Mesela birisi “Eve girip içindeki herkesi vurdum.” dese bu sözünden kendisini vurduğu asla anlaşılmaz. Ayrıca “*وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ*”/Allah sizi de yaptıklarımızı da yaratmıştır.”⁴⁷ şeklinde gelen ifade de yapma fiilinin bizzat kendisi değil yapılan fiil kastedilmektedir. Zira dil âlimleri de “ما” harfi fiille birlikte kullanıldığında fiilin kendisini kastettiklerini ifade etmektedirler. Akli olarak da Allah’ın kudretinin yönelebildiği varlık olmaya uygun olan her şeye taalluk eder. İnsanın fiilleri de kudretin yönelebildiği varlık olmaya uygun hâdis varlık olduğu için taalluk eder.⁴⁸

Mu‘tezile’nin insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığı noktasında ikinci itirazı ise insanın hâlık ve muhdis sıfatlarıyla mevsuf olarak kendi fiillerini meydana getirdiği düşüncesidir. Üsmendî bu iddiaya üç noktadan eleştiri getirir. Birincisi; bir failin bir şeyi yaratabilmesi o şeye ilişkin bilgisinin sağlam ve mükemmel olmasıdır. Hâlbuki kulun icat ve ihdas etmeye, icat edilenin mahiyetine, araz, hareket gibi sıfatların ve fiilin keyfiyetine, ne kadar yer kaplayacağına, sayısına ve ne kadar zaman gerektireceğine dair bilgisi eksiktir. Böyle bir durumda icat ve halk mümkün değildir. İkincisi, eğer kul fiilini icat etmeye ve yaratmaya muktedir ise meydana getirmeyi istediği fiilin istediği şekilde oluşması gerekir. Ancak kulun her fiili istediği gibi olmamaktadır. Üçüncüsü ise, kul fiili ihdas etmeye kadir olsa bu durumda imkânsız bir halin ortaya çıkma durumu gerçekleşir. Örneğin Allah bir kulun elini hareket ettirmeyi istediğinde kul hareket ettirmeyi istemese ya kulun istediği meydana gelmeli ya da gelmemelidir. Kulun isteği gerçekleştiğinde

⁴⁷ es-Sâffât 37/96.

⁴⁸ Üsmendî, *Lübâbü’l-keîm*, 134-135; krş. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 146.

Allah'ın aciz kalması, Allah'ın isteği gerçekleştiğinde kulun acizliği ortaya çıkacaktır. Burada Allah'ın değil kulun aciz kalması istenilendir. Kulun kesbi ve fiili vardır ve Allah kulun tercihine göre kesbi ve fiili kulda yaratmaktadır. Böyle bir durumda kulun fiili yapmakta zorunlu olması ve Allah'ın aciz kalması söz konusu değildir.⁴⁹

Ehl-i sünnet hayır-şer, iyi-kötü, fayda-zarar, itaat ve masiyet şeklinde bütün fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu, O'nun iradesi ve meşietiy-le gerçekleştiğini kabul eder. Farz olanlarda Allah'ın iradesi, rızası, muhabbeti ve emri vardır. Nafile olanlar ise Allah'ın iradesi, rızası ve muhabbetiyle gerçekleşmekte olup emri söz konusu değildir. Günah olanlar ise Allah'ın iradesiyle meydana gelmekte olup, rızası, muhabbeti ve emri söz konusu değildir. Çünkü rıza ve muhabbet, bir şeyi güzel göremek irade etmek anlamındadır. Allah'ın masiyetleri/günahları güzel görmesi mümkün değildir. Tamamı ise O'nun dilemesiyle gerçekleşmektedir. İrade etmeseydi bu şeyler meydana gelmezdi.⁵⁰

Mu'tezile hayır, iyi, faydalı ve taat içeren fiillerin Allah'ın dilemesi, muhabbeti ve rızasıyla meydana geldiğini kabul ederken, şer, kötü, zararlı ve masiyet içerenlerin ise O'nun irade, rıza ve meşietiy-le meydana gelmediğini kabul etmektedir. Mu'tezile iyi ve güzel olan fiillerde Allah'ın iradesi ve rızası olduğunu kabul ederken, kötü, çirkin ve haram olanların meydana gelmesinde iradesi, rızası ve meşieti olmadığını belirtmektedir. Bunların tamamının kullar tarafından gerçekleştirildiğini savunurken irade ile rıza, muhabbet ve emir arasında doğrudan ilişki kurmakta, bir fiili irade etmek ile o fiile rıza ve muhabbet gösterip emretmek anlamını vermektedir. Yani Allah çirkin, şerri, zararlıyı irade ederse o fiili aynı zamanda emretmiş anlamına gelmektedir.⁵¹ Allah'ın bu tür eylemleri irade edip sonra da insanları hesaba çekmesi ve cezalandırması adalet ilkesiyle uyumsuz ve hikmete aykırı bir durum olur.

Üsmendî iyi-kötü, hayır-şer, faydalı-zararlı, taat ve masiyet içeren kulla-

⁴⁹ Üsmendî, *Lübübü'l-kelem*, 135; karşı. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd- Açıklamalı Tercüme-*, 305.

⁵⁰ Üsmendî, *Lübübü'l-kelem*, 144; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 62-63; İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-Müsâyere*, 119.

⁵¹ Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*, thk. Ramazan Yıldırım (Kahire: Dâru'l-İhsân, 2018), 95; Rükneddîn el-Melâhimî el-Havârizmî, *Kitâbu'l-Fâik fi usûli'd-dîn*, thk. Willfred Madelung-Martin McDermott (Tahran: Müessesetü Hikmet ve Felsefe, 1386/1930), 169.

ra ait bütün fiillerin Allah'ın iradesi çerçevesinde gerçekleştiğini "tarîkatü'l-binâ" ve "tarîkatü'l-ibtidâ" adını verdiği iki yöntemle izah etmektedir. Tarîkatü'l-binâ yöntemi, meseleyi daha önce ele aldığı başka bir konuyla irtibatlandırmaktır. Bu usule göre Üsmendî kulların eylemlerinin tamamının Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiğini, kulun fiili kendi iradesiyle tercih edip kesbettiğini daha önce belirtmektedir. Günah olan fiiller de Allah'ın yaratmasıyla ve iradesiyle gerçekleşmekte, kul ise iradesiyle fiile yönelip kesb etmektedir. Allah'ın iradesiyle gerçekleşmemesi halinde yarattığı fiillerde tercih eden konumunda olmayıp zorunlu olması durumu ortaya çıkacaktır. Böyle bir şey ise Allah için caiz değildir.⁵² Tarîkatü'l-ibtidâ yöntemi ise, yeni delillerle meseleyi izah etmedir. Bu deliller icmâ, nakil ve akıldır. Müslümanların; "Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz."⁵³ şeklinde rivayet edilen Hz. Peygamber'in sözünde mutabık kalmaları günahların Allah'ın iradesiyle gerçekleştiğini ve bu meselede icmâ/ittifakın olduğunu gösterir. Yine "Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslam'a açar. Kimi de saptırmak isterse göğe çıkıyormuş gibi kalbine darlık ve sıkıntı verir."⁵⁴ şeklinde saptırmanın irade edildiği açıkça ifade edilmektedir. Üsmendî, Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe'den (ö. 150/767) nakille anlattığı şu olayı akli delil olarak kullanmaktadır:

"Mu'tezile'ye şöyle bir soru yöneltilir: Allah ebedî olarak olacakları bilir mi, bilmez mi? Eğer 'bilmez' derlerse Allah'a cehalet isnat etmiş olurlar ki bu küfürdür. Eğer 'bilir' derlerse onlara başka bir soru yöneltilir: Bildiğini bildiği gibi mi yoksa bildiğinin tersi olacak şekilde mi irade etmiştir? Onlar bu soruya 'Bildiği şekilde irade etmiştir.' derlerse hakka isabet etmiş ve kâinatın tamamının Allah'ın iradesiyle gerçekleştiğini kabul etmiş olurlar. Eğer bildiği şekilde irade etmediğini söylerlerse bildiği şeyin, bildiğinin tersine olacak şekilde irade ettiğinden dolayı kendisinin cehaletini irade etmiş olur ki bu durum Allah için muhaldir."⁵⁵

Üsmendî ilahi iradeyi ilme mutabık olarak değerlendirmekte, insan fiillerinin iyi-kötü, faydalı-zararlı, hayır-şer ne tür olursa olsun ezeli bil-

⁵² Üsmendî, *Lübübü'l-kelem*, 144.

⁵³ Ebû Dâvûd, "Edeb", 101.

⁵⁴ el-En'âm 6/125. Üsmendî'nin nakli delil olarak kullandığı diğer ayetler: Âl-i İmrân 3/178; Yûnus 10/99; Hüd 11/34; es-Secde 32/13.

⁵⁵ Üsmendî, *Lübübü'l-kelem*, 144-148.

gide mevcut olduğunu zikretmektedir. Ancak bu bilginin nesnesini zorunlu kılmadığını ve insanın iradesine bağlı olarak gerçekleştiğini belirtmek suretiyle özellikle günah olan eylemlerin Allah tarafından irade edilmesinin emretme, razı olma anlamına gelmediğini ifade etmektedir. Bu da ilahi irade ve yaratma neticesinde meydana gelen fiillerin bizatihi iyi veya kötü ya da sevap, günah şeklinde nitelik kazanmayacağı, nitelik kazanması ise kulun fiili kesp etmesiyledir.

Ayrıca şunu ifade etmek gerekir ki Üsmendî fiili insana ait kılan kesbin Allah tarafından, kulun kesbi ve ihtiyari fiili olarak kulda yaratıldığını belirtmek suretiyle mensubu olduğu mezhebin görüşünün dışında bir anlayışı kabul etmektedir. Mâtürîdî düşüncede fiilin yaratılışı Allah'a ait olup kulun iradesine göre gerçekleşmektedir. Fiili insana has kılan özellik olan kesb ise insana ait olup Allah tarafından yaratılmamaktadır.⁵⁶

Özetle ifade etmek gerekirse Üsmendî insan fiillerinin meydana gelişinde hem Allah'ın hem de kulun makdûr/fiil üzerinde etkisi olduğunu ifade ederek Sünnî düşüncedeki bir fiil üzerinde iki kudretin etkisinin olduğu fikrini kabul etmekte, Allah'ın etkisinin yaratma, kulun etkisinin ise kesb etme olduğunu ifade etmektedir. Fiillerin meydana gelmesinde temel etkenin insan iradesi olduğuna vurgu yapan Üsmendî, fiillerin iyikötü, adalet-zulüm şeklinde vasıflanmasının yaratma yönüyle değil, kesb edilme yönüyle olduğunu vurgulayarak Mu'tezile'nin insan eylemlerindeki negatif yöne vurgu yaparak tamamen fiillerin oluşumunu insana vermelerinin önüne geçmek istemektedir. Kesbin de Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiğini söyleyerek Mâtürîdî düşüncedeki kesbin insana ait olduğu şeklindeki kabule ters düştüğünü söylemek mümkündür.

Doğrudan meydana gelen fiillerden ızdırârî olanlarda insanın hiçbir etkisi olmadığı düşüncesi kelâm ekolleri tarafından ittifakla kabul görürken, ihtiyari olanların meydana gelmesinde -Cebriyye hariç- insan etkisinin olduğu farklı yaklaşımlarla birlikte ittifakla kabul edilmektedir. Fiiller ile ilgili ekoller arasında özellikle Mu'tezile ile Ehl-i sünnet'in tartış-

⁵⁶ Üsmendî, *Lübâbü'l-keâm*, 136; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebseratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hamid İsa (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2011), 1/95-96; Nüreddin es-Sâbüni, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.), 141.

ma konusu yaptıkları hususlardan birisi de dolaylı olarak meydana gelen mütevelled fiillerdir. Suyun içerisinde el hareket ettirildiğinde suyun hareket etmesi, vurmada sonra acının meydana gelmesi, düşünce ayağın kırılması, bir canlıyı kestikten sonra ölümün gerçekleşmesi, kırma olayından sonra kırılmanın meydana gelmesi, ok fırlatıldıktan sonra isabet etmesi gibi durumlarda fiilin meydana gelmesini sağlayan etken nedir?

Mu'tezile'nin geneli bu tür fiillerin failinin insan olduğunu, insanın eyleminin neticesinde gerçekleştiğini ve sebebin failinin müsebbebin de faili olduğunu kabul etmektedir. Ayrıca bu türden meydana gelen fiiller kulun isteğine ve onu yapmaya sevk eden sebeplere göre meydana gelir ya da kul istemediğinde onu yapmaktan alıkoyan birtakım durumlara göre meydana gelmez. Kul bu türden fiiller neticesinde mükâfata, cezaya, kınanmaya ve övgüye mazhar olur. Kısas ve diyet gibi hususların da tazmin edilmesi gerekir. Buna karşılık lezzet, renkler, kokular, sıcaklık, soğukluk gibi hallerin ise sebebi Allah olup O'nun fiilleridir.⁵⁷

Sünnî gelenekte ise dolaylı fiillerin insan eseri olması mümkün olmayıp Allah'ın fiilleridir. Tevellüd yoluyla meydana gelen fiilde üç hal mevcuttur. Birincisi, fiil kudret olmadan meydana gelir ki bu durum imkânsızdır. Çünkü fiil kudret olmadan meydana gelmez. İkincisi, fiilin kendisiyle meydana geldiği kudretle vuku bulur. Bu da imkânsızdır. Çünkü kudret fiille birlikte olup fiil meydana geldiğinde kudret kaybolur. Üçüncüsü ise, başka bir kudretle meydana gelir. Fiil ile eserinin kudreti ayrı olduğu takdirde insanın fiil olmaksızın eseri veya eser olmaksızın fiili elde edebilmesi gerekir. Örneğin dövme fiili olmaksızın acının veya acı olmaksızın dövme fiilinin gerçekleşmesi ki insanın gücü böyle hallere yetmemekte olup Allah'ın âdetinin cereyan etmesidir. Dövme fiilini işleyen bir kimsenin o fiilden hemen sonra ölmesi mümkün olup acı ondan sonra meydana gelmiş olur. Hâlbuki ölüden fiilin meydana gelmesi imkânsızdır. Bu durumda Allah kanununu, sebebe teves-

⁵⁷ Kâdî Abdulcebbâr, Câhız, Nazzâm, Muammer b. Abbâd ve Sümâme b. Eşres'in bu tür fiilleri, muhdisi olmayan, fiilin meydana geldiği mahallin tabiatı olarak meydana gelen fiiller olarak değerlendirdiklerini belirtir. Bk. Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 387-390; krş. Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*, 122; Havârizmî, *Kitâbu'l-Fâik fi usûli'd-din*, 141; Duğaym, *Felsefetü'l-kudur fi fikri'l-Mu'tezile*, 136-138.

sülün hemen peşinde eserini yaratarak yürütmüştür. Kul eserin meydana gelmesi kastıyla sebebine başvurunca bu eser her ne kadar onun fiiliyle meydana gelmese de ona nispet edilmiş, sorumluluk âdeten ona yüklenmiş, şer'an dünyada tazminata, ahirette de azaba uğratılacaktır.⁵⁸ Pezdevî insan fiilini kendisiyle birlikte bulunan, onun sıfatı olan, insanın kendisinden kaçınabildiği, çekinebildiği, idare edebildiği ve ondan ayrılması imkânsız olan hareketler olarak ifade ederek, tevellüdden doğan fiillerin ise insanla kaim olmadıklarını, idare edebilme imkânı olmadığını, istemediği halde farklı sonuçların ortaya çıktığını belirtir. Ona göre bu durumda bu fiiller insandan fiil meydana gelmediği vakitte hâsıl olmaktadır. Böylece bu fiiller insana ait değildir. Allah'ın sünneti gereği ok atıldığında gider, taş atıldığında yuvarlanır.⁵⁹

Üsmendî tevlid ve mütevelled kavramlarını bu meselenin izahında kullanırken, meseleyi de Ehl-i sünnet merkezli ele almakta, muhalif olarak Mu'tezile'ye reddiyeler sunmaktadır. Mu'tezile'nin dolaylı yoldan meydana gelen neticelerin insana ait olduğu yönündeki itirazlarından yola çıkarak cevaplar oluşturmaktadır. İtirazları üç noktada ele almaktadır. Birincisi, bu tür sonuçlar Allah'ın yaratmasıyla meydana geliyorsa bir kişinin vurup da Allah'ın acıyı yaratmaması ve elini suda hareket ettirip Allah'ın suyun hareketini yaratmaması mümkün olmalıdır. Ancak durumlar böyle olmayıp zikredilen neticeler kulun fiillerinden kaynaklı meydana gelmektedir. Üsmendî bu itiraza "bazı eserlerin şarta bağlanmış olması, şart olmadan meydana gelmelerinin imkânsızlığı" ilkesinden yola çıkarak cevap verir. Şöyle ki, suda elin hareket etmesinin şartı suyun hareket etmesidir. Allah da söz konusu şart olmaksızın eli hareket ettirmeye kadir olmakla veya onu yapmaktan aciz olmakla vasıflanamaz. Yine bazı eserlerin varlıkları da başkaları olmadan tasavvur edilebilir. Acının vurma fiili yokken, vurmanın da acı yokken meydana gelmesi; okun atılmadan isabet etmesi, isabet etmeden de atılmasının olabileceği gibi. Allah, söz konusu durumlardan biri olmadan diğ-

⁵⁸ Sâbûnî, *Matüridiyye Akaidi*, 144.

⁵⁹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 164-165; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık (Ankara: AÜİF Yayınları, 1971), 72-73; Fahreddin Râzî, *Kelâm'a Giriş [el-Muhassal]*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: AÜİF Yayınları, 1978), 197.

rini yaratmaya kadirdir ancak tabiat kanunlarını biri olmadan diğersinin gerçekleşmemesine göre tasarlamıştır. Dolayısıyla söz konusu durumlar Allah'ın koyduğu tabiat kanunlarına göre gerçekleşmektedir. İkincisi, suyun hareketi, okun fırlatılması gibi durumlar kulun isteği ve onu yapmaya sevk eden sebeplere göre meydana gelir. Ya da istemeden ve onu yapmaktan alıkoyan birtakım durumlara göre meydana gelmez. Üsmendî söz konusu edilen fiillerin kulların irade ve kastına göre takdir edilmediğini, Allah'ın söz konusu durumların meydana gelmesi için kulun ilk fiilini yapması yönünde âdetini irade ettiğini ve yarattığını belirtir. Sonuncusu ise, bu fiillerin neticesine göre kul, mükâfata, cezaya, kınanmaya, övgüye mazhar olmakta, kısas ve diyet gibi hususları tazmin etmekle sorumlu tutulmaktadır. Bu da kulun bu fiillerin faili olduğu gerçeğini ortaya çıkarmaktadır. Bu itiraza Üsmendî söz konusu neticelerin insan fiilinin tamamlanmasından sonra ortaya çıktığını belirterek cevap verir. Yani insan oku atmak istediğinde Allah onda atma fiilini yaratır. İnsan da atma fiilini gerçekleştirir. Ok insanın elinden çıktıktan sonra hâlâ eylem oluşmaya devam etmekte, hâlbuki ok insanın elinden çıktıktan sonra yaptığı hareketler insandan tamamen bağımsız olarak gerçekleşmektedir. Yaralama veya öldürme sonucu insanın ilk fiili olan fırlatmadan kaynaklanmamakta, Allah'ın okta yeni hareketler yaratmasıyla gerçekleşmektedir. Kısas ve diyet gibi tazminatın ödenmesi gibi durumlara gelince, söz konusu durumlar kulun gerçek anlamda fiili olmasa da ilk başlatan olmasından dolayı örfen gerçekleşmektedir. Şer'î hükümlerde ise örf kaynaktır.⁶⁰

Üsmendî tevellüd olarak meydana gelen fiillerin insanın kudret mahallinde olmadan meydana geldiğini, kulun fiiliyle olmadığını tamamen Allah'ın koyduğu âdete ve yaratmasına göre gerçekleştiğini ifade eder. Özellikle Mu'tezile içerisinde bu tür fiillerin faili olmadığı, mahallin tabiatı gereği meydana geldiklerini iddia edenlerin bu iddialarının yaratıcının varlığını ispat meselesinde sorun teşkil edeceğini belirtir. Çünkü

⁶⁰ Üsmendî, *Lübübü'l-kelem*, 141-142.

yapıcısı, yaratıcısı olmayan hâdis varlıkların varlığının kabulü, yaratıcısı olmadan âlemin varlığının caizliğini de gündeme getirir.⁶¹

Mu'tezile tevellüd yoluyla oluşan fiilleri insana mal etmekle gerçekte insan fiillerini yaparken iradesinin yok olacağı endişesiyle âdet görüşüne karşı çıkmaktadır. Âdet düşünesi kabul edildiğinde insanın eylemlerinde herhangi bir rolünün kalmayacağı düşüncesi onları fazlasıyla meşgul ettiğiinden ve insana kendi öz varlığında mevcut bir kudret tanımlarından dolayı âdet görüşünü reddetmişlerdir. Gerek Sünnî düşünce gerekse Üsmendî, Allah'ın her an âdetini yenilediğini ve yarattığını savunmaktadır. O her an fiiller meydana getirmekte ve her mümkünü halk etmektedir. Cisimlerde arazların art arda gelişi yoktan var oluştur ve Allah'ın âdetinin gerçekleşmesidir. Fiil hakikatte varlığa çıkış olup ilahi âdet her an devrededir. Yaratılış Allah'ın mutlak kudretiyle olduğundan dolayı tevellüd düşüncesine yer kalmamaktadır.

2. Teklif ve Güç Yetirilemeyecek Şeylerle Kulun Sorumlu Tutulması

Dil açısından zorluk ve meşakkat anlamına gelen teklif, “insanı iradesine ağır gelen şeylerden sorumlu tutmak” demektir. Kendisinde gereklilik bulunduran teklif, zorluk olmasıyla beraber kişi için gerekli olduğu anlamına gelir. Külfet kelimesi örfte meşakkat kelimesinin yerine kullanılır.⁶²

İstılâhî olarak teklif, lügatteki zorluk ve meşakkat anlamlarına uygun olarak “kişiye zorluk getiren emir”, “kendisinde zorluk ve meşakkat bulunan bir fiili mükelleften yapmasını istemek” ve “kendisinde külfet ve meşakkat olan bir fiili, emredilenden yerine getirmesini istemek ve gerekli görmek” şeklinde tanımlamaların yapıldığını görmek mümkündür.⁶³ Tanımlarda külfetin kendisinde meşakkat içeren emir ve söz olduğu, zor ve meşakkat olmayan bir emir ve sözün teklifin dışında ol-

⁶¹ Üsmendî, *Lübübü'l-keâm*, 139-140.

⁶² İbn Fâris, “klf”, 5/136; İsfâhânî, “klf”, 438-439; İbn Manzûr, “klf”, 12/141.

⁶³ Ebû Hilal el-Askerî, *el-Furuku'l-lügaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, ts.), “klf”, 216; Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemu'l-lügati'l-Arabiyeti'l-Muâsıra* (Kahire: Alemü'l-Kütüb, 2008), “klf”, 4/1950-1951.

duğu görülmektedir. Ayrıca emir ve yasaklamanın da teklifin içerisinde yer aldığı görülmektedir.

Kulun birtakım emir ve yasaklamalarla mükellefiyeti söz konusu olunca bunların yerine getirilmesi veya terkinde güce ihtiyaç vardır. Fiilin meydana gelmesinde güce ihtiyaç duyması hususunda -Cebriyye istisna edilirse- mezhepler tam bir ittifak halindedir. Kelâm ilminde istitâat olarak ifade edilen bu kavram fiilin meydana gelmesini sağlayan unsur olarak ifade edilir. Üsmendî de insanın bir eylemi yapma veya terk etme özelliğine sahip olduğu gerçeğinden hareketle kudret sahibi olması gerektiğini savunmaktadır. O istitâati iki kısma ayırarak ele almaktadır. Birincisi, aletlerin sağlam ve sebeplerin uygunluğu anlamına gelen ve fiilden önce bulunan istitâat-i hâl/bilkuvve güçtür.⁶⁴ İkincisi ise fiilin kendisiyle meydana geldiği ve fiille birlikte bulunan istitâat-i fiil/fiili meydana getiren güçtür.⁶⁵ İstitâatin birinci kısmının fiilden önce varlığı konusunda Müslümanların ittifak/icma ettiğini belirten Üsmendî, ikinci kısımda ise ihtilaf olduğunu belirterek bu hususta Mu'tezile ile farklı düşündüklerini belirtmekte, Mu'tezile açısından sadece tek istitâat olduğunu, bunun da fiilden önce olan aletlerin sağlam ve sebeplerin uygun olmasını ifade ettiğini belirtir.⁶⁶ Teklif için istitâat-i hâlin gerekli olduğunu ifade etmekle birlikte fiilin meydana gelmesi için yeterli olmadığını ifade eden Üsmendî, fiilin meydana gelişinde mutlaka fiille birlikte bulunan istitâat-i fiilin gerekli olduğunu vurgular. O, fiili meydana getiren gücün fiilden ne önce ne de sonra, fiille birlikte bulunduğunu öncelikle araz olması üzerinden temellendirmektedir. Yapıları gereği sürekli olmayan arazlar, sürekli olabilmeleri için kendileri dışında beka özelliğine sahip başka bir şeyin varlığı gereklidir. Arazların varlığı sonradan var olan ve yer işgal eden cevher ve cisimlere bağlı olup onlar da hâdistir. Hâdis olan bu kudret fiilden önce olsa fiilin meydana gelece-

⁶⁴ Üsmendî istitâatin bu kısmına delil olarak; "...Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır..." (Âl-i İmrân 3/97) ve "...Buna da gücü yetmeyen altmış fakiri doyurur..." (el-Mücâdele 58/4) ayetlerini kullanır.

⁶⁵ İstitâatin ikinci kısmının varlığına delil olarak; "...Benimle olmaya sabredemezsin..." (el-Kehf 18/67, 72, 75) ve "...Onlar işitmeye güç yetiremiyorlardı..." (Hûd 11/20) ayetleri delil getirilmektedir.

⁶⁶ Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*, 123.

ği zamana kadar devam etmesi gerekir. Fiilin meydana geleceği zamana kadar devam etmemesi durumunda kudret olmadan eylemin gerçekleşmesi durumu ortaya çıkar ki bu imkânsızdır. Kudret, fiilin meydana geleceği vakte kadar baki olsa yokluğu tasavvur edilemez, zatı itibarıyla baki olup kendi durumu gereği yok olması düşünülemezdi.⁶⁷

İnsanın güç yetiremeyeceği şeylerle sorumlu tutulmasının imkânsızlığını kabul eden Üsmendî, akli açıdan teklifin gerektirdiği hususların aciziyetle birlikte gerçekleşmeyeceğini kabul eder. Çünkü teklifin gerektirdiği durumların kulun kendisinden istenileni yapması durumunda itaat eden birisi olması sebebiyle övgüye mazhar olması ve sevap kazanması, yapmaması durumunda ise asi olması ve kınanması ve cezalandırılması olarak ifade eder. Naklî açıdan ise, “*Allah, hiçbir kimseyi gücünün yetmediği bir şeyle sorumlu tutmaz.*”⁶⁸ ifadesinde Allah’ın kulunun gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü tutmayı nefyettiğini belirtir. Ancak bu ayetin ifade ettiğinin aksi yönde kulun gücünün üstündeki şeylerle mükellef tutulduğuyla ilgili olarak Arapların Kur’ân’ın benzerini getirmekle sorumlu tutulmaları,⁶⁹ meleklerin gücünün yetmediği halde eşyanın isimlerini söylemekle muhatap kılınmaları,⁷⁰ kulun duasında Allah’tan gücünün yetmeyeceği şeyle mükellef tutulmamasını istemesi⁷¹ ve kıyamet gününde resim yapanlara yaptıkları resimlere can vermelerinin istenmesi⁷² şeklindeki hadislerin varlığı da ortadadır. Üsmendî Kur’ân’ın bir benzerinin meydana getirilmesi şeklindeki meydana okuma, meleklerden eşyanın isimlerinin istenmesi ve hadiste geçen durumların teklif olmayıp Allah’ın kudretinin ortaya konulması ve il-

⁶⁷ Üsmendî, *Lübübü’l-kelâm*, s. 127-128.

⁶⁸ el-Bakara 2/286.

⁶⁹ “...Onun benzeri bir söz getirsinler.” (et-Tûr 52/34) ve “...De ki onun benzeri on sure getirin...” (Hûd 11/13).

⁷⁰ el-Bakara 2/31.

⁷¹ el-Bakara 2/286. Eş’arî düşüncenin önemli temsilcilerinden olan Gazzâlî, Allah’ın kulları kudretlerinin yettiği ve yetmediği şeylerle mükellef kılmasının caiz olduğunu belirtmekte, bunun şartının da teklifin anlaşılır ve mükellefin teklifle ilgili kelamı anlaması olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre teklif, kelimadan ibarettir. İnsanlar tarafından yerine getirilip getirilmemesi önemli değildir. Detaylı bilgi için bk. Gazzâlî, *İtikad’da Orta Yol*, 130. Konu ile ilgili değerlendirmeler için bk. İlhami Güler, *Allah’ın Ahlakiliği Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 148-150.

⁷² Buhârî, “Bed’ü’l-Halk”, 59; Müslim, “Libas”, 97.

gili durumlardan kulların aciziyetinin izhar edilmesi olduğunu belirtir. Güç yetirilemeyen şeyin yüklenilmemesi şeklindeki duaya gelince burada kulun bir fiili yapmaya gücünün olmaması iki şekilde olur. Birincisi, kudretin olmaması ve aciz kalma durumu, diğeri ise fiilin kulun bedenine büyük meşakkate sebep olmasıdır. Örneğin “Şu eşyayı taşımaya gücüm yoktur.” ifadesi eşyayı taşımadan dolayı kişiye yorgunluk ve büyük meşakkat getirmesi anlamına geldiğini ifade ederek ayette kastedilen anlamın birincisi değil ikincisi olduğunu ifade eder.⁷³

Özetle Üsmendî bilkuvve kudreti insanın fiillerinden ortaya çıkan sorumluluğu üstlenmesinde temel etken olarak değerlendirmekte, bil-fiil kudreti ise eylemin kendisiyle meydana geldiği faktör olarak görmektedir. Bu da şunu ortaya çıkarıyor ki, bilkuvve kudretin varlığı bil-fiil kudret bulunmasa da insanın sorumluluğunun devam etmekte olduğunu göstermektedir. Çünkü bu kudretin varlığı eylemi gerçekleştirecek kişinin sağlıklı bir yapıda ve sorumluluk gerektiren kudrete sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu kudretin bulunmadığı düşünüldüğünde teklifin sıhhatinden bahsetmek mümkün olmayacak, aciz birisinin sorumluluk altına girmesi gerekecektir.

3. İnsanın Sorumluluğu ve Kader-Kaza İlişkisi

Kader ve kaza kavramlarının anlamı üzerinde kelâm ekollerinin anlaşma sağlamadıklarını söylemek mümkündür. Kâdî Abdulcebâr kaza kelimesinin “bir şeyi bitirme ve tamamlama, gereklilik, bildirme ve haber verme ve ilim” anlamlarına, kader kelimesinin ise, “beyan” yani açıklama anlamına geldiğini belirtir. Kulların fiillerinin yaratılma anlamında kaza ve kader kapsamına kesinlikle girmediğini ifade eder. Çünkü kulların fiillerinde kusur vardır. Yapıp yapmama konusunda insanlar hürdür. Eğer kulların fiilleri Allah tarafından yaratılıyorsa övme, kınama, sevap ve cezaya uğrama söz konusu olamaz. Fiiller kaza ve kader ile meydana gelseydi hepsine rıza gerekirdi. Kulların eylemleri arasında küfür ve ilhâd vardır. Küfre rıza ise küfürdür.⁷⁴ Mu‘tezile’nin insa-

⁷³ Üsmendî, *Lübübü’l-kelem*, 138-139.

⁷⁴ Kâdî Abdulcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 770-772; krş. Zemaşşerî, *el-Minhâc fî usûli’l-dîn*, 36, 110. Sonraki dönem Mutezile kelâmcılarından Hâkim el-Cüşemi hem kaza hem de

nın fiilleri söz konusu olunca kaza ve kader anlayışında kesinlikle yaratma anlamı yoktur. Bu da insanın arzularına ve kusurlarına göre meydana gelen fiillerinin Allah'a isnat edilmesini olumsuzlamaktadır.

Sünnî düşüncede kaza ve kader Mu'tezile'nin yüklediği anlamların yanında yaratmayı da içermektedir. Kaza ve kader mutlak ilahi iradenin tecellisidir. Yani Allah'ın hükmünün oluş âleminde hüküm sürmesidir. Mâtürîdîlerde kader, ezelden ebede kadar olmuş ve olacak olan her şeyin hüsün-kubuh, hayır-şer, hikmet-sefeh, hak-batıl oluşu, zaman-mekânı, ödül veya cezaya mahal oluşturması gibi özellikleri bilme, ezelde tespit ve tayin etme olarak kabul edilmektedir. Kaza ise her bir varlığın yokluktan varlık sahasına çıkması, yaratılması anlamındadır. Çünkü yaratma eşyanın kendi mahiyeti çerçevesinde oluşmasını gerçekleştirmek ve her şeyin yaratılışına en uygun düşecek pozisyonda bulunmasını sağlamaktır.⁷⁵ Eş'arîlerde ise kader her bir varlığın yokluktan varlık alanına çıkmasıyla alakalı olup yaratma anlamına gelmektedir. Kaza ise, olan ve olacak olan her şeyin nitelikleriyle ve zaman ve mekânıyla birlikte tespit ve tayin edilmesidir.⁷⁶ Bu tanımlamayla Eş'arîlerde kader Mâtürîdîlerde kaza, kaza da Mâtürîdîlerdeki kaderin yerine kullanılmaktadır. Mâtürîdîlerde kader belirleme ve takdir anlamında olup ilim sıfatıyla, kaza da yaratma anlamında olup tekvin sıfatıyla ilişkilidir. Eş'arîlerde ise, kader kudret sıfatıyla ilişkili olup yaratma anlamında, kaza ise irade sıfatıyla ilişkili olup takdir ve belirleme anlamındadır.

Üsmendî kaza kelimesinin birçok anlamı olduğunu bildirmekle birlikte üç anlamına vurgu yapmaktadır. Bunlar “emir,⁷⁷ bildirme ve haber verme⁷⁸ ve bir işi sağlam ve mükemmel yapmadır”. Kaderin iki manaya

kader kavramlarında Allah'ın eylemleri dikkate alındığında halk yani yaratma anlamının olduğunu açıkça belirtir. Ancak insan fiilleri söz konusu olunca bunların yaratma kapsamına dâhil olmadığını ifade etmektedir. Bk. Cüşemî, *Uyûni'l-mesâil fi'l-usûl*, 127.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 391-392; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 161-162.

⁷⁶ Cürçânî, “kazâ”, 181, 185; İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-Müsâyere*, 136; Mehmet Tözluyurt, *Misak, Takdir ve Vahy Bağlamında Allah İnsan İlişkisi* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019), 130-150.

⁷⁷ “Rabbin sadece kendisine kulluk etmenizi ve anne babanıza iyi davranmanızı emretti (kadâ).” (el-İsrâ 17/23).

⁷⁸ “İsrailoğullarına kitapta iki defa yeryüzünde bozgunculuk yapacaklarını bildirdik (kadaynâ)” (el-İsrâ 17/4).

geldiğini, birincisinin “bir şeyi olduğu hal üzere yapmak”, diğer anlamının ise, “bir şeyi mahiyet ve nitelikleriyle, yaratılacağı zamanı ve mekânı belirlemek” şeklinde ifade etmektedir.⁷⁹ Bu anlama göre, kâinatın tamamını Allah’ın kaderine göre meydana gelmektedir. İslam düşünce ekolleri kâinatın ve içindekilerin tamamının Allah’ın kaza ve kaderiyle meydana geldiği noktasında tam bir ittifak halindedir. Ancak sorun ve tartışmalar kaza ve kaderin içerisine insanın eylemlerinin girip girmeyeceği hususunda ortaya çıkmaktadır. Özellikle Mu‘tezile insanın ihtiyarını ortadan kaldıracığı, insan fiillerinde küfür, masiyet gibi çirkinlikler içeren özelliklerin bulunduğu gerekçelerinden hareketle fiilleri Allah’ın yaratma sıfatının kapsam alanının dışında tutmak istemektedir. Sünnî düşüncede olduğu gibi Üsmendî de insan eylemlerinin kader ve kaza kapsamında olmasının insan özgürlüğünü ortadan kaldırmayacağını, küfür ve masiyet içeren fiillerin yaratılmasının Allah’ı bizzat o fiili işleyen olarak nitelendirmeyi gerektirmeyeceğini belirtir. Üsmendî bu hususta Mu‘tezile’nin; “Benim kazama rıza göstermeyen ve belama sabretmeyen benden başka rab arasın.”⁸⁰ rivayetinden yola çıkarak Allah’ın kazasına rıza göstermek gerektiğini eğer küfür Allah’ın kazasıyla oluyorsa bu küfre rıza göstermeyi gerektirdiğini ifade ettiklerini belirtir. Ayrıca Allah’ın kazası hak ve doğrudur. Küfür ise batıl ve yanlıştır. Dolayısıyla Allah’ın kazası olamaz. Ayrıca küfür Allah’ın kazası olsaydı kulun bu kazadan kurtulması mümkün olmazdı. Bu sebeple de fiili yapmaya mecbur olur ve küfür fiilini işlediği için de mazur sayılırdı.

Üsmendî hadiste geçen “benim belalarım sabretmeyen” kısmından hareketle kazaya rıza göstermenin hastalıklar, acılar ve musibetler anlamına geldiğini, küfür gibi eylemlerin bu kapsamda değerlendirilmesinin mümkün olmadığını belirtir. Allah’ın kazasına rıza göstermenin

⁷⁹ Üsmendî’nin kadere verdiği ikili anlamı daha önceleri Mâtürîdî ve Ebu’l-Muîn en-Nesefî aynı şekilde ifade etmektedir. Bu da Üsmendî’nin kaderle ilgili mensubu olduğu mezhebin görüşünü kabul ettiğini göstermektedir. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 392; Nesefî, *Tebsirati’l-edille*, 2/980.

⁸⁰ Bu rivayet “Allah’ın kazasına razı olmayan ve kadere iman etmeyen ondan başka bir ilah arasın.” lafzıyla geçmektedir. Bk. Ali el-Kârî, *el-Ehâdisü’l-kudsîyyetü’l-erbainiyye* (İstanbul: Arif Efendi Matbaası, 1898), 6.

zorunlu olduğunu, “Kader, hayrıyla ve şerriyle Allah’tandır.”⁸¹ hadisiyle temellendirmekle birlikte kaza ile kazanın gerektirdiği şeyin farklılığına dikkat çeker. Allah’ın kazasının zatında bir sıfat olduğunu, küfrün ise kazasının gerektirdiği, hükmüyle hüküm verilmiş ve kudretiyle takdir edilmiş şey olduğunu ifade eder.⁸² Yani küfür ve masiyetlerin Allah’ın kazasının/yaratmasının kapsamında olması kulun tercihine göre yaratılmasını, kulu zorlamamasını ifade eder.

Üsmendî kulların fiillerinin Allah’ın yaratması, kulun kesb etmesi ile oluştuğu düşüncesinden hareketle kaza-kader ve insan özgürlüğü meselesini uzlaştırma yoluna gitmiştir. Küfür, masiyet gibi niteliklere sahip olan fiillerin yaratılmasının insanın irade hürriyetini ortadan kaldırmadığını, bilakis bu tür fiillerin yaratılmasının temel faktörünün insan olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca kaderin Allah’ın ilmi kapsamında olduğunu, ilim sıfatının da nesnesini zorunlu kılmadığını belirtmiştir. Yani Allah bildiği için insan fiilleri yapmamakta, insan o fiilleri yapacağı için Allah bilmektedir. Fiillerin yaratılması ise kaza kapsamında olup insanın o fiilleri tercihi, iradesi, kudreti devreye girmekte, insan fiili işleyip niteliğini fiile verdikten sonra hayır veya şer, güzel veya çirkin, iman veya küfür olarak ortaya çıkmaktadır.

Sonuç

İnsanın eylemlerinde özgür olup olmadığı meselesi kökleri eskilere dayanan kadim bir sorun olmakla birlikte çağımızda da aynı güncelliğini korumaktadır. Bu sorun hem tek tanrılı dinlerde hem de İslam’ın geldiği dönemde cahiliye toplumunda tartışılmış, aynı zamanda Müslümanlar arasında da ilk dönemlerde sorun teşkil etmemekle birlikte özellikle Hz. Osman’ın öldürülmesiyle gündemdeki sıcak yerini korumuştur. Özellikle Kur’ân ve hadislerdeki bu konuyla ilgili bilgiler meselelerin tartışılması ve kavramların anlaşılması noktasında da etkili olmuştur. Kelâmî mezheplerin teşekkülüyle birlikte mesele ekollerin metodolojileri çerçevesinde ele alınmış ve İslam coğrafyasında bu konuda Cebri,

⁸¹ Müslim, “Îmân”, 1, Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 16, Tirmizî, “Kader”, 10.

⁸² Üsmendî, *Lübâbü’l-kelem*, 150-152.

Mu'tezilî ve Sünnî olmak üzere üçlü bir anlayış ortaya çıkmıştır. Sünnî anlayışın bir kanadını Mâtürîdîlik oluşturmakta bu ekolün müteahhirün devri alimlerinden Üsmendi de bu meseleye değinmektedir.

Üsmendî, meseleye mensubu olduğu Mâtürîdîliğin ilke ve metodolojisi çerçevesinde yaklaşmış, genelde Mu'tezile'nin tezlerine karşı reddiyeler oluşturmuş, bazı hususlarda ise -özellikle kesb konusunda- net tavırdan kaçınarak meselenin anlaşılabilirliğini tam bir şekilde ortaya koymayarak Eş'arî bir duruş sergilemiştir.

Üsmendî, insanın özgürlüğünü ortaya koymada öncelikle Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu prensibinden hareketle insanın ve insana ait olan fiillerin de O'nun yaratmasıyla meydana geldiğini ifade etmiştir. Fiilleri öncelikle ızdırârî ve ihtiyari olarak ikiye ayırmış, ızdırârî olanlarda teklifin olmadığını, ihtiyari olanların ise teklifle ilgili olduğunu belirtmiştir. İhtiyari fiilde iki yön kabul ederek bunların yaratma ve kesb olduğunu, birincisinin Allah'a ikincisinin ise insana ait olduğunu kabul etmiştir. Ancak Mâtürîdî düşüncedeki kesbin insana ait olduğu, Allah'ın müdahalesinin dışında olduğu kabulünü benimsememiş, kesbin de fiil gibi Allah tarafından yaratıldığını belirtmiştir ki bu yaklaşımıyla Eş'arî düşünceye meylettiğini söylemek mümkündür.

Üsmendî, insanın sorumlu olabilmesi için güç sahibi olduğunu benimsemiştir. İstitrâatı ikiye ayırmış, birincisine selâmetü'l-âlât ve'l-esbâb diyerek insanın mükellefiyetinin bu bilkuvve güce dayandığını ve gücün kendisine fiilden önce verildiğini savunmuştur. Fiilin meydana gelmesini sağlayan bilfiil gücün ise fiille birlikte olduğunu ne önce ne de sonra olduğunu kabul etmiştir. Bu düşüncesiyle Mu'tezile'nin gücün tek olduğu ve onun da fiilden önce mevcut olduğu tezine karşı çıkmıştır. İnsanın gücünün yetmeyeceği şeylerle sorumlu tutulamayacağı noktasında Mu'tezilî ve Mâtürîdî düşüncüyü benimseyerek Eş'arî anlayışın yanlışlığını naklî ve akli açıdan eleştirmiştir.

Kader ve kaza ile insan özgürlüğünün uzlaştırılması noktasında kade-ri Allah'ın ezeli ilmi, kazayı da bu ezeli ilme uygun yaratılış olarak ifade ederek Allah'ın ezeldeki tedbir ve takdirinin özellikle kulların eylemleri üzerinde zorlayıcı bir etkiye sahip olmadığını savunmuştur. Kaza ya-

ni eylemlerin yaratılışının ise insanın iradesi, tercihi doğrultusunda gerçekleştiğini belirterek Mu'tezile'nin küfrü, masiyeti, şerri, çirkini, kötüyü yaratanın bizzat kötü olacağı endişesinin yersizliğini bir fiili yaratmak ile onu eyleme dönüştürmek, ona nitelik kazandırmak arasında fark olduğunu hatırlatarak bertaraf etmeye çalışmıştır. Bu düşünceye göre fiil Allah tarafından yaratıldığında nötr olarak yaratılmakta, niteliğini fiile insan vermekte, insan fiili işlediğinde hayır-şer, iyi-kötü, güzel-çirkin sevap-günah gibi durumlar ortaya çıkmaktadır. Allah'ın iyi, güzel, sevap olan fiillere iradesi, rızası, muhabbeti, emri olduğunu; kötü, çirkin, günah olanlara ise iradesi olup, rızası, muhabbeti, emri olmadığını belirtmek suretiyle Mu'tezile'nin ilahi iradeyi emir olarak algılamasının yanlış bir anlayış olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.

Özetle Üsmendî insanın sorumluluğu ve özgürlüğü meselesinin izahında metodolojisini naklî ve akli teoloji üzerine kurgulamış, mensubu olduğu Mâtürîdîliğin temel dayanaklarına yaslanmış, fiillerin meydana gelişinde Allah-insan ilişkisinin birlikteliğini her fırsatta savunmuştur. Delillerini ortaya koyarken tarîkatü'l-binâ -önceki argümanlardan hareketle meseleyi delillendirme ve açıklama- ve tarîkatü'l-ibtidâ -yeni delillerle meseleyi izah etme ve savunma- ismini verdiği iki metot geliştirmiştir.

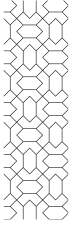
Kaynakça

- Abdülcebbar, Ahmed b. Kâdî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebet-ü Vehbe, 3. Basım, 1416/1996.
- Abdulcebbar, Ahmed b. Kâdî. *Mu'tezile'de Din Usûlü*. çev. Murat Memiş. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2019.
- Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furuku'l-lügaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, ts.
- Ay, Mahmut. "Eş'arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu". *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2004), 91-107.
- Bâkılânî, Kâdî Ebûbekir. *el-İnsâf*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Cevziyye, İbn Kayyım. *Şifâu'l-alil fi mesâili'l-kadâ ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lil*. haz. Hasan Abdullah. Kahire: Mektebetü Dâru't-Turâs, ts.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.

- Cüşemî, Hâkim. *Uyünü'l-mesâil fi'l-usûl*. thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Dâru'l-İhsân, 2018.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn. *Lumau'l-edille fi kavâidi akâidi ehli's-sünne ve'l-cemâa*. thk. F. Hüseyin Mahmud. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1407/1987.
- Duğaym, Semih. *Felsefetü'l-kudur fi fikri'l-Mu'tezile*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *el-Luma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*. thk. Muhammed Emin ed-Dannâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyin-İlk Dönem İslam Mezhepleri-*. çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İtikad'da Orta Yol*. çev. Kemal Işık. Ankara: AÜİF Yayınları, 1971.
- Güler, İlhamî. *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 10. Basım, 2017.
- Havârizmî, Rükneddîn el-Melahimî. *Kitâbu'l-Fâik fi usûli'd-dîn*. thk. Willfred Madelung-Martin McDermott. Tahran: Müessesetü Hikmet ve Felsefe, 1386/1930.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut. Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Fâris, Hüseyin. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Manzûr, Muhammed. *Lisânu'l-Arab*. haz. Emin Muhammed Abdülvehhab-Muhammed es-Sadık el-Ubeydî. 18 cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1419/1999.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâl. *Kitâbü'l-Müsâyere*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *el-Akidetü'l-Vasıtıyye ve Şerhi*. çev. M. Beşir Er-yarsoy. İstanbul: Guraba Yayınları, ts.
- İltaş, Davut. "Üsmendî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/388-389. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Karadaş, Cağfer. *Kaderin Sırrını Anlamak*. Ankara: Otto Yayınları, 2018.
- Kârî, Ali. *el-Ehâdisü'l-kudsiyyetü'l-erbainiyye*. İstanbul: Arif Efendi Matbaası, 1898.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd- Açıklamalı Tercüme-*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 8. Basım, 2016.

- Mutahhari, Murtaza. *İnsan ve Kader*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2016.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'în. *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*. thk. Ahmed Ferid el-Mezidi. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'în. *Tebssiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Muhammed el-Enver Hamid İsa. 2 cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2011.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *Mu'cemu'l-lügati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra*. 4 cilt. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2008.
- Özervarlı, M. Sait. "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 10 (İstanbul 2003), 39-63.
- Özervarlı, M. Sait. "Üsmendî (Kelâm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/389-391. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. çev. Şerafeddin Gölçük. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1980.
- Râzî, Fahreddin. *Kelâm'a Giriş [el-Muhassal]*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: AÜİF Yayınları, 1978.
- Sâbûnî, Nûreddin. *el-Kifâye fi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Aruçi. İstanbul: İSAM Yayınları, 1435/2014.
- Sâbûnî, Nûreddin. *Matüridiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.
- Semerkandî, Ebû Seleme. *Cümelü Usûli'd-dîn -Mâtüridiliğin Temel İnanç İlkeleri-*. thk./çev. Ahmet Saim Kılavuz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Semerkandî, Şemsüddîn. *İslâm İnanç İlkeleri*. çev. İsmail Yürük-İsmail Şık. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Şehristânî, Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Abdülaziz Muhammed el-Vekil. 3 cilt. Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1386/1968.
- Şeyhzâde, Abdurrahman b. Ali. *Nazmu'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid*. İstanbul: Faziilet Neşriyat, 2016.
- Taftâzânî, Sa'duddîn. *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi-Şerhu'l-Akaid-*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 9. Basım, 2017.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsûatü keşşâfî ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tözluyurt, Mehmet. *Misak, Takdir ve Vahy Bağlamında Allah İnsan İlişkisi*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019.

- Üsmendi, Alâüddîn. *Lübâbü'l-keâm*. thk. Muhammed Sait Özervarlı. İstanbul: TDV Yayınları, 2006, 2019.
- Üsmendi, Alâüddîn. *Lübâbü'l-Kelâm -Matüridi Kelamının Özü-*. çev. Murat Kaan Kıvılcım. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Üsmendi, Alâüddîn. *Lübâbü'l-Kelâm-İnançta Türk İlim ve Aklı-*. çev. Yalçın Topçu. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2021.
- Yar, Erkan. *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Yeprem, M. Saim. *İrade Hürriyeti ve İmam Matüridi*. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Zemaşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Minhâc fi usûli'd-dîn-Dinin Temel İlkelerini Anlama Yöntemi*. çev. Mehmet Evkuran. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.



ÇİVİ YAZILI METİNLER IŞIĞINDA UGARİT MEDENİYETİNDE KURBAN VE KURBAN RİTÜELLERİ

Sacrifice and Sacrificial Rituals in Ancient Ugaritic Civilization in the Light of
Cuneiform Text

Aslı KAHRAMAN ÇINAR

Dr. Öğr. Üyesi, Yozgat Bozok Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Eskiçağ Tarihi Ana-
bilim Dalı, Yozgat, Türkiye.

*Asst. Prof. Yozgat Bozok University, Faculty of Arts and Science, Department of History, Department of Anci-
ent History, Yozgat, Türkiye.*

asli.kahraman@yobu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0969-7222

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 31 Mart / March 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Kasım / November 2024

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2024

Cilt / Volume: 26 **Sayfa/Pages:** 101-124

Atf / Citation: Kahraman Çınar, Aslı. "Çivi Yazılı Metinler Işığında Ugarit Medeniyetinde Kurban ve Kurban Ritüelleri [Sacrifice and Sacrificial Rituals in Ancient Ugaritic Civilization in the Light of Cuneiform Text]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 26 (Aralık / December 2024): 101-124

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1462078>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyuldu-
ğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scien-
tific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all
the sources used have been properly cited (**Aslı KAHRAMAN ÇINAR**).

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



Öz

Ugarit, Kuzey-Batı Suriye tarihi ve coğrafyası için keşfedilmiş önemli antik medeniyetlerden bir tanesidir. Devlet merkezi Ras Şamra'nın Akdeniz sahilinde önemli bir liman kenti olması Ugarit'in jeopolitik önemini artırırken, güneyde Mısır, kuzeyde Hitit gibi büyük devletlerle komşu olması onun kültürel olarak beslenmesine katkı sunmuştur. Ugarit dini, bulunduğu coğrafyadaki birçok medeniyet gibi çok tanrılı bir yapıya sahiptir. Bölgede yapılan arkeolojik kazılarda gün yüzüne çıkarılan Ugarit'e ait çivi yazılı tabletler içerisinde çok sayıda dini içerikli metin bulunmaktadır. Dini içerikli metinlerin genel olarak ibadetler üzerine olduğu da görülür. Bu ibadetler içerisinde en dikkat çekenlerden birisi kurbandır. Kurban ibadetine öncelikle sözlük anlamı olarak bakıldığında, "kurban (sungu, takdime), tapınılan yüce varlık ya da varlıklara veya herhangi bir güce şükran duygularını ifade etme, bir şeyler dileme ya da günahlara kefarete olması gibi nedenlerle sunulan hediye" olarak tanımlandığı görülmektedir. Toplumların tanrılarına kurban sunmalarında bazı ana nedenler vardır. Bu nedenlerin en basiti tanrılara hediye verme arzusudur. Böylece tanrıların besleneceği düşüncesi ile onlara karşı fedakârlık yapma düşüncesi barındırır. Ugarit ritüel metinlerinde toplumsal olarak yapılan dini uygulamalar içerisinde kurbanın varlığına rastlanmaktadır. Ugarit'e ait mitolojik metinler Ugarit teolojisi hakkında fikir verirken, ritüel metinleri dini uygulamalar konusunda detaylar barındırır. Farklı kurban türlerinin varlığı ve sunular, ritüel metinlerinin özünü oluşturur. Bu metinlerden anlaşılan kurban esnasında kan akıtılması, kanlı kurbanların olmazsa olmazıdır. Fakat kansız kurbanların da sıklıkla tanrılara sunulduğu bilinmektedir. Bu metinlerde kurban ritüellerinin yapısı, kült merasimleri, tanrılar adına kesilen kurbanların çeşitleri, bu kurbanlar için yapılan ritüeller ve ritüellerde tanrılara sunulan hayvan, bitki ve eşya sunuları yanı sıra kurbanların cinsi, sayısı, şekli belirtilmektedir. Ritüellerin hangi mevsimlerde yapıldığı, bu etkinliklere kimlerin katıldığına dair de çeşitli anlatılar yer almaktadır. Kurbanlar ve kurban ritüelleri hakkında bilinenlerin yanı sıra gizemli kalan konular da mevcuttur. Bu gizem çivi yazılı tabletlerin sustuğu yerde başlamaktadır. Bu çalışmada Ugarit dini bağlamında tanrılara sunulan adaklar ve kurbanlar üzerinde durulacaktır. Fakat öncesinde kurban kelimesinin farklı medeniyetlerde kullanılış biçimi, kelimenin filolojik kökeni, Yakındoğu, Anadolu ve Avrupa'da kelimenin bürünmüş olduğu anlamlara yer verilecektir. Ardından Ugarit dilinde kullanılan kurban kelimesi üzerinde durularak tanrılara sunulan adak ve kurbanların türleri, amaçları ve dini hayata olan etki ve katkılarından çivi yazılı kaynaklar esas alınarak bahsedilecektir. Kurban kelimesinin antik zamanlardan günümüze etimolojik incelemesine de yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Eski Çağ Tarihi, Ugarit, Ras Şamra, Arkeoloji, Ritüel, Kurban.

Abstract

Ugarit is one of the important ancient civilizations discovered for the history and geography of North-West Syria. The fact that Ras Shamra, the state center, was an important port city on the Mediterranean coast increased the geopolitical importance of Ugarit, while being neighbors with great states such as Egypt in the south and Hittite in the north contributed to its cultural nourishment. Ugarit religion, like many civilizations in its geography, has a polytheistic structure. It is also observed that religious texts are generally about worship. One of the most prominent of these acts of worship is sacrifice. Looking at the dictionary meaning of sacrifice, it is seen that it is defined as "sacrifice (offering, presentation), a gift offered to the supreme being or beings worshipped

or to any power for reasons such as expressing gratitude, wishing for something, or atoning for sins". There are reasons why societies offer sacrifices to their gods. The simplest of these reasons is the desire to give gifts to the gods. Thus, it contains the idea that the gods will be fed and the idea of making a sacrifice to them. Ugaritic ritual texts reveal the presence of sacrifice among the religious practices practiced socially. While the mythological texts of Ugarit provide insight into Ugaritic theology, the ritual texts contain details about religious practices. The presence of different types of sacrifices and offerings form the essence of the ritual texts. It is clear from these texts that the shedding of blood during the sacrifice is the most important characteristic of bloody sacrifices. However, it is known that bloodless sacrifices were also frequently offered to the gods. In these texts, the structure of sacrificial rituals, cult ceremonies, types of sacrifices offered in the name of the gods, rituals performed for these sacrifices, animal, plant and object offerings offered to the gods in rituals, as well as the type, number and form of sacrifices are specified. There are also various narratives about the seasons in which the rituals took place and who participated in these events. In addition to what is known about sacrifices and sacrificial rituals, there are also matters that remain mysterious. This mystery begins where the cuneiform tablets fall silent. This study will focus on offerings and sacrifices to the gods in the context of Ugaritic religion. But first, the way the word sacrifice is used in different civilizations, the philological origin of the word, the meanings of the word in the Near East, Anatolia and Europe will be given. Then, the word sacrifice used in the Ugaritic language will be emphasized and the types, purposes, effects and contributions to religious life of the offerings and sacrifices offered to the gods will be mentioned on the basis of cuneiform sources. An etymological analysis of the word sacrifice from ancient times to the present day will also be included.

Keywords: History of Religions, Ancient History, Ugarit, Ras-Shamra, Archaeology, Ritual, Sacrifice.

Giriş

Kadim inançlardan, günümüz kompleks yapıdaki dinlere kadar insanlık tarihinin şahit olduğu tüm din ve inançlarda ibadet inancın ayrılmaz bir parçası olarak var olmuştur. Bu ibadetler din fenomenleri arasında önemli bir yer tutar. İbadetlerin temel amacı, tazim edilen üstün güce itaat ederek kulluğu ifade etmektir. Tüm ibadetler yüce varlık ve ya kutsalla irtibat kurma ve ona yakın olma üzerine inşa edilmiştir. Ayrıca ibadetin kutsal varlık ile irtibat kurma, kutsiyetinden yararlanma ve korumasına girme, yardım istendiğinde ona başvurma duygusu ile de yapıldığı görülür.¹

Batı dillerinde ritüel (ibadet) kelimesi, Latince "rota", Sanskritçe "ri-

¹ Şinasi Gündüz, "Dinlerde Tanrıya Yakınlaşma Aracı Olarak Kurban", *Uluslararası Kurban Sempozyumu 8-9 Aralık 2007* (İstanbul: Bayrampaşa Belediye Başkanlığı Yayınları, 2008), 65.



ta”, Proto-Hind-Avrupa dilinde “rot” (yol, düzen) fiil köküne kadar çıkar ve söz konusu arkaik dillerdeki kök anlamının da çağrıştırdığı gibi “izlenecek yol” ya da düzen anlamına gelir. Dinler Tarihindeki özelleşmiş anlamı, insan ve ilahi güçler arasında doğru ilişkiyi kurmak için geliştirilmiş metottur. Ancak ritüel aracılığıyla insan ve kozmik güçler arasında ilişki kurulabilmekte veya düzenlenebilmektedir. Ritüel, insanı eskatolojik alandaki hedefine götüren sistemdir. Ritüel, ibadetin diğer bir adıdır fakat ibadeti aşan bir anlamı vardır. İbadet sadece insanı tanrıya yakınlaştırmak için değil ritüel insanı kozmik varlıklara, kozmik düzenin her türlü metafizik alanına bağlayan evrensel bir bağıdır. Pagan dinlerde evrenin bütünü ile iletişime geçmek gerektiğinden ritüel, ibadeti aşan bir yol olarak vazgeçilmez bir yöntemdir.² Bu ibadetler içerisinde en göze çarpanlardan birisi kurbandır. Sözlükte kurban (sungu, takdime), tapınılan yüce varlık ya da varlıklara veya herhangi bir güce şükran duygularını ifade etme, bir şeyler dileme ya da günahlara kefarete olması gibi nedenlerle sunulan hediye olarak ifade edilir.³

Tanrıya kurban sunmanın temel bazı sebepleri vardır. En basiti tanrılara hediye verme arzusudur. Bu hediyeler, özellikle yiyecekler tanrıların besleneceği inancı ile ona karşı fedakârlık yapma düşüncesi barındırır. Fakat bu kurbanların verilmemesi ile de tanrıların kuvvetten düşeceği böylece dünyada kötülüğün ya da kötü niyetlilerin ortaya çıkmasına zemin oluşacağı inancı vardır. Ayrıca kurban, kefarete, yani fert ve grupların günahlarını (genellikle) tanrıların yetkisine bırakılan hayvanlara yükleme vasıtası olarak sunulabilir. Topluca yenen yemek görüntüsüne sahip olan kurban sunularında ise ortak bir yemeği paylaştıkları görülebilir.⁴

Ugarit’e ait mitolojik metinleri Ugarit teolojisi hakkında fikir verirken, ritüel metinleri dini uygulamalar konusunda detaylar barındırır. Farklı kurban türlerinin varlığı ve sunular, ritüel metinlerinin kalbini

² Kürşat Demirci, *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş Tanrılar, Ritüel, Tapmak* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2019), 49.

³ Hasan Akay, *İslami Terimler Sözlüğü* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2005), “Kurban”, 125.

⁴ Eric J. Sharpe, *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram Karşılaştırmalı Bir Çalışma*, çev. Ahmet Güç (İstanbul: Arasta Yayınları, 2000), 44-45.

oluşturur. Kurban esnasında kan akıtılması, kanlı kurbanların olmazsa olmazıdır. Fakat kansız kurbanların da sıklıkla tanrılara sunulduğu bilinmektedir. Kanlı ya da kansız kurban ritüellerinde yakarışlar, ezberden dualar okunması veya dua içerikli ayinlerin yanı sıra kehanet metinleri, kâhinler ve kefarete ayinleri içeriği dolduran unsurlar olarak görülür. Ritüel metinleri çoğunlukla resmî bir üslupla yazılır (idarî veya ticarî metinler gibi) ve kurban, yaratıcı güç ile tazim eden arasında bir bağ oluştururken, kimi zaman bir şükran, kimi zaman dileklerin gerçekleşmesi için tanrıya sunulan bir takdim, kimi zaman da yaratılan için bir imtihan vesilesi olarak düşünülür.⁵

1. Ugarit Uygarlığının Keşfi

Suriye kıyıları, Erken Paleolitik çağlardan başlayarak günümüze kadar çeşitli toplumların yerleşik hayatına ev sahipliği yapmıştır. Neolitik dönemde sahil boyunca köylerin kurulduğu görülür. Kuzey Suriye’de varlığını sürdürmüş olan Ugarit’in de üzerinde var olduğu bölge, bereketli topraklara sahip olması ve Akdeniz kıyısında önemli bir stratejik noktada bulunmasıyla dikkat çekmiş, M.Ö. VIII. yy.’dan M.Ö. II. Yy.’a kadar sürekli olarak işgale uğramıştır.⁶ Bölgedeki en eski yerleşim Geç Tunç Çağı’nın ilk evresine aittir. Epigrafik kanıtlar ise Ras Şamra antik şehrinin Ugarit medeniyetinin başkenti olduğunu göstermektedir.⁷

Ugarit M.Ö. II. binyılın ortalarında, Hitit hâkimiyetine girmeden önce, Mısır’ın bir vasalı konumundadır.⁸ Mezopotamya, Mısır, Ege ve Hitit gibi komşularıyla istikrarlı şekilde ticarî ilişkiler kurmuş, Kuzey Suriye’nin önemli bir liman kenti olan belli başlı ticaret merkezlerinden birinin de başkentidir.⁹

⁵ Joel H. Hunt - William M. Schniedewind, *A Primer on Ugaritic: Language, Culture and Literature* (New York: Cambridge University Press, 2007), 23.

⁶ Marguerite Yon, *The City of Ugarit at Tell Ras Shamra* (Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 2006), 1.

⁷ Van Wijngaarden, *Use and Appreciation of Mycenaean Pottery in the Levant, Cyprus and Italy* (Amsterdam: Amsterdam Universtiy Press, 2002), 37.

⁸ Füzûzan Kınal, “Ugarit Kırallarının Tarihi”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* 8/14 (1963), 1.

⁹ Gary Beckman, “Hittite Administration in Syria in the Light of the Texts from Hattuša, Ugarit, and Emar”, *Bibliotheca Mesopotamica New Horizons in The Study of Ancient Syria* 25 (Undena:

Ugarit'in M.Ö. 1195'te yıkılmasından sonra şehir tamamen unutulmuştu. Hattuşa'da bulunan Hitit belgeleri ve Amarna mektupları gibi bazı kaynaklardaki varlığından dolayı şehrin adı bilinmekteydi. Bu belgeler sayesinde Ugarit'in kral şehri hakkında bazı bilgiler mevcuttu. Sadece belirli bir yerde kazı yapılması ve bir şehrin bulunması ile Ugarit'in kimlik tespitini yapmak, Amarna mektupları ve Hattuşa belgeleri olmadan mümkün olamazdı. Arkeolojik alanların birçoğunda olduğu gibi Ugarit'in keşfi de bölgenin yerel halkı tarafından tesadüfen olmuştur. 1928 yılı Mart ayında Minet el-Beida Körfezi'nde yaşayan Mahmoud az-Zir isimli bir çiftçi bir sabah tarlasını sürerken, saban demiri kazının bir parçası olan taşa çarpar. Çiftçi bulduğu taşın antik bir eser olduğundan şüphelenerek yetkililere haber verir ve Asurolog Caharles Virolleaud konu hakkında bilgilendirilir. O da Leon Albaese isimli meslektaşını araştırma yapması için bölgeye gönderir ve Lavvre'da Eski Doğu Tapınakları Bölümüne bu şehirde kazı yürütülmesini tavsiye eder. Böylece Suriye'nin batısında Lazkiye Limanı'nın 11 km. kuzeyinde bulunan Ugarit'te ilk arkeolojik çalışmalar başlar.¹⁰

İki önemli Ugarit şehri olan Minet el-Beida¹¹ ve Ras Şamra antik sitelerinde 1929'da Fransız araştırmacılar tarafından başlayan kazılar 1935'e kadar öncelikle aralıksız daha sonra bölgede yaşanan çeşitli siyasi sorunlar sebebi ile günümüze kadar aralıklı olarak devam etmiştir.¹²

2. Filolojik Köken

“Kurban” teriminin etimolojik yapısına bakıldığında, İngilizce, Fransızca gibi Latince kökenli dillerde genellikle “sacrifice” terimi ile karşılandığı görülür. “Kutsal” anlamına gelen “sacer” ile “yapmak” anlamındaki “facere” kelimelerinin bir araya getirilmesiyle meydana gelen Latince “sacrifice” veya “sacrificum”dan gelir. Sacrifice objeleri tan-

Offprintfrom, 1992), 43.

¹⁰ Izak Cornelius - Herbert Niehr, *Götter und Kulte in Ugarit* (Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 2004), 6-7.

¹¹ Minet el-Beida, Ugarit'te kazı yapılan sitenin yakınındaki bir koyun adıdır ve Ras Shamra'ya yaklaşık bir kilometre mesafededir.

¹² Gert Jan van Wijngaarden, *Use and Appreciation of Mycenaean Pottery in the Levant, Cyprus and Italy: (ca. 1600-1200 BC)* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2002), 37.

rıya veya diğer tabiatüstü varlıklara takdim etmek suretiyle onları tanrının mülkü haline getirmek ve böylece “kutsal yapmak” fiiline karşılık gelir.¹³ Eski İngilizcede “halig”den (Almanca heilig) gelen “holy” (mübarek); varlıkların genel nizamına ait olan profan (din dışı) veya sekülere (dünyevi olan) zıt olarak, tanrının ve tabiatüstü alana ait olan kavramların eşanlamlısıdır.¹⁴

Kurban kelimesi ile ilişkisi bulunan bir diğer terim de “offering”dir. Bu terim “sacrifice”in eş anlamlısı ya da daha kapsamlı olarak kullanılmış olup “bir hediye sunmak” anlamına gelir. Offering, “sunmak, takdim etmek” anlamına gelen “offere” fiilinden türetilmiş; “offere” fiilinden de, “adak, kurban veya tanrıya sunulan herhangi bir şey” manasına gelen “oblation” ismi türetilmiştir.¹⁵ Sami dillerde kurban karşılığında kullanılmış tek bir kelime veya terime rastlamak mümkün değildir. Gerek İbranice gerekse Arapçada, kurbanın cinsi, sunulmuş şekli ve amacına göre birden fazla kelime ya da terim kullanılmıştır. Eski Ahid’de kurban karşılığında kullanılan en eski ve kapsamlı terim, “bağış veya vergi” anlamına gelen “minha”dır. Minhanın genel bir terim olarak kullanılışı, onun hem kanlı hem de kansız takdimeleri ifade ettiği erken bir döneme hasredildiğini gösterir. Yahudilikte kurban kelimesi “takdis edilmiş şeyler” anlamına gelen İbranice “godashim”e tekabül eder. Kurban karşılığında kullanılan diğer İbranice terimler, “grb” kökünden, “yaklaştırılan şey, takdime” anlamına gelen “gorban”, vergi anlamına gelen “minha” ve “isteh”tir. Kurban karşılığında kullanılan Arapça terimlerden biri de “kutsal kan dökmeyi ifade eden “zebah”tır. Kutsal kurban yeri anlamına gelen “mizbeah” veya “mezbah” (altar, sunak) da “zebah”tan gelir. Hıristiyanlıkta da kurban karşılığında genellikle “kan” (blood), “ahid” (covenant), “kefarete” ve “vekâleten kurban” gibi terimler bulunmaktadır.¹⁶ Yeni Ahit’te “fidye” olarak geçen terim, “İnsanoğlu hizmet edilmeye değil bilakis hizmet etmeye ve pek çok kimse için hayatını fid-

¹³ Ahmet Güç, *Çeşitli Dinlerde ve İslam’da Kurban* (İstanbul: Düşünce Kitap Yayınları, 2003), 2.

¹⁴ Sharpe, *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram Karşılaştırmalı Bir Çalışma*, 49.

¹⁵ Güç, *Çeşitli Dinlerde ve İslam’da Kurban*, 3.

¹⁶ Güç, *Çeşitli Dinlerde ve İslam’da Kurban*, 5, 6.



ye olarak vermeye geldi.” ifadesi ile yer bulmaktadır.¹⁷ İslami literatürde kurban karşılığında kullanılan genel terim “grb” kökünden türetilen “kurban” olup Âl-i İmrân 3/183 ve Mâide 5/27. ayetlerinde geçmektedir. Habil ve Kabil’in neler sunduklarına dair Tekvin 4/3-12’deki bilgi de göz önünde bulundurulacak olursa, ister hayvanı boğazlama yoluyla isterse başka şekilde sunulmuş olsun, kurban, “Allah’a yaklaştıran şey” anlamında genel bir terim olarak kullanılmıştır. Ayrıca “zebeha” fiili de kurbanı karşılar şekilde kullanılmıştır. Hz. İbrahim’e oğlu yerine bedel olarak verilen kurban da “zibh” kelimesi ile ifade edilmiştir. Ayrıca kurban ibadetini ve kurban kesme fiilini belirtmek üzere “neseke” kökünden “nüsûk, mensek” gibi kelimeler de Kur’an’da geçmektedir.¹⁸

Ugaritik metinlere bakıldığında kurban, muhtemelen “dbh”¹⁹ “kurban etmek” kökünden türetilmiş bir isim olan “dbht” kelimesinin hepatoskopik²⁰ metinlerden birinde geçtiğini ve kehanet ile kurban arasında açık bir bağlantı sağladığını belirtmek gerekir.²¹ “Dqt” en başından beri küçükbaş hayvan cinsiyle, “gdl” ise büyük baş hayvan (sığır) cinsiyle ilişkilendirilmiştir.²²

Ugarit’teki “kûlt” sözcüğü ise Hurrice kurban sözcüğünden etkilenmiştir. “Athulumma” (athlm) terimi muhtemelen Ugaritçe “dbh”, yani ‘kurban’ ile eşdeğerdir. “Hdrgl” kökü ‘saygı, itaat’ anlamına gelen bir hapax’tır²³ ve tamamen Ugaritçe bir metinde²⁴ yer alır. Ayrıca Ugarit-

¹⁷ Markos 10:45.

¹⁸ Güç, *Çeşitli Dinlerde ve İslam’da Kurban*, 7.

¹⁹ “Dbh” kelimesi, fiil formunda da görülmesine rağmen genellikle isim olarak geçer ve Ugaritçe kurbanı ifade eden kelimeler sözlüğünde anahtar bir terimdir.

²⁰ Karaciğer Falı. Bk. Eren Akçiçek, “Karaciğer Falı (Hepatoskopi)”, *Tepecik Hastanesi Dergisi* 1 (1991), 47-49.

²¹ Dennis Pardee, “Animal Sacrifice at Ugarit”, *Topoi. Orient-Occident* 2/1 (2000), 322.

²² Josef Tropper, Brot als Opfermaterie in Ugarit, Eine neue Deutung der Lexeme “dqt” und “gdl”, *Ugarit Forschungen*, Band 33, (Ugarit-Verlag, Münster 2001), 545; Pardee, “Animal Sacrifice at Ugarit”, 322.

²³ “Teklik şekli hapaxlegomenon, çokluk şekli hapaxlegomena olarak tanımlanan terim, Eski Yunancada “bir kez söylenen” anlamındadır. Dil biliminde “yazı dilinde” sadece bir kez tanıklanan ve bu nedenle varlığı şüpheli olan kelime veya şekil; yine varlığı sadece bir kez tanıklanabilen bu nedenle de anlam tayininin çoğu zaman zor olduğu dilsel ifade biçimleri. Erdem Uçar, “Eski Türkçe Hapaxlar”, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi /Journal of Modern Turkish Studies* 9/1 (Nisan 2012), 73.

²⁴ (KTU³ 1.105).

çe “šlmm”a ‘barış (sunusu)’na karşılık gelen ve “barış kurbanı” anlamındaki ‘keldi’ terimi de önemlidir. Ugaritik metinlerde “šlmm” genellikle “šrp”, ‘yakılan (sunu)’ veya ‘holocaust’ ile bağlantılıdır. F. Valek, bu kelime bağlantılarının olası bir Hitit bağlantısı olduğunu öne sürerek Hititçe ve Hurrice etkisi, sırasıyla ‘holocaust’ ve ‘barış (sunusu)’ anlamına gelen “ambašši” ve “keldi” sunularından geldiğini ve kurban eylemleri çiftinin Emar’daki ritüellerde de gözlemlenebildiğini belirtmektedir.²⁵

Ugaritik metinlerde kaydedilen sunuların dört temel tür olarak tasnif edildiği görülmektedir. Bunlardan biri etimolojik olarak İbranice šālāmīm’e karşılık gelen ve bir tür “cemaat kurbanı” anlamına gelen “šalamūma”dır (muhtemelen sunuyu sunanın da katıldığı bir yemek sağlayan). Bir diğeri “Holocaust” ya da “yakılan kurban” anlamına gelen “šurpu” dur. Üçüncü ifade, “sunu” (İbranice o’lāh) etimolojik olarak İbranice ṣnūpā^he karşılık gelen ve muhtemelen benzer bir işlevi olan “šānūpatu”dır. Son olarak kesin işlevi belirsiz olan ancak bir kefarete kurbanı olabilecek “ta’û”ya ek olarak, bir kurbanın öldürülmesini ifade eden genel “dbh” terimidir. Bunlar zaman zaman kurban kategorisi olarak kullanılmaktadır yani yukarıdaki terimlerden biriyle sıralı bir karşılık içinde görünmektedir.²⁶ İbranice “verk” gibi Ugaritçe “vrk”nin de kült bağlamında “kurban hazırlamak”, yani “sunuları ve/veya kurban aletlerini hazırlamak ve dolayısıyla Akadca “rakāsu”, (kültte) “hazırlamak” fiiline benzer şekilde kullanılabilceği varsayılır.

Adak ve kurbanlarla ilgili bazı Ugaritçe kelimeler ise çivi yazılı metinlerde şu şekilde yer almaktadır: “gmn”, ölümler için adak,²⁷ “hṭp” bir tür adak,²⁸ “mḍr” bir adak/sunum,²⁹ “šrp” yakmalık sunu.³⁰ Bu sunular neredeyse her zaman yakmalık sunu olarak ifade edilen “šrp” ile sunulurdu. Ayrıca metinlerde “lm” kelimesinin kullanıldığı görülmektedir ki bu ifade İncil’deki “olâ”ya benzer bir yakmalık sunuyu ifade et-

²⁵ Válek František. “Foreigners and Religion at Ugarit”, *Studia Orientalia Electronica* 9/2 (Aralık 2021), 54.

²⁶ Pardee, “Animal Sacrifice at Ugarit”, 325.

²⁷ Schniedewind, *A Primer on Ugaritic*, 188.

²⁸ Schniedewind, *A Primer on Ugaritic*, 192.

²⁹ Schniedewind, *A Primer on Ugaritic*, 197.

³⁰ Schniedewind, *A Primer on Ugaritic*, 207.

tiği tahmin edilmektedir. “Ly” kelimesi ise bir şeyi, (muhtemelen) tanrı heykelini yükseltmek anlamına gelmektedir. “Šnpt”, tanrıya gösterilmek üzere yükseltelen hayvansal olmayan bir ürün sunmayı ifade etmekte³¹ olup kanlı ritüel eyleminin bir parçası da kurbanın ‘ölümsüzleştirilmesi’ “nkt” veya ‘katledilmesi’ “qll”³² şeklinde kullanıldığı görülmektedir.

3. Türlerine Göre Kurban Çeşitleri

Ugarit metinlerinde iki yüz otuz dört tanrının adı geçer. Bunların sunulardan yararlanan tanrılar olarak açıkça belirtilmiş olması, çok tanrılı bir kültürün varlığını kanıtlar niteliktedir.³³ Çok sayıdaki tanrıya yapılan kurban ritüelleri incelendiğinde “šalamüma” ve “šurpu”, metinlerde açıkça kategorize edilen tüm sunuların yaklaşık dörtte üçünü oluşturarak en sık rastlanan sunular olmuştur. Sunuların sayıları ve içeriklerine göre bu iki türün göreceli önemi ölçüldüğünde, ilk tür olan ‘komünyon’ kurbanının “holokost”tan yaklaşık beş kat daha fazla hayvan içerdiği ve her iki türün de yaklaşık aynı sayıda ilaha sunulduğu görülmektedir. Dişi hayvanların erkeklere oranla daha az kurban edilmesi ise üreme için değerli olan dişinin tercih edilmemesi şeklinde yorumlanabilir. Az sayıdaki dişi hayvan kurbanının da holokost sunusu olarak sunulduğu görülür.³⁴

Kralın arınma ritüellerinde kralın eylemleri, metinlerin büyük bir kısmını kaplayan sunular veya kurbanlar ile çerçevelenmiştir. En yaygın olanı çiftlik hayvanlarının, özellikle de koyunların kurban edilmesidir. Düveler, boğalardan iki kat daha sık kurban edilmekte olup karaciğer, akciğer ve burun gibi belirli organlar da sunulmuştur. Çiftlik hayvanlarının yanı sıra, özellikle yağlı sebzeler ve tahıllar olmak üzere tarım ürünleri de sunulmaktadır. Hepsi yerel olarak üretilse de yerel olarak yetiştirildiği bilinen bazı gıda maddeleri kurban olarak sunu-

³¹ Beth Alpert Nakhai, *Archaeology and the Religions of Canaan and Israel* (Boston, MA: American Schools of Oriental Research, 2001), 42.

³² Nick Wyatt, “The Mythic Mind”, *Essays on Cosmology and Religion in Ugaritic and Old Testament Literature* (Edingburg: Acumen Publishing, 2005), 294.

³³ Pardee, “Animal Sacrifice at Ugarit”, 325.

³⁴ Pardee, “Animal Sacrifice at Ugarit”, 326.

lanlar arasında yer almamıştır. Tarımsal sunular için “kt” ve “dnt” gibi ölçü birimleri kullanılmıştır. Değerli metallerin kült nesnelere haline getirildiği ya da külçe ve ağırlık şeklinde sunulduğu, ayrıca giysilerle farklı tür kumaşların tanrı ve tanrıçalara adak-kurban olarak sunulduğu görülmektedir.³⁵

Kanlı kurban sunularında, hayvan sunuları eski Yakın Doğu kurban geleneklerine büyük ölçüde benzemektedir. Küçükbaşların genel adı olarak ‘sin’, kuşlar genel olarak ‘şr’, güvercin ‘ytn’ veya kaplumbağa güvercini ‘tr’, balık ‘dg’ olarak isimlendirilir. Bunlar bir bütün olarak tanrılara kurban edilen hayvanlar olarak görülürken, metinlerde kurbanın çeşitli parçaları, uzuvları ve bağırsakları (ap, npš, lb, kbd, mtnt) tanımlanması en kolay olanlardır. Hayvan sunuları kesinlikle belgelerde yer alan tek sunu çeşidi değildir. Şarap (yn), yağ (šmn), zahire (ksm), un gibi sebzelerden herhangi biri (qmḥ) bal (nbt) (metal) veya gümüş (ksp) gibi değerli metaller ve altın (saat) ve hatta giyim eşyaları ve çanak çömlek dâhil olmak üzere ortak kullanımdaki nesnelere sunulduğuna da sıklıkla rastlanmaktadır.³⁶

3.1. Kanlı Kurbanlar

Çivi yazılı tablet metinlerinden hareketle Ugaritik kültürün birincil eyleminin tanrılara sunulan kanlı kurbanlar olduğu açıktır.³⁷ Dua ritüellerine bakıldığında en çok koç, ardından sığır, sonra inek ve koyunun kurban edildiği görülmektedir. Bu sunuların kurban çukurlarında, rahibin evinde, tapınaklarda yapıldığına dair bilgiler de bulunmaktadır.³⁸ Aşağıdaki çivi yazılı tablet metni kanlı kurbanlar sunularının çeşitliliğini gösteren güzel bir örnektir:

“...kurban olarak bir boyun ve iki karaciğer; Anatu için iki koç ve bir boğa; ...bir koç ...llu için bir koç; Dagan için bir koç; Attaru ve Attapal için bir inek Şapunu için bir koyun; ...bir boğa; Anatu için bir inek; ayın üçün-

³⁵ Nakhai, *Archaeology and the Religions of Canaan and Israel*, 42.

³⁶ Wyatt, “The Mythic Mind”, 296.

³⁷ Juan-Pablo Vita, “Dennis Pardee, Ritual and Cult at Ugarit”, *Syria. Archéologie, Art et Histoire* 86 (Kasım 2009), 26.

³⁸ Vita, “Dennis Pardee, Ritual and Cult at Ugarit”, 52.



cü günü: Ilu için bir koç;–Balu için bir koç; Atiratu için bir koç; Yammu için bir koç; Balu–Kanapi için bir inek; Şapunu için yakmalık sunu olarak bir koyun; ve barış sunusu olarak Balu ve Atiratu için bir boğa; Inauşu/Ilima için iki kuş; T tapınağı için bir inek. Güneş battığında, (kral) özgür olacak (daha fazla kült zorunluluğundan); on dördüncü gün kral kendini yıkayacak. Dolunay gününde iki boğa ‘düşecek’ (düşmüş olacak). Şapunu’lu Balu bir şölen ve iki koyun ve bir şehir güvercini; RMŞ için iki böbrek ve bir koç; Şalimu için bir karaciğer ve bir koç; Şapunu’lu Balu için bir koç, bir boğanın böbreği; Şapunu için yakmalık sunu olarak bir koyun; ve Barış sunusu olarak aynı şey. ve Ugarit Balu’nun tapınağında birkaç/iki KKD ve bir boyun; Ilu’iba için bir inek; Ilu için bir koç; Balu için bir koç; Şapunu’lu Anatu için bir boğa ve bir koç ...yakmalık kurban olarak... ..Bir burun ve bir boyun³⁹...⁴⁰

Önyüz

“Ayn on dördüncü günü kral yıkanacak kendisi (temiz); dolunayın ilk gününü iki boğa düşecek (düşürülecek) Yarihu için; Şapunu’nun Ba’lu’u için bir ziyafet: iki koyun ve bir şehir güvercini ve RMŞ’u için iki karaciğer ve bir koç ve Şalimu için bir ciğer ve bir koç. Şapunu’nun Ba’lu’su için bir boğanın karaciğeri ve bir koç, Şapunu için yakmalık sunu olarak bir koyun ve barış sunusu olarak aynı. Ugarit Ba’lu tapınağında aynı/iki KKD ve bir boyun; bir boyun; Ilu’ibi için bir inek; ’ilu için bir koç; Ba’lu için bir koç; ’Şapunulu Anatu için bir boğa ve bir koç; Pidray için yakmalık sunu olarak bir koç. ve barış sunusu olarak ilu’ibi için bir koç; Ugarit’li Balu için bir koç; Halepli Balu için bir koç; Yarihu için bir koç; Pidray için bir koç; Dadmiş için bir koç; ve açılıştaki Ilu’ibi için bir koç; Balu için bir boğa ve bir koç; Dagan için bir koç; Balu’nun yardımcı tanrıları için bir koç; Anatu için bir koç; Raşap için barış sunusu olarak bir koç. ve takdimelik sunu olarak ilu için bir koç; Anatu–HLS için iki koç; ... için iki boğa ve bir boğa ve bir koç. Yakmalık sunu⁴¹ olarak...”⁴²

Eşek kurban edildiğine dair satırlar iyi korunmuş bir çivi yazılı metinden bilgi alınmaktadır. “Alevli bir kurban ve krala bir takdim sunu-

³⁹ RS 1.009/RS 24.253/ RS 24.28.

⁴⁰ Vita, “Dennis Pardee, Ritual and Cult at Ugarit”, 28, 29.

⁴¹ RS 24.253.

⁴² Vita, “Dennis Pardee, Ritual and Cult at Ugarit”, 38.

su/adağı 'ilu'nun tapınağında kurban kesmelidir: İlu için bir boyun, Balu için bir boyun, ... için bir eşek..."⁴³

Domuz ve köpeğin kurban listelerinde isimlerinin geçmiyor oluşu, bu hayvanların kurban ve sunu olarak tercih edilmediğini göstermektedir.⁴⁴

Kurban ifadelerine bakıldığında kesilen kurbanların tanrıya yükseldiği de metinlerde tekrarlanan ifadelerdendir.⁴⁵

Ugarit'te kanlı kurbanların iki şekilde değerlendirmeye alındığı görülür. İki kurban türünden biri, diğerinden beş kat daha fazla hayvan kurban edilmesine neden olmuş ve böylece o şehirdeki tüm hayvan kurbanlarının ezici çoğunluğunu oluşturmuştur. Bu en yaygın kurban "barış sunusu"dur.⁴⁶ Barış sunusu, hayvanın bir kısmının tanrıya sunulduğu, ancak etin büyük kısmının tapınanlar tarafından tüketildiği bir dostluk yemeğiydi. Sununun adı dinsel anlamını ima ederek, tapınanlar arasında barışın yanı sıra tapınanlar ve tanrılar arasında da barış yarattı. 'Barış' kelimesi çekişme ya da savaşın yokluğundan daha fazlasını ifade ediyordu; topluluk için bütünlük ve esenlik anlamına geliyordu.⁴⁷

"Şapunulu Balu için ve esenlik/barış sunusu olarak: aynısı; Şapunulu Balu için ılgın ağaçlarının arasında otuz kez; Balatu-Bahatima'nın sofrası için OZRT için bir koç; ertesi gün Şapunu'lu Balu için bir inek; Şapunu için bir/birkaç HLB ve bir koyun ciğeri; Ugaritli Balu için X-kurbanı İlu'ibi için bir inek; Ugaritin Balu'su için bir koç; Şapunu'nun Anat'ı için X – kurbanı.⁴⁸ 'ilatu-Magdali için bir koç, ve AGT... ve yedi inek ve on dört koyun."⁴⁹

3.2. Kansız Kurbanlar

Yağ ve şarap gibi sıvı sunulardan oldukça sık söz edilmesine rağmen

⁴³ KTU³ 1.40. Vita, "Dennis Pardee, Ritual and Cult at Ugarit", 52.

⁴⁴ Pardee, "Animal Sacrifice at Ugarit", 325.

⁴⁵ Válek, "Foreigners and Religion at Ugarit", 61.

⁴⁶ "Eğer birisi esenlik (barış) kurbanı olarak sığır sunmak istiyorsa, Rabbe erkek ya da dişi, kusursuz bir hayvan sunmalı." Kutsal Kitap, Lev. 3:1.

⁴⁷ Kurt L. Noll, *Canaan and Israel in Antiquity: A Textbook on History and Religion* (London: T*T Clark Publishing, 2013), 210.

⁴⁸ Vita, "Dennis Pardee, Ritual and Cult at Ugarit", 30, 31.

⁴⁹ Vita, "Dennis Pardee, Ritual and Cult at Ugarit", 38.

men, bir içki sunusuna ilişkin makul derecede açık tek bir referans vardır, o da yağdır (dökmek için “nataka”dan “mattaku” olarak adlandırılır. Bu nedenle, bu tür sıvıların sunulmasının ne kadar yaygın olduğunu söylemek zordur.⁵⁰

“HUMn kutsal alanında iki koç ve bir şegel gümüş, Balatu –Bahatima için bir kase toprak parçası, ... ‘Raşu–Yêni ayında, yeni ay gününde, İlu için barış sunusu olarak bir salkım üzüm kes. ...İLS için bir koç, bir küp yağ. ... ve alevler içinde kalp, Tanrı için kızarmış bir kurban olarak ‘İlahu(ma) ve Ba’aluma için, bir küp dolusu tahıl ve zerdeçal: otuz küp de ‘İlahu(ma) ve Ba’aluma için, kraliyet sarayına götürülen bir giriş sunusu olarak saray ya da: kralın sarayına bir ...kurban alacağını mür ile parfümlenmiş yağ, çeşitli baharatlarla parfümlenmiş yağ, bal, böbrekler, bir güvercin... ve ...on dört kavanoz şarap, yarım ölçü un, ...bunu yapmak için sunaklara çıkın. (Dolunay festivalinin) beşinci gününde, ilu tapınağında, bir şekel gümüş, bir ciğer ve bir için bir kaplumbağa–güvercini (kaplumbağa güvercini)⁵¹ İlu-Beti’nin mabedinde katılımcıların ellerini arındırın, Kadın/kadınlar (kurban yemeğinden) yiyebilir. İlu-Beti için barış sunusu olarak bir koç, herkes ondan yiyebilir.”⁵²

Kansız kurbanlar içerisinde meyve, sebze gibi yiyecek ürünlerine rastlanırken bir yandan da ayakkabı/sandalet, çaba, vazo gibi nesnelere olduğu da görülür. “...Dagan için üç çift sandalet ve iki giysi... Şapşu için bir yakalama ağı... Balu için bir boğa ateşe atılır...”⁵³

Ugarit’te, Kenanlı denizcilerin taş çapaları kentin akropolündeki iki tapınaktan birine adak olarak sundukları görülür. Bu kült uygulamasına daha fazla ayrıntı katacak metinsel referanslara sahip olunmamasına rağmen, bu çapaların bir tapınak etrafında kümelenmesi ve ikinci, komşu tapınakta tamamen yokluğu, kasıtlı olarak denizcilerin denizcilik ritüellerindeki tercihi gösterir. Çapa adaklarının bulunduğu tapınakta, yapının kazılarında bulunan ve üzerinde Baal/Zaphon’a adanmış bir stelde yer almaktadır; dolayısıyla Ugarit’teki Baal Tapınağı ola-

⁵⁰ RS 24.266. Vita, “Dennis Pardee, Ritual and Cult at Ugarit”, 38.

⁵¹ Vita, “Dennis Pardee, Ritual and Cult at Ugarit”, 63.

⁵² Vita, “Dennis Pardee, Ritual and Cult at Ugarit”, 66.

⁵³ Vita, “Dennis Pardee, Ritual and Cult at Ugarit”, 118.

rak tanımlanan bu anıtsal yapıda Fırtına Tanrısına tapınıldığı açıktır. Ne yazık ki, denizcilikle ilgili çapalar dışında başka hiçbir adak bulunmamıştır.⁵⁴

Tanrılara adanan adaklar dışında sunu olarak başka hediyeler de verilmiştir. Ebla'daki metinlerde hediye olarak verilen değerli malzemelerden yapılmış nesnelere listelenmiştir. Fenike ve Aramice metinlerde hediye veren kişinin heykelleri, süs eşyaları, silahlar, sunaklar, tahtlar ve çeşitli yapılardan bahsedilmektedir. Kirta öyküsü, bu tapınağın Athirat'a altın ve gümüş vermeyi vaat ettiğini anlatır. Müstakbel gelininin birkaç katı ağırlığındadır. Buna rağmen Tanrılara verilen tüm armağanlar benzer bir sembolik tarzda işlenmektedir. Metafor nedeniyle yiyecek ikramları birbirinden farklıdır. Yemek bir insanın günlük ihtiyacıdır; diğer hediyeler ise değildir. Bu nedenle gıda hediyelerinin sunulması, gıda dışı hediyelerle ilişkilendirilmeyen bir düzenlilik ve bağlam geliştirmiştir. Tanrılara yiyecek hediyesi olarak sunulan kurbanlar öncelikle tanrıların daimi ya da geçici ikametgâhları olarak kabul edilen tapınak yapılarında sunulurdu.⁵⁵

3.3. Yakmalık Kurbanlar

İşlevsel olarak libasyon, “şurpu” yani sadece tanrı tarafından tüketilen bir sunuya karşılık gelirdi.⁵⁶ En yaygın iki et kurbanının ikincisiydi ve “yakmalık sunu”⁵⁷ olarak adlandırılırdı.⁵⁸

“Şalamüma” ve “şurpu” kelimeleri ile ifade edilen yakmalık kurbanlar, metinlerde açıkça kategorize edilen tüm sunuların yaklaşık dörtte üçünü oluşturmaktaydı.⁵⁹ Adından da anlaşılacağı gibi, hayvan sunak üzerinde tamamen yakılır, böylece tanrıya doğru yükselen

⁵⁴ Aaron J Brody, *Each Man Cried Out to His God: The Specialized Religion of Canaanite and Phoenician Seafarers* (Atlanta: Scholars Press, 1999), 14.

⁵⁵ David P. Wright, *Ritual in Narrative: The Dynamics of Feasting, Mourning, and Retaliation Rites in the Ugaritic Tale of Aqhat* (Eisenbraun: University Press, 2001), 141.

⁵⁶ Vita, “Dennis Pardee, Ritual and Cult at Ugarit”, 38.

⁵⁷ “Eğer yakmalık sunu sığırsa, kusursuz ve erkek olmalı. Rabbin sunuyu kabul etmesi için onu Buluşma Çadırı'nın giriş bölümünde sunmalı. Elini yakmalık sununun başına koymalı. Sunu kişinin günahlarının bağışlanması için kabul edilecektir.” Kutsal Kitap, Lev. 1: 3-4.

⁵⁸ Levililer 1 gibi Kutsal Kitap'ta da yer alır.

⁵⁹ Pardee, “Animal Sacrifice at Ugarit”, 326.

bir dumana dönüşürdü. Gökyüzündeki mesken, yakılan bir sunu hem tanrı için yiyecek hem de tanrının devam eden nimetleri için şükranlar sunmaktır.⁶⁰

11. RS 24.249 numaralı tabletlerde yer alan aşağıdaki ifadeler yakmalık kurbanların çeşitleri hakkında bilgi verir.

“Raşap-MNBN'nin kurban çukurunda; yakmalık sunu olarak bir koç ve kaplamalı bir kase, ertesi gün Hiyyaru'nun kurban çukurunda otuz sekiz koyun/keçi ve yedi boğa.⁶¹ Aevli bir kurban ve krala bir takdim sunusu/adağı 'ilu'nun tapınağında kurban kesmelidir: İlu için bir boyun, Balu için bir boyun, için bir eşek...”⁶²

“İlahi Nişan Töreni” olarak isimlendirilen bir ritüel metninde tanrıların bazılarının adı sayılır ve ardından, “...Yakılan/yakmalık kurbanlar olarak, parçalara ayrılmış kuşlar...”⁶³ ifadesi geçmektedir.

“Kuş sunumları ile karakterize edilen bir ritüelde, kuş sunularının ardından; “Dagan için üç çift sandalet ve iki giysi... Şapşu için bir yakalama ağı... Balu için bir boğa ateşe atılır.”⁶⁴ ifadeleri yer almaktadır.

Yakmalık sunular için alevler içinde ifadesi metinlerde sıkça rastlanan ifadelerdendir. Yakmalık sunulara kimi ritüellerde canlı hayvanlar olarak kimi ritüellerde ise cansız varlıklar veya bitkiler olarak karşılaşılmaktadır.

“... Alevler içinde kalp (9) (bir) yakmalık (kurbanı olarak) Ba'aluma (için); (ayrıca) (her birinden) dît - tahıl ve emmer, (10) on beş tam (ölçü) llähüma ve Ba'alüma?); D. (Takdim kurbanı olarak) bunun yarısı (llähüma ve Ba'alüma için de) Ba'alüma?); (için) Balu Sapäni bir koç; (11) (için) Tirätu bir koç; (için) llatu Magdali için bir koç; (için) llatu 'ASRM bir koç. (12) Ve gece, Sapsu Pagri ve Tarrumanwna (kraliyet) sarayında, (13) (için) llu Bêti bir inek; (için) 'Usharaya bir inek; (için) Yammu'ya bir inek; (14) (Balu ineği için).⁶⁵

⁶⁰ Noll, “Canaan and Israel in Antiquity”, 210.

⁶¹ Vita, “Dennis Pardee, Ritual and Cult at Ugarit”, 43.

⁶² Vita, “Dennis Pardee, Ritual and Cult at Ugarit”, 52.

⁶³ Vita, “Dennis Pardee, Ritual and Cult at Ugarit”, 90.

⁶⁴ Vita, “Dennis Pardee, Ritual and Cult at Ugarit”, 118.

⁶⁵ Pardee, “Animal Sacrifice at Ugarit”, 323-324.

4. Sunusu Yapılan Hayvan ve Nesnelerin Yüzdellik Oranları

Sunusu Yapılan Kurbanlar	Yüzdellik Oranları
Atlar (kurban sunuları içerisinde az sayıda rastlanmakta).	%1
Büyükbaşlar (erkek sığır ve dişi sığırlar, genç sığırlar ve boğalar).	%15
Küçükbaşlar (Ugaritik metinlerde “şin” ⁶⁶ olarak geçen küçükbaş türü, kuzu, koyun keçisi).	%33
Kuş cinsi hayvanlar (kaz, güvercin ve genel olarak kuş olarak adlandırılan sunular).	%3
Vücut organları (burun, karaciğer, yürek (kavrulmuş hayvan sunusu olarak) boyun. ⁶⁷	%6
Hayvan dışındaki sunular ⁶⁸ (ok, dekoratif yıldız, aslan başlı vazo, silahlar, kâse).	%1
Değerli metaller (altın, gümüş, döküm eşyalar (kalkan), kaplama eşyalar, kâseler). ⁶⁹	%2
Bitkisel sunular (salkım üzüm, tahıl, şarap, buğday, zeytinyağı, mür ⁷⁰ ile parfümlenmiş yağ, parfümlü yağ, bal, macun, un gibi gıda maddeleri). ⁷¹	%6
Konfeksiyon ürünleri (tunik, sandalet, yün, mendil, gibi giyim eşyaları). ⁷²	%19

⁶⁶ Şin: Bağlam, tanrıça Anat tarafından ölmüş “kardeşi” Baal’ın onuruna ve yararına sunulan büyük bir cenaze kurbanıdır. İl: Küçükbaş hayvan türüne karşılık gelen damızlık erkek hayvanını “koç” olarak tanımlar.

Mitolojik ve epik metinlerde ovi-caprine türünden hayvanlara yapılan atıflar, kurbanın tüketilen “et” değerine sahip olduğu belirli “ziyafet” veya “kurban” formüllerinin kullanımına ya da sembolik değere sahip, yani mecazi olan ve bu nedenle işlevsel kökenlerinin olduğu başka anlam alanlarına atıfta bulunan belirli retorik figürlerin kullanımına bağlıdır. Bunların semantiği her zaman kendi başına açık değildir ve bazen karşılaştırmalı filolojiye başvurmak gerekir. J. N. Powell - M. A., “Domestic Animals of Mesopotamia”, *Bulletin on Sumerian Agriculture* 7/1 (1993), 183.

⁶⁷ Pardee, “Animal Sacrifice at Utarit”, 330.

⁶⁸ Hititlere ait bir destan (Aqhy) içerisinde geçen tanrıya (Tanrı El/İl’e) heykel sunusu yapılması, sanki bu heykeller bir besin gibi sunu için tanrı onu yer, içer şeklinde ifade edilmiştir. Örnek bir ifade aşağıdaki şekildedir: [Bunun üzerine?] (1) Dnil, Rpu’nun adamı, orada kahraman, (2) Hrmmy’nin adamı İl’in (veya: tanrı(lar)ın) heykel(ler)ini yer (yani, onlara sunar), (3) İl’in oğlu (ya da: tanrısallığın soyu) heykel(ler)i içer (yani, onlara libates). Matitiahu- Cincinnati, Tsevat, “Eating and Drinking, Hosting and Sacrificing in the epic of Aqht”, *Ugarit Forschungen-Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien- Palastinas* 18 (1986), 348.

⁶⁹ Pardee, “Animal Sacrifice at Ugarit”, 329.

⁷⁰ Mür: Mür ağacının bulunduğu bölgeler: Doğu Akdeniz ülkeleri, Somali, Etiyopya, Yemen ve Güney Arabistan’da yetişmektedir. Mür Reçine Bileşenleri: Uçucu yağ (seskiterpenler, delta elemene, beta ödesmol, alfa kopen, furoseskiterpenler, kurzeren, kurzenenon, triterpenler, alfa amirenon, müsilaj vs. birçok bileşen içermektedir. Bk. Ella Farma, “Mürrüsafi”, (Erişim 1 Mart 2024).

⁷¹ Pardee, “Animal Sacrifice at Ugarit”, 330.

⁷² Pardee, “Animal Sacrifice at Ugarit”, 330, 331.



Yukarıdaki listenin yanı sıra ekmek sunusu hakkında Ugarit'teki kurbanlar bağlamında ekmeğin merkezî rolüne dair önemli bir metinsel referans bulunmaktadır. Özellikle Keret destanında, Keret'in, tanrıları El ve Ba'al'e nasıl kapsamlı bir kurban sunduğu ayrıntılı bir şekilde anlatılır. Bir Ugaritik metinde⁷³ Keret'in kurbanı, bir kurban (küçükbaş hayvan), bir ekmek sunusu, bir kuş kurbanı ve şarap ve bal gibi sıvı sunulardan oluştuğu anlatılmaktadır. Metin muhtemelen en önemli sunuları belirtmekte ve aynı zamanda bir kurban sahnesinin klasik sırasını tanımlamaktadır.⁷⁴

5. Bir Kurban Ritüelinin Yapısı

Bir kurban ritüeli metnindeki girişlerin temel yapısı "Ayın Z gününde Y tanrısı için X sunusu" şeklindedir. Bazen yer belirtilir ancak çok az istisna dışında adı geçen tek kişi kraldır, nadiren farklı isimlere rastlanır. Ugaritik metinler belirli bir ayın ya da ayın dizisinin belirli bir zamanda ayrıntılı bir şekilde icra edilmesini öngörür ve teknik, işlev ya da anlam hakkında neredeyse hiçbir bilgi vermez. Bunun anlamı, tanrılar ve onlara sunulan sunular hakkında oldukça fazla şey bilinirken, kült takvimi ve kurbanların sunulduğu yerler hakkında sadece belli şeyleri bildiğimizdir. Ancak kült personeli ya da kült dışı sunu sahipleri hakkında çok az şey bilindiği, kurban teknikleri ve uygulamaları hakkında neredeyse hiçbir şey bilinmediğidir. Ayrıca çeşitli sunuların dini, sosyal ya da ekonomik işlevleri hakkında açık hiçbir şey bulunmadığı ve bu işlevler hakkında söylenenlerin öncelikle İbranice ya da diğer dillerle etimolojik ya da diğer tür karşılaştırmalardan çıkarıldığıdır.⁷⁵

Ugaritik metinlerden anlaşılan şu ki bir ayının tek bir gün ve takip eden gece boyunca olduğudur. Böyle bir ayın de aslında Ugaritik takvimde iki günü kapsar. Çünkü gün muhtemelen İsrail'de olduğu gibi Ugarit'te de gün batımıyla başlıyordu. Koruyucu tanrı, kralın şehrinin surlarını koruyacağına ve kralının düşmanlarının tanrılarını yeneceği-

⁷³ KTU 1.14 II 13-19 || 1.14 III 55 - IV-2.

⁷⁴ Josef Tropper, "Brot als Opfer materie in Ugarit. Eine neue Deutung der Lexeme dqt und gdl", *Ugarit-Forschungen* 33 (2001), 553.

⁷⁵ Pardee, "Animal Sacrifice at Ugarit", 322.

ne söz verdi. Minnettarlık olarak kral, tanrısı ve ilahi konsey adına sık ve karmaşık ritüellere katılırdı.

Geç Tunç Çağı'na ait kentte keşfedilen bir dizi ritüel metni Ugarit'te bize bir kralın yoğun ritüel programı olduğu bilgisi yanı sıra tanrının yükümlülükleri hakkında da fikir verir. Örneğin bu belgelerden biri, kralın sunması beklenen hayvan kurbanlarını listeler ve ilahi haminin şehrin koruyucusu rolüyle ilgili şiirsel bir dua içerir:⁷⁶

“Güçlü bir düşman kapınıza saldırdığında, bir savaşçı duvarlarımız; gözlerinizi Baal'a kaldırıp şöyle diyeceksiniz: Ey Baal, eğer güçlü olanı kapımızdan kovarsan, duvarlarımızdaki savaşçı, Ey Baal, bir boğa, kutsayacağız. Ey Baal, bir sunu, sunacağız. Ey Baal, mabed, çıkacağız, Ey Baal, bu yolu seçeceğiz. Ve Baal dualarımızı işitecek. Güçlü düşmanı kapınızdan kovacak, savaşçıyı duvarlarımızdan uzaklaştıran.”⁷⁷

Siyon tapınağı gibi her kraliyet tapınağı bir hükümet merkeziydi ve rahipleri de hükümet bürokratlarıydı. Bir rahibin tanrılarla ilgili gelecekler konusunda uzman olması gerekirdi ama aynı zamanda bir vergi tahsilardıydı. Tapınağa getirilen adaklar, hükümetin altyapısının her kademesine yeniden dağıtılacak olan vergilerdi. Tapınaklarda serbest iradeyle yapılan adaklar kabul edilirdi ama çoğu sunular serbestçe sunulmazdı. Koruyucu tanrı bu sunuları zorunlu kılardı. Örneğin, Bronz Çağı Lakiş'inde,⁷⁸ kâselerin üzerindeki yazıtlarda içeriklerinin 'hasat vergisi' olduğu belirtilmiştir. Çünkü vergiler aynî olarak toplandığından, rahip aynı zamanda tarım işindeydi ve uzman bir hayvan kasabıydı.⁷⁹ Görünüşe göre tapınak dini gösterilerin merkeziydi ve toplumun her kademesine, en azından tapınağa ara sıra ziyaret edebilecek kadar yakın yaşayan herkese açıktı. Tapınağın sunağı açık hava avlusundaydı ve binaların içinde ateş yakmak tavsiye edilmezdi. Avluda insanlar sunakta kesilen kurbanlara ve bu kurbanlarla ilgili diğer törenlere tanık olabiliyorlardı. Bu ritüellerin bir parçası olarak ilahiler söyleniyorsa bu

⁷⁶ Noll, “Canaan and Israel in Antiquity”, 203.

⁷⁷ Noll, “Canaan and Israel in Antiquity”, 203.

⁷⁸ Güney Levant'ta deniz kavimleri tarafından yok edildiği düşünülen 16 yerleşimden biri olan Lakiş şehri en büyük ve en önemli arkeolojik alanlar arasında yer almaktadır. Bk. Arkeofili, “Yeni Araştırma Deniz Kavimleri Teorisine Şüphe Düşürüyor”, (Erişim 2 Mart 2024).

⁷⁹ Noll, “Canaan and Israel in Antiquity”, 207.



müzik ve herhangi bir tören alayı veya dans muhtemelen avluda gerçekleşmiştir. Kurban için hayvan getiren herhangi bir kişi, kurban törenine doğrudan katılmazdı. Ancak kâhinlerin kurbanları yerine getirişini izler ve sonunda biraz kavrulmuş et alırlardı. Kurbanlar dünyevi anlam düzeyinde bir vergi unsuruydu ancak tanrılar için yiyecek ya da tütsü olarak teolojik bir değere de sahipti.⁸⁰

Bu kurban metinlerinin büyük çoğunluğunun kraliyet kültüründen kaynaklandığı bilinmektedir. Çünkü kralın katılımı oldukça sık bir şekilde açıkça belirtilir. Taşrada yaşamın en azından bir şekilde farklı olduğu, ritüellere betimsel olarak atıfta bulunan iki metinden⁸¹ anlaşılmaktadır. Çünkü anlaşılması çok zor olsa da, örneğin metinlerde geçen ‘dbh’ ve ‘tbh’ kelimeleri ile ayrı hayvan kesimi kategorilerine atıfta bulunulduğu farklı bir kült durumunun varlığı da görülebilmektedir.⁸²

Mart-nisan ayında yapıldığı bilinen bir ritüelde, okunan ayin bahçede tekrarlandıktan sonra kral, diğer kült yükümlülüklerinden özgür olacağına inanılır. “Yirmi birinci gün, yiyecek maddeleri kenara bırakılacak, yirmi beşinci gün kral yıkanacak, temiz, o gece taht hazırlanacaktır. Ertesi gün, yiyecekler kaldırılabilir, dokuz koyun/keçi ve bir boğa...bir kaz(ın)...”⁸³

Aslında tüm bu kült metinlerine sahip olan büyücü-rahip, adak ve kurban sunabilen tek kutlayıcı olan kralın yanı sıra Ugarit’in başlıca kült görevlisi olarak görünür. Ancak bu tartışmasız ayrıcalığa sahip olsa bile kral, kutsal alana girip çıkmasını sağlayacak arınma ayinlerini (hl+brr) gerçekleştirmek için büyücü-rahibin iyi niyetine başvurmak zorundadır.⁸⁴

Genel olarak sonbahar⁸⁵ ekinoksundan önceki son ay içinde yapılan

⁸⁰ Noll, “Canaan and Israel in Antiquity”, 208-210.

⁸¹ RS 15.072 ve RS 15.13.

⁸² Pardee, “Animal Sacrifice at Ugarit”, 323.

⁸³ Vita, “Dennis Pardee, Ritual and Cult at Ugarit”, 56.

⁸⁴ Gregoria Del Olmo Lete, *The Private Archives of Ugarit, A functional Analysis* (Barcelona: Universitat del Barcolona Edicison, 2018), 11/49, 88.

⁸⁵ Örneğin Ugarit’teki bir sonbahar festivali, bugün Yahudilerin Kutsal Günler ya da Huşu Günleri olarak adlandırdıkları İncil’deki sonbahar başışlama ritüeline benzerdi. Kutsal Kitap’ta bu, yeni yıl festivaliyle (Roş Aşana) başlar, ardından gūnahtan tövbe etmek için ciddi bir gün (Yom Kippur) ve üzüm hasadı için bir kutlama (Sukkoth veya Çardaklar) gelir. Levililer 23’te ve

törenlere özel bir önemi verilir. Bu festivalde ayın on üçünden yirmi birinci gününe kadar yaklaşık 180 tür farklı ürün kurban olarak sunulur. Bu festival bir yılın bitmesi için düzenlenir fakat ardından yeni yılın başlaması için bir festival başlar ve bunlar toplamda iki aylık bir sürenin festival için ayrıldığı göstermektedir. Bir yıl sona erdiği için yapılan festivalin “hasat” festivali olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁶

“... (Dolunay festivalinin) beşinci gününde, İlu tapınağında, bir şekel gümüş, bir ciğer ve bir için bir kaplumbağa-güvercini (kaplumbağa güvercini)⁸⁷-İlu-Beti'nin mabedinde katılımcıların ellerini arındırın, kadın/kadınlar (kurban yemeğinden) yiyebilir. İlu-Beti için barış sunusu olarak bir koç, herkes ondan yiyebilir.”⁸⁸

Bağ bozumu ritüellerinde tanrıların da yiyip içtikleri hatta sarhoş oldukları metinlerde aktarılır. “... Tanrılar yer ve içer, doyana kadar şarap içenler, sarhoş olana kadar bağbozumu.”⁸⁹

6. Diğer Medeniyetlerin Kurban Ritüellerine Etkisi

“Hurrili Rahip Evi” ve “Başrahip Evi”nde, Ugarit’te Hurri panteonu ve ritüellerin varlığını kanıtlayan tabletler bulunmuştur. Kompozisyon ve yapı bakımından bu metinler genellikle Ugaritik ritüel metinlerinden farklı değildir. Gramerleri karmaşık değildir, çünkü çoğu basitçe tanrıları sayar ve onlar için kurbanlar önerir. KTU³ 1.10 böyle bir metnin güzel örneğidir.

“... Tanrıça Sala için kurban, Tanrı-baba için, İlu için, Teşub için, Kusu için, (kehanet) kararlarının kralı için, Kumarbi için, Eyya için, Aştabi için, ‘Anat için, Şimegi için, Nikkal için, Şehrin tanrısı için, Nubadig için ve (bunu) yedi kez yapın...”⁹⁰

başka yerlerde anlatılan bu ayinlere Musa efsanesi ve Mısır’dan çıkışla ilişkilendirilerek ek dini anlamlar yüklenmiştir ancak tarihsel temelleri Musa’nın icadından yüzyıllar öncesine dayanır. İncildeki festivalin her bir bölümü Ugarit’in çok daha eski geleneklerinde karşılığını bulur. Bu şehrin İncil’deki Çardaklar’a tekabül eden bir haftalık hasat festivali, İncil’deki Roş Aşana ve Yom Kipur’a benzer bir etkinlik olan Ugarit halkının esenliği için bir ritüel içeren yeni yıl kutlamasından önce gelirdi. Bk. Noll, “Canaan and Israel in Antiquity”, 211.

⁸⁶ Vita, “Dennis Pardee, Ritual and Cult at Ugarit”, 57.

⁸⁷ Vita, “Dennis Pardee, Ritual and Cult at Ugarit”, 63.

⁸⁸ Vita, “Dennis Pardee, Ritual and Cult at Ugarit”, 66.

⁸⁹ KTU 1.114, 4-6. Schniedewind, *A Primer on Ugaritic*, 25.

⁹⁰ Válek, “Foreigners and Religion at Ugarit”, 51.

Bu metinde tanrılar için kurban kesilmesi söylenmekte fakat kurban edilecek canlı ya da cansız varlığın adı verilmezken bunun yedi kez yapılacağı bilgisi verilmektedir. Antik Çağlardan günümüze devam edegelen dini ritüelde bölge ve kültür farklı olsa da yedi sayısının kutsiyete arz eden bir sayı olarak kullanıldığı görülmektedir.

Sonuç

İlk çağlardan günümüze kadar insanların farklı yer ve zamanlarda çeşitli din ve inançlar etrafında icra ettikleri ritüellerden biri kurban ritüelidir. Antik toplumlarda bu ritüelin büyük bir merasimle yapıldığı ve tanrıları memnun etmek için büyük bir gayret sarf edildiği görülmektedir. Çalışmada üzerinde durulan Ugarit metinleri çerçevesinde kurban ritüelleri incelendiği zaman, bu ritüellerin Mezopotamya, Anadolu ve Mısır etkileri ile birlikte görmek gerektiği sonucuna varmak mümkündür. Bulunduğu coğrafya, ticarî ve siyasî ilişkilerin yoğunluğu ile Ugarit, bir yandan ticarî öneme haiz bir medeniyet iken diğer yandan kültürel alışverişin de bir köprüsü olmuştur. Çok tanrılı bir dinin varlığı kaynaklarda geçen tanrı isimlerinden anlaşılmaktadır. İlk Çağ toplumlarının önemli ibadetlerinden biri olan kurban ritüeli de Ugaritik metinlerde bazı detayları ile yer bulmuştur. Bu metinlerde tanrı veya tanrıçalara sunulan kanlı kurbanlar, kansız kurbanlar, yakmalık kurbanlar yanı sıra barış sunuları yer almaktadır. Metinlerde kurban olarak sunulacak hayvanlar cinsi hakkında detaylı bilgiler görülür. Bu bilgilerin yanı sıra kurban edilecek hayvanın kurban edilişine dair de ayrıntılı bilgiler yer alır. Sadece hayvanların değil bitki, yiyecek ve bazı eşyaların da kurban niyetine tanrılara sunulduğu görülmektedir. En fazla kurban edilen hayvanın koç, sığır gibi hayvanlar olduğu görülmektedir. Bu türün sadece Ugarit'te değil Mezopotamya coğrafyasında en çok kurban edilen hayvanlar olarak görülmeleri Ugarit'in bu etkiden kurtulmadığını da göstermektedir. Kanlı kurbanlar yapıldıktan sonra bu kurban etlerinin halka ikram edilen bir törene dönüştürülmesi de, tanrılara sunulan kurbanların kutsal etinin insanlara yedirilerek bir yandan tanrıların cömertliğine vurgu yapılırken diğer yandan kutsal etin paylaştırıldığı görülür. Ugarit'te kurban denildi-

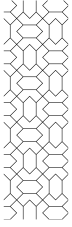
ğinde ilk akla gelenler sadece kanlı kurban diyebileceğimiz hayvan kurbanı değildir. Bunların yanı sıra ekmeğin, şarabın, meyvenin, sebzenin hatta hediyelik eşya denilebilecek bibloların sunu olarak tanrılara takdim edildiği de görülmektedir. Tanrı için kurban sunularının geniş bir yelpazede yer aldığı çivi yazılı tabletlerden anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Akay, Hasan. *İslami Terimler Sözlüğü*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2005.
- Akçiçek, Eren. “Karaciğer Falı (Hepatoskopi)”. *Tepecik Hastanesi Dergisi* 1 (1991), 47-49.
- Arkeofili. “Yeni Araştırma Deniz Kavimleri Teorisine Şüphe Düşürüyor”. Erişim 2 Mart 2024. <https://arkeofili.com/yeni-arastirma-deniz-kavimleri-teorisine-suphe-dusuruyor/>
- Beckman, Gary. “Hittite Administration in Syria in the Light of the Texts from Hattuša, Ugarit, and Emar”. *Bibliotheca Mesopotamica New Horizons in The Study of Ancient Syria* 25 (Undena 1992) 41-19.
- Brody, Aaron J. *Each Man Cried Out to His God: The Specialized Religion of Canaanite and Phoenician Seafarers*. Atlanta: Atlanta Press, 1999.
- Cornelius, Izak - Niehr, Herbert. *Götter und Kulte in Ugarit*. Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 2004.
- Demirci, Kürşat. *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş Tanrılar, Ritüel, Tapınak*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2019.
- Ella Farma. “Mürrüsafi”. Erişim 1 Mart 2024. <https://ellafarma.com.tr/murruşafi-commiphora-myrrh/>
- Fürüzan, Kinal. “Ugarit Kırallarının Tarihi”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* 8/14 (1963), 1-10. https://doi.org/10.1501/Tarar_0000000021-1-10.
- Güç, Ahmet. *Çeşitli Dinlerde ve İslam'da Kurban*. İstanbul: Arasta Yayınları, 2003.
- Gündüz, Şinasi. “Dinlerde Tanrıya Yakınlaşma Aracı Olarak Kurban”. *Uluslararası Kurban Sempozyumu 8-9 Aralık 2007*. 65-74. İstanbul: Bayrampaşa Belediye Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Lete, Gregoria Del Olmo. *The Private Archives of Ugarit, A Functional Analysis*. Barcelona: Universitat del Barcolona Edicison, 2018.



- Nakhai, Beth Alpert. *Archaeology and the Religions of Canaan and Israel*. Boston, MA: American Schools of Oriental Research, 2001.
- Noll, Kurt L. *Canaan and Israel in Antiquity: A Textbook on History and Religion*. (London: T*T Clark Publishing, 2013).
- Pardee, Dennis. "Animal Sacrifice at Ugarit". *Topoi. Orient–Occident* 2/1 (2000), 321–331.
- Powell, J. N. Postgate – M. A. "Domestic Animals of Mesopotamia". *Bulletin On Sumerian Agriculture* 7/1 (1993), 175–190.
- Schniedewind, Joel H. – Hunt William M. *A Primer on Ugaritic: Language, Culture and Literature*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Sharpe, Eric J. *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram Karşılaştırmalı Bir Çalışma*. çev. Ahmet Güç. İstanbul: Arasta Yayınları, 2000.
- Tropper, Josef. "Brot als Opfermaterie in Ugarit. Eine neue Deutung der Lexeme dqt und gdl". *Ugarit-Forschungen* 33 (2001), 545–566.
- Tsevat, Matitiah- Cincinnati. "Eating and Drinking, Hosting and Sacrificing in the Epic of Aqht". *Ugarit Forschungen- Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien- Palastinas* 18 (1986), 340–351.
- Uçar, Erdem. "Eski Türkçe Hapakslar". *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi/ Journal of Modern Turkish Studies* 9/1 (Nisan 2012), 73–100. <https://doi.org/10.1501/MTAD.9.2012.1.5>
- Válek, František. "Foreigners and Religion at Ugarit". *Studia Orientalia Electronica* 9/2 (Aralık 2021), 47–66. <https://doi.org/10.23993/store.88230>
- Vita, Juan-Pablo. "Dennis Pardee, Ritual and Cult at Ugarit." *Syria. Archéologie, Art et Histoire* 86 (Kasım 2009), 364. <https://doi.org/10.4000/syria.584>
- Wijngaarden, Gert Jan van. *Use and Appreciation of Mycenaean Pottery in the Levant, Cyprus and Italy: (ca. 1600–1200 BC)*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2002. <https://www.jstor.org/stable/j.ctt45kdgc>
- Wright, David P. *Ritual in Narrative: The Dynamics of Feasting, Mourning, and Retaliation Rites in the Ugaritic Tale of Aqhat by David P. Wright*. Eisenbraun: University Press, ts.
- Yon, Marguerite. *The City of Ugarit at Tell Ras Shamra*. Eisenbrauns: University Press, 1. Basım, 2006.
- Wyatt, Nick. *The Mythic Mind: Essays on Cosmology and Religion in Ugaritic and Old Testament Literature*. London: Equinox Press, 2005.



MÜBERRED'İN KIRAATLARA YAKLAŞIMI VE SAHİH KIRAAT ELEŞTİRİSİ

Mubarrad's Approach to Qirā'ah and His Criticism of Sahih Qirā'ah

İmran ÇELİK

Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat Bilim Dalı, Rize, Türkiye.

Asst. Prof., Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Theology Department of Qur'an Reading and Qur'an Science, Rize, Türkiye.

imran.celik@erdogan.edu.tr ORCID: 0000-0001-6598-8943

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 06 Ağustos / August 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 20 Aralık / December 2024

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2024

Cilt / Volume: 26 **Sayfa / Pages:** 125-152

Atıf / Citation: Çelik, İmran. "Müberred'in Kıraatlara Yaklaşımı ve Sahih Kıraat Eleştirisi [Mubarrad's Approach to Qirā'ah and His Criticism of Sahih Qirā'ah]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER] 26 (Aralık / December 2024): 125-152

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1529217>

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

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

Öz

Kur'an tarihi, Kur'an metninin lafzen ve manen korunması çabalarına şahit olunmuş şeffaf bir süreçtir. Hz. Peygamber'den sonra, Hulefâ-yi Râşidîn, Tâbiîn ve Ümmet-i Muhammed, Kur'an'ın korunması, tahrif ve tağyirden uzak tutulması; doğru, sahil ve kolay okunması ve kıraat farklılıklarının muhafazası noktasında kıymetli çabalar ortaya koymuşlardır. Kur'an metninin sonraki nesillere tevâtüre nakli hususunda tartışma olmamasına karşın, kıraat farklılıklarının -âhâd haber kabilinden değerlendirilip- sahihliği meselesi eleştirilmiş ve tartışılmıştır. Bu eleştiriler ilk dönem daha çok Arap dili bilginleri tarafından dil eksenli devam eden tartışmalar mahiyetinde sürdürülmüştür. Sibeveyhi (ö. 180/796) tarafından ilk defa başlatıldığı kabul edilen bu süreç, öğrencisi Ebü'l-Abbâs el-Müberred (ö. 286/900) tarafından devam ettirilmiştir. Sonraki dönemlerde bu tartışmalar; kıraatlerin zuhuru, kapsamı, dayanağı, mütevâtir-sahih kıraat kavramları, mütevâtirliğin Hz. Peygamber'e mi, Hz. Osman (ö. 35/656) mushafına mı yoksa kıraat imamlarına mı dayandırılacağı, yedi kıraatin mi on kıraatin mi mütevâtir olduğu eleştirilmiş ve tartışılmış hususlardır. Müberred, dilci yönü ile meşhur olsa da eserlerinde kıraatlere yer vermiş ve sahil kıraatleri eleştirilmesi ile de meşhur olmuş âlimlerden biridir. *el-Muktedab* ve *el-Kâmil* adlı eserlerinde dil kaidelerini ele aldığı yerlerde 500 civarındaki ayetlerde kıraat farklılıklarını istişhad olarak değerlendirmiştir. Müberred, namaz kıldığı bir mescitte imamın namaz esnasında tilavet ettiği ayet hakkında: "Böyle okuyanı namazda görsem ayakbılarımı alır o namazı terk ederdim." şeklinde bir beyanı olmuş, sahil bir kıraat hakkındaki bu sözleri, hangi gerekçeyle ve hangi ayet(ler) hakkında söylediği tarafımızca merak konusu olmuştur. Bu çalışmada, sahil/mütevâtir kıraatlerin eleştirilip eleştirilemeyeceği daha çok kavramsal çerçevede endekslene alınmıştır. Müberred'in hayatına çok kısa olmak kaydı ile değinilmiş ve özellikle konumuzu ilgilendiren eserlerinde kıraatleri nasıl ele aldığı ifade edilmiştir. Müberred'in kıraat hususuna nasıl yaklaştığı maddeler halinde izah edildikten sonra bu araştırmanın asıl konusu olan sahil kıraatleri nasıl eleştirdiği incelenmiştir. Başlıklar halinde örnekleme metodu ile ele alınan sahil kıraat eleştirileri tahlil edilmiştir. Bu eleştirilerin sonraki süreçte kıraatlere yönelik yapılan genel eleştiriler için mesnet kabul edilip edilemeyeceğinin tespit edilmesi yoluna gidilmiştir. Bu çalışmada, Müberred'in kıraatleri sadece Arap dil kaidelerine istişhad bağlamında ele aldığı; kıraat alanının temel problemlerine dair değerlendirme yapmadığı, sahil kıraat eleştirisinde de ait olduğu Basra dil ekolünün refleksleriyle hareket ettiği, sert söylemler kullansa da sonunda hocası Sibeveyhi gibi "Kıraatler, tabi olunan bir sünnettir." anlayışına teslim olduğu, tutumunda kaldığı gözlemlenmiştir. Eleştirdiği kıraat farklılıklarının Kur'an tarihine, kıraatlerin sahihliğine zeval getirecek bir mahiyette olmadığı, tüm söylem ve izahlarının sadece Arapça kaideler çerçevesinde cereyan ettiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Mütevâtir/Sahih Kıraat, Müberred, el-Muktedab, el-Kâmil, Sahih Kıraat Eleştirisi.

Abstract

The history of the Qur'an is a transparent process that has witnessed efforts to preserve the Qur'anic text both literally and spiritually. After the Prophet, the al-Khilafah al-Râshidûn, the Tâbiîn and the Ummah of Muhammad in the following period made valuable efforts to preserve the Qur'an, to keep it away from distortion and alteration, to read it correctly, accurately and easily, and to preserve the differences of qir'âh. Although there is no controversy about the transmission of the Qur'anic text to the next generations by tawâtur, it is a matter of debate in the history of science that the

differences of qirā'ah are evaluated as ahād news and criticized in terms of authenticity. In the first period, the criticisms against the differences of qirā'ah were mostly made by Arabic language scholars, and these criticisms were continued in the form of ongoing discussions based on language in the process of the formation of language principles. This process, which is accepted to have been initiated for the first time by al-Sibawayhi (d. 180/796), was continued by his student named Abū al-'Abbās al-Mubarrad (d. 286/900). In the following periods, the emergence of the qirā'ah, its scope, its basis, the concepts of trustworthy and authentic qirā'ah, whether trustworthiness should be based on the Prophet, the Mushaf of 'Uthmān (d. 35/656), or the imams of qirā'ah, and whether seven or ten qirā'ahs are trustworthy were criticized and debated. Although al-Mubarrad was famous as a linguist, he was one of the scholars who included qirā'ah in his works and also became famous for criticizing the authentic qirā'ah. In his works named *al-Muqtadab* and *al-Kāmil*, where he deals with the principles of language, he considers the differences of qirā'ah in about 500 verses as istishhād. He is an author who has an important place in Islamic sciences and is especially known for his in-depth studies on Arabic language and literature. In a mosque where he was praying, Mubarrad made the following statement about a verse recited by the imam during the prayer: "If I saw someone reciting like this during prayer, I would take my shoes and abandon that prayer." We are curious to know on what grounds and about which verse(s) he said these words about an authentic recitation. In this research, whether or not authentic/mutawātir readings can be criticized was addressed more in terms of a conceptual framework. Mubarrad's life was briefly mentioned, and it was stated how he handled the recitations in his works that are particularly relevant to our subject. After explaining how Mubarrad approached the issue of recitation in his works, how he criticized the authentic recitations, which is the main subject of this research, was examined. The authentic recitation criticisms, which were handled by the sampling method under headings, were analyzed. It was aimed to determine whether these criticisms could be accepted as a basis for general criticisms made about the recitations in the following period. As a result of this study, it was observed that Mubarrad only addressed the recitations in the context of istishhād to the Arabic language rules, did not evaluate the fundamental problems of the field of recitation, acted with the reflexes of the Basra language school to which he belonged in his criticism of authentic recitations, and although he used harsh discourses, he eventually remained in the position of surrendering to the understanding that "qirā'ahs are a sunnah that is followed" like his teacher Sibawayhi. It was observed that the differences in recitation that he criticized were not of a nature that would harm the history of the Qur'ān or the authenticity of the qirā'ahs, and that all his discourses and explanations took place only within the framework of Arabic language rules.

Keywords: Qirā'ah, Mutawātir/Authentic Qirā'ah, Mubarrad, al-Muqtadab, al-Kāmil, Criticism of Authentic Qirā'ah.

Giriş

Kur'an'ın mevsûkiyeti hususu, nüzulünden günümüze kadar Müslümanların hassasiyetle üzerinde durduğu bir konu olmuştur. Onun verdiği mesajları okumak, anlamak ve yaşamak gayretinde olan inanan-

lar, kelâm-ı kadim'in lafzını korumayı da mühim bir ödev addetmişlerdir. Hz. Peygamber'in, gelen ayetleri vahiy kâtiplerine yazdırması, daha sonra Kur'an'ın cem'i, istinsahı ve kıraat imamlarının sahih rivayet zinciri ile Kur'an'ı okumalarıyla nesilden nesile tevarüs eden Kur'an, her bir boyutu ile korunmaya çalışılmıştır. Kıraat farklılıkları ise, Mushaf ile birlikte korunmaya çalışılmış, bu farklı okuma şekilleri; başta Arap dili kaideleri, fıkıh, kelim gibi alanlarda gramer izahları ve manadaki değişikliklere imkân vermesi noktasında birtakım kolaylıklar tanımıştır.

Kıraat farklılığından dolayı ümmetin ihtilaf etme meselesini Hz. Peygamber dönemiyle başlatmak mümkündür.¹ Hz. Ömer (ö. 23/644) ve Hişâm b. Hakîm (ö. 15/636'dan sonra) arasında Furkân sûresindeki okuma farklılığından kaynaklanan tartışma, Hz. Peygamber'e müracaat edilmesiyle son bulmuştur. Çözüm için Hz. Peygamber'in sahabesine ifade ettiği, "أُنزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ كُلِّهَا شَافٍ كَافٍ/Kur'an yedi harf üzere nazil olmuştur. Hepsî de şafî ve kâfidir."² cümleleri, sonraki süreçteki ihtilaf-ları çözme noktasında çok önemlidir. Çünkü bu ifadeler gelecekte vaki olacak problemlerin çözümüne ışık tutmuş ve ümmetin, kıraate dair meydana gelen problemleri bu bakış açısı ile çözme yolunu açmıştır.

Kıraatler, gramer kurallarının oluşmaya/şekillenmeye başlaması ile nahivcileri meşgul etmiş ve belirtmeye çalıştıkları kaideler için Kur'an'dan istişhad getirmek, Kur'an'ı referans göstermek gereği hissetmişlerdir. İlk nahivcilerden sayılan İsa b. Ömer (ö. 149/766), Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771) ve Kisâî (ö. 189/805) gibi bazı âlimler, nahivci olmalarının yanında aynı zamanda kıraat imamı idiler. Onlar da dilin kurallarını ispat ve hükümlerini onaylayabilmek için kıraatleri önemli bir kaynak olarak görmüşlerdir.³

Kur'an, Arap dil kaidelerinin teşekkül döneminde bahse konu kaide-

¹ İrfan Çakıcı, "İlk Dört Asırda Şâz Kıraatlere Yöneltilen Eleştiriler Üzerine Bir İnceleme", *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 4/7 (2021), 268.

² İbn Cerir Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Müessesetü'r-Risâle, 2000), 1/26,43,45,50; Mekki b. Ebi Tâlib, *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât*, thk. Abdulfettah İsmail Şelbî (Kahire: Dâru'n-Nehdati, ts.), 18-32; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, thk. Cemâlüddin Muhammed Şerif (Tanta: Darü's-Sahâbeti't-Türâsi, 2002), 21.

³ Ahmet Eid Abdulfettah Hasan, *el-Kirâati'l-Kur'âniyyetü fi'l-müktedab li'l-Müherred (Dirâsetü'n-nahviyyetün ve sarfiyyetün)* (Kahire: Ezher Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 40.

lere kaynaklık etmiştir. Farklı okuma ruhsatına istinaden kıraat âlimleri ile dilciler arasında kıraatlerde sahih-sakim tartışmaları yapılmış ve bu süreç hem Kur'an'ın mevsûkiyetine hizmet etmiş hem de ilmi bir birikim olarak eserlere kaydedilmiştir.

Arap dil kaideleri konusunda Basra ve Kûfe dil ekolleri öne çıkmaktadır. Bu iki ekolün dil kaidelerine yaklaşımı kıraatleri de hangi kriterlere göre ele aldıklarını belirlemiştir. Arap grammerinin doğuş yeri kabul edilen Basra⁴ dil ekolünün kıraatlere yaklaşımında Arap dil kaidelerini kıyas metodu ile ihticacı gözetirken, Kûfe ekolü ise kaide ve hüküm koyarken Kur'an ve kıraatleri dikkate aldığı gözlemlenmektedir.⁵ Basra ve Kûfe ekolünün bu yaklaşımı, Arapçanın gelişimi ve bilim adamlarının araştırma ufuklarını her durumda diri/açık tutma konusunda katkıda bulunduğu ifade edilebilir.⁶

Dil âlimleri, kıraatleri sened ve nahiv yönünden incelemiş, lahn, galat ve zayıf olarak eleştirmişlerdir. Bu tartışmaların dilbilimsel tefsirlerin yazıldığı dönemde yapılması kıymetlidir. Çünkü yukarıdaki bahse konu tartışma bu eserlerle vücuda gelmiş ve neticeye ulaşabilmiştir. Bu bağlamda iki temel perspektifin öne çıktığı gözlemlenmektedir. İlki kıraatlerin rivayet ve icma' ile okunagelen bir sünnet olduğu ve eleştirilemezliği, ikincisi ise kıraatlerin teorik olarak ele alınıp tartışılabileceği anlayıştır.⁷

Müberred (ö. 286/900), hicri üçüncü asırda bu tartışmaların yapıldığı dönemde yaşamış ve eserler vermiş bir müelliftir. Yaşadığı dönem için, kıraat tasnifinin henüz yapılmadığı, kıraatlerin sahih-şâz olarak net ayrılmadığı fakat kıraat farklılıklarının sahihliği meselesinin tartışıldığı ve henüz net kaidelere bağlanmadığı bir dönem denilebilir. Müberred'in kıraatlere yaklaşımı ile Kûfeliler arasında ciddi metodik fark vardır. Kûfe kıraat ekolü şahit olarak Kur'an ve kıraatleri mes-

⁴ Mehmet Cevat Ergin, "Arap Nahvinin Doğuşu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2005), 135.

⁵ Süleyman Yıldız, "Dilbilimsel Kaynaklarda Sahih Kıraatlere Yönelik Eleştirel Yaklaşımlar", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2023), 155.

⁶ Ergin, "Arap Nahvinin Doğuşu", 136-138.

⁷ Ali Temel, "Erken Dönem Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraat Anlayışı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015), 82-83.

net alırken, Müberred, Arap dil kaidelerini önceleyen bir tutum sergilemektedir. Aslında hem Kûfe hem de Basra ekolünün dil kaidelerine bakış açısında bahse konu kaidelerin teşekkül ettirilmesi, dilin dinamik yapısını korumak ve Kur'an ile bağlantısını devam ettirmek amaçları olduğu söylenebilir.

Bu çalışmadan önce ilk dönem dil ve kıraat eserlerinde; kıraatlerin nasıl ele alındığına, sahih-şâz tasnifine, lahn olgusuna ve kıraat-Arap dili ilişkisine dair çalışmalar yapılmış ve ülkemizde de bunun örnekleri bulunmaktadır.⁸ Ancak Müberred'in hem kıraatlere yaklaşımı hem de sahih kıraatleri -çok keskin ifadelerle- eleştirmesi konusu ele alınmamıştır. Müberred'in: “وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ / بِهِ وَالْأَرْحَامَ) لَأَخَذْتُ نَعْلِي وَمَضَيْتُ لَوْ صَلَّيْتُ خَلْفَ إِمَامٍ يَقْرَأُ (مَا أَنْتُمْ بِمُصْرِحِيَّ) وَ (أَتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ) “Böyle okuyanı namazda görsem ayakkabılarımı alır o namazı terk ederdim.” sözlerini okuduğumuzda, onun hangi ayet(ler)e bu ifadeyi kullandığı ve nasıl bir kıyas ile bu yorumu yaptığını tespit etmek bizi bu çalışmanın yapılmasına sevk eden sebep olmuştur. Ancak yapılan araştırmada Müberred'in elimize ulaşan eserlerinde bu ifadesi kendi kitaplarında bulunmamıştır. Fakat onun bazı eserleri de günümüze kadar ulaşamamış olabilir.⁹ Elimize ulaşmayan eserlerinde bu ifadenin olmadığı, bu cümleyi Müberred'in kullanmadığı anlamına gelmemektedir. Çünkü Müberred'in kıraatlere yaklaşımının Sibeveyhi'den (ö. 180/796) de biraz daha katı olduğu görülmektedir.¹⁰ Bununla birlikte “Böyle okuyanı namazda görsem ayakkabılarımı alır o namazı terk ederdim.” ifadesini, Kurtubî (ö. 671/1273), Şevkânî (ö. 1250/1834) ve İbn Aşûr (1909-1970) gibi muteber âlimler eserlerine almışlardır.¹¹ Onların bu sözü eserlerine almaları ciddi bir veri olarak elimizdedir.

⁸ Yonis İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 25-184; Abdulkadir Kışmır, *Dilde Kıyas (Basra ve Kûfe Örneği)* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 33-35.

⁹ Hasan, *el-Kirââtü'l-Kur'âniyye*, 33, 35-38.

¹⁰ Kışmır, *Dilde Kıyas*, 33.

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1996), 5/3; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed Şevkânî, *Fethul-kadîr* (Dimişk/Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), 1/480; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr tahrîru ma'ne'l-sedîd ve tenvîru akli'l-cedîd min tefsîri'l-kitâbi'l-mecîd* (Tunus: Dâru'd-Tunusiyye, 1984), 4/218; Muhammed Habeş, *el-Kirââtü'l-mütevâtire ve eseruhâ fi resmî'l*

Ülkemizde sahih kıraat eleştirisi üzerine konulu, kişi merkezli, problemi genel olarak ele alan ve daha çok Arap dili ile ilişkisini ifade eden çalışmalar yapılmıştır ki Ali Temel, *Erken Dönem Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraat Anlayışı*; Ayşe Meydanoglu, *Dil Bilimcilerin Kıraat Farklılıklarına Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme*; İrfan Çakıcı, *İlk Dört Asırda Şâz Kıraatlere Yöneltilen Eleştiriler Üzerine Bir İnceleme*; Kadir Taşpınar, *Ebû Amr'ın Eleştiriye Konu Olan Sahih Kıraatleri*; Ramazan Bezci, *Kıraatlerin Sıhhatinde Arapça'ya Uygunluk Bağlamında Kırılma Noktaları (Sıbeveyh, Kisâî, İbn Cinnî)* gibi çalışmalar örnek olarak ifade edilebilir.

İslam dünyasında ise Müberred'in daha çok Arap dili anlayışı merkezli çalışmaların varlığı bilinmektedir. Sâlim İbn Ğarmillah İbn Muhammed Zehrânî, *Tevcîhü'l-Müberred li'l-kırâât fi kitâbihî (el-Kâmil)* ve Ahmed Eid Abdulfettah Hasan, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyyetü fi'l-müktedab li'l-Müberred (Dirâsetü'n-nahviyyetün ve sarfiyyetün)* adlı çalışmalar bu bağlamda ifade edilebilir. Ancak Müberred'in yukarıda ifade edilen sözü ve katı yaklaşımı, günümüzde kıraatlere yönelik içten ve dıştan yıkıcı eleştiri yapanlara dayanak olabilir mi şeklindeki düşüncemiz bu araştırmaya mesnet olmuştur.

Bu çalışmanın hedefi, Kur'an metni ve kıraatler farklı olsa da günümüzde kıraatlerin sahihliğini Kur'an üzerinden eleştiren ve bunu Kur'an'ın mevsûkiyeti ile ilişkilendiren anlayışa bir nevi cevaptır. Çünkü ilk dönemde Arap dili ile ilişkili de olsa kıraatler eleştirilebilmiş, bu, dil ve ekol sistematığı ile izah edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca üçüncü asırda böyle bir âlimin, sert eleştirisine rağmen sonuç olarak Kur'an'ın ana metin yapısında bir zaafın olmadığını ifade etmesi önem arz etmektedir. Bu çalışma kıraatlerin eleştirilmesi meselesini sorgulamıştır. Daha sonra Müberred'in, eserlerinde kıraatleri ele alması, kıraatlere yaklaşımı ve sahih kıraatlere yönelik eleştirel söylemleri değerlendirilmiş ve bunların tutarlı olup olmadıkları tahlil edilmiştir.

1. Sahih/Mütevâtir Kıraatler Eleştirilebilir mi?

Kıraat, “قَرَأَ” fiilinden mastar olup sözlükte okumak, telaffuz etmek

Kur'ânî ve'l-ahkâmî's şeriyye (Dimişk: Dâru'l-Fikr, 1999), 349.

anlamlarına gelmektedir. Kıraat ilmi ise, Kur'an kelimelerinin okunuş biçimlerini, ravilerine nispet eden ve bu kelimelerdeki farklılıkları konu edinen ilimdir.¹² Ayrıca Kur'an'ın nüzul dönemindeki okunuş biçimini tespit eden ve onu asli şekliyle nakletme şeklinde teşekkül ettirilmiş ve Kur'an'ın korunması vazifesini bizzat üstlenmiş bir disiplin olarak tanımlanabilir.¹³ Sahih, hadis usulü ilminde adalet ve zapt sahibi ravilerin muttasıl bir senedle rivayet ettikleri şâz ve muallel olmayan¹⁴ şekilde tanımlanmaktadır. Sahih kıraat ise, kriterleri ilk defa Mekkî b. Ebû Tâlib (ö. 437/1045) tarafından ortaya konulduğu tahmin edilen; sağlam bir senede sahip olması, Hz. Osman (ö. 35/656) mushaflarından birine uygunluk arz etmesi ve Arap dil kaidelerine bir vecih ile de olsa uyması şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁵ Bu üç temel şattan birisi ortadan kalkarsa o zaman da ister yedi imamdan ister onların büyüklerinden gelsin şâzdır ve batıldır.¹⁶ Ancak bakıldığı zaman ilm-i kıraat sahasında bu kavramla birlikte mütevâtir kavramı da kullanılmış ve müteahhirîn dönemde daha çok Kur'an kıraatinin, Hz. Peygamber'den itibaren kesin-tisiz olarak bizlere ulaştığını ifade eden haberin epistemik değerini ifade etmiştir.¹⁷ Bu kavramlar, kendi alanlarında ciddi tetkikler sonucunda tekâmüle ulaşmış ve anlamlandırılmıştır.

Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde yazdırılması, Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) cem' ve Hz. Osman'ın istinsah etme süreci, Kur'an'ın mevsihiyeti açısından önemli çabalardır. Ayrıca Hz. Peygamber ile başlayan ve aralıksız olarak günümüze kadar hıfz yolu ile muhafazası, müşafehe yolu ile öğretilmesi ve ezberletilmesi metodu ise önemi haiz bir konudur.¹⁸

¹² Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in ve müşdidü't-tâlibin* (Beyrut: Darü'l-Kütübil İlmîyye, 1999), 9.

¹³ Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî* (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 8.

¹⁴ İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usulü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989), 122.

¹⁵ Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-İbâne*, 32-36; İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in*, 18; Abdülhamit Birişik, *Kıraat İlmî ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2014), 86.

¹⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, 15-18; İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in*, 18; Birişik, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, 86.

¹⁷ Osman Bayraktutan, *Kirâatlerde Tevâtür Olgusu* (Ankara: Gece Akademi, 2018), 389.

¹⁸ Mehmet Dağ - İbrahim Tetik, *Nüzûl Dönemi Kur'an Tarihi Rivayet Merkezli Bütüncül Bir*

Kıraatler, inen vahyin lafızlarını yazarken veya telaffuz ederken meydana gelen “tahfif”,¹⁹ “teskîl”,²⁰ “tahkik”²¹ ve “teshil”²² türünden değişiklikler olduğu için bu farklılıkları Kur’an gibi değerlendirmek doğru olmayacaktır.²³ Kıraatlerin ortaya çıkışı, ruhsat ile okuyabilmeye imkân vermesi, farklı okumaların keyfî olarak değil verilen ruhsata, hafız sahabilerin kontrolüne ve Arap dil kaidelerinin imkânlarına göre devam etmesi yine şeffaf olarak gözlemlenebilecek süreçler diye ifade edilebilir.

Kur’an’ın günümüze kadar mütevâtir olarak geldiği, ihtilafı söz konusu olmayan bir hakikattir. Ancak erken dönem kıraat eserlerine bakıldığı zaman kıraatlerin mütevâtirliğinden bahsedilmediği, böyle bir tavsife/tasnife gidilmediği görülecektir. Kıraatlerin mütevâtirliğinin tartışılmaması meselesi, Taberî (ö. 310/923), İbn Mücâhid (ö. 324/936), İbn Hâleveyh (ö. 370/980), İbn Galbûn (ö. 399/1009) ve Bâkîlânî (ö. 403/1013) gibi bu sahada sözü olan müelliflerin eserlerinde devam etmiştir.²⁴ Kıraatlerin mütevâtir kavramı ile tavsif/tasnif edilmesi olgusu ise İbnü’l-Hâcib (ö. 646/1249), Necmüddîn et-Tûfî (ö. 716/1316), Tâcüddîn es-Sübki (ö. 771/1370) ve Zerkeşî (ö. 794/1392) gibi usul âlimlerinin eserlerinde ve ilgili dönemde ele alınmış; bu isimlere kıraat âlimlerinden Ebû Şâme (ö. 665/1267) ve İbnü’l-Cezerî’nin (ö. 833/1429) de dahil olmasıyla kavram kıraat literatürüne taşınmıştır.²⁵ Bununla bir-

Okuma (İstanbul: Kuramer, 2023), 127-246.

¹⁹ *Tahfif*, kıraat kavramı olarak, şedde alametinden uzak, harfe baskı yapmaksızın, iki harften birini telaffuz etmek için, iki harfin yerine kaim olan şeddeli harfin çözülmesi ya da daha açık bir ifadeyle şeddeli harfi iki ayrı harf şeklinde okumaktır, bk. Ali Çiftci, “Telifat Dönemi Tecvid Âlimlerinden Mekki b. Ebi Talib ve Abdülvehhab b. Muhammed el-Kurtubî Perspektifinden Teşdid, Telyin ve Tahfif Terimlerine Bir Bakış”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (2019), 223.

²⁰ *Teskîl*, hâ-i kinayenin med ile okunması demektir.

²¹ *Tahkik*, bir harfin hakkını vermek, hareke, izhâr ve gunneleri okuyuş hassasiyetinin en son imkânlarını kullanarak, bir harfi diğerine karıştırmadan okumaktır. Kur’an tilaveti usullerinden en yavaş okuma şekli için de kullanılır, bk. Demirhan Ünlü, *Kur’an-ı Kerim’in Tecvidi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2015), 166; Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvid İstilahları* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 155.

²² *Teshil*, hemzeyi, hemze ile hemzenin hareketi cinsinden bir harf arasında okumaktır, bk. Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü* (Konya: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 79-80.

²³ Birışık, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, 85.

²⁴ Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*, 97-103.

²⁵ Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*, 103.

likte kıraatlerin mütevâtirliği Hz. Peygamber'e mi yoksa kıraat imamlarına mı dayandırılacağı da tartışılmıştır. Eğer sadece rivayet tekniği perspektifi ile bakılırsa kıraatlerin Hz. Peygamber'e mütevâtiren ulaştırılmayacağı ve kıraatlerin götürülebilecek nihai noktasının ancak kıraat imamları olabileceği genel kabul gören görüş olmuştur.²⁶

Kıraatleri, hadis ilmindeki “yalan üzere birleşmeleri âdeten mümkün olmayan bir topluluğun her nesilde yine kendileri gibi bir topluluğa aktarmaları” şeklinde tanımlanan “mütevâtir”²⁷ kavramı ile ifade etmek Kur'an tarihinin yapısına bakıldığı zaman sağlıklı görünmemektedir. Bu anlamda kıraatler, “âhâd” haber şeklinde ifade edilmelidir. Ancak bakıldığı zaman Hz. Peygamber'in vahyi okuması, bizzat öğretmesi, Hz. Osman'ın, mushafları istinsahtan sonra okutması için her bölgeye bizzat bir mukrî göndermesi, Kur'an'ın telaffuzunun da korunma altına alınması çabalarıdır. Bu gayret, dünyanın tüm bölgelerinde Kur'an'ın aynı şekilde okunduğu hatta mezhepsel farklılıklara rağmen ana metin yapısına yönelik Sünnî/Şiî dünyada farklı bir yorum yapılmadığı için edâ ve ifade açısından da korunduğuna delil olabilir.²⁸ Ayrıca bu demek değildir ki kıraatler sağlam bir sened ile Hz. Peygamber'e ulaşmamaktadır. Bilakis, yedi kıraat²⁹ ve on kıraat³⁰ için Hz. Peygamber'e ulaşan sağlam sened zinciri olduğu müsellemidir. Diğer dört kıraat ise şâz kabul edilen okuyuşlardır.³¹ Bununla birlikte kıraat imamlarının çoğunun ilk ve ikinci asırda yaşamış olmaları, bazılarının ashab-ı kiram ile görüşmeleri, İslam beldelelerinin merkezlerinde yaşamaları ve tanınan bilinen kişiler olmaları, okuyuşları üzerine “sükûtî tevâtür” olduğu şeklinde de yorumlanabilir.³²

Sahih kıraat şartlarıyla birlikte kıraatlerin edâ ve ifade keyfiyetleri-

²⁶ Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 112.

²⁷ Çakan, *Hadis Usûlü*, 106.

²⁸ Birşık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 92.

²⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî, *Kitâbü's-seb' fi'l-kirâât*, thk. Şevki Dayf (Kahire: Dârü'l- Meârif, 1984), 1/53-105.

³⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirââtî'l-aşr*, 99-198.

³¹ Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî Dimyâtî, *İthâfu fudelâi'l-beşer fi'l-kirââtî'l-erbe'ate aşer*, thk. Enes Mihra (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 14.

³² Birşık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 92.

nin ümmetin icması ile nesilden nesile aktarılması, kıraatlerin tahrif ve taşıyirinin önüne geçmiştir. Aşağıda ele alınacağı üzere ilk dönem dil âlimlerinin Arap dil kaideleri üzerinden kıraatleri eleştirmeleri, yani kıraatlerin sadece verilen ruhsat çerçevesinde okunmaya devam ettiği gerçeği, kıraatlere eleştiri konusunda çok dikkatli olmak gerektiği anlayışını doğurmuştur. Çünkü ezberlenmesi, eğitim metodu olarak korunup aktarılması ve bunun müesseseseleşerek devam ettirilmesi, kıraatleri adeta meşhur haber konumuna taşımıştır. Asıl itibarıyla âhâd olsalar da bilahare sahiplenilmesi ve geliştirilen çoklu koruma usulleriyle korunması, kıraatleri yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir kesimin nakletmesine dönüştürmüştür. Ayrıca bu usulü başlatan ilk imamların ikinci asra mensup olmaları, sahabe ile bizzat görüşmüş olmaları, sika ve töhmete de uğramayan insanlar olmaları da kıraatleri mütevâtir ya da -Maşalı'nın da ifade ettiği şekilde- "sükûtî mütevâtir" konumuna taşımıştır denilebilir.³³

Kıraat sahasında önemli çalışmaları olan Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* adlı kıymetli çalışmasında konuyu etraflı bir şekilde izah ettikten sonra kıraatlerin mütevâtirliğinin salt haber konumunda bir olgu değil, fiilî bir olgu olduğunu, meşhur haberin mütevâtirlik vasfı kazanması şeklinde izah edilmesinin daha tutarlı olacağı kanaatine varmıştır.³⁴ Bu, tarafımızca da benimsenen bir yorumdur.

Tüm bu süreçlere rağmen özellikle Arap dil kaidelerinin teşekkülü döneminde Kur'an'ın bu kaidelere dayanak olması konusunda tartışmalar yapılmış ve bazı müellifler kıraat farklılıklarını bahse konu kaidelere başvurmak suretiyle eleştirebilmiş ya da reddedebilmiştir. Bunların başında Sîbeveyhi gelmektedir. Daha sonraki süreçte Müberred bu düşünce ile kıraatlere yaklaşmış ve bazı kıraatleri Arap dil kaideleri ve sair gerekçelerle eleştirmiştir.

2. el-Müberred

Müberred, 210/826 yılında Basra'da doğmuş Arap dili ve edebiyatı âlimidir. Müberred'in asıl adı Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b.

³³ Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 113.

³⁴ Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 114-115.

Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî'dir. Ona, "Müberred/Soğutulmuş" lakabını hocası Ebû Osman el-Mâzinî'nin (ö. 249/863), sorulan sorulara kesin, net cevaplar vermesinden mütevellit koyduğu bilinir.³⁵ Dönemindeki ilmî münazaralarda çetin ceviz olması ile meşhur olan Müberred, sıkı bir Sîbeveyhi eleştirmenidir. Bu eleştirilerini içeren *Mesâ'ilü'l-ğalaṭ* adlı eseri telif etmiştir. Bu ilmî çevre sayesinde günümüzde tanınan pek çok alandaki ilim adamının hocası olma şerefine de nail olan Müberred, sarf, nahiv, lügat, edebiyat, şiir, belagat, arûz ve meani'l-Kur'an alanlarında eserleri olan velut bir isimdir. Fakat daha çok iki eseri ile meşhur olmuştur. Bunlar, lügat ve edebiyat sahasındaki *el-Kâmil* ve nahiv alanında kaleme aldığı ve pek çok konuya Kur'an'dan şahit getirip yazdığı *el-Muktedab* adlı eserleridir. Müberred'in eserlerine bakıldığı zaman kullandığı metodu hakkında iki husus dikkati çeker. Birincisi ayetleri nahiv kaidelerini ve diğer dil izahlarını yaparken şahit olarak değerlendirmesi, diğeri ise kıraat farklılıklarını şahit olarak ele alması, değerlendirmesi, eleştirmesi ve kimi yerlerde ise reddetmesidir.

Müberred'in öğrencileri arasında Zeccâc (ö. 311/923), Ahfeş (ö. 215/830 [?]), Ebû Bekir b. Serrâc (ö. 316/929) ve Ebû Bekir b. Ebî'l-Ezherî (ö. 370/980) gibi bazı isimler bulunmaktadır.³⁶

Müberred'in *el-Kâmil fi'l-edeb* adlı eseri, Arap dili ve edebiyatının dört temel klasik eserinden biri kabul edilir. *el-Kâmil*; ayet, hadis, hutbe, mev'iza, mesel ve kıssa gibi çoğu kadim şiirlerden seçmeler ile lügat, gramer ve tarihî bilgi bakımından önemli açıklama ve değerlendirmeleri içermektedir.³⁷ *el-Muktedab* adlı eseri ise Arap gramerinin başyapıtlarından birisidir. Sîbeveyhi'nin gölgesinde kalmış, ancak özellikle sarf ve fonetik alanla ilgili özgün kavramları barındırdığı tespit edilmiştir. Eserlerinde 500 kadar ayeti ele alan Müberred, kıraat farklılıklarına da yer vermiştir.³⁸ Diğer eserleri, *el-Fâzıl ve'l-mefzûl*, *et-Te'âzî ve'l-*

³⁵ İsmail Durmuş, "Müberred", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/430; Hasan, *el-Kirââtü'l-Kur'âniyye*, 13.

³⁶ Muhammed Abdulhâlik Azîme, "Tahkik Edenin Mukaddimesi", *el-Müktedab* (Beyrut: Âlimü'l-Kütüb, 2012), 34.

³⁷ Durmuş, "Müberred", 31/430.

³⁸ Durmuş, "Müberred", 31/432.

merâsî, belagat konusunda ilk müstakil telif kabul edilen *el-Belâğa*, *el-Müzekker ve'l-mü'ennes* ve alanda meşhur olan ve Sîbeveyhi'ye reddiye mahiyetindeki *er-Red 'alâ Sîbeveyhi* (*Mesâ'ilü'l-ğalat*) gibi irili ufaklı altmış kadar eseri vücuda getirmiştir.³⁹ Müberred, 28 Zilhicce 286 tarihinde Bağdat'ta vefat etmiştir.⁴⁰

3. Müberred'in Eserlerinde Kıraat Meselesi

Müberred, dil âlimi olması nedeniyle kıraat alanının sistematığıne uygun olarak, kıraatin tanımı, tasnifi, tarihi, problemleri ve öne çıkan ekoller şeklinde açıklayıcı bilgileri eserlerinde vermemiştir. Buna karşılık dil kaidelerini izah ederken Kur'an'dan ve kıraat farklılıklarından istişhad getirmiştir.

Müberred, klasik Arap edebiyatının başyapıtlarından sayılan⁴¹ *el-Kâmil* adlı eserinde mütevâtir ve şâz kıraatleri ele almıştır. Bunları bazen bir meseleyi izah ederken istişhad olarak değerlendirirken bazen de böyle bir yöneme başvurmadan sadece kıraati ifade etmek için değerlendirmiştir.⁴² Kıraat farklılığını bir konuya şahit olarak verdiği gibi bazen aynı kıraat farklılığını farklı bir konuyu izah ederken de şahit olarak kullanabilmiştir.⁴³ Basra dil ekolünün Sîbeveyhi'den sonra ikinci otoritesi kabul edilen Müberred, metot olarak semâ'î değil kıyası ön plana alan bir üsluba sahiptir. Bu temel metoduna aykırı olan tüm şâz kıraatleri de reddettiği görülmektedir.⁴⁴

el-Muktedab isimli hacimli lügat eserinde ise 500 kadar ayeti istişhad maksadı ile değerlendirdiği görülür. Bunlar, kıraat farklılığını ifade etme,⁴⁵ şâz kıraati izah etme⁴⁶ ve sahih kıraatleri sert bir üslup ile eleş-

³⁹ Durmuş, "Müberred", 31/433.

⁴⁰ Azîme, "Tahkik Edenin Mukaddimesi", 10.

⁴¹ Ahmed Şevki Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye* (b.y. Dâru'l-Meârif, 2010), 124; Durmuş, "Müberred"; Azîme, "Tahkik Edenin Mukaddimesi", 45-61.

⁴² Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-edeb (fi'l-luğa ve'l-edeb ve'n-nahv ve't-taşrif)* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997), 1/96, 254, 283; 2/69, 105, 196, 204; 3/52, 100, 289.

⁴³ el-Müberred, *el-Kâmil*, 1/96, 120; 3/30.

⁴⁴ Durmuş, "Müberred", 31/430.

⁴⁵ Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred, *el-Muktedab* (Beyrut: Âlimü'l-Kütüb, 2012), 2/241; 4/112.

⁴⁶ el-Müberred, *el-Muktedab*, 1/238-239.

tirme şeklindedir. Sıbeveyhi, eseri *el-Kitâb*'da 373 ayeti şahit olarak ele alırken Müberred 500 kadar ayeti istişhad olarak değerlendirmiştir.⁴⁷

4. Müberred'in Kıraatlere Yaklaşımı

Katı bir dilci şeklinde tanımlanabilecek olan Müberred,⁴⁸ görüşlerini delillendirmek/güçlendirmek için ve hükümlerini ispat etmek için kıraatleri istişhad olarak getirmiş ve onlardan yararlanmıştı.

Müberred, kıraatleri ele aldığı yerlerde genelde şu ifadeleri kullanmaktadır: “على هذا قراءة من قرأ،”⁵¹ “فأما القراءة فعلى ضربين،”⁴⁹ “وقد قرأ بعض القراء،”⁵⁰ “وكذلك قراءة من قرأ،”⁵⁵ “وقد قرأ القراء،”⁵⁴ “فعلى قراءة من قرأ،”⁵³ “وقد قرأ غيره،”⁵² “ومن قرأ،”⁵⁶ “الناس،”⁵⁸ “وقد قرئ،”⁵⁷ “فهذه القراءة المختارة عند أهل اللغة،”⁵⁸

Bazen de kıraati bizzat okuyanına atfederek, “والحسن البصري،”⁵⁹ “الخليل،”⁶⁰ “ومحمد بن،”⁶⁴ “الحضرمي،”⁶³ “ويعقوب بن إسحق،”⁶² “ونافع بن أبي نعيم،”⁶¹ “وأبي عمرو بن العلاء،”⁶⁵ “مروان،”⁶⁶ gibi ifadelerle ele aldığı görülmektedir.

Yukarıdaki örneklere bakıldığında zaman Müberred'in, kıraat-ı seb'a ve aşere imamlarının isimlerini zikrettiği, şâz kıraatler için kullanılan kavramları ayrıca kullanmadığı, daha çok dilticilerin kıraatleri ifade etme usulünü takip ettiğini müşahede etmekteyiz.

⁴⁷ Azîme, “Tahkik Edenin Mukaddimesi”, 116.

⁴⁸ Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 134.

⁴⁹ el-Müberred, *el-Muktedab*, 2/171; el-Müberred, *el-Kâmil*, 1/229.

⁵⁰ el-Müberred, *el-Muktedab*, 2/316.

⁵¹ el-Müberred, *el-Muktedab*, 4/111.

⁵² el-Müberred, *el-Muktedab*, 2/35.

⁵³ el-Müberred, *el-Muktedab*, 2/202.

⁵⁴ el-Müberred, *el-Muktedab*, 3/11.

⁵⁵ el-Müberred, *el-Muktedab*, 3/43.

⁵⁶ el-Müberred, *el-Kâmil*, 1/259.

⁵⁷ el-Müberred, *el-Muktedab*, 2/185.

⁵⁸ el-Müberred, *el-Muktedab*, 1/181; 2/22, 67, 180, 185, 339; 386, 266; 4/247. el-Müberred, *el-Kâmil*, 2/69, 105, 141; 3/231.

⁵⁹ el-Müberred, *el-Muktedab*, 2/364.

⁶⁰ el-Müberred, *el-Muktedab*, 1/283.

⁶¹ el-Müberred, *el-Muktedab*, 1/158, 214.

⁶² el-Müberred, *el-Muktedab*, 1/123.

⁶³ el-Müberred, *el-Muktedab*, 2/134.

⁶⁴ el-Müberred, *el-Muktedab*, 2/134.

⁶⁵ el-Müberred, *el-Muktedab*, 4/105.

⁶⁶ el-Müberred, *el-Kâmil*, 3/30, 75.

Müberred'in, kıraatleri ele alma yöntemi, daha anlaşılır olması için şu şekilde maddelendirilebilir:

1. Kıraat rivayetlerini Arap dili kaidelerinde hükümleri tasdik etmek için ele almaktadır. Örneğin, “Fiilleri Cezm Edenler” babının altında ilgili Arapça kaideleri verdikten sonra meydana gelen mana değişimine işaret ederek, “وَرُوِيَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَرَأَ قَبْلَكَ فَلْتَفَرَّحُوا بِالنَّاءِ” şeklinde kıraat farklılığını şahit olarak vermiştir.⁶⁷

2. O, hükümleri ve kaideleri bina etmek için de kıraatleri ele almaktadır.⁶⁸ Örneğin, “idgâm” konusunu izah ederken, bazılarının idgâm ile bazılarının da idgâmsız okunduğunu ifade edip; “وَيُحْيِي مَنْ حَيَّ عَنْ بَيْتِهِ”⁶⁹ örneğini vermiştir.⁷⁰

3. Kıraatleri, Arapçada bir vecih olarak da değerlendirmektedir. Örneğin, “صَ وَالْقُرْآنِ”⁷¹ sûresinin başındaki ‘hurûf-u mukattaa’ olan “ص” harfini Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) âhâd kıraat kabul edilen⁷² okuyuşunu mesnet almakta ve buradaki anlamın, “صاد با القرآن عملك”, “*Amelini Kur'an'a sun.*” şeklinde olduğunu ifade etmektedir.⁷³

4. Müberred, İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) kıraatine önem vermektedir. Örneğin, “إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ”⁷⁴ ayetini kıraat imamlarından Hafs (ö. 180/796), İbn Muhaysın (ö. 123/741) ve İbn Kesîr (ö. 120/738) “إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ”; Ebû Amr “إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ”; Ebû Ca'fer (ö. 130/747-48), İbn Âmir (ö. 118/736), Hamza (ö. 156/773) ve Kisâî ise “إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ” şeklinde okumaktadırlar.⁷⁵ Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Mushaf hattına istinaden “إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ” şeklinde okumakta, ancak manası İbn Mes'ûd'un kıraatinde

⁶⁷ el-Müberred, *el-Muktedab*, 2/45, 131.

⁶⁸ Hasan, *el-Kurââtü'l-Kur'âniyye*, 31.

⁶⁹ el-Enfâl 8/42.

⁷⁰ el-Müberred, *el-Muktedab*, 1/181.

⁷¹ es-Sâd 38/1.

⁷² Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî İbni Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyini vucûhi şevâzî'l-kurâti ve'l-izâhi anhá*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 2/2/276.

⁷³ el-Müberred, *el-Muktedab*, 1/238-239.

⁷⁴ Tâhâ 20/63.

⁷⁵ Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *Câmiu'l-beyân fi'l-kurâ'âti's-seb'*, thk. Muhammed Sâdık el-Cezâirî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 624; Abdullatif el-Hatîp, *Mu'cemü'l-kurâât* (Dimaşk: Dâru Sadî'd-Dîn, 2000), 5/449; Muhammed Fehd Hârûf, *el-Müyyesser fi'l-kurââtî'l-aşri'l-mütevâtira min tariki tayyibeti'n-neşr* (Beyrut: Medâbiu Yusuf Beyzûn, 2020), 315.

olduğu gibi “إِنَّ دَانَ لَسَاحِرَانِ” şeklinde olmaktadır. Müberred, buradaki okuyuş tasarrufunda “نِ”deki harf yani “nun” düştüğü için amel etmemesi gerektiğini, bu durumda “هَذَا لَسَاحِرَانِ” mübteda-haber olduğunu, Halil b. Ahmed’in, İbn Mes’ûd kıraati ile okumasının Mushaf hattını da içinde barındırdığı için tercih ettiği okuyuş olduğunu ifade etmektedir.⁷⁶

- Müberred, kıraatleri mütevâtir ya da şâz da olsa istişhad için kullanmıştır.⁷⁷ Hükümleri teyit, görüşlerini tespit etmek için uyguladığı bu usulde kıraatleri bazen okuyanına isnad ederek ifade ederken bazen bunu da yapmamıştır.⁷⁸

- Mütevâtir ya da mütevâtir olmayan kıraatler arasında tercihte bulunmuştur. Örneğin, “فَيَعْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ”⁷⁹, ayetteki “فَيَعْفِرُ” fiilini Nâfi’, İbn Kesîr, Ebû Amr, Hamza, Kisâî ve Halef (ö. 229/844) cezm, İbn Âmir, Ebû Ca’fer ve Ya’kûb ref; İbn Abbâs, Âsım el-Cuhderî ise nasb şeklinde okumuşlardır.⁸⁰ Müberred, cezm ve ref okuyanların mütevâtir, nasb okuyanların ise şâz olduğunu ifade ettikten sonra burada cezm okuyuşun daha doğru olduğuna dair tercihini belirtmiştir.⁸¹

- Bazen iki farklı kıraati ifade edip ikisini de övdüğü durumlar da olmaktadır. Örneğin, “مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا”⁸², ayetteki “عَشْرُ أَمْثَالِهَا” hem ötre ile “عَشْرُ أَمْثَالِهَا” hem de iki ötre ile “عَشْرُ أَمْثَالِهَا” şeklinde okunmaktadır. Müberred bu iki okuyuşun da dilcilerin kaideleri gereği güzel okuyuş olduğunu ifade etmektedir.⁸³

- O, bazen kıraatlerden birini diğerine hangi gerekçe ile tercih ettiğini ifade ederek de ele almıştır. Örneğin, “أَلِدُّ وَأَنَا عَجُوزٌ”⁸⁴ ayetinde bulunan hemzelerin nasıl okunacağı hususunda farklı görüşleri verdikten sonra Halil b. Ahmed’in görüşünü tercih edip, “Halil b. Ahmed’in sözü daha doğrudur ve gramercilerin çoğu onunla aynı fikirdedir.” diye-

⁷⁶ el-Müberred, *el-Muktedab*, 2/364.

⁷⁷ Hasan, *el-Kırââtü'l-Kur’âniyye*, 31.

⁷⁸ el-Müberred, *el-Muktedab*, 3/346-349.

⁷⁹ el-Bakara 2/284.

⁸⁰ İbni Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/1/244; Dimiyâtî, *el-İthâf*, 214.

⁸¹ el-Müberred, *el-Muktedab*, 2/22, 67.

⁸² el-En’âm 6/160.

⁸³ el-Müberred, *el-Muktedab*, 2/185.

⁸⁴ Hüd 11/72.

rek Halil b. Ahmed'in tahfif ile okumasını tercih ettiğini belirtmekte⁸⁵ ve bu kararın gerekçesini ifade etmektedir.

- Bazen bu tutumunu Arap dil kaideleri üzerinden ifade etmiştir. Örneğin, “وَإِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا نَزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيْفِ الرِّيحِ”⁸⁶ cumhur-u ulema bu ayetteki “آيات” kelimesini “آيات” şeklinde ref ile okumuştur. Ancak A'meş (ö. 148/765), Hamza ve Ya'kûb ise nasb ile “آيات” okumuşlardır.⁸⁷ Müberred'e göre bazı kâîlerin bu şekilde okuması doğru değildir. Çünkü kelimenin atıf vâvı ile önceki ayetlere, yani Câsiye sûresi 4. ve 3. ayetlerin başında “إن” ve “في”ye atfedilerek nasp/cer şeklinde okunuşu yanlıştır. Çünkü “آيات” kelimesinin önceki ayetteki “إن”nin mamülü olarak nasb, “في”nin mamülü olarak cer şeklinde okunması mümkün olmadığı gibi böyle bir zaruret de yoktur. Yani bir amil için iki mamül aynı anda düşünülmemelidir. Bir başka gerekçe ise Kur'an'da böyle bir okuyuş örneğinin olmamasıdır.⁸⁸

- Müberred kıraat farklılığını bazen de lahn okuyuş olarak değerlendirmektedir. Örneğin, “هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ”⁸⁹ ayetindeki “أَطْهَرُ” kelimesini nasb ile okuyan Medine ekolünü fahiş bir hata yapmakla itham etmektedir. Medine ekolünden İbn Mervân'ın böyle okumasını müsellem bir kural olarak kabul etmeyip onun Arapça bilmediğini söylemektedir. Müberred burada “أَطْهَرُ” kelimesinin “هُنَّ”nin haberi olması nedeniyle merfu' okunması gerektiğini tercih etmiş, “هُنَّ”deki fiilin zamiri veya hal pozisyonunda değerlendirerek “أَطْهَرُ” kelimesinin de nasb okunmasının mümkün olmadığını söylemiştir.⁹⁰ Dil kaidelerine aykırı gördüğü kıraatleri lahn kabul edip bunu okuyan kâîleri ise yerdiği/eleştirdiği durumlar da olmaktadır ki bunun örnekleri çalışmanın ana konusu olduğu için aşağıda verilmiştir.

- Bir başka metodu ise kiraati reddetmesi ve buna karşı meydan okuması şeklindedir. Örneğin, Said İbn Cübeyr'in (ö. 94/713 [?]) “وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدًّا”

⁸⁵ el-Müberred, *el-Muktedab*, 1/158-159.

⁸⁶ el-Câsiye 45/5.

⁸⁷ ed-Dânî, *Câmi' u'l-beyân*, 719; el-Hatîp, *Mu'cemü'l-kirâât*, 8/445; Hârûf, *el-Müyyesser*, 499.

⁸⁸ el-Müberred, *el-Kâmil*, 1/229; el-Müberred, *el-Muktedab*, 4/195.

⁸⁹ Hüd 11/78.

⁹⁰ el-Müberred, *el-Muktedab*, 4/105.

” şeklinde okumasını, resmî Mushaf’a uygun olmaması ve Kur’an’da “وَأَنَّهُ تَعَالَىٰ جَدُّ رَبِّنَا”⁹¹ şeklinde okunma örneği olduğu için reddetmiştir.⁹²

- Müberred’in farklı bir yönü ise kıraatleri istiṣhad unsuru olarak kabul etmesine rağmen Arap gramer kurallarına aykırı gördüğü yerde sert ve karşı bir tutum sergileyebilmesi ve reddetmesidir.⁹³ Örneğin, Ebû Amr’ın idgâm ile okuma prensibi gereği Mushaf’ta “هَلْ تُؤْتِ الْكُفَّارُ” şeklinde olan yeri “هَهُؤَبَّ الْكُفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ”⁹⁴ şeklinde okumasını, “lam” harfinin “se” harfine idgâm edilemeyeceğini ifade ederek caiz görmemektedir.⁹⁵

5. Müberred’in Sahih Kıraat Eleştirileri

Sahih kıraatlere yönelik eleştirel bakışın, hicri ikinci asırda ortaya çıkan, lahn olgusu ile devam eden ve yaygınlık kazanan bir konu olduğunu söylemek mümkündür. Sahih kıraatleri ilk defa eleştirel bakıp Arap dil kaideleri ile değerlendirme yoluna giden âlimin Sîbeveyhi olduğu ve bu süreci de Müberred’in devam ettirdiği bilinmektedir.⁹⁶

Kıraatlerin dilsel ihticaca konu edinilmesi ise yine Sîbeveyhi ile başlamış ancak o, son raddede böyle bir delillendirilme söz konusu olduğunda “kıraatin uyulması gereken bir sünnet olduğu”⁹⁷ yaklaşımı ile kıraati merkeze almış ve diğer kaideleri ise buna göre bina etmiştir.⁹⁸ Bu

⁹¹ el-Cin 72/3.

⁹² el-Müberred, *el-Kâmil*, 3/100-101.

⁹³ el-Müberred, *el-Muktedab*, 2/216.

⁹⁴ el-Mutaffîfîn 83/36.

⁹⁵ el-Müberred, *el-Muktedab*, 1/252. Müberred, lâm-ı tarifteki lâmin idgâmını kabul ediyor ama harflerdeki lâmin idgâmını kabul etmediği görülmektedir. el-Müberred, *el-Muktedab*, 1/213.

⁹⁶ Taşpınar, “Ebû Amr’ın Eleştiriyeye Konu Olan Sahih Kıraatleri”, 119; Meydanoğlu, “Dil Bilimcilerin Kıraat Farklılıklarına Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme”, 184; İrfan Çakıcı, “İlk Dört Asırda Şâz Kıraatlere Yöneltilen Eleştiriler Üzerine Bir İnceleme”, *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 4/7 (2021), 273-274.

⁹⁷ Bu mefhum, ilk olarak Zeyd b. Sâbite daha sonra Urve b. Zübeyr ve Âmir eş-Şa’bi gibi bazı tâbiîn ve Muhammed b. el-Münkedir gibi bazı kıraat âlimlerine dayandırılan ve kıraatlerin sahihliği ve korunması noktasında kıraatlere özel bir mahrem alan açmaya matuf bir yaklaşımdır. Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve i’râbuhu* (Beyrut: İlmü’l-Kütüb, 1988), 4/46; İbni Cinnî, *el-Muhtesab*, 2/1/23, 409; ed-Dânî, *Câmî u’l-beyân*, 1/51; 2/854-860; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kirâati’l-aşr*, 1/429; Dimyâtî, *el-İthâf*, 48, 162; Ali Temel, “Erken Dönem Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraat Anlayışı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015), 83.

⁹⁸ Yıldız, “Dilbilimsel Kaynaklarda Sahih Kıraatlere Yönelik Eleştirel Yaklaşımlar”, 141; İnanç,

yaklaşım ilk dönem dil âlimlerinden Zeccâc, Nehhâs (ö. 338/950), İbn Mücâhid, İbn Cinnî (ö. 392/1002) ve Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) kadar devam eden süreci içerisinde barındırmıştır.⁹⁹ Sahih kıraatleri ilk eleştiren ve bu geleneği başlatan müfessir ise Taberî olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁰

Sahih kıraat eleştirisinin dönem itibarıyla bazı sebepleri olmuştur. Bunların başında Basra kıraat ekolünün akılcı yaklaşımı gelebilir. Çünkü onlar, belirleyecekleri kaideye Arap dil kaideleri refleksi ile yaklaşmaktaydılar.¹⁰¹ Bunda da gerekçeleri, kıraatlerde beşerî tercihin olması, bir kişinin okuyuşuna sorgusuz teslim olunamayacağı ve söz konusu Kur'an olduğu için konuya genel anlamda şüpheli yaklaşmalarıydı.¹⁰²

Sahih kıraatlere yönelik Kur'an'da kaç kelime üzerinde eleştiri söz konusu diye bakıldığı zaman, bu sayının sınırlı olduğu görülmektedir. Örneğin İbn Mücâhid'in takriben otuz beş yerde böyle değerlendirmeler yaptığı,¹⁰³ ancak bu sayının farklı eserlerde değişkenlik arz ettiği görülmektedir.¹⁰⁴

Müberred'in sahih kıraatleri eleştirdiği yaklaşımı genel olarak değerlendirildiğinde; sahih kıraat şartlarında rivayet ve Hatt-ı Osmanî gibi şartları öne sürmesine rağmen daha çok dil eksenli bir bakış açısı ile konuya yaklaştığı görülmektedir. Aşağıda bu yaklaşımı ifade eden farklı örnekler verilecektir.

1. Müberred, yedi kıraat imamının üzerinde ittifak ettiği “أَوْ جَاؤُكُمْ” ayetindeki “حَصْرَتْ” kelimesinin okunuşunu sert ifadelerle

Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi, 117.

⁹⁹ Meydanoğlu, “Dil Bilimcilerin Kirâat Farklılıklarına Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme”, 187-188; Ramazan Bezci, “Kıraatlerin Sihatinde Arapça'ya Uygunluk Bağlamında Kırılma Noktaları (Sibeveyh, Kisâi, İbn Cinnî)”, *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 29 (2022), 681.

¹⁰⁰ Yıldız, “Dilbilimsel Kaynaklarda Sahih Kıraatlere Yönelik Eleştirel Yaklaşımlar”, 156-157.

¹⁰¹ Ahmet Akkan, *Ebu'l-Abbâs el-Müberred ve el-Kâmil Fî'l-Edeb Adlı Eseri* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 82.

¹⁰² el-Müberred, *el-Kâmil*, 1/229; 3/74.

¹⁰³ İlgili birkaç örnek için bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's- seb'*, 1/154, 169, 170, 194, 409, 493, 576, 653.

¹⁰⁴ Yıldız, “Dilbilimsel Kaynaklarda Sahih Kıraatlere Yönelik Eleştirel Yaklaşımlar”, 148; Taşpınar, “Ebû Amr'ın Eleştiriyeye Konu Olan Sahih Kıraatleri”; Kadir Taşpınar, “Zemahşerî'nin Sahih Kıraat Eleştirisinde Arka Plan: Zeccâc Etkisi”, *Bütün Yönleriyle Zemahşerî*, (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2023), 3/15-23.

¹⁰⁵ en-Nisâ 4/90.

reddetmektedir. Öncelikle kurrânın okuyuşunu izah ederek şöyle der: Bize göre mana onların okuduğu gibi olmamalıdır. Eğer onların dediği/okuduğu gibi olsaydı, “Lanet ettiler elleri kesilsin diye ve buna karşılık Allah, ayette geçen ifade ile dualarına karşılık vermiş oldu.” şeklinde bir sonuç çıkardı. Hâlbuki sahih kıraate gelince ki, on kıraat imamından Ya’kub’un da okuyuşuna dayandırılan “أَوْ جَاؤُكُمْ حَصْرَةً صُدُّوهُمْ” şeklindedir. Bu durumda kelime hal konumunda olup mana da daha doğru olacaktır. Burada Müberred, üzerinde ittifak edilen yedi kıraat imamının okuyuşunu hatalı/ta’n görmektedir. Kendisinin dil kuralları çerçevesinde “hal” konumunda kabul ettiği Ya’kub’un kıraatini tercih etmesi ilginçtir. Çünkü Ya’kub’un okuyuşu, mütevâtir kabul edilen yedi kıraatten değildir.¹⁰⁶

2. Necm sûresindeki “وَأَنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا لَّوْلَى”¹⁰⁷ ayetinde Ebû Amr ve Medine ehlinin “وَأَنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا لَّوْلَى” şeklinde idgâmla okumalarını reddeder. Ona göre Ebû Amr, Kur’an’da böyle kelimeleri idgâmla okumakla hata yapmaktadır. Müberred’in reddetme sebebi tenvinin lam harfine idgâm edilmesine cevaz olmamasından dolayıdır. Çünkü “tenvin” de “lam” da sakindir. İki sakinin birbirine idgâmı Arapça kaidelerine göre caiz değildir.¹⁰⁸

3. Müberred’in hatalı görüp reddettiği kıraatlerden birisi de Ebû Amr’ın hız ve tahfif yapmaya meylederek “يَأْتُرُكُمْ”¹⁰⁹ “يُشِعْرُكُمْ”¹¹⁰ kelimelerinde harekeyi ihtilas ile okumasıdır. Bu okuyuşu Ferrâ, peş peşe geldiği vakit harekeyi tahfifle okuma hedefiyle yapılan fonetik bir uygulama olarak açıklamıştır.¹¹¹ Hâlbuki bu okuyuş Sîbeveyhi’nin de lehçe olarak değerlendirdiği Temîm ve Esed kabilelerinin konuşmadaki yöntemidir. Müberred ise bu okuyuşu hatalı bulmuş ve gerek kıraatte gerekse Arap şiirinde bunun caiz olmadığını söylemiştir. Çünkü bu üç kelimenin sonlarının cezm ile okunması yanlıştır. Bu kelimeler muzârî fiil oldukları için i’rab alameti olarak ötre gelmesi gerekir.

¹⁰⁶ el-Müberred, *el-Muktedab*, 4/124, 125.

¹⁰⁷ en-Necm 53/50.

¹⁰⁸ el-Müberred, *el-Muktedab*, 1/254.

¹⁰⁹ el-Bakara 2/67, 93, 169, 268; en-Nisâ 4/58.

¹¹⁰ el-En’âm 6/109.

¹¹¹ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Kitâbü’n fîhi luğâtü’l-Kur’ân*, thk. Câbir bin Abdillâh es-Serî’, 2014, 30.

4. Müberred, “وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ”¹¹² ayetindeki “مَعَايِشَ” kelimesinin “مَعَائِشَ” şeklinde hemze ile okunmasını doğru bulmamaktadır. Çünkü o okuyuş galattır. Bu şekilde Nâfi’ ve Ebû Nuaym (ö. 219/834) okumaktadırlar ki onlar, Arapça bilmemektedirler.¹¹³ Bu görüşünde Müberred’in, hocası Mâzinî’den etkilendiği görülmektedir.¹¹⁴ Çünkü Mâzinî, “مَعَايِشَ” kelimesinin hemze ile okunmasını kendisine asla iltifat edilemeyecek bir hata olduğunu ve bu okuyuşun harfleri lahn ile okuyan ve Arapça bilmeyen Ebû Nuaym’a ait olduğunu belirtmektedir. Müberred, “مَعَائِشَ” şeklinde okumanın kelimedeki “yâ” harfinin zâid olmadığından dolayı doğru olamayacağını, eğer zâid olsaydı “ومدائن, صحائف” kelimelerinde olduğu gibi “yâ” ile okunabileceğini söylemektedir. Buna karşılık Nâfi’ ve Ebû Nuaym dışındaki yedi kıraatte de “مَعَايِشَ” şeklinde okunmaktadır.¹¹⁵

5. Müberred, sahih kıraat imamlarından Hamza’nın “وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ”¹¹⁶ ayetindeki “وَالْأَرْحَامَ” kelimesini “وَالْأَرْحَامِ” şeklinde esre ile okumasını da eleştirmektedir. Ona göre açık ismin zamir üzerine atfedilmesi doğru değildir. Bu, değil Kur’an’da, Arapça şiiirde bile kabul edilebilir bir durum değildir.

Örneğin,

فاليوم قربت تهجونا وتشتمنا ... فاذهب فما بك والأيام من عجب¹¹⁷

“O gün bize sövüp, hicvedip yaklaştın,

Git, senin ve yaşayacağın günlerin ne acayip olacağını göreceksin.”

Bu şiiirde, “بِكَ وَالْأَيَّامَ” kelimelerinde isim zamir üzerine atfedilmiştir. “وَالْأَرْحَامَ” kelimesinin kesra ile okunması, Abdullah İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Katâde (ö. 117/735), İbrâhim en-Nehaî (ö. 96/714), A’meş, Hasan-ı Basrî, Yahyâ b. Vesâb (ö. 233/848) ve Talha b. Musarrıf (ö. 112/730) tarafından yapılmıştır. Buna karşılık diğer kıraat imamları ise kelimeyi lafz-ı celal üzerine atfederek mansub okumaktadırlar. Müberred’e göre bu kelimenin kesra ile okunması nahiv kaidelerine aykırıdır. Arapçada daha

¹¹² el-A’râf 7/10.

¹¹³ el-Müberred, *el-Muktedab*, 1/123.

¹¹⁴ Dayf, *el-Medârisu’n-nahviyye*, 131.

¹¹⁵ el-Müberred, *el-Muktedab*, 1/123.

¹¹⁶ en-Nisâ 4/1.

¹¹⁷ el-Müberred, *el-Kâmil*, 3/30.

yaygın olan zahir ismin yine isim üzerine atfedilmesidir. Zahir ismin bir zamir üzerine atfedilmesi az görülen, şâz olan ve sahih kabul edilmeyen bir durumdur.¹¹⁸ Ona göre ayrıca bu uygulama fasih kullanım dışında kaldığı, şâz ve garip bir durum olup dilin kurallarını da budadığı için örnek teşkil etmez.¹¹⁹

6. Müberred, “نُمُّ لَيْقَطَعُ فَلَيْنُظُرُ”¹²⁰ ayetindeki “lâm” harflerinin cezm ile okunuşunu lahn kabul etmektedir. Ona göre “فَلَيْنُظُرُ” kelimesinde iskan/cezm ile okumak mümkün iken, “نُمُّ لَيْقَطَعُ” kelimesini cezm ile okumak doğru değildir. Çünkü “نُمُّ”, iki kelime arasını ayırmak için gelmiştir. Zaten Ya’kûb da bu şekilde okumuştur. Bu okuyuş on kıraat imamından biri olan Ya’kûb’a ilaveten, Ebû Amr ve İbn Âmir dışındaki yedi kıraat imamına atfedilmiştir. Müberred’e göre genel kurala göre “lâm” harfi, eğer önüne “vâv” ya da “fâ” gelirse cezm ile okunabilir. Ancak öncesinde “نُمُّ” gelirse iskan ile okunması değil kesra ile okunması daha doğrudur. Çünkü “نُمُّ”, “lâm” harfine bağımlı değil müstakil bir kelimedir. Bu durumda her ne kadar kıraat-i aşerede böyle bir okuyuş olsa da Müberred’e göre “نُمُّ لَيْقَطَعُ” kelimesinde cezm ile okumak yaygın olan nahvi bir kuraldan sapmak ve kıyası mümkün de olmayan şâz bir okuyuşu tercih etmek anlamına gelmektedir.¹²¹

7. Müberred’in reddettiği kıraatlerden birisi de Kehf sûresi 25. ayetindeki “ثَلَاثًا مِائَةً سِنِينَ” kısmının “ثَلَاثًا مِائَةً سِنِينَ” şeklinde izafetle okunuşudur. Ona göre kurrâdan bazıları bunu izafetle, “ثَلَاثًا مِائَةً سِنِينَ” şeklinde okumuşlardır ki bu hatadır ve caiz değildir. Sadece şiirde zarûreten okunabilir. Çünkü şiirde manaya endekli bir okuma söz konusudur. Şiirde lafzı müfred olarak kullanıp, cemiliğine dair bir alamete binaen mana olarak cemi’ ifade etmekte sakınca yoktur.¹²² İzafetle okuma şekli; Hamza, Kisâî, Halef, Hasan-ı Basrî ve A’meş gibi kurrâyâ atfedilir. Bu okuyuşu tercih etme noktasında Müberred’in Ebû Hâtim es-Sicistânî’den (ö. 255/869) etkilendiği anlaşılmaktadır. Çünkü sayıların temyizi kaidesine

¹¹⁸ el-Müberred, *el-Muktedab*, 2/134.

¹¹⁹ el-Müberred, *el-Kâmil*, 1/157, 178; 3/102, 128; 4/62.

¹²⁰ el-Hac 22/15.

¹²¹ el-Müberred, *el-Muktedab*, 2/134; Hasan, *el-Kurrâtü’l-Kur’âniyye*, 241.

¹²² el-Müberred, *el-Muktedab*, 2/171.

göre üç sayısının temyizi “ثلاثمائة سنين” müfred olarak gelmeliydi. Cemi olarak gelseydi “ثلاث مائة سنين” şeklinde gelirdi. Sahih kıraat olarak okunan metinde böyle olmadığına göre “ثلاثمائة سنين” şeklinde cemi’ okumak sayıların temyizi kuralına aykırıdır.

Müberred’in, buradaki kıraatlerin okunuşuna dair değerlendirmelerine bakıldığı zaman, Arapça kaidelere hâle gelmesin çabasını sıkı sıkıya koruma refleksi olduğu; bunu, yaygın bir metodu olarak Kur’an’da, şiirde ve Arapça tüm kurallarda ele aldığı gözlemlenmektedir.

5. 1. Üzerinde Sahih Kıraat Eleştirisi Yapılıp Müberred’in Değınmediğı Bazı Kıraatler

Müberred, tarihî süreçte farklı âlimler tarafından üzerinde eleştirilip yapılan kelimelerde bazen sadece kıraat farklılığına değınırken bazılarında ise kıraate dair herhangi bir değerlendirme yapmadığı görülmektedir.

Örneğın, Müberred’in sadece kıraat farklılığına değınerek geçtiğı yerler vardır. En’âm Sûresi 6/90 “فِيهِدِيهِمْ اِقْتَدَةَ”¹²³; Enfâl Sûresi 8/42 “مَنْ فَاصَّدَقَ”¹²⁴; Tevbe Sûresi 9/30 “عَزَّيْرُ ابْنِ اللّٰهِ”¹²⁵; Münâfikûn Sûresi 63/10 “وَكَذٰلِكَ زَيْنٌ لِّكَثِيْرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ قَتَلَ اَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءَهُمْ”¹²⁶; En’âm Sûresi 6/137 “وَاَكْبَرُ”¹²⁷; Bakara Sûresi 2/284 “فَيَعْفِرُ لِمَنْ يَّشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَّشَاءُ”¹²⁸; Nûr Sûresi 24/43 “يَذْهَبُ”¹²⁹. O, bu kelimelerdeki okunuş keyfiyetini ifade etmekle iktifa etmektedir. Ayrıca A’râf Sûresi 7/111 “اَرْجِهْ”; En’âm Sûresi 6/40 “اَرَايْتُمْكُمْ”; Bakara Sûresi 2/54 “اِلٰى بَارِيْكُمْ”; Tevbe Sûresi 9/98 “دَاوْرَةُ السَّوْءِ”; Nisâ Sûresi 4/115 “نُوْلُهُ وَنُصْلِهِ”; Câsiye Sûresi 45/14 “يَجْزِيْ”; Nûr Sûresi 24/57 “لَا تَحْسَبَنَّ”; Bakara Sûresi 2/229 “وَلَا يَسْئَلُ”; Yûnus Sûresi 10/94 “فَسئَلُ”; Yûsuf Sûresi 12/82 “وَسئَلُ” kelimelerinde kıraatlere değınmez. Sâffât Sûresi 37/153 “اَصْطَفٰى الْبَنَاتِ”; Bakara Sûresi 2/6 “ءَاَنْذَرْتَهُمْ”; 2/34 “هٰذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ”¹²⁹; 2/128 “وَاَرَانَا”; 2/246 “هَلْ عَسَيْتُمْ”¹²⁹; Mâide Sûresi 5/119 “هٰذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ”¹²⁹;

¹²³ el-Müberred, *el-Muktedab*, 3/52; 4/248; el-Müberred, *el-Kâmil*, 3/52.

¹²⁴ el-Müberred, *el-Muktedab*, 1/181; el-Müberred, *el-Kâmil*, 1/81.

¹²⁵ el-Müberred, *el-Muktedab*, 2/316.

¹²⁶ el-Müberred, *el-Muktedab*, 2/339; 4/111, 371.

¹²⁷ el-Müberred, *el-Muktedab*, 3/281.

¹²⁸ el-Müberred, *el-Muktedab*, 2/22, 67.

¹²⁹ el-Müberred, *el-Kâmil*, 1/157, 178; 3/102, 128; 4/62.

Enfâl Sûresi 8/59 “وَلَا يَحْسِبَنَّ”; Tevbe Sûresi 9/12 “أَثِمَةً”; Kehf Sûresi 18/97 “نَحْسِفُ بِهِمْ”; Şuarâ Sûresi 26/176 “أَصْحَابُ لَيْكَةِ”; Sebe Sûresi 34/9 “نَحْسِفُ بِهِمْ”; Muhammed Sûresi 47/22 “عَسَيْتُمْ”; İnsân Sûresi 76/4 “سَلَسِلًا”; Enbiyâ Sûresi 21/88 “نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ”; Fâtır Sûresi 35/43 “وَمَكْرَ السَّيِّئِ”; Nûr Sûresi 24/27 “غَيْرَ بِيوتِكُمْ”; Âl-i İmrân Sûresi 3/31 “وَيَغْفِرْ لَكُمْ” ve Fetih Sûresi 48/11 “فَاسْتَعْفِرْ” kelimelerinde ise kıraat farklılıklarına değinmemektedir.

Sonuç

Kıraat farklılıkları fasih Arap lehçeleri üzerindeki edâ ve ifade keyfiyetleridir. Bundan dolayı kıraatler, Arap lehçeleri için de temel dayanak olarak ifade edilebilir. Mütevâtir kıraatler ise sadece kurrânın değil bilakis “Konuştuğu zaman sadece vahiy ile konuşur.”¹³⁰ ilahi düsturu ile desteklenmiş Hz. Peygamber’in okuduklarıdır.

Bazı dilcilerin kıyas metodu ile kıraatleri eleştirme çabalarına karşın, kıraat âlimlerinin kıraatlerin sahihlik şartlarını öne sürmek suretiyle bu yolu kapattıkları ve Kur’an’ın lafzını tartışmaya açmanın önünü kestikleri görülmektedir. Bununla birlikte dilbilimsel tefsir âlimleri bir okuyuş vechini dil açısından eleştiri konusu yapsa bile nihayetinde sahih rivayetle gelen kıraat şeklini ve Mushaf’a uygunluk ilkesini, kıraatlerin uyulması gereken bir sünnet/gelenek olduğu düsturunu benimsedikleri müşahede edilmektedir.

Müberred’in kıraatlerle ilgili değerlendirme yaparken temel ölçüsü nahiv kaideleridir. Eğer kıraatler nahiv kaidesine uygun ise şâz dahi olsalar makbul, Arapça kaidelerine aykırı bir okuma söz konusu ise o zaman da reddeden bir tutum içerisinde olduğu gözlemlenmiştir. Ayrıca Müberred’in kıraatlere yaklaşımında bağlı olduğu Basra dil ekolü ve kriterlerinin etkisi altında kaldığı da dikkat çekmektedir.

Yapılan çalışma neticesinde Müberred’in kıraatleri toptan reddettiğini/eleştirdiğini söylemek mümkün değildir. Bilakis o, kıraatleri kabul etmekte ve kaynak olarak kıraatleri istişhad olarak da değerlendirmektedir. Müberred’in itiraz ettikleri kabul ettiklerinden daha az sayıdadır denilebilir. Ancak Arapçanın kurallarını savunma refleksi, bazı kelime/

¹³⁰ en-Necm 53/4.

konu/durumlarda Müberred'i sert sözlerle yorum yapma durumunda bıraktığını göstermektedir. Kısacası o;

- Kıraatleri tenkit ederken daha çok şâz ve âhâd kıraatleri merkeze aldığı,

- Kıraatleri, hükümlerin ispatında ve kaidelerin belirlenmesinde istişhad olarak getirdiği,

- *el-Muktedab* adlı eserinde ayetleri ve şiiri istişhad getirme anlamında eşit miktarda değerlendirdiği,

- Nahiv ve sarf kaidelerini belirlemede *el-Muktedab* adlı eserinde kıraatleri asli kaynak olarak gördüğü,

- Kıraatleri, istişhad noktasında öncelediği yerlerde manayı; te'vil ve takdir etme noktasında biraz çekingen davrandığı ve gerekli yerde "Daha doğrusunu Allah bilir." kaydını hep düştüğü,

- Kıraatlere sert eleştirilerinin Arapça kaideler çerçevesinde, dil kaygısı ile yapılan sınırlı eleştiri olduğu, tarihsel süreçte Kur'an'ın mevsûkiyetine dair oluşturulmaya çalışılan sorunlu anlayışlara dayanak olamayacağı kanaatine varılmıştır.

Kıraatlerin eleştirilmesi ilk dönem dil kaygısı üzerinden sürdürülen ilmî bir çalışma olsa da daha sonraki süreçte özellikle oryantalistlerin Kur'an metnine lanse etmek istedikleri nakısa anlayışları gereği Kur'an'ın tahrifi ve tağyirine malzeme olarak öne sürülmüştür. Ancak yukarıdaki bilgilerle de verildiği gibi kıraatler âhâd haber kabilinden bir mahiyete sahip oldukları kabul edilip tartışılmış olsa da hıfz yöntemi ile kıraatlerin daima korunması ve öğretimini neticesinde fiilî bir tevâtürün meydana geldiği görülmektedir. Bu reel durum kıraatlere nakısa addetmek peşinde koşanların anlayamadıkları bir husustur. İlk dönemden sonra kitaplara kaydedilen kıraat farklılıkları, daha sonraki süreçte hem kitabî hem de hıfzî yöntem ile korununca bugün sahih kıraatleri eleştirme ve Kur'an'a bu alan üzerinde bir zafiyet ifade etmenin çok tutarlı olamayacağı görülmektedir.

Ülkemizde sınırlı sayıda ve belli yaklaşımlarla yapılan çalışmalar olmasına rağmen sahih kıraatlere yönelik eleştiriler, ilk dönemde dildiler, çağdaş dönemde ise oryantalistlerin eleştirileri; mahiyet, tüm örnek-

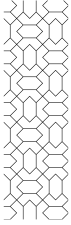
rin toplanması, sahih-şâz mukayesesi gibi verilerle ele alınmalı ve bir tez çalışmasına konu edilmelidir.

Kaynakça

- Akkan, Ahmet. *Ebu'l-Abbâs el-Mubberred ve el-Kâmil Fi'l-Edeb Adlı Eseri*. Kon-
ya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi,
2006.
- Azîme, Muhammed Abdulhâlik. "Tahkik Edenin Mukaddimesi". *el-Müktedab*.
Beyrut: Âlimü'l-Kütüb, 2012.
- Bayraktutan, Osman. *Kıraatlerde Tevâtür Olgusu*. Ankara: Gece Akademi, 2018.
- Bezci, Ramazan. "Kıraatlerin Sihatinde Arapça'ya Uygunluk Bağlamında Kı-
rılma Noktaları (Şibeveyh, Kisâî, İbn Cinnî)". *Rumelide Dil ve Edebiyat*
Araştırmaları Dergisi 29 (2022), 673-692.
- Birişik, Abdülhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2014.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fa-
kültesi Yayınları, 1989.
- Çakıcı, İrfan. "İlk Dört Asırda Şâz Kıraatlere Yöneltilen Eleştiriler Üzerine Bir
İnceleme". *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 4/7 (2021), 266-287.
- Çiftci, Ali. "Telifat Dönemi Tecvid Âlimlerinden Mekki b. Ebi Talib ve Ab-
dülvehhab b. Muhammed el-Kurtubi Perspektifinden Teşdid, Telyin
ve Tahfif Terimlerine Bir Bakış". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat*
Fakültesi Dergisi 47/47 (2019), 195-238.
- Dağ, Mehmet - Tetik, İbrahim. *Nüzûl Dönemi Kur'ân Tarihi Rivayet Merkezli*
Bütüncül Bir Okuma. İstanbul: Kuramer, 2023.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Câmi' u'l-beyân fi'l-kur'âti's-seb'*. thk.
Muhammed Sâdık el-Cezâirî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Dayf, Ahmed Şevkî Abdüsselâm. *el-Medârisu'n-nahviyye*. b.y. Dâru'l-Meârif,
2010.
- Dimyâtî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b.
Abdilganî. *İthâfu fudelâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-erbe'ate aşer*. thk. Enes Mihra.
Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Durmuş, İsmail. "Müberred". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/432-
434. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Ergin, Mehmet Cevat. "Arap Nahvinin Doğuşu". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2005), 111-141.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Kitâbü'n fihî luğâtü'l-Kur'ân*. thk. Câbir bin Abdillâh es-Serî', 2014.
- Fırat, Yavuz. *Tecvîd ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018.
- Habeş, Muhammed. *el-Kırââtü'l-mütevâtire ve eseruhâ fî resmî'l-Kur'ânî ve'l-ahkâmî's şerîyye*. Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 1999.
- Hârûf, Muhammed Fehd. *el-Müyesser fî'l-kurââtü'l-aşri'l-mütevâtira min tarîki tayyibeti'n-neşr*. Beyrut: Medâbiu Yusuf Beyzûn, 6. Basım, 2020.
- Hasan, Ahmet Eid Abdulfettah. *el-Kırââtü'l-Kur'âniyyetü fî'l-müktedab lil Müberred (Dirâsetü'n-nahviyyetün ve sarfiyyetün)*. Kahire: Ezher Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Hatîp, Abdullatif. *Mu'cemü'l-kurâât*. 11 Cilt. Dimaşk: Dâru Sadi'd-Dîn, 2000.
- İbn Aşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr tahrîru ma'ne'l-sedîd ve tenvîru akli'l-cedîd min tefsîri'l-kitâbi'l-mecîd*. 30 Cilt. Tunus: Dâru'd-Tunusiyye, 1984.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî. *Kitâbü's- seb' fî'l- kırâât*. thk. Şevki Dayf. Kahire: Darü'l-Meârif, 1984.
- İbni Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Muhteseb fî tebyîni vucûhi şevâzzî'l-kırâati ve'l-izâhi anhá*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yusuf. *en-Neşr fî'l-kurââtü'l-aşr*. thk. Cemâlüddîn Muhammed Şerif. 2 Cilt. Tanta: Darü's-Sahâbeti't- Tûrâsi, 2002.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yusuf. *Müncidü'l-mukri'n ve müşsidü't-tâlibîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.
- İnaç, Yonis. *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Kişmir, Abdulkadir. *Dilde Kıyas (Basra ve Kûfe Örneği)*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmî' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2. Basım, 1996.

- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-İbâne 'an me'âni'l-kurâât*. thk. Abdulfettah İsmail Şelbî. Kahire: Dâru'n-Nehdati, ts.
- Müberred, Ebül-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr. *el-Kâmil fi'l-edeb (fi'l-luğa ve'l-edeb ve'n-naħv ve't-taşrîf)*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997.
- Müberred, Ebül-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr. *el-Muktedab*. 4 Cilt. Beyrut: Âlimü'l-Kütüb, 2012.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadir*. 6 Cilt. Dimaşk/Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Taşpınar, Kadir. "Ebû Amr'ın Eleştiriye Konu Olan Sahih Kıraatleri". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 117-140.
- Taşpınar, Kadir. "Zemahşerî'nin Sahih Kıraat Eleştirisinde Arka Plan: Zeccâc Etkisi". *Bütün Yönleriyle Zemahşerî*. 3/15-23. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2023.
- Temel, Ali. "Erken Dönem Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraat Anlayışı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015), 81-120.
- Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvîd İstilahları*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2020.
- Ünlü, Demirhan. *Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 3. Basım, 2015.
- Yıldız, Süleyman. "Dilbilimsel Kaynaklarda Sahih Kıraatlere Yönelik Eleştirel Yaklaşımlar". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2023), 134-164.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Meâni'l-Kur'an ve İrâbuhu*. 5 Cilt. Beyrut: İlmü'l-Kütüb, 1988.



BAKIM VERME YÜKÜ VE DİNDARLIK: HASTA BAKICILAR ÜZERİNE NİCEL BİR ARAŞTIRMA

Caregiving Burden and Religiosity: A Quantitative Research on Caregivers

Mehmet Emrullah DURAN

Arş. Gör. Dr., Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye.

Ph.D. Research Assistant, Selçuk University, Faculty of Theology, Philosophy and Religious Studies, Department of Religious Psychology, Konya, Türkiye.

emrullahduran@selcuk.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9952-5103

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 31 Mart / March 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 04 Eylül / September 2024

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2024

Cilt / Volume: 26 **Sayfa / Pages:** 153-173

Atıf / Citation: Duran, Mehmet Emrullah. "Bakım Verme Yükü ve Dindarlık: Hasta Bakıcılar Üzerine Nicel Bir Araştırma [Caregiving Burden and Religiosity: A Quantitative Research on Caregivers]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 26 (Aralık / December 2024): 153-173

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1462423>

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

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



Öz

Bu araştırmada, hasta bakıcıların bakım verme yükü ve dindarlık düzeyleri arasındaki ilişki incelenmiştir. Hasta bakıcılar hastane, huzurevi ve çeşitli sağlık kuruluşlarında bireylerin ihtiyaçlarını karşılamak ve onların günlük gerekli bakımlarını yerine getirmek üzere görevlendirilen personellerdir. Bakım kavramı mevcut durumu iyileştirme çabası ve kişinin temel ihtiyaçlarını giderme olarak tanımlanırken bakım verme yükü ise bakım veren kişinin gerçekteleştirdiği hizmet sonrası bedensel ve ruhsal olarak gerilim yaşaması ya da stres hissetmesi olarak açıklanmıştır. Bakım verme yükünü etkileyen birçok faktör vardır. Özellikle bakım verilen kişinin özellikleri ve hastalığın yol açtığı ağrı, acı ve öfke gibi durumlar bakım verme yükünü etkileyen etmenlerdendir. Ayrıca bakım verenin cinsiyeti, yaşı, mesleki tecrübesi ve yaptığı işi sevmesi gibi faktörlerde bakım verme yükünü önemli ölçüde etkilemektedir. 2024'ün Mart ayında gerçekteleştirilen araştırmaya Konya merkezde bulunan hastanelerde çalışan 169 hasta bakıcı katılmıştır. Araştırmanın amacı kapsamında ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Araştırma verileri anket tekniğiyle toplanmış ve anket formunda Kişisel Bilgi Formu, Bakım Verme Yükü Ölçeği ve Dini Tutum Ölçeği kullanılmıştır. Veri analizinde Pearson korelasyon analizi ve t testi kullanılmıştır. Araştırmaya katılan hasta bakıcıların 92'si (%54,4) "erkek", 77'si (%45,6) "kadın"dır. Araştırma örnekleminin %69,8'i (s=118) "40 yaş altı", %30,2'si (s=51) "40 ve üstü" yaş grubundandır. Katılımcıların meslekte bulunma süresi %66,9'u (s=113) "15 yıl altı", %33,1'i (s=56) "15 yıl ve üstü"dür. Çalışma grubunda yer alacak kişiler için hem hasta bakıcılık mesleğini öğrenme hem de işe yeni başlama sürecinin yaratabileceği olumsuz durumların araştırmaya yansımaması için bireylerin buldukları kurumda en az altı ay çalışmış olması kriteri belirlenmiştir. Araştırma kapsamında örneklem olarak Sağlık Bakanlığına bağlı tüm devlet hastanelerinde görev yapan hasta bakıcılardan veri toplanması mümkün olmadığı için hasta bakıcıları yansıttığı düşünölen Konya'da bulunan devlet hastanelerinde çalışan hasta bakıcılar çalışma grubu olarak belirlenmiştir. Araştırma sonucunda bakım verme yükü ile dindarlık arasındaki ilişkinin negatif yönde güçlü düzeyde ve istatistiksel olarak anlamlı olduğu, dindarlık puanları yükseldikçe bakım verme yükünün azaldığı tespit edilmiştir. Bakım verme yükü ile dindarlığın alt boyutları biliş, duygu, davranış ve ilişki arasındaki ilişkinin negatif yönde güçlü düzeyde ve istatistiksel olarak anlamlı olduğu saptanmıştır. Hasta bakıcıların bakım verme yükü yaş ve meslekte bulunma süresi değişkenlerine göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık gösterdiği bulgusuna ulaşılmıştır. Ayrıca hasta bakıcıların dindarlıkları ise yaş değişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık gösterdiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikoloğisi, Hasta, Bakım Verme, Bakım Verme Yükü, Hasta Bakıcılık.

Abstract

In this study, the relationship between caregivers' caregiving burden and religiosity levels was examined. Caregivers are personnel assigned to meet the needs of individuals and provide their daily necessary care in hospitals, nursing homes and various health institutions. While the concept of care is defined as an effort to improve the current situation and meet the basic needs of the person, the burden of care is explained as the caregiver's physical and psychological tension or feeling of stress after the service provided. There are many factors that affect the burden of caregiving. In particular, the characteristics of the person receiving care and conditions such as pain, suffering and anger caused by the disease are among the factors that affect the burden of caregiving.

In addition, factors such as the caregiver's gender, age, professional experience and liking for the job they do also significantly affect the caregiving burden. 169 caregivers working in hospitals in the centre of Konya participated in the research conducted in March 2024. Within the scope of the purpose of the research, the relational screening model was used. Research data were collected by survey technique and Personal Information Form, Caregiving Burden Scale and Religious Attitude Scale were used in the survey form. Pearson correlation analysis and t test were used in data analysis. 92 (54.4%) of the caregivers participating in the research were "male" and 77 (45.6%) were "female". 69.8% (n=118) of the research sample is in the "under 40" age group, and 30.2% (n=51) is in the "40 and over" age group. 66.9% (n=113) of the participants' tenure in the profession is "under 15 years" and 33.1% (n=56) is "15 years and above". The criteria for individuals to be included in the study group was that they must have worked at their institution for at least six months in order to avoid any negative situations that may arise from the process of learning the nursing profession and starting a new job, to be reflected in the research. As a sample within the scope of the research, since it was not possible to collect data from caregivers working in all public hospitals affiliated with the Ministry of Health, caregivers working in public hospitals in Konya, which were thought to reflect patient caregivers, were determined as the study group. As a result of the research, it was determined that the relationship between caregiving burden and religiosity was negatively strong and statistically significant, and as religiosity scores increased, caregiving burden decreased. The relationship between caregiving burden and the subdimensions of religiosity, cognition, emotion, behaviour and relationship, was found to be strongly negative and statistically significant. It was found that the caregiving burden of caregivers varies statistically significantly according to the variables of age and length of time in the profession. In addition, it was determined that the religiosity of caregivers showed a statistically significant difference according to the age variable.

Keywords: Psychology of Religion, Patient, Caregiving, Caregiving Burden, Patient Caregiving.

Giriş

İnsanlar hayatlarının belirli dönemlerinde bakıma ihtiyaç duyabilmektedirler. Bakım kavramına yüklenen anlamlar bağlamında birçok tanımlama geliştirilmiş olmasına rağmen Türk Dil Kurumu bakım kavramını geniş bir çerçeveden ele alarak bakımı, mevcut durumu iyileştirme çabası ve kişinin temel ihtiyaçlarını giderme olarak açıklamıştır (TDK, 2011). Bakım verme kavramı, hizmeti gerçekleştiren kişinin uzmanlık niteliğine göre formal ve informal olarak tanımlanmaktadır. Formal bakım verme, hemşire, hasta bakıcı ve terapist gibi alanında uzman kişiler tarafından profesyonel bir şekilde gerçekleştirilen hizmetleri ifade ederken, informal bakım verme ise mevcut ihtiyacın aile üyeleri, yakın arkadaş ve sosyal çevre tarafından giderilmesi olarak açıklanmak-



tadır (İnci – Erdem, 2008). Bakım verme yükü ise bakım veren kişinin gerçekleştirdiği hizmet sonrası bedensel ve ruhsal olarak gerilim yaşaması ya da stres hissetmesidir (Collins vd., 1994). Bakım verme yükü öznel ve nesnel olarak ikiye ayrılmaktadır. Öznel veya subjektif bakım yükü, bakım verenin psikolojik durumu ve hissettiği kızgınlık, zorlanma, suçlama ve kaygı gibi duyguları ifade ederken nesnel ya da objektif bakım yükü ise bireyin bakıma ayırdığı zaman sebebiyle sosyal hayatında yaşadığı zorlanmaları ve diğer insanlarla ilişkilerini açıklamaktadır (Kasuya vd., 2000). Bakım verme yükünü etkileyen birçok faktör vardır. Özellikle bakım verilen kişinin özellikleri ve hastalığın yol açtığı ağrı, acı ve öfke gibi durumlar bakım verme yükünü etkileyen etmenlerdendir. Ayrıca bakım verenin cinsiyeti, yaşı, mesleki tecrübesi ve yaptığı işi sevmesi gibi faktörler de bakım verme yükünü önemli ölçüde etkilemektedir (Aşiret – Kapucu, 2012).

Hasta bakıcılar hastane, huzurevi ve çeşitli sağlık kuruluşlarında bireylerin ihtiyaçlarını karşılamak ve onların günlük gerekli bakımlarını yerine getirmek üzere görevlendirilen personellerdir. Hasta bakıcıların görevleri çalıştıkları kurumlar özelinde değişiklik gösterse de genel olarak şu şekildedir (İÜHBGT, 2018):

- Hastanın yatmasına, kalkmasına, beslenmesine ve yapması gereken egzersizlere yardımcı olmak,
- Hastanın yatak başı tedavi süreçlerinde doktor ve hemşireye gerektiği durumlarda yardımcı olmak,
- Hastanın gerekli olan kişisel temizliğine yardımcı olmak,
- Hastanın taburcu edilmesinde veya diğer birimlere götürülmesinde gerekli yardımlarda bulunmak,
- Hastanın gerekli tahlillerinin yapılmasında yardımcı olmak ve ilgili sağlık personeline destek olmak,
- Temizlik personelinin bulunmadığı durumlarda hastanın ve kullanılan tıbbi cihazların temizliğini yapmak,
- Hastanın çamaşırlarını ilgili birimlere teslim etmek ve hasta odasının düzenini sağlamaya yardımcı olmak.

Hastaların veya yardıma ihtiyaç duyan kişilerin gereksinimlerini

karşıl原因an hasta bakıcıların görev ve sorumlulukları hem çok kapsamlı hem de oldukça zahmetlidir. Çünkü hastaların birçok ihtiyacının giderilmesi hasta bakıcılar yoluyla gerçekleştirilmekte ve diğer personelin yetersiz kaldığı durumlarda da hasta bakıcılardan yardımcı olması istenmektedir. Ayrıca hasta bakıcıların tutum ve davranışları bakım hizmeti alan kişiler tarafından çoğunlukla eleştirildiği için hasta bakıcıların bu tarz durumlarla ilgilenirken aynı zamanda işlerini de profesyonellekle sürdürmek zorunda olmaları onların psikolojik sağlıklarını olumsuz etkilemektedir (Hartke vd., 2002). Diğer taraftan hasta bakıcıların hissettikleri kaygıyı ve gün içinde yaşadıkları sorunları etraflarında bulunan kişilere yansıtma durumları oldukça yüksek olduğu için onların sosyal hayatlarında da birçok problem yaşama oranları diğer meslek gruplarına göre daha yüksek olabilmektedir (McCurry vd., 2007). Bununla birlikte bakım hizmetlerini yürütmenin hem ruhsal açıdan hem de bedensel açıdan yıpratıcı sonuçları olmasına rağmen hasta bakıcıların işlerini severek ve özverili bir şekilde yapmalarının kendi psikolojik sağlıkları ve bakımlarını yaptıkları bireylerin üzerinde olumlu etkisi bulunmaktadır (Monin vd., 2009).

Din, bireyin hem yaratıcısı ile ilişki kurmasını sağlamak hem de özünü keşfetme, dünyaya gelme amacını, görevlerini ve sorumluluklarını fark etme noktasında bilgiler vermektedir (Aydın, 2000). Dindarlık ise kişinin bir dine inanması ve inandığı dinin yapılmasını istediği şeylerin benimsenme derecesidir (Hökelekli, 2016). Bireyin ailesi, cinsiyeti, yaşı, eğitimi, sosyal ve ekonomik durumu dindarlığını etkileyen faktörlerdendir (Kurt, 2009). Bakım verme yükünün din ve dindarlıkla ilişkisi onunla başa çıkabilme bağlamındadır. Kur'an-ı Kerim'de bir insanın yaşamasına yardımcı olarak onu ölüme terk etmemenin yaratıcı katında karşılığının yeryüzünde yaşayan bütün insanlara yardımcı olmuş gibi kabul edildiği ifade edilmiştir (Kur'an-ı Kerim Meâli, 2013, el-Mâide 5/32). Hasta bakıcıların verdikleri hizmeti sadece iş olarak görmeyip aynı zamanda inançlarının bir gereği olduğu bilincine de sahip olmalarının bazı avantajları vardır. Örneğin bunlardan birisi verilen bakım hizmetinin daha özenli ve özverili olması iken bir diğeri ise hizmetin



sonucu duyulan yük ve yorgunluk gibi psikolojik iyi oluşa zarar verecek olumsuz duyguların azalmasına katkı sağlamasıdır. Ayrıca hastalıkların kişilerde yol açtığı birçok duygusal veya davranışsal sorunlar karşısında hastalar kendilerine bakım hizmeti veren kişilere istenmeyen ve psikolojik sağlığı olumsuz etkileyecek tutumlar sergileyebilmektedirler (Çakırcalı, 2000). Bu bağlamda hastaya bakım hizmeti veren kişilerin sahip oldukları insanlara yardım etmenin ahiret hayatındaki karşılığı bilincinin sadece kendi iyi oluşlarına katkı sağlamadığı aynı zamanda bakım hizmetlerini sürdürürken kişilere sabır, şükür ve tevekkül gibi erdemlerden bahsetmeleri hastaların gösterdikleri olumsuz tutumların değişmesine katkı sağlayacaktır.

Hadislerde hasta kişinin yapacağı duanın çok önemli olduğu ve onun duasının yaratıcı katındaki değeri vurgulanarak kişilerin dua alması birçok kez tavsiye edilmiştir (Tirmizî, “Menâkıb”, 19). Hasta duası almanın önemli olduğu bilincinin bakım hizmeti veren kişilerin düşünce ve davranışları üzerinde olumlu etkisi bulunmaktadır. Çünkü hasta kimsenin Allah katında önemli ve değerli olduğu düşüncesi bakım hizmeti vermenin bireylerde yük haline dönüşmemesine ve yapılan bakımının daha nitelikli olmasına katkı sağlamaktadır (Clinebell, 1966). Ayrıca bakım hizmeti veren kişilerin duanın gücü veya önemine inanmaları onların hastaları; kendileri ve diğer bireyler için dua etmelerine yönlendirebilmektedir. Böylece hasta kimse dua ederek hem kendi psikolojik iyi oluşuna destek olmakta hem de kendisine bakım hizmeti veren kişiyi överek ve teşekkür ederek onunda çalışma azmini artırarak bakımı yük olarak algılamasının önüne geçmektedir.

Bu çalışma hasta bakıcıların bakım verme yükü ve dindarlıkları arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Bu bağlamda araştırmanın temel amacı “Hasta bakıcıların bakım verme yükü ile dindarlıkları arasında nasıl bir ilişki vardır?” sorusuna cevap aramaktır. Ayrıca çalışmada cinsiyet, yaş ve meslekte bulunma süresi değişkenlerine göre hasta bakıcıların bakım verme yükü ve dindarlıklarındaki farklılığın araştırılması da hedeflenmektedir.

Literatürde hasta bakıcılar üzerine Kalabalık (2012) ve Güneş (2018)

tarafından gerçekleştirilmiş çalışmalar bulunmaktadır. İlgili araştırmalarda sadece hasta bakıcıların bel ağrıları üzerine bir çalışma yapılmıştır. Hasta bakıcıların bakım verme yükü ve dindarlık ilişkisine yönelik herhangi bir araştırma bulunmamaktadır. Bu bağlamda araştırmanın literatüre katkı sağlaması amaçlanmaktadır. Ayrıca Kayan (2023), Ergün (2023), Dikililer (2020), Demirok (2017), Aşiret (2011) ve Uğur (2006) tarafından çeşitli hastalıkları bulunan bireylerin bakım hizmetlerini üstlenen yakın çevrelerinin bakım yükleri üzerine araştırmalar gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte engelli çocuğu bulunan ebeveynlerin bakım yükleri üzerine de Öztürk (2023), Şafak (2022), Demir (2018) ve Coşkun (2013) tarafından çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Diğer taraftan hasta bakıcılar gibi hastalarla yakından ilgilenen hemşirelerin de bakım yükleri üzerine Onaran (2022), Ay (2021), Kayaoglu (2019) ve Gel (2015) tarafından yapılmış çalışmalar da literatürde bulunmaktadır. Araştırmanın temel sorusu çerçevesinde şu hipotezler belirlenmiştir:

H_1 : Bakım verme yükü ve dindarlık arasında negatif ve anlamlı bir ilişki vardır.

H_2 : Bakım verme yükü ve dindarlık demografik değişkenlere göre farklılaşmaktadır.

H_{2a} : Bakım verme yükü ve dindarlık cinsiyet değişkenine göre farklılaşmaktadır. Kadınlar erkeklere göre daha dindar, erkekler ise daha fazla bakım verme yüküne sahiptirler.

H_{2b} : Bakım verme yükü ve dindarlık yaş değişkenine göre farklılaşmaktadır. Yaş arttıkça dindarlık artmakta, bakım verme yükü ise azalmaktadır.

H_{2c} : Bakım verme yükü meslekte bulunma süresi değişkenine göre farklılaşmaktadır. Hizmet süresi arttıkça bakım verme yükü azalmaktadır.

1. Yöntem

Araştırmamız ilişkisel tarama modelinde bir çalışma olup, bakım verme yükü ile dindarlık arasındaki ilişkiyi tespit etmeyi amaçlamaktadır. İlişkisel tarama modeli, iki veya daha çok sayıdaki değişken ara-

sındaki ilişkiyi incelemeyi amaçlayan tarama yaklaşımına denir. İlişkisel tarama modelinde, değişkenlerin birlikte değişip değişmediği; değişme varsa bunun nasıl olduğu tespit edilmeye çalışılır (Karasar, 2011). Çalışma grubunda yer alacak kişiler için hem hasta bakıcılık mesleğini öğrenme hem de işe yeni başlama sürecinin yaratabileceği olumsuz durumların araştırmaya yansımaması için bireylerin buldukları kurumda en az altı ay çalışmış olması kriteri belirlenmiştir. Araştırma kapsamında örneklem olarak Sağlık Bakanlığına bağlı tüm devlet hastanelerinde görev yapan hasta bakıcılardan veri toplanması mümkün olmadığı için hasta bakıcıları yansıttığı düşünülen Konya’da bulunan devlet hastanelerinde çalışan hasta bakıcılar çalışma grubu olarak belirlenmiştir. Çalışma (08.01.2024 tarih ve 670687 sayılı Selçuk Üniversitesi İ.İ.F. Etik Kurul Onay Belgesi ile) bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olarak hazırlanmıştır.

1.1. Çalışma Grubunun Özellikleri

Katılımcıların 92’si (%54,4) “erkek”, 77’si (%45,6) “kadın”dır. Araştırma örnekleminin %69,8’i (s=118) “40 yaş altı”, %30,2’si (s=51) “40 ve üstü” yaş grubundandır. Katılımcıların meslekte bulunma süresi %66,9’u (s=113) “15 yıl altı”, %33,1’i (s=56) “15 yıl ve üstü”dür.

1.2. Ölçme Araçları

Araştırma verileri anket tekniğinden faydalanılarak toplanmıştır. Araştırmada kişisel bilgi formu, bakım verme yükü ölçeği ve dini tutum ölçeğinden oluşan anket formu kullanılmıştır.

Kişisel Bilgi Formu: Katılımcıların cinsiyet, yaş ve meslekte bulunma süreleri hakkında sorular bulunmaktadır.

Bakım Verme Yükü Ölçeği: Ölçek, hastalara bakım hizmeti veren kişilerin bakım yüklerini saptamak ve değerlendirmek için Zarit ve arkadaşları (1980) tarafından geliştirilmiştir. Ölçeğin Türkçe uyarlaması İnci ve Erdem (2008) tarafından gerçekleştirilmiştir. İlgili ölçek Likert türü bir ölçek olup on maddeden oluşmaktadır. Tek faktörlü olan ölçeğin puanlaması dördümlü derecelendirme biçiminde tasarlanmıştır. Öl-

çekten alınabilecek puan en az 22 en fazla ise 88'dir. Uyarlayıcı tarafından ölçeğin Cronbach Alpha değeri 0,95 olarak saptanmış, mevcut çalışmada ise 0,89 olarak tespit edilmiştir. Ölçeğin geçerliliği de farklı yöntemler kullanılarak test edilmiş ve kabul edilebilir düzeyde olduğu saptanmıştır.

Ok-Dini Tutum Ölçeği: İslami kültür temel alınarak dindarlığı ölçmek amacıyla Ok (2011) tarafından geliştirilmiştir. Likert türü bir ölçek olan Ok Dini Tutum Ölçeği sekiz maddeden oluşmaktadır. Dört faktörlü (duygu/davranış/biliş/ilişki) olan ölçeğin puanlaması beşli derecelendirme biçiminde tasarlanmıştır. Ölçekten en az 8 puan en fazla ise 40 puan alınabilir. Geliştirici tarafından ölçeğin Cronbach Alpha değeri 0,91 olarak saptanmış, mevcut çalışmada ise 0,84 olarak tespit edilmiştir.

1.3. Verilerin Toplanması ve İstatiksel Analizi

Araştırma için hazırlanan anket formları 2 Mart ve 27 Mart 2024 tarihleri arasında Konya'da bulunan Selçuk Üniversitesi Tıp Fakültesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Tıp Fakültesi, Şehir Hastanesi ve Beyhekim Eğitim ve Araştırma Hastanesi ziyaret edilerek dağıtılmıştır. Çalışmada kullanılacak verilerin sağlıklı olabilmesi için uygulama öncesi yürütücü tarafından araştırma hakkında kısa açıklama yapılmış ve katılımcılar ortalama yirmi dakika içerisinde anket formunu doldurmuşlardır. Katılımcılar genel olarak uygulama süresince yürütüciye araştırma anket formundaki sorular hakkında çok fazla soru yöneltmemişler ve herhangi bir açıklama talep etmemişlerdir. Yürütücü katılımcıları uygulama boyunca gözlemlemiş ve onlarda isteksizlik veya endişe durumu görmemiştir. Uygulama sonucunda 171 anket formu toplanmış ve gerçekleştirilen veri temizleme sürecinden sonra 2 adet form tam olarak doldurulmadığı için çalışma kapsamına dahil edilmemiştir. Geriye kalan 169 adet araştırma anket formu değerlendirmeye tabi tutulmuş ve ulaşılan verilere SPSS 25 paket programı aracılığıyla ilgili analizler gerçekleştirilmiştir. Araştırma verilerinin normal dağılım gösterip göstermeme durumuna göre yapılacak analiz testlerinin değişiklik gösterebilme durumundan dolayı bu bağlamda çoğunlukla kullanılan yöntemlerden biri olan çarpıklık ve basıklık değerleri incelenmiştir.



	Çarpıklık	Basıklık
Bakım Verme Yükü	-,512	-,694
Duygu	,316	-,963
Davranış	,163	-1,105
Biliş	,249	-1,046
İlişki	,171	-,806
Dindarlık Toplam	,312	-,996

Tablo 1: Ölçeklerin Çarpıklık ve Basıklık Bulguları

Üniversite öğrencilerinin gelişmeleri kaçırma korkusu ile dindarlık düzeyleri ve alt boyutlarının çarpıklık ve basıklık değerlerinin -2 ile +2 arasında olduğu bulunmuş ve böylece verilerin normal dağılım gösterdiği tespit edilmiştir (George - Mallery, 2010). Araştırma kapsamında toplanan veriler normal dağılım gösterdiği için verilerin analizinde Pearson korelasyon analizi ve T testi kullanılmıştır.

2. Bulgular

Bu bölümde hasta bakıcıların bakım verme yükü ve dindarlıkları arasındaki ilişkiyi inceleyen araştırmamızın hipotezleri doğrultusunda gerçekleştirilmiş veri analizleri yapılmıştır.

2.1. Bakım Verme Yükü ile Dindarlık Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular

	Dindarlık	Biliş	Duygu	Davranış	İlişki
	r	r	r	r	r
Bakım Verme Yükü	-,97**	-,94**	-,95**	-,95**	-,94**

** p<0,01

Tablo 2: Bakım Verme Yükü Ölçeği ile Ok-Dini Tutum Ölçeği ve Alt Boyutları Arasındaki İlişkiye Ait Bulgular

Yapılan korelasyon analizi sonucunda, bakım verme yükü ile dindarlık arasındaki ilişkinin negatif yönde güçlü düzeyde ve istatistiksel olarak anlamlı olduğu, hasta bakıcıların dindarlık puanları yükseldikçe bakım verme yüklerinin azaldığı sonucuna ulaşılmıştır ($r=-,970$, $p<0,01$). Bakım verme yükünün dindarlığın alt boyutlarıyla ilişkilerine baktığımızda biliş ($r=-,947$, $p<0,01$), duygu ($r=-,959$, $p<0,01$), davranış ($r=-,957$, $p<0,01$) ve ilişki ($r=-,944$, $p<0,01$) ile istatistiksel olarak anlamlı, negatif yönde güçlü düzeyde ilişkiler olduğu tespit edilmiştir.

2.2. Bakım Verme Yükü ve Dindarlık ile Diğer Değişkenler Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular

	Cinsiyet	Ortalama	Standart Sapma	t Değeri	F	p
Bakım Verme Yükü	Erkek	75,86	9,57	16,09	7,25	,008
	Kadın	49,50	11,39			

Tablo 3: Bakım Verme Yükü ile Cinsiyet Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular

Tablo 3'e göre, erkeklerin bakım verme yükü ortalamasının ($x=75,86$) kadınların ortalama puanlarından ($x=49,50$) daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Uygulanan t testi sonucunda bakım verme yükü puanları bakımından iki grup arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olmadığı tespit edilmiştir ($p>0,05$).

	Cinsiyet	Ortalama	Standart Sapma	t Değeri	F	p
Dindarlık	Erkek	13,40	3,80	-23,01	3,78	0,053
	Kadın	28,59	4,63			
Biliş	Erkek	3,47	2,75	,95	4,53	0,407
	Kadın	7,27	3,20			
Duygu	Erkek	3,16	1,05	-21,53	2,53	0,113
	Kadın	7,02	1,24			
Davranış	Erkek	3,30	1,09	-23,29	1,04	0,309
	Kadın	7,27	1,10			
İlişki	Erkek	3,45	1,24	-18,56	1,58	0,209
	Kadın	7,02	1,24			

Tablo 4: Dindarlık ile Cinsiyet Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular



Tablo 4'e göre, kadınların hem dindarlık puanlarının ortalamasının ($x=28,59$) erkeklerin ortalama puanlarından ($x=13,40$) hem de alt boyut [bilgi ($x=7,27/3,47$), duygu ($x=7,02/3,16$), davranış ($x=7,27/3,30$) ve ilişki ($x=7,02/3,45$)] puanlarının daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Uygulanan t testi sonucunda dindarlık puanları bakımından iki grup arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir ($p>0,05$). Ayrıca dindarlığın alt boyutlarının puanları bakımından da iki grup arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olmadığı tespit edilmiştir ($p>0,05$).

	Yaş	Ortalama	Standart Sapma	t Değeri	F	p
Bakım Verme Yüğü	40 yaş altı	68,98	12,97	5,91	19,64	0,000
	40 ve Üstü	52,00	18,63			

Tablo 5: Bakım Verme Yüğü ile Yaş Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular

Elde edilen bulgulara göre, 40 altı yaş grubundaki hasta bakıcıların bakım verme yüğü puanlarının ortalamasının ($x=68,98$) 40 ve üstü yaş grubundaki öğrencilerin ortalama puanlarından ($x=52,00$) daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Uygulanan t testi sonucunda bakım verme yüğü puanları bakımından iki grup arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olduğu ve 40 yaşın altındaki hasta bakıcılar grubunun daha yüksek bakım verme yüğü puanlarına sahip olduğu tespit edilmiştir ($p<0,05$).

	Yaş	Ortalama	Standart Sapma	t Değeri	F	p
Dindarlık	40 yaş altı	18,33	7,69	-4,84	12,60	0,000
	40 ve Üstü	24,94	9,10			
Bilgi	40 yaş altı	4,76	1,94	-4,28	10,13	0,002
	40 ve Üstü	6,23	2,27			
Duygu	40 yaş altı	4,35	1,96	-5,11	8,28	0,005
	40 ve Üstü	6,26	2,30			
Davranış	40 yaş altı	4,62	1,89	-4,31	3,20	0,075
	40 ve Üstü	6,03	2,17			
İlişki	40 yaş altı	4,58	1,93	-4,82	10,92	0,001
	40 ve Üstü	6,23	2,27			

Tablo 6: Dindarlık ile Yaş Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular

Tablo 6'ya göre, 40 ve üstü yaş grubundaki hasta bakıcıların hem dindarlık puanlarının ortalamasının ($x=24,94$) 40 altı yaş grubundaki hasta bakıcıların ortalama puanlarından ($x=18,33$) hem de alt boyut [bilgi ($x=6,23/4,76$), duygu ($x=6,26/4,35$), davranış ($x=6,03/4,62$) ve ilişki ($x=6,23/4,58$)] puanlarının daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Uygulanan t testi sonucunda dindarlık puanları bakımından iki grup arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir ($p<0,05$). Ayrıca dindarlığın alt boyutlarından bilgi ve ilişki puanları bakımından da iki grup arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir ($p<0,05$).

	Meslek Süresi	Ortalama	Standart Sapma	t Değeri	F	p
Bakım Verme	15 yıl altı	68,46	13,00	5,48	17,81	0,000
Yükü	15 ve üstü	54,57	19,62			

Tablo 7: Bakım Verme Yükü ile Meslekte Bulunma Süresi Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular

Elde edilen bulgulara göre, meslekte bulunma süresi “15 yıl altı” olan hasta bakıcıların bakım verme yükü puanlarının ortalamasının ($x=68,46$) meslekte bulunma süresi “15 ve üstü” olan hasta bakıcıların ortalama puanlarından ($x=54,57$) daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Uygulanan t testi sonucunda bakım verme yükü puanları bakımından iki grup arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir ($p<0,05$).

3. Tartışma

Araştırmanın temel sorusu olan “Hasta bakıcıların bakım verme yükü ile dindarlıkları arasında nasıl bir ilişki vardır?” çerçevesinde belirlenen hipotezlerden birincisi olan “Bakım verme yükü ve dindarlık arasında negatif ve anlamlı bir ilişki vardır.” hipotezini test etmek için korelasyon analizi yapılmıştır (bk. Tablo 2). Yapılan korelasyon analizi sonucunda, bakım verme yükü ile dindarlık arasındaki ilişkinin negatif yönde güçlü düzeyde ve istatistiksel olarak anlamlı olduğu, hasta ba-



kıcıların dindarlık puanları yükseldikçe bakım verme yüklerinin azaldığı sonucuna ulaşılmış ve araştırmanın H_1 hipotezi doğrulanmıştır ($r=-,970$, $p<0,01$). Ayrıca bakım verme yükünün dindarlığın alt boyutlarıyla ilişkilerine baktığımızda biliş ($r=-,947$, $p<0,01$), duygu ($r=-,959$, $p<0,01$), davranış ($r=-,957$, $p<0,01$) ve ilişki ($r=-,944$, $p<0,01$) ile istatistiksel olarak anlamlı, negatif yönde güçlü düzeyde bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Literatürdeki çalışmalara bakıldığında, gelişmeleri kaçırma korkusu ile dindarlık ilişkisi üzerine müstakil bir çalışma olmadığı için araştırma verileriyle birlikte değerlendirebileceğimiz hasta yakınları ve hastanede çalışanların dini başa çıkmalarıyla ilgili araştırmalar incelenmiştir. Bu bağlamda Ayten ve arkadaşları (2012) tarafından hasta yakınları ve hastane çalışanları üzerine gerçekleştirilmiş araştırmada ve Şahin (2019) tarafından hasta yakınlarıyla yapılmış çalışmada dini başa çıkma etkinliklerinden faydalanılmasının bireyler üzerinde olumlu sonuçları olduğu tespit edilmiş ve araştırma sonucunda ulaşılan bakım verme yükü ile dindarlık arasındaki ilişkinin negatif yönde bulunması literatürdeki çalışmalar tarafından desteklenmiştir. Kur'an ve hadisler de hasta kişilerle ilgilenmenin ve onların gönüllerini hoşnut ederek dualarını almanın faziletlerinden bahsedilmesi ve hastaya bakım hizmeti vermenin sadece bir iş veya yakınlık derecesinden değil ahiret hayatını kazanmanın bir yolu olarak sunulması bağlamında hasta bakıcıların bakım verme yükü ile dindarlıkları arasındaki ilişkinin negatif yönde olduğu değerlendirmesi yapılabilir (Tirmizî, "Menâkıb", 19; el-Mâide 5/32).

Araştırmanın ikinci hipotezinin birinci alt hipotezini (Bakım verme yükü ve dindarlık cinsiyet değişkenine göre farklılaşmaktadır.) test etmek amacıyla t testi yapılmıştır. Elde edilen bulgulara göre, bakım verme yükü ve dindarlık puanları bakımından erkek ve kadın grupları arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olmadığı tespit edilmiş ve araştırmanın H_{2a} hipotezi doğrulanmamıştır (bk. Tablo 3 ve 4). Ayrıca erkeklerin bakım verme yükü ortalamasının ($x=75,86$) kadınların ortalama puanlarından ($x=49,50$) daha yüksek olduğu, kadınların ise dindarlık puanlarının ortalamasının ($x=28,59$) erkeklerin ortalama puanlarından ($x=13,40$) daha yüksek olduğu görülmüştür. Literatürdeki ça-

lışmalara bakıldığında, Demirlek (2015) ve Kaya (2021) tarafından gerçekleştirilmiş çalışmalarda bakım verme yükünün cinsiyet değişkeniyle anlamlı bir ilişkisinin olduğu saptanmışken, Tokgöz (2022) tarafından yapılmış araştırmada ise bakım verme yükü ile cinsiyet arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Ayrıca dindarlığın cinsiyet değişkeniyle anlamlı bir ilişkisinin olduğu Kaya (1998), Yıldırım (2019), Duran (2020) ve Akbulut (2023) tarafından yapılan araştırmalarda tespit edilmişken, Özbaydar (1970), Kavun (2016) ve Geredeli (2024) tarafından gerçekleştirilmiş çalışmalarda ise dindarlıkla cinsiyet arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır.

Erkeklerin kadınlara göre daha sinirli ve tahammül seviyelerinin daha düşük olması onların kadınlardan bakım verme yükü puanlarının daha yüksek olmasına yol açmış olabileceği yorumu yapılabilir (Eagly - Karau, 1991). Ayrıca erkeklerin bakım verdikleri hastaların serzenişlerine ve hasta yakınlarının taleplerine daha az olumlu cevap vermeleri ve erkek hasta bakıcıların fiziksel güçlerinden dolayı daha ağır hizmetlere görevlendirmelerinin de bakım verme yükü puanlarının artmasına neden olduğu değerlendirilmesi yapılabilir. Diğer taraftan kadınların erkeklere göre dindarlık puanlarının yüksek olmasına neden olan faktörleri Tarhan (2005) ve Bahadır (2010) şu şekilde açıklamışlardır:

- Kadınların sorunlarla başa çıkmada erkeklere göre daha narin ve kendilerini güçsüz hissetmeleri,
- Kadınların şefkat gösterme ve bağlanma eğilimlerinin erkeklere göre daha yüksek olması,
- Günahkârlık ve suçluluk duygusunu kadınların erkeklere göre daha yoğun yaşamaları,
- Kadınların sosyal hayatta cinsellik veya çalışmak gibi birçok konuda engellenmeye maruz kalmaları,
- Dinin emir ve isteklerine kadınların uyma eğiliminin erkeklerden daha yüksek olması.

Araştırmanın ikinci hipotezinin ikinci alt hipotezini (Bakım verme yükü ve dindarlık yaş değişkenine göre farklılaşmaktadır.) test etmek amacıyla t testi yapılmıştır. Elde edilen bulgulara göre, bakım verme



yükü ve dindarlık puanları bakımından 40 altı yaş ve 40 üstü yaş grupları arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiş ve araştırmanın H_{2b} hipotezi doğrulanmıştır (bk. Tablo 5 ve 6). Ayrıca 40 yaşının altındaki hasta bakıcıların bakım verme yükü puanlarının ortalamasının ($x=68,98$) 40 ve üstü yaş grubundaki öğrencilerin ortalama puanlarından ($x=52$) daha yüksek olduğu, 40 ve üstü yaş grubundaki hasta bakıcıların ise dindarlık puanlarının ortalamasının ($x=24,94$) 40 yaş altındaki hasta bakıcıların ortalama puanlarından ($x=18,33$) daha yüksek olduğu görülmüştür. Literatürdeki çalışmalara bakıldığında, Tokgöz (2022) tarafından gerçekleştirilmiş çalışmada bakım verme yükünün yaş değişkeniyle anlamlı bir ilişkisinin olduğu saptanmışken, Malak ve Dicle (2008) tarafından yapılmış çalışmada ise bakım verme yüküyle yaş arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Ayrıca dindarlığın yaş değişkeniyle anlamlı bir ilişkisinin olduğu Özbaydar (1970), Kavun (2016) ve Duran (2020) tarafından yapılan çalışmalarda tespit edilmişken, Yapıcı (2007), Çakır (2015) ve Akbulut (2023) tarafından gerçekleştirilmiş çalışmalarda ise dindarlıkla yaş arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. 40 yaşın altındaki hasta bakıcıların bakım verme yükü puanlarının ortalamasının 40 ve üstü yaş grubundaki hasta bakıcıların ortalama puanlarından daha yüksek olmasının yaşın artmasıyla olgunlaşmanın getirdiği sabır ve tahammülden kaynaklı olabileceği değerlendirilebilir. Ayrıca 40 ve üstü yaş grubundaki hasta bakıcıların dindarlık puanlarının ortalamasının 40 yaşın altındaki hasta bakıcıların ortalama puanlarından daha yüksek olması ise bireylerin yaşları ilerledikçe inanç ve düşüncelerinin daha netleşmesi ve sorgulamalarının azalması bağlamında değerlendirilebilir. Bununla birlikte hasta bakıcıların yaşları arttıkça tecrübe ve sorumluluklarının onlara kazandırdığı birikimin sağladığı olgunlaşmanın da kişileri dine yaklaştırdığı yorumu yapılabilir.

Araştırmanın ikinci hipotezinin üçüncü alt hipotezini (Bakım verme yükü meslekte bulunma değişkenine göre farklılaşmaktadır.) test etmek amacıyla t testi yapılmıştır. Elde edilen bulgulara göre, bakım verme yükü puanları bakımından meslekte bulunma süresi 15 yılın altında

ve üstünde olan hasta bakıcı grupları arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiş ve araştırmanın H_{2c} hipotezi doğrulanmıştır (bk. Tablo 7). Ayrıca meslekte bulunma süresi 15 yılın altında olan hasta bakıcıların bakım verme yükü puanlarının ortalamasının ($x=68,46$) 15 ve üstü yıldır meslekte çalışan hasta bakıcıların ortalama puanlarından (54,57) daha yüksek olduğu görülmüştür. 15 ve üstü yıldır meslekte çalışan hasta bakıcıların bakım yükü puanlarının daha düşük olması mesleki tecrübeden kaynaklı olduğu değerlendirilebilir. Çünkü bakım hizmetinde karşılaşılan zorluklar mesleğin başlarında bireylere yük ve zorluk olarak gelebilmektedir. Ayrıca mesleki tecrübenin artması hem yürütülen bakım hizmetlerinin daha kolay ve pratik uygulanmasının sağlanmasına hem de hasta bireylere daha hoşgörülü ve tahammüllü olmaya katkı sağladığı söylenebilir. Bununla birlikte her meslek grubunda olduğu gibi hasta bakıcılık işinde de mesleğe yeni girmiş kimselere kıdemli çalışanlar tarafından daha fazla çalışma yükü verildiğinden bu durumun meslekte daha az bulunmuş olanların daha fazla bakım verme yükü hissetmelerine yol açtığı yorumu yapılabilir.

4. Sonuç

Bu araştırmanın amacı, hasta bakıcıların bakım verme yükü ile dindarlıkları arasındaki ilişkiyi tespit etmektir. Araştırmada ayrıca bakım verme yükü ile dindarlık puanlarının cinsiyet, yaş ve meslekte bulunma süresine göre farklılaşp farklılaşmadığı da incelenmiştir. Araştırmada, bakım verme yükü ile dindarlık arasındaki ilişkinin negatif yönde güçlü düzeyde ve istatistiksel olarak anlamlı olduğu, dindarlık puanları yükseldikçe bakım verme yükünün azaldığı tespit edilmiştir. Ayrıca bakım verme yükü ile dindarlığın alt boyutları biliş, duygu, davranış ve ilişki arasındaki ilişkinin negatif yönde güçlü düzeyde ve istatistiksel olarak anlamlı olduğu saptanmıştır. Diğer taraftan hasta bakıcıların bakım verme yükleri yaş ve meslekte bulunma sürelerine göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık gösterdiği bulunmuşken, dindarlıkla-



rı ise yaş değişkenlerine göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık gösterdiği tespit edilmiştir.

Araştırma sonucunda ulaşılan hasta bakıcıların bakım verme yükleri yaş ve meslekte bulunma sürelerine göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık gösterdiği bulgusu literatürde yer alan bakım verme yükünü etkileyen etmenlerden olan bakım verenin yaşı ve mesleki tecrübesi faktörleri bağlamında desteklenmiştir (Aşiret - Kapucu, 2012). Hem yaşı büyük hem de mesleki tecrübesi daha fazla bireylerin bakım verme yüklerinin daha az olmasında yaşın artmasıyla olgunlaşmanın gerçekleşmesi ve mesleki tecrübenin kişilere kazandırdığı verilen bakım hizmetlerinin daha nitelikli olmasından kaynaklı olabileceği söylenebilir. Hasta bakıcıların bakım verme yükü ve dindarlık puanlarının cinsiyetlerine göre anlamlı farklılık göstermemesi günümüzde artık mesleki görev dağılımında cinsiyetin dikkate alınmaması ve kadınlarla erkeklerin aynı ortamlarda sürekli vakit geçirmelerinin araştırma ölçeklerinden alınan puanların da benzer olmasına kaynaklık etmiş olabileceği ifade edilebilir. Bununla birlikte mesleki tecrübenin artması hem yürütülen bakım hizmetlerinin daha kolay ve pratik uygulanmasının sağlanmasına hem de hasta bireylere daha hoşgörülü ve tahammüllü olma ya katkı sağlamaktadır. Ayrıca bireylerin yaşları ilerledikçe inanç ve düşüncelerinin daha netleşmesi ve sorgulamalarının azalması bağlamında hasta bakıcıların yaşları arttıkça tecrübe ve sorumluluklarının onlara kazandırdığı birikimin sağladığı olgunlaşmanın da kişileri dine yaklaştırdığı ve böylece yaşı daha fazla olan hasta bakıcıların dindarlık puanlarının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Yeni yapılacak çalışmalarda daha geniş çalışma grubu seçilebilir. Özellikle evde sağlık hizmeti veren kuruluşlarda çalışan kişiler ve bakım hizmeti veren yabancı uyruklu bireyler üzerine çalışmalar planlanabilir. Ayrıca hasta bakıcılar ve bakım verme yükü üzerine ülkemizde oldukça sınırlı literatür bulunduğu için hem lisansüstü hem de diğer saha araştırmaları gerçekleştirilebilir. Bununla birlikte araştırma sonucunda ulaşılan bulgular bağlamında profesyonel olarak hasta bakıcılık işi yapanlar ve hasta yakınlarına bakan bireyler için din ve manevi-

yat temelli grup rehberlikleri gibi uygulamalı eğitimler geliştirilebilir. Özellikle mesleğe yeni başlamış kişilerin bakım verme yüklerini azaltmaya yönelik manevi temaları da içeren programlar hazırlanabilir ve bu programlar ilgili kurumların hizmet içi eğitimlerine dahil edilmesi için çalışmalar yapılabilir.

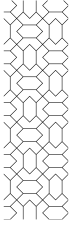
Kaynakça

- Akbulut, Tuğba. *Öğretmenlerde Anlam Arayışı Mesleki Doyum ve Dindarlık İlişkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Aşiret, Güler – Kapucu, Sevgisun. “İnmeli Hastalara Bakım Veren Hasta Yakınlarının Bakım Yükü”. *Hemşirelik Araştırma Geliştirme Dergisi* 14/2 (2012), 73–80.
- Aydın, Mehmet. *Kuramlar Sosyolojisi*. Vadi Yayınları, 2000.
- Ayten, Ali vd. “Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 45–79.
- Bahadır, Abdülkerim. *Dindarlığı Etkileyen Faktörler*. Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Clinebell, Howard. *Basic Types of Pastoral Counseling*. Abingdon Press, 1966.
- Collins, Clare vd. “Interventions with Family Caregivers of Persons with Alzheimer’s Disease”. *Nursing Clinics of North America* 29/1 (1994), 195–207.
- Coşkun, Didem. *Fiziksel Engelli Çocuğu Olan Ebeveynlerde Bakım Yükünün ve Aile İşlevlerinin Değerlendirilmesi*. İstanbul: Sağlık Bilimleri Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Çakır, Birsal. *Ortaokul Öğretmenlerinin Dindarlık Düzeyleri İle Empatik Eğilim Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi (Ünye Örneği)*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Çakırcalı, Emine. *Hasta Bakımı*. Güven Yayınları, 2000.
- Demirlek, Şule. *Yatağa Bağımlı Olan Hastalara Bakım Veren Kişilerin Depresyon Düzeyi, Bakım Yükü ve Bakım Yükünü Etkileyen Faktörler*. İstanbul: Beykent Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.



- Dikililer, Ümmühan. *Alzheimer Hastalarına Bakım Verenlerde Bakım Yükü ve Ruhsal Belirtiler*. İstanbul: Sağlık Bilimleri Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Duran, Emrullah. *Eleştirel Düşünce ve Dindarlık*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Eagly, Alice – Karau, Steven. “Gender and the Emergence of Leaders: A Meta-Analysis”. *Journal of Personality and Social Psychology* 60/1 (1991), 685-710.
- George, Darren – Mallery, Paul. *SPSS for Windows*. Allyn & Bacon Yayınları, 2010.
- Geredeli, Mustafa. *Sosyal Medya Mahremiyet ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Güneş, Elifnur. *Hasta Bakıcı ve Temizlik İşçilerine Bel Ağrısından Korunmaya Yönelik Uygulanan Sağlık Eğitiminin Etkinliğinin Değerlendirilmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Hartke, Robert vd. “Accidents in Older Caregivers of Person Surviving Stroke and Their Relation to Caregiver Stress”. *Rehabilitation Psychology* 51/2 (2006), 150-156.
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. DEM Yayınları, 2016.
- İnci, Fadime – Erdem, Müyesser. “Bakım Verme Yükü Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması Geçerlilik ve Güvenilirliği”. *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 11/4 (2008), 85-95.
- İÜHBGT, İstanbul Üniversitesi Hasta Bakıcı Görev Tanımı. (Yönetmelik No. CTF.KKU.YD.GT.2.09.23). Erişim 7 Mart 2024.
- Kalabalık, Gülnur. *Bir Üniversite Hastanesinde Çalışan Hemşirelerde ve Hasta Bakıcılarda Bel Ağrısı Sıklığı Ve Risk Faktörleri*. Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Tıpta Uzmanlık Tezi, 2012.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Nobel Yayınları, 2011.
- Kasuya, Ryo vd. “Caregiver Burden and Burnout”. *Postgraduate Medicine* 108/7 (2000), 119-123. <https://doi.org/10.3810/pgm.2000.12.1324>
- Kavun, Yusuf. *Ergenlerde Dindarlık ve İnsani Değerler*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Kaya, Mevlüt. *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*. Etüt Yayınları, 1998.

- Kaya, Hande. *Bir Vakıf Üniversitesi Hastanesinde Yatan Yaşlılara Bakım Verenlerin Bakım Yükü ve Bakım Yükünü Etkileyen Faktörler*. Ankara: Bezmialem Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî. haz. Halil Altuntaş Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kurt, Abdurrahman. *İş Adamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*. Emin Yayınları, 2009.
- Malak, Arzu – Dicle, Aklime. “*Beyin Tümörlü Hastalarda Bakım Verenlerin Yükü ve Etkileyen Faktörler*”. *Türk Nöroloji Dergisi* 18/2 (2008), 118-121.
- McCurry, Susan vd. “*Sleep Disturbances in Caregivers of Persons with Dementia: Contributing Factors and Treatment Implications*”. *Sleep Medicine Reviews* 11/2 (2007), 143-153.
- Monin, Joan vd. “*Interpersonal Effects of Suffering in Older Adult Caregiving Relationships*”. *Psychology and Aging* 24/3 (2009), 681-695.
- Ok, Üzeyir. “*Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması*”. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528-549.
- Özbaydar, Belma. *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*. Baha Yayınları, 1970.
- Şahin, Emine. *Hasta Yakını Olmanın Getirdiği Güçlükler ve Dini Başa Çıkma (Palyatif Bakım Servisi Onkoloji Hasta Yakınları)*. İzmir: Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Tarhan, Nevzat. *Kadın Psikolojisi*. Nesil Yayınları, 2005.
- TDK. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Menâkıb*. nşr. es-Seyyid Subhî es-Sâmerrâî vd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989.
- Tokgöz, Merve. *Yatağa Bağlı Yaşlılara Bakım Verenlerde Bakım Verme Yükü, Depresyon Düzeyi ve Tükenmişlik Durumunun İncelenmesi*. İstanbul: Çağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Uğur, Özlem. *Onkoloji Hastasına Evde Bakım Verenlerin Bakım Yükünün İncelenmesi*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din*. Karahan Yayınları, 2007.
- Zarit, Steven vd. “*Relatives of the Impaired Elderly: Correlates of Feeling of Burden*”. *Gerontologist* 20/6 (1980), 649-655. <https://doi.org/10.1093/geront/20.6.649>



GÜNEŞ TANRISI ŞAMAŞ'IN YAHUDİLİĞE YANSIMASI

Reflection of the Sun God Shamash in Judaism

Nurgül ÇELEBİ

Dr.

Ph.D.

nurgul.clb@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8011-0132

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 30 Ağustos / August 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 18 Aralık / December 2024

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2024

Cilt / Volume: 26 Sayfa / Pages: 175-205

Atıf / Citation: Çelebi, Nurgül. "Güneş Tanrısı Şamaş'ın Yahudiliğe Yansıması [Reflection of the Sun God Shamash in Judaism]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 26 (Aralık / December 2024): 175-205

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1541097>

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

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

Öz

Tek tanrılı dinlerin ilki kabul edilen Yahudiliğin doğduğu ilk yüzyıllarda (M.Ö. 13 veya 15), Mezopotamya’da özellikle gökyüzü tanrılarına dayalı tapımların oldukça yaygın olduğu bilinmektedir. Bu tanrıların çeşitli yönleriyle Yahudi geleneğinde izler bıraktığı Tevrat’taki çoğu pasajdan ve arkeolojik bulgulardan anlaşılabilir. Bu çalışmanın temel amacı, Yahudilikte güneş kültünün olası varlığını ve etkilerini Mezopotamya güneş tanrısı Şamaş bağlamında incelemektir. Çalışmada, Yahve ile Şamaş arasındaki benzerlikler analiz edilmiş ve bu etkilerin “solarizasyon” kavramı çerçevesinde açıklığa kavuşturulması hedeflenmiştir. Yahudiliğin erken dönemlerine odaklanan bu inceleme, Şamaş’ın Yahudi dini üzerindeki etkilerini anlamaya yönelik tarihsel ve kültürel bir bağlam sunmaktadır. Makale, Yahudilikte güneş kültünün izlerinin hangi dinî öğretiler ve ritüellerde görüldüğünü, Yahve’nin özellikleri ve tasvirleri ile Şamaş arasındaki benzerliklerin neler olduğunu ve güneş kültünün Yahudi inancındaki teolojik ve kültürel değişime olası katkılarını incelemektedir. Bu bağlamda, Yahudilikteki “solarizasyon” etkisinin temel nedenleri ve Yahudi kutsal metinlerinde bu etkilerin nasıl izlenebildiği sorularına yanıt aranmaktadır. Araştırma, metinsel analiz ve arkeolojik veri incelemesi olmak üzere iki temel yöntem üzerine inşa edilmiştir. Metinsel analiz kapsamında, Yahudi kutsal metinlerinde geçen Şamaş ile ilişkili pasajlar incelenmiş ve bu metinler Mezopotamya güneş kültüyle karşılaştırılmalı bir şekilde ele alınmıştır. Arkeolojik yöntemler çerçevesinde ise, Mezopotamya bölgesinde bulunan, Yahudilikle bağlantılı olabileceği düşünülen tapınak kalıntıları ile güneş tanrısına ilişkin ritüel objeleri değerlendirilmiştir. Bu iki yaklaşımın sentezi, güneş kültünün Yahudi geleneğindeki olası etkilerinin kapsamlı bir şekilde incelenmesine olanak sağlamıştır. Elde edilen bulgular, Yahudilikte güneş kültünün belirgin izler taşıdığını ortaya koymaktadır. Özellikle Yahve’nin ışıkla ilişkilendirilmesi ve ona atfedilen bazı niteliklerin Şamaş’ın özellikleriyle benzerlik taşıdığı görülmüştür. Bu bulgular, Yahudilikteki “solarizasyon” etkisini ortaya koymakta ve Yahudilikte güneş kültünün etkilerini anlamak için bir çerçeve sunmaktadır. Sonuç olarak, Yahudi geleneğinde güneş kültünün izleri, Antik İsrail’in hem güney hem kuzey komşularıyla kurduğu etkileşimler aracılığıyla çeşitli şekillerde sirayet etmiş görünmektedir. Güney İsrail’deki etkilerin çoğunlukla Kenan ülkesi ve Mısır geleneklerine dayalı kültürel ve dinî motiflerin doğrudan ya da dolaylı yollarla İsrail’e ulaşmasıyla belirginleştiği; kuzeydeki etkilerin ise Asur seferleri neticesinde oluşan siyasi ve kültürel temaslarla şekillendiği anlaşılmaktadır. Bu etkileşimler, Yahudi kutsal metinlerinde yer alan güneşle ilişkilendirilen semboller ve Yahve’nin tasvirlerindeki benzerliklerde somutlaşmakta, güneş kültünün Yahudi teolojisi üzerindeki etkilerini açıkça göstermektedir. Söz konusu bulgular, Yahudi inancındaki güneş kültü öğelerinin bölgesel ve tarihsel bağlamının daha geniş teolojik ve kültürel perspektiften değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır. Türkiye’de daha önce çalışılmamış bir konuyu ele alan bu çalışma, Türkçe literatüre önemli katkı sunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Yahudilik, Yahve, Güneş Kültü, Şamaş, Mezopotamya.

Abstract

In the early centuries of Judaism, considered to be the first monotheistic religion (13th or 15th century BCE), it is known that the worship of celestial deities was widespread in Mesopotamia. Numerous passages in the Torah and archaeological findings indicate that these deities left their mark on various aspects of Jewish tra-

dition. The primary aim of this study is to examine the possible presence and influence of solar worship in Judaism from the perspective of the Mesopotamian sun god, Shamash. The study analyses the similarities between Yahweh and Shamash and seeks to clarify these influences within the framework of the concept of “solarisation”. Focusing on the early periods of Judaism, this analysis provides a historical and cultural context for understanding the influence of Shamash on the Jewish religion. The article investigates in which religious teachings and rituals traces of solar worship can be observed in Judaism, what similarities exist between the attributes and depictions of Yahweh and Shamash, and how solar worship might have contributed to theological and cultural transformations in Jewish faith. In this context, the study considers the reasons for the “solarisation” effect in Judaism and how these influences can be traced in Jewish sacred texts. The research is based on two primary methods: textual analysis and archaeological investigation. The textual analysis examines passages in the Jewish sacred texts associated with Shamash and compares them from the perspective of Mesopotamian sun worship. The archaeological approach evaluates temple remains and ritual objects related to the sun god, found in Mesopotamia and believed to be connected to Judaism. The synthesis of these two approaches allows for a comprehensive examination of the possible influences of solar worship on Jewish tradition. The findings reveal that solar worship left discernible traces in Judaism. In particular, Yahweh’s association with light and certain attributes ascribed to him bear similarities to the characteristics of Shamash. These findings demonstrate the “solarization” effect in Judaism and provide a framework for understanding the impacts of solar worship on Jewish theology and tradition. In conclusion, traces of solar worship in Jewish tradition appear to have permeated through various interactions with both the southern and northern neighbours of ancient Israel. The influences in southern Israel are understood to have predominantly stemmed from cultural and religious motifs rooted in Canaanite and Egyptian traditions, transmitted directly or indirectly to Israel. Meanwhile, the northern influences are shaped through political and cultural contacts resulting from Assyrian campaigns. These interactions manifest in the symbols associated with the sun in Jewish sacred texts and the similarities in the depictions of Yahweh, clearly demonstrating the impact of solar worship on Jewish theology. These findings necessitate a broader theological and cultural perspective to evaluate the regional and historical context of solar worship elements in Jewish faith. Addressing a topic previously unexplored in Türkiye, this study aims to make a significant contribution to the Turkish academic literature.

Keywords: History of Religions, Judaism, Yahweh, Cult of the Sun, Shamash, Mesopotamia.

Giriş

Yahudi kutsal metinleri, araştırmacıların Yahudi inancının evrimini ve değişimini izlemek için öncelikli kaynak olarak başvurduğu en önemli külliyattır. Bu metinler, Yahudi topluluğunun tarihini, inançlarını ve diğer uygarlıklarla ilişkilerini detaylı şekilde anlatmaktadır. Yahudi gele-

neğinin oluşumu ve kültürel aktarımı, özellikle Mezopotamya, Kenan ve Mısır gibi eski medeniyetlerle etkileşim içinde olmasıyla şekillenmiştir.¹

Komşu Sami topluluklarla olan etkileşimler nedeniyle kimi zaman yerel tanrıların Yahudi geleneğine, inanç sistemlerinin içine sızdığı ve zamanla dinî uygulamalar üzerinde derin izler bıraktığı görülmüştür. Birçok Yakın Doğu toplumunda yağmur, güneş ışığı ve tarımsal bereket gibi doğal fenomenlerle ilişkilendirilen Baal'e tapılması bu etkinin en belirgin neticesidir.² Bilhassa Baal'in güneş tanrısına has yönlerinin Yahve'ye atfedilen özelliklerle örtüşmesi önemli bir argümandır.³ Benzer şekilde, Mezopotamya güneş kültünün de Yahudilikte belirgin izler taşıdığı anlaşılmaktadır. Özellikle Şamaş/Şemeş⁴ adının sıkça anıldığı ve bazı pasajlarda güneş tanrısının adı olarak kullanıldığı göz önünde bulundurulduğunda, güneş kültünün Yahudi inancındaki etkisi derinlemesine incelenmeyi gerektirmektedir. Bu çalışma, Yahudi kutsal metinleri ve arkeolojik veriler ışığında Mezopotamya güneş tanrısı Şamaş'ın Yahudi inancındaki olası etkilerini analiz etmektedir. Elde edilen bulgular ışığında, Yahudi kutsal mekânlarında güneş tanrısına ait izlerin varlığı değerlendirilmiş ve bu izlerin ritüeller üzerindeki etkileri ele alınmıştır.

Yahve'nin güneş ile ilişkilendirilmesi veya "solarizasyonu"⁵, batılı birçok araştırmacının ilgiyle tartıştığı bir konu olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda arkeolojik bulgular, çeşitli tasvirler ve tapınak heykelleri üzerinden yapılan analizler, bu ilişkiyi destekleyen belirli argümanlar

¹ E. O. James - D. Litt, *The Old Testament in The Light of Anthropology* (London: The Macmillan Company, 1935), 14-16.

² Örneğin, Kral Ahav döneminde, karısı Jezebel'in etkisiyle Baal tapınması Samiriye'de yaygınlaşmış, hatta Baal için bir tapınak inşa edilmiştir. Bu tapınma biçimlerinin Yahudi dini üzerindeki etkisi o kadar derin olmuştur ki, bazı Yahudi isimleri bile Baal'i anımsatır hale gelmiştir. Kürsat Haldun Akalın, "Baalizmin İsrail'deki İzdüşümü: Yahveizm", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20/2 (2010), 64-78.

³ Baal ve Yahve arasındaki benzerlik konusunda yapılmış birçok karşılaştırmalı çalışma bulunmaktadır. Bk. Brian P. Irwin, *Baal and Yahweh in the Old Testament: A Fresh Examination of the Biblical and Extra-Biblical Data*, (Toronto: University of St. Michael's College, Doktora Tezi, 1999). Ayrıca bk. Kürsat Haldun Akalın "İlahların Savaşı Baal Yahve Karşılaşması", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/8 (2008), 103-118.

⁴ Bundan sonra Şamaş şeklinde anılacaktır.

⁵ Birçok kültürde ışık, hayat, hakikat, bilgelik ve düzen gibi temel kavramların sembolü olarak kabul edilen güneşin, bu niteliklerinin bir ilahi figüre aktarılmasını ifade etmektedir.

sunmuştur. Özellikle, Glen Taylor'ın *Yahweh and the Sun: Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel* başlıklı çalışması bu alanda önemli bir referans olarak kabul edilmektedir. Taylor'ın çalışması, Yahve'nin Kenan ve Mısır geleneklerindeki güneş kültü ile ilişkisini desteklemek için temel kanıtlar sunmakta ve bu konuda çeşitli argümanlar geliştirmektedir. Bu görüş, bazı araştırmacılar ve Yahudi kutsal metin uzmanları tarafından kabul görmemekte ve Yahve'nin güneş ile ilişkilendirilmesi konusundaki tartışmaların devam etmesine yol açmaktadır. Ancak Yahudilik daha çok Mısır geleneğiyle ilişkilendirilmektedir. Zira Mısır'dan çıkış'tan yüzyıldan daha kısa bir süre önce, Firavun Akhenaten (IV. Amenofis), güneş tanrısı Aten'i Mısır'ın tek tanrısı yapma girişimiyle tektanrıcılığın erken bir biçimini ortaya koymuştur.⁶ Onun tektanrıcılık girişimi, kısa bir süre devam etmiş ve hükümdarlığının sonrasında hızla silinmiş olmasına rağmen Aten kültürünün erken dönem Yahvilik üzerinde etkisi olabileceği konusunda şüpheler bulunmaktadır. Bu bağlamda Glen Taylor, 104. Mezmur'un biçim ve dil açısından eski bir Aten ilahisinden büyük ölçüde ödünç alınmış olabileceğine dikkat çekmekte ve “şairlerin ortak bir mirası paylaşmış olabilecekleri” ihtimalini öne sürmektedir.⁷

Bu çalışma, batılı araştırmaların yöntem ve yaklaşımlarını temel almakla birlikte, odak noktasını Kenan ve Mısır güneş kültlerinden ziyade Mezopotamya'nın güneş tanrısı Şamaş'a yöneltilmektedir. Daha önce Mezopotamya mitolojilerinin dinler üzerindeki yansımaları hakkında çalışmalar yapılmış olsa da Yahve'nin güneş tanrısıyla karşılaştırılması üzerine yoğunlaşmamıştır. Bu bağlamda, makalenin ilgili alana önemli bir katkı sağlayacağı ve bu konuya dair akademik tartışmaların zeminini genişleteceği öngörülmektedir. Çalışmada sunulan argümanlar ve Şamaş'ın Yahudilik üzerindeki olası etkileri hem kutsal metinlerin analizi hem de arkeolojik verilerin değerlendirilmesi olmak üzere iki ana perspektiften ele alınmıştır.

⁶ Jan Assmann, *Mısırlı Musa: Batı Tektanrıcılığında Mısır'ın İzi*, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2011), 41-42; John Bright, *A History of Israel*, (Louisville: Westminster John Knox Press, 2000), 110-112.

⁷ Glen J. Taylor, “A Response to Steve A Wiggins, ‘Yahweh, The God of Sun?’”, *Journal for the Study of the Old Testament* 71 (1996), 117.

1. Yahve'nin Solarizasyonu

Yahudiliğin temel öğretilerinden biri, Peygamber Musa'ya Sina Dağı'nda verildiği kabul edilen On Emir'den, "Tanrı'nın isminin gereksiz yere anılmaması" gerektiğine dair emirdir. Bu emre göre Yahve'nin tam ismi genellikle dört harfle (Y-H-V-H) sembolize edilir ve okunmaz. Fakat Yahve'nin isminin kökeni ve telaffuzu hakkında çeşitli görüşler bulunmaktadır.⁸ Yahudi geleneğinde Adonay⁹ olarak anılan tek tanrı Yahve'nin özellikleri, Yahudi kutsal metnlerinin çeşitli bölümlerinde detaylı şekilde ele alınmıştır. Tanrı'nın yüceliği, kutsallığı, adaleti ve merhameti gibi niteliklerini ifade eden söz konusu özellikler Yahudi inancının ve kültürünün önemli bir parçasını oluşturur. Bununla birlikte Yahudi kutsal metnlerinin bazı bölümlerinde Yahve'nin farklı özelliklerine de rastlanmaktadır. Onun insani özelliklere sahip olduğu anlaşılan bölümler dikkat çeker. Yahve'nin, antropomorfik bir tanrı olarak tasvir edildiği bölümler halen tartışma konusudur. Bu özelliklerin temellendirilmesi, araştırmacılar tarafından Yahudi kutsal metnlerinde bulunan pasajlara dayandırılmaktadır.¹⁰ Antropomorfik tanrı anlayışının Antik İsrail'e komşu kültürlerde ve Mezopotamya inanışlarında temel bir unsur olduğu göz önüne alındığında Yahudilikte söz konusu anlayışın olası yansımaları muhtemeldir.¹¹ Yapılan incelemeler, Yahve'nin birçok açıdan güneş tanrısına benzediğini ortaya koymaktadır. Bu konu üzerine gerçekleştirilen çalışmalar genellikle "Yahve'nin solarizasyonu" olarak adlandırılmaktadır.¹²

⁸ Bu dört harfli kelimenin İbranicedeki "hvh" veya "hyh" kök harflerinden türetildiği ve "var olmak/olmak" anlamına geldiği görüşü öne çıkmaktadır. Bu bağlamda, Yahve'nin ismi "Varlık" veya "Olan" anlamına gelmektedir. Michael Stahl, "The Historical Origins of the Biblical God Yahweh", *Religion Compass* (2020), 1-3. Çıkış, 3:14'ten anlaşılacağı üzere Yahveh kelime olarak, Ehyeh Asher Ehyeh (Ben, Ben Olanım) cümlesindeki sessiz harflerin yan yana gelmesiyle oluşmaktadır. Ayrıca bk. Mustafa Alıcı, "Yaşayan Tanrı'dan Suskun Tanrı'ya: Yahudilik'te Tanrı Yahveh'nin Tarihsel Gelişimi", *Diyanet İlmî Dergi* 59 (2023), 343-376.

⁹ 'ādōnāy, K. Spronk, "Lord", *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (Cambridge: Brill, 1999), 531-532.

¹⁰ Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2011), Yar.3:8; 8:21; Çık.33:23.

¹¹ Samuel N. Kramer, *Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C* (London: Forgotten Books, 2007), 59.

¹² Karel van der Toorn, *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), "Sun", 238; Yahve'nin solarizasyonu hakkında bk. Daniel Sarlo, *The Solar*

Yahudi kutsal metinlerinde Yahve'nin tasvir edildiği pasajlarda güneşe atfedilen özelliklere ilişkin ifadeler sınırlı olsa da bu ifadeler Yahve'nin önemli bir yönünü temsil etmektedir. Krallığın son yıllarında, tapınağın yapısının ya yabancı bir güneş kültüne ya da yerel bir güneş tanrısının kültüne işaret ettiği düşünülmüştür.¹³ Schmidt ve Eichrodt gibi araştırmacılar, Yahudi tapınağının mimari yapısı ve ritüellerinin güneş kültüyle bağlantılı olduğunu öne sürerek bu konuda dikkat çekici bir hipotez geliştirmişlerdir.¹⁴ Hezekiel 8:16'da geçen "Beni Yahve Tapınağı'nın iç avlusuna götürdü. Tapınağın girişinde, eyvanla sunak arasında yirmi beş kadar adam vardı. Sırtlarını Yahve Tapınağı'na, yüzlerini doğuya dönmüş, güneşe tapınıyorlardı." ifadelerini inceleyen araştırmacılar, burada ibadetin Şamaş'a yapıldığını öne sürmüşlerdir.¹⁵ Ayrıca 2. Krallar 23:5-11'de aktarılan olay, halkın ve bazı rahiplerin tapınakta Şamaş ve diğer bazı tanrılara ibadet ettiklerini açıkça ortaya koymaktadır. Bu durum, Yahudi inancındaki yabancı etkilerin bir yansıması olmakla birlikte, Asur seferleri sırasında bölgedeki siyasi ve kültürel hareketlilikle ilişkilidir. Krallar kitabında bahsi geçen dönem (M.Ö. 960-560), Asur krallarının İsrail topraklarına sıkça sefer düzenlediği ve bölgede belirli bir düzeyde hakimiyet kurduğu bir zaman dilimini kapsamaktadır. Özellikle III. Tiglath-Pileser'in M.Ö. 734, 733 ve 732 yıllarındaki, II. Sargon'un ise M.Ö. 721-720 ve 712 yıllarındaki seferleri, bu bağlamda dikkate değer örneklerdir. Bu seferler, yalnızca askerî ve siyasi birer girişim olmakla kalmayıp aynı zamanda dinî ve kültürel etkilerin taşınmasına da aracılık etmiş olmalıdır.¹⁶ Morton Cogan, bu etki-

Nature of Yahweh: Reconsidering the Identity of the Ancient Israelite Deity (Lanham: Lexington Books/Fortress Academic, 2022).

¹³ J. W. McKay, *Religion in Judah under the Assyrians* (London: SCM Press, 1973), 2/21, 32-35, 71 vd.

¹⁴ Mark S. Smith, "The Near Eastern Background of Solar Language for Yahweh", *Journal of Biblical Literature* 109/1 (1990), 29.

¹⁵ Walther Eichrodt, *Ezekiel: A Commentary* (Philadelphia: Westminster Press, 1970), 127.

¹⁶ Söz konusu seferler hakkında bk. Tamás Dezső, *The Assyrian Army I. The Structure Of The Neo-Assyrian Army* (Budapeşte: Eötvös Loránd University Press, 2012), 23, 118; Ádám Vér, "Coalitions-Alliances in 8th Century B.C.E.", *Peace and War in Josephus*, ed. Viktor Kókai-Nagy Ádám Vér (Berlin, Boston: De Gruyter, 2023), 97-114; ayrıca İsrail topraklarının, M.S. 8-6. yüzyıllar arasında maruz kaldığı Asur akınları hakkında bk. Şeyma Ay, "İsrail ve Yahuda Krallıkları Üzerine Düzenlenen Asur Seferleri", *History Studies* 3/1 (2011), 4.

nin Arami kaynaklı olabileceği üzerinde durmuş ve Yahve'nin güneşle ilişkilendirilmesinin Mezopotamya ve çevresinde yaygın güneş kültürüyle bağlantılı olabileceğini öne sürmüştür.¹⁷ Van Der Toorn'un belirttiği gibi Antik Yakın Doğu'da oldukça yaygın olan güneş kültürünün İsrailoğulları arasında etki bırakmaması şaşırtıcı olurdu.¹⁸

Hezekiel 8:16 ve 2. Krallar 23:11 pasajlarında, eleştirilen güneş kültürünün, Yahve'ye tapınma biçimi olarak sunulduğu anlaşılmaktadır. W. Zimmerli, Hezekiyel 8:16'daki ifadeleri "solarize Yahvist tapınma" şeklinde sınıflandırmış olsa da bu tür yaklaşımlarda dış etkilerin göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁹ Bu bağlamda Yahve Tapınağı'na yerleştirilen güneş kültü objelerine atıfta bulunulması, doğrudan Yahve'nin özüne atıf yapmak yerine, daha çok putpe-rest inançlarla etkileşimi göstermektedir. Bu durum, Yahvist tapınmanın bir yönü olarak güneş sembolizminin hem içsel teolojik gelişmeleri hem de dış kültürel etkileri yansıtabileceğini göstermektedir. Bu örnekler, Yahudi inancında kimi dönemlerde farklı tanrısal imgelerin ve ritüellerin bir arada var olabileceği ve zamanla teolojik tartışmaların konusu haline gelebileceği fikrini güçlendirmektedir.

Yahve'nin solarizasyonu konusundaki argümanlardan biri, ona atfedilen "Göğün Tanrısı" (God of Heaven) benzetmesidir. Bu ifade, belirsiz olmakla birlikte savaş meydanında varlığı hissedilen göksel bir tanrıyı tanımlamak amacıyla kullanıldığı bilinmektedir.²⁰ Benzer ifadelerin, bazı yazıtlarda Sin ve Şamaş gibi diğer tanrılar için de kullanıldığı görülmektedir.²¹ Ancak bu ifade Yahve için kullanıldığında bu terimin kozmik veya göksel bir özelliği ifade eden daha geniş bir sıfat olduğu anlaşılmaktadır. Bu benzetme, Yahve'nin savaşçı kimliğinin yanı sıra

¹⁷ Mordechai Cogan, *Imperialism and Religion: Assyria, Judah, and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E* (Missoula, Mont.: Society of Biblical Literature: 1974), 84–87.

¹⁸ Toorn, "Sun", 238.

¹⁹ Walther Zimmerli et al., *Ezekiel: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), 244; bk. dipnot 15.

²⁰ SAA 03 033, 1; Alasdair Livingstone (ed.), *Court Poetry and Literary Miscellanea* (Helsinki, Finland: Helsinki University Press, 1989).

²¹ Sargon II 103, süt. 1, Sargon II 116, süt. 5, Sargon II 117, süt. 5; Grant Frame, *The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period: The Royal Inscriptions of Sargon II, King of Assyria (721-705BC)* (Pennsylvania: Eisenbrauns, 2021), 2/404, 440, 446.

bazı evrensel olayları ifade eden bağlamları da içermektedir.²² Mezopotamya inanışlarında, göğün tanrısı veya efendisi olarak kabul edilen iki önemli tanrıdan biri Şamaş olup, gündüz vakti gökyüzünde sadece güneşin görünmesi göz önüne alındığında buradaki “gökyüzünün tanrısı” tabirinin güneş tanrısı için kullanıldığı düşünülebilir.²³ Yahve'nin “göğün tanrısı” olarak tanımlanması, onun kozmik özelliklerini vurgularken bu özelliklerin Mezopotamya güneş kültü ve diğer komşu kültürlerle olan ilişkiden etkilenmiş olabileceği düşünülmektedir.

1.1. Yahudilikte Güneş Kültü İzlerinin Kutsal Metinlerdeki Argümanları

Yahudi kutsal metinlerinde Yahve'nin diğer tanrılarla, bilhassa güneş tanrısı ve diğer doğa tanrılarına atfedilen bazı niteliklerle karşılaştırıldığı görülmektedir. Dönemin toplumlarında güneş tanrısının doğayı aydınlatma ve ısıtma gibi doğal süreçleri kontrol ettiği inancı yaygındı. Bu durum, söz konusu süreçlerin evreni aydınlatmak üzere güneş ve ayı yaratan Yahve'nin kontrolünde olduğuna işaret etmektedir.²⁴

Güneşe tapınmanın yaygın bir inanç olduğu Antik Mezopotamya'da doğmuş olan Yahudi kutsal metinlerinde de güneş etkisini göstermiştir. Özellikle M.Ö. 7. ve 6. yüzyıllar arasındaki döneme ait pasajlarda, güneş tanrısı Şamaş'ın adı 134 kez geçmektedir.²⁵ Bu metinlerde, Şamaş genellikle gökcismi,²⁶ gündoğumu ve batımı vakitlerini ifade eden bir unsur,²⁷ ışık ve ısı yayan bir enerji kaynağı²⁸ veya bir tapım nesnesi olarak²⁹ ele alınmaktadır.

²² Bunlar arasında hava, güneş, fırtına, yağmur ve bereket getiren tanrılar gibi çeşitli kozmik tanrılar da bulunabilir, bk. Martin Klingbeil, *Yahweh Fighting from Heaven: God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography* (Vandenhoeck: University Press Fribourg Switzerland, 1999), 3.

²³ Jean Bottéro, *Mezopotamya, Yazı, Akıl ve Tanrılar*, çev. Mehmet Emin Özcan (Ankara: Dost Yayınevi, 2012), 234.

²⁴ Yar.1:1-20.

²⁵ E. Lepinski, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, ed. Karel van der Toorn et al. (Cambridge: Brill, 1999), “Shemesh”, 766.

²⁶ Yar.37:9; 19:23; Ysa.13:10; Hak.5:31.

²⁷ Yar.15:17; Amo.8:9; Yar.15:12.

²⁸ Ysa.60:19-20; Neh.7:3; Çık.16:21; Mez.121:6; Yas.33:14; Ysa.38:8.

²⁹ 2.Kr.23:5; Yer.8:2; Hez.8:16; Yas.4:19; 2.Kr.23:11.

Menâşe Krallığı döneminde tapınağa göksel tanrılara ait putların yerleştirilmesi ve bu tanrılara kurban sunulmasına ilişkin 2. Krallar 21:2-7'deki ifadeler, güneş kültünün Yahudi toplumunda varlığını sürdürdüğünü göstermektedir. Ayrıca *Yasanın Tekrarı* kitabı, yazıldığı dönemde farklı tanrı ve tanrıçalara tapanların başlarına gelecek felaketleri anlatarak bu tanrıların etkilerine dair dolaylı bir kanıt sunmaktadır. Özellikle Şamaş ve Sin gibi tanrılara tapanların yaşayacakları felaketlerin öngörülmesi, Yahudi inancında bunların etkilerine işaret etmektedir. Ancak Ellicott'un *Yasanın Tekrarı* 13 ile ilgili görüşü bu anlayıştan farklıdır. Ona göre bahsedilen ceza, putperestliği öğreten herhangi bir kişi veya topluluk için uygulanan bir yaptırımdır ve başka tanrılara tapan Yahudilere yönelik değildir.³⁰ Ancak 2. Tarihler 15:13'te yer alan ifadeler, Yahve dışında başka bir tanrıya tapmakla suçlanan her kadın veya erkek için ölüm cezasının uygulanacağını doğrulamaktadır. Bu ifadeler, Yahudi toplumu içinde zaman zaman diğer tanrılara ibadet edildiği fikrini akla getirmektedir. Bu tanrılara ibadet etmeyi sürdürenleri ölümle cezalandırmak, Yahve'nin konumu açısından bunların potansiyel bir tehdit olarak görüldüğünün işaretidir. Bunlara inanmak, Yahudi geleneğindeki "yukarıdaki Tanrı'nın inkârı" olarak kabul edilmiştir.³¹ Böylesine ağır cezaların uygulanması, Yahve'ye olan inancı koruma ve diğer tanrıları reddetme konusundaki kararlılığı yansıtmaktadır.

Krallar kitabında Baal ve Şamaş'ın bir arada yer alışı tarihçiler ve ilahiyatçılar arasında tartışma konusu olmuştur.³² Asur-Babil inanç sistemi içerisinde, Baal ve Şamaş tamamen farklı tanrısal varlıklar olarak kabul edilirdi.³³ Reuss, Yahudi tarihçilerin eski Sami inanışları hakkında sahip oldukları bilginin yüzeysel olduğuna dikkat çekerek Baal ve güneşin aynı tanrı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, Yahudi geleneğinde, Asur-Babil geleneği oldukça sınırlı bilinmektedir.³⁴ Fakat Yahu-

³⁰ *Yasanın Tekrarı* yorumları için bk. Charles John Ellicott, *Ellicott's Bible Commentary* (London: Pickering & Inglis, 1971), 2/8-95.

³¹ Ellicott, *Ellicott's Bible Commentary*, 2/8-95.

³² 2.Kr.23:5 ve 23:11.

³³ Ellicott, *Ellicott's Bible Commentary*, 2/50-95.

³⁴ Eduard Reuss, *Die Geschichte der Heiligen Schriften Alten Testaments* (S.l.: Forgotten Books,

di geleneğinin Asur-Babil tanrılarına aşına olduğu ve bu geleneklerden etkilendiği açıktır.³⁵ Bilhassa Asur krallarının gerçekleştirdikleri askerî seferler, Eski İsrail'in kuzey bölgesinde aktif olduklarını göstermekte ve bu bölgede tapınaklar inşa ettikleri bilinmektedir.³⁶

Yeremya 8:2 güneş ve aya tapmayı sürdüren insanları cezalandırma-ya yönelik bir uyarı içermesinin yanı sıra halkın bu tanrılara danıştığına dair bilgi sunmaktadır. Bu pasajda geçen “Yeruşalim halkının sevdiği, kulluk ettiği, izlediği, danıştığı, taptığı güneşin, ayın [...]” ifadesi; güneş, ay ve yıldızlara tapan putperestlerden ziyade Yahve'ye inanan ancak göksel tanrılara ilgi gösteren kişiler için kullanılmış gibi görünmektedir.³⁷ Bu yorum, Yahudi toplumunun zaman zaman putperestliğe yöneldiği; güneşe, aya ve yıldızlara buhur yakıp çeşitli ritüeller uyguladıkları ve/veya uygulanmasına müsaade ettikleri fikrini desteklemektedir.³⁸

Güneş tanrısıyla ilişkilendirilen bir diğer pasaj Eyüp 31:26-28'dir. Burada güneş tanrısı, “Şemeş” olarak adlandırılmış olmasa da bazı araştırmacılar “ışık” şeklinde isimlendirilen güneşin Asur ve Babil'deki güneş tanrısı “Şamaş” ile özdeş olduğu kanısındadır. Öte yandan, Yahuda'da zaman zaman güneş tanrısının Asur kökenli olduğu düşünülse de bazı argümanlar güneş kültünün aslında Kenan kökenli olduğunu iddia etmektedir.³⁹ Bu bağlamda John Day gibi bazı araştırmacılar, İsraililerin Kenan güneş kültünün mirasçıları olduğunu ileri sürmüş ve güneşe tapma konusundaki Mezopotamya etkisi konusunda

2022), 40–45.

³⁵ Krallar kitabının 23. bölümü, güneş ve aya tapımla ilgili önemli bilgiler içermekte olup, Kudüs ve çevresindeki çeşitli tapınaklarda bu tanrılara ait putların/ahşaptan oyularak yapılan *aşera* adı verilen tanrıça figürinlerinin yerleştirildiği ve bunlara adaklarda bulunulup çeşitli ritüeller uygulandığına dair ifadeler yer almaktadır.

³⁶ 2.Kr.18:13; 2.Ta.32:9. Sanherib'in Yehuda, Lakiş ve Kudüs seferleri için ayrıca bk. Nazek Khalid Matty, *Sennacherib's Campaign Against Judah and Jerusalem in 701 B.C.: A Historical Reconstruction* (Berlin: De Gruyter, 2016); Josette Elayi, *Sennacherib, King of Assyria* (Atlanta: SBL Press, 2018), 1–2.

³⁷ Ellicott, *Ellicott's Bible Commentary*, 2/95.

³⁸ Hezekiel 8:16'daki zaman zaman güneşe, aya özel çeşitli ritüellerin icra edildiği yönündeki ifadeler, bu geleneklerin zaman zaman tapınakta gerçekleştirilmiş olması, Aşerah ve Baal rahiplerinin tapınaktan uzaklaştırılması eski inançların Yahudiliğe etkisinin somut kanıtıdır.

³⁹ John Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan John Day Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* (New York: Sheffield Academic Press Ltd, 2002), 151.

dikkatli olunması gerektiğini vurgulamışlardır.⁴⁰ Antik Kenan'da yaygın olan güneş tanrısının, Yahudi geleneğiyle etkileşim halinde olması muhtemeldir. Kenan'ın güneş tanrısının İsrail kültürünü birçok yönden etkilemiş olması dikkat çekicidir. Bu etkinin bir göstergesi olarak Beth-Şemeş,⁴¹ En-Şemeş⁴² ve İr-Şemeş⁴³ gibi yer isimlerinin bulunması İsraililerin bu Kenan tanrısına aşına olduklarını, dahası bu yerlerin birer güneş kültü merkezi olduğunu göstermektedir.⁴⁴ Muhtemelen, Filistin bölgesinde güneş tapımı, İsraililerin bu topraklara yerleşmesinden önce kök salmıştı. Bu yer isimlerinin Yahve'ye adanmışlar tarafından verilmiş olma ihtimali düşük olsa da⁴⁵ bölgede güneş kültürünün yaygın olduğu ve diğer inanışlara çeşitli yönleriyle izler bıraktığı anlaşılmaktadır. Bu izler özel isimlerde de kendini göstermektedir.⁴⁶

Yahudi kutsal metinlerinde Beth-Şemeş ismine yapılan atıflarda, Şemeş'in yalnızca bir gök cismi değil, aynı zamanda güneş tanrısı olarak da görüldüğü belirtilmektedir.⁴⁷ Bu nedenle Beth-Şemeş adıyla anılan şehrin güneş kültü şehri olduğu açıktır. Bu, şehirde bir güneş tapınağının bulunduğu ve güneş tanrısına ait kutsalların saklandığı anlamına gelmektedir. Bu şehirde yaşayan Yahudi toplumunun güneş kültüründen etkilenmiş olma ihtimali oldukça yüksektir. Ellicott'un Beth-Şemeş'i neredeyse Heliopolis gibi "Güneş Kenti" olarak değerlendirmiş olması buranın bir kâhinler şehri olarak kabul edildiğini düşündürmektedir. Dahası Beth-Şemeş, Yahudi kutsal metinlerinde Ahit Sandığı'nın bir süre bulunduğu bir mekân olarak tanımlanmaktadır. Bu dönemde eski tapınak Şilo'nun harap olduğu, kâhinlerin ve Levililerin, toplu-

⁴⁰ McKay, *Religion in Judah under the Assyrians*, 2/32–36; aktaran Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* *John Day Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, 151.

⁴¹ Yşu.19:22; 1.Ta.6:59; 1.Kr.4:9; vd.

⁴² Yşu.18:17 ve 15:7.

⁴³ Yşu.19:41, 15:7 ve 18:17.

⁴⁴ Morton Smith - Shaye J. D. Cohen, *Studies in the Cult of Yahweh: Volume 1. Studies in Historical Method, Ancient Israel, Ancient Judaism* (Leiden: Brill, 1995), 204–205.

⁴⁵ Smith - Cohen, *Studies in the Cult of Yahweh*, 204.

⁴⁶ İsrail geleneğinde, güneş tanrısına atıfta bulunan bir ismin ilk örneği Hakimler kitabında anlatılan vatansever Şimşon'da görülebilir. Şimşon, "Güneş Adam" anlamına gelmektedir. Plato, *Apology: (The Apology of Socrates)* (Maryland: Wildside Press, 2018), 26.

⁴⁷ Glen J. Taylor, *Yahweh and the Sun Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel* (Sheffield: JSOT, 1993), 96.

mun rehberleri ve öğretmenleri olarak kabul gördükleri pozisyonlarını kaybettikleri anlaşılmaktadır. Söz konusu değişimin sebebi, muhtemelen, Ahit Sandığı'nın bir güneş kültü kenti olan Beth-Şemeş'te korunmuş olmasıdır. Beth-Şemeş'in, Tanrı'nın Sandığı için geçici bir mekân olarak görülse de⁴⁸ Yahudi toplumunun defalarca güneş ve ay tapımına geri dönmüş olmaları büyük bir endişe kaynağı olmuştur. Ahit Sandığı'nın bir güneş kültü şehrinde bulunuyor olması, halkın Ahit Sandığı'nın güneş tanrısının koruması altında görme olasılığını gündeme getirmektedir. Bu bölümler, İsrail Kralı Menşe'nin senkretik din anlayışını yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda tapınakta güneşe ibadet edildiğini de açıkça ifade eder. Buradaki İbranice "Geri döndü ve inşa etti." ifadesi, Ellicott'a göre "Ve yeniden inşa etti" şeklinde tercüme edilebilir. Bu tercümeğe göre yüksek tapınma yerlerinin, Baal için sunaklar ve Aşerah için koruluk biçiminde yeniden yapıldığı anlaşılmaktadır. Menşe'nin döneminde İsrail'deki tapınma pratikleri, geleneksel Yahudi inancından sapmaları ve farklı kültürel etkileri yansıtmaktadır.⁴⁹ Yahudi geleneği ve tapınağının bazı dönemlerde ay ve güneş kültlerine ait inançları entegre ettiği gözlemlenmiş olsa da Wiggins gibi bazı araştırmacılar, Yahve'nin güneş ve ay gibi göksel tanrılarla eşdeğer tutulduğu iddiasına karşı çıkmaktadır.⁵⁰

Yahve'nin solarizasyonuna işaret eden diğer bir argüman olan Mezmurlar 84:12'de "ki şemeş umagen yhw" şeklindeki ifade, "Yahve bir güneş ve bir kalkandır." anlamına gelmektedir. Bu ifade Yahve'nin güneşle özdeşleştirildiğini, güneşin kudreti ve koruyucu özelliklerinin Yahve'ye atfedildiğini göstermektedir.⁵¹ Buradaki solar dil, Kudüs'teki tapınakta ilahi varlığın kutsallığını ve gücünü vurgulamak için kullanılmıştır. Yahve'nin güneşle benzerlikleri üzerine kurulan bu dil, ilahi varlığın insanlar için bir kalkan ve rehber olduğu fikrini yansıtmaktadır. Ancak Wiggins, burada geçen kalkan ve güneş ifadelerinin, doğ-

⁴⁸ Ellicott, *Ellicott's Bible Commentary*, 2/101–200.

⁴⁹ Ellicott, *Ellicott's Bible Commentary*, 2/429–433.

⁵⁰ Steve A. Wiggins, "Yahweh: The God of Sun?", *Journal for the Study of the Old Testament* (1996), 90–94.

⁵¹ Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan John Day Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, 159.

rudan güneşe atıf niteliği taşısa da bir benzetmeden öteye geçemeyeceğinin altını çizmektedir.⁵² Yahve'nin güneşle sembolize edildiği diğer bölümler ve söz konusu benzetmelerin azımsanmayacak derecede fazla olması; Wiggins'in görüşünün aksine bunların sadece bir metafor olmadığı fikrini akla getirmektedir. Yahve'nin bir güneş kalkanı şeklinde tasvir edilmesi, Şamaş'ın adalet tanrısı ve ışığın/gücün tanrısı⁵³ olma özellikleriyle uyumlu bir tablo çizmektedir.⁵⁴ Bu, Yahve'nin güneşle ilişkilendirilmesinin sadece bir metaforla sınırlı olmadığını, aynı zamanda kutsallığının ve koruyucu niteliklerinin vurgulandığı sembolik anlatımın bir parçası olduğunu göstermektedir. Matthew Henry'nin *Kutsal Metin Tefsiri*'ne göre Yahve, karanlıkta bulunan dünyaya bir güneş olarak gelecektir.⁵⁵ Benzer metinlerde güneşle ilişkilendirilen terimler Yahve'nin kudretini, iyiliğini vurgulamak için kullanılmıştır. Mezmurlar 84:9, Yahve'yi "Siyon'da görülen" şeklinde tanımlamaktadır. Bu ifade, Tanrı'yı görmeyi veya onun huzurunda bulunmayı ifade ederken Yahve'nin güneşe özgü nitelikler taşıdığına dair bir tapınak düşüncesini yansıtır.⁵⁶ Zamanla "Yahve'yi görmek" veya "ilahi görme mi görmek" gibi metaforik bir anlam taşıır hale gelmiştir.⁵⁷ Bu mezmur, Yeruşalim'deki tapınakta Tanrı'ya olan özlemi ifade ederken öte yandan Yahve'nin güneş gibi parlak ve kutsal bir varlık olarak algılandığına dair bir ima içermektedir.

Geçen yüzyılın başlarında, bazı araştırmacılar tarafından Yahve'nin güneşle eşit olduğunun kanıtları olarak benimsenen benzerlikler bulunmuştur. Bu araştırmacılar arasında Morton Smith, H.-P. Stahl, H. Niehr, O. Keel, C. Uehlinger, E. Lipinski ve J. Glen Taylor gibi isimler yer almaktadır. Ancak Mark Smith, Yahve'nin doğrudan güneş tanrısı

⁵² Wiggins, "Yahweh: The God of Sun?", 90–91.

⁵³ Nurgül Çelebi, *Sin Şamaş Düalitesi ve Dinlerdeki Yansıması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 65–69.

⁵⁴ Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan John Day Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, 159.

⁵⁵ Matthew Henry, *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible: Complete and Unabridged* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2008). <https://www.biblestudytools.com/commentaries/matthew-henry-complete/psalms/84.html>.

⁵⁶ Mez.11:7; 17:15; 27:4–13; 42:3 ve 63:3; krş. Çık.24:10; Hak.14:20, 22; krş. 1.Sa.1:22.

⁵⁷ Yşa.35:2; 52:8; 66:5.

olarak kabul edilmediğini, ancak güneş tanrısı tasvirlerinin Yahve üzerinde belirgin bir yansıması olduğunu savunmuştur.⁵⁸ Bu tasvirler, “orta göksel cennet” olarak adlandırılan katmanda ikamet ettiğine inanılan güneş tanrısının,⁵⁹ at arabasıyla yükselişini temsil eden tasvirlerle benzer şekilde Yahve’ye adanmış tapınaklarda kullanılmıştır.⁶⁰ Ancak bu tasvirler tek başına, Yahve’nin doğrudan bir güneş tanrısı olarak değerlendirildiğine dair kesin bir kanıt sunmamaktadır.

Mezopotamya ve çevresinde tanrılara has sıfatların veya tanrı isimlerinin, kralların ve yüksek rütbeli kişilerin isimlerine eklenmesi yaygın bir uygulamaydı. Bu uygulama, tapılan tanrının önemini vurgulanmasının yanı sıra kralların tanrının lütfuna mazhar olmasını sağlamak amacıyla da yapıldı. En önemli tanrının adı veya sıfatları, kral veya kraliyet ailesi üyelerine verilen isimlerde kullanılarak tanrının yüceltilmesi amaçlanırdı.⁶¹

İsim	Anlamı	Geçtiği Yer	
Sharyah	Şafak Yah’tır	1. Tarihler 8:26	
Azariah	Yah Parladı	1. Tarihler 6:36; Ezra 7:4; Ezra 8.4	
Yizrahah	Yah Parlayacak	1. Tarihler 7:3, 6:6; Neh 12:42	

Tablo 1: Yahve’nin güneşe dair özelliklerini ifade eden özel isimler⁶²

Güneşe ait bazı özellikleri barındıran tablodaki isimlerin kullanımı, kutsal kitapta yer alan benzer isimlerin kullanımından daha eski tarihe sahiptir. Mezopotamya’da hanedan üyelerine, krallara ve üst düzey şahıslara buldukları krallığın/şehrin en önemli tanrısına ait sıfatlardan veya onların isim kısaltmalarından türetilen isimler verilirdi.⁶³ Benzer

⁵⁸ Mark S. Smith, *Psalms: The Divine Journey* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1987), 52–62; Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan John Day Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, 156–157.

⁵⁹ Wolfgang Heimpel, “The Sun at Night and the Doors of Heaven in Babylonian Texts”, *Journal of Cuneiform Studies* 38/2 (1986), 130.

⁶⁰ 2.Kr.23:11.

⁶¹ Lepinski, “Shemesh”, 764–766.

⁶² Çelebi, *Sin Şamaş Düalitesi ve Dinlerdeki Yansıması*, 129.

⁶³ Bu uygulama, toplumun tanrı inancını ve din anlayışını yansıtan bir gösterge olarak kabul edilmektedir. Asur kralları Şamşi-Adad ve Sin-şarru-işku gibi isimlerde, ilgili tanrının görevleri, konumu ve durumu hakkında bilgi sunmanın yanı sıra ismin sahibinin hangi tanrının

şekilde Yahve'nin adının kök harfleriyle güneş tanrısına atfedilen özellikleri ifade eden sıfatların birleştirilmesinden türetilen isimler, Mezopotamya geleneğinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Yahvist gelenekte, güneşe ait özellikleri yansıtmaları muhtemel, "tanrısal olmayan" birkaç isimden en bilineni Samson'dur. Bu isim, güneş anlamına gelen "šmš" kökünden türetilmiştir.⁶⁴ İsmi sonuna getirilen -on eki genellikle kelimeye küçültme anlamı vererek Küçük Güneş/ Güneşin Çocuğu anlamlarını kazandırır.⁶⁵

Yahve'nin solarizasyonu fikri, Yahudi kutsal metinlerinde çeşitli pasajlar ve ifadelerle desteklenmektedir. Güneş tanrısı Şamaş ve diğer göksel tanrılarla ilişkilendirilen terim ve imgeler, Yahve'nin de zaman zaman güneşle özdeşleştirildiğini veya güneşin özellikleriyle tanımlandığını göstermektedir. Yahudi toplumunda zaman zaman görülen güneş ve ay tapımı, Yahve'nin güneşle ilişkisini daha da pekiştirmektedir. Bu bağlamda, Yahudi inancının güneş kültü ve diğer putperest inançlarla olan etkileşimi, Yahve'nin solarizasyonuna dair kitabî delilleri desteklemekte ve bu ilişkinin tarihsel ve teolojik kökenlerini anlamak açısından önemli bir perspektif sunmaktadır. Dolayısıyla Yahudi kutsal metinlerindeki bu tür göndermeler, Yahve'nin güneş tanrısıyla olan potansiyel benzerlikleri vurgulayan bir tartışma alanı oluşturmaktadır.

1.2. Yahudilikte Güneş Kültü İzlerinin Arkeolojik Argümanları

Antik İsrail'deki arkeolojik keşifler, güneş tanrısı kültürünün izlerini belirginleştirmenin yanı sıra bu kültürün bölgedeki aktif varlığına işaret edebilir. Tapınaklarda ve çeşitli arkeolojik kalıntılarda bulunan güneş sembolü, bu kültürün İsrail topraklarında varlığına dair önemli kanıtlar sunmaktadır. Rölyefler, heykelcikler ve put kalıntılarında bu sem-

koruyuculuğuna sığındığını da gösterirdi.

⁶⁴ Thomas Oden Lambdin, *Introduction to Biblical Hebrew* (London: Darton, Longman and Todd, 1982), Giriş bölümü.

⁶⁵ Taylor, *Yahweh and the Sun Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel*, 93; Sabatino Moscati, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages: Phonology and Morphology / Monograph* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2011), 82.

bolün sıkça yer alması, güneş tanrısı kültürünün İsrail toplumunda belirgin bir yer tuttuğunu göstermektedir. Ayrıca Mezopotamya ve komşu kültürlerin etkilerinin, Yahve'nin güneş tanrısı olarak tasvir edilmesine zemin hazırlamış olabileceği düşünülmektedir. Bu izler, Antik İsrail toplumunun dinî inançlarının ve ritüellerinin karmaşıklığını anlamak için arkeologlara ve tarihçilere önemli veriler sağlamaktadır. Bilhassa Eski İsrail toprakları ve Kenan diyarında gerçekleştirilen arkeolojik çalışmalar, Yahve ve Şamaş'a has semboller arasında paralellikler olduğunu ortaya koymaktadır. Fakat Steve Wiggins gibi bazı akademisyenler bu bağlantının varlığını reddetmektedirler.⁶⁶

Mezopotamya bölgesindeki inanç sistemlerinin tapınak, heykel, rölyef ve benzeri malzemelerinde birbirini yansıtan sembollerin sıkça kullanıldığı bilinmektedir. Bu nedenle bölgedeki malzemelerin yapısı, tasvir biçimi ve semboller diğer inançlarla benzerlikler taşıyan objeler olarak değerlendirilebilir. Güneş kültüne işaret eden önemli bir kanıt olarak kabul edilen Taanach kült standı, 1968 yılında Tell Taanach'ta gerçekleştirilen kazılarda bulunmuştur. Kilden yapılmış ve yarım metreden daha uzun bir stant olan bu eser, dört farklı katmandan oluşmaktadır. Standın ilk katmanında, güneş diski şeklinde bir sembol taşıyan bir at ya da ata benzeyen bir figür yer almaktadır.⁶⁷ Özellikle standın üzerinde, tanrıça Aşerah'ı temsil eden çıplak bir kadın figürü ve kutsal ağaçlar bulunmaktadır.⁶⁸ Bununla birlikte bir diğer katmanda ise aslan figürleri yer almaktadır.⁶⁹ Bu malzemenin dinî içeriği, dikkat çekici bir şekilde güneş tanrısının sembollerini içermektedir. Stant, güneş kültürünün varlığını gösteren belirgin bir işaret içermemesine rağmen Yahve ile olan ilişkisi tartışmalıdır. Benzer şekilde Hazor'da bulunan ve altında disk benzeri bir sembol taşıyan küçük bir at başı figürünü de dönemin inanç ve ritüellerine dair aydınlatıcı arkeolojik kanıtlar sunmak-

⁶⁶ Wiggins, "Yahweh: The God of Sun?", 90.

⁶⁷ Amnon Ben-Tor (ed.), *The Archaeology of Ancient Israel*, çev. Rafa'el Grinberg (New Haven: Yale Univ. Press, 1992), 326–327.

⁶⁸ 'Amiḥai Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible 10,000–586 B.C.E* (New York: Doubleday, 1992), 380.

⁶⁹ William G. Dever, "Asherah, Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntillet 'Ajrūd", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 255 (July 1984), 21–37.

tadır ve bazı araştırmacılar tarafından Mezopotamya etkisine dair kanıt olarak değerlendirilmektedir.⁷⁰ Bölgedeki Mezopotamya etkisinin destekleyen bir diğer örnek olarak E. Puech, Lakiş'te bulunan bir anakadaki yazıtı yeniden tercüme ederek M.Ö. 1200 veya 1300 civarında bu bölgede bir güneş tapınağı bulunduğunu iddia etmiştir.⁷¹ Yazıtın tam olarak okunamıyor olması nedeniyle bu argüman tartişmalı olsa da son dönemde yürütölen araştırmalarda keşfedilen “güneşin atları” fiğürinleri, Taanach kült standı, güneş diski resmi içeren mühürler, saray kapı tokmakları ve güneş arabası tasvirlerinin bulunduğu Beth-Alpha Sinagogu'nun mozaik tabanları düşünöldüğünde güneş kültünün ve tapınağının varlığını desteklemektedir.⁷² Bu malzemeler, açıkça güneş kültü ile ilişkilendirilmelerine rağmen, Yahve ile olan ilişkileri konusunda tartişmalıdır.

Taylor'a göre, Taanach kült standı üzerinde bulunan farklı katlar, farklı tanrı ve tanrıçalara atıfta bulunurken bu standın birinci ve üçüncü katları aslında Yahve'yi sembolize etmektedir.⁷³ Burada temel argüman, kült standındaki diğer tanrı ve tanrıçaların; Yahudi kutsal metinlerinde bahsi geçen Kerubimler⁷⁴ arasında açıkça tasvir edildiği katmanlardan farklı olarak, üçüncü katmanda bu tasvirlerin bilinçli bir şekilde eksik bırakılmasıdır. Bu kısım, görünmez bir tanrıya işaret etmek amacıyla bilinçli olarak bırakılmış gibi görünmektedir. Taylor, bu bölgenin deformasyona uğramış olma ihtimalini de değerlendirmiş, ancak bu ihtimali destekleyecek herhangi bir kanıt olmadığını öne sürmüştür. Katmanın iki tarafında tasvir edilen Kerubimler ise oldukça iyi korunmuş durumdadır. Dolayısıyla bu kısmın görünmez bir tanrıya işaret etmek amacıyla orta kısmın kasıtlı bir şekilde boş bırakılmış olduğunu düşündörmektedir. Söz konusu tasvirlerde Kerubimlerin arasındaki

⁷⁰ Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* John Day Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 153.

⁷¹ Émile Puech, “Origine de l’alphabet”, *Revue Biblique* 93 (1986), 180–182.

⁷² Hans-Peter Stähli, *Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments* (Freiburg/Schweiz; Göttingen: Univ.-Verl.; Vandenhoeck u. Ruprecht, 1985), 1.

⁷³ Taylor, *Yahweh and the Sun Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel*, 29.

⁷⁴ Yar.19; Yas.32:23 vd.

görünmez tanrı, “Her Şeye Egemen RAB” yani Yahve’yi temsil etmektedir.⁷⁵ Taylor’ın diğer bir argümanına göre standın en üst katında bulunan at figürleri, 2. Krallar 23:11’de anlatılan sahnedeki atlar ile benzerdir. Bu sahnede Yahve’nin solarizasyonu konusunda önemli bir delil olarak kabul edilen at figürleri tartışmalıdır. Bunların sadece savaş arabalarının atları olabileceği fikri öne sürülmüşse de çeşitli tanrı ve tanrıça tasvirlerinin ve Kerubimlerin bulunduğu bir stant, Yahve’nin at arabası konseptini akla getirmektedir.

Taanach kült standındaki tasvirlerin yanı sıra güneş arabaları ve Süleyman’ın tapınağıyla ilişkilendiren diğer semboller, Kudüs Tapınağı için Yahvistik bir güneş ayini geleneğinin M.Ö. 7. yüzyılın sonlarından önce var olduğu varsayımını desteklemektedir. Arkeolojik ve metinsel veriler, Eski İsrail’de güneş kültünün Yahve ile ilişkilendirilmiş olabileceğini göstermektedir.⁷⁶ Taanach kült standının birinci katında Yahve’nin güneş ile temsil edildiği fikri üzerine kurulu argümanı desteklemek için bir dizi neden sıralanabilir. Stantta tasvir edilen Aşera, birer katman aralıkla dönüşümlü olarak temsil edilmesi bu düzenin Yahve için de geçerli olabileceğini düşündürmüştür. Böylece dört katmandan ikisinin Aşera’yı, diğer ikisinin de Yahve’yi tasvir ettiği kabul edilebilir. Ayrıca Yahve ve Aşera’nın ilişkilendirilmesi, daha sonraki dönemlerde Kuntillet ‘Ajrud⁷⁷ ve Khirbet el-Qom⁷⁸ yazıtlarında yer almaktadır. Bu argümanlar, Yahve’nin birinci katta temsil edildiği görüşünü destekleyen bir kanıt olarak kabul edilmiştir.⁷⁹

Yahudi geleneğinde güneş kültüne dair izler taşıyan bir diğer malzeme, Hazor’da bir mezarda bulunan pişmiş topraktan bir heykelciktir. Bu nesne alnında disk benzeri bir sembol taşıyan küçük bir at başı-

⁷⁵ T. Mettinger, “The Veto on Images and the Aniconic God in Ancient Israel”, *Religious Symbols and Their Functions*, ed. H. Biezas (Uppsalla: Almqvist and Wiksell, 1979), 27.

⁷⁶ Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* *John Day Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, 33–35. Karşıt görüş Wiggins, “Yahweh: The God of Sun?”, 90–92.

⁷⁷ Saul M. Olyan, *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel* (Atlanta, Ga: Scholars Press, 1988), 23–37.

⁷⁸ Dever, “Asherah, Consort of Yahweh?”, 21–22.

⁷⁹ Taylor, *Yahweh and the Sun Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel*, 34.

nı içermektedir.⁸⁰ Hazor kazılarının başkanı Yadin tarafından M.Ö. 10. yüzyıla tarihlenen heykelciikteki koşum takımları göz önüne alındığında atın bir binici taşıdığını ya da büyük olasılıkla binici olmadan sadece güneş kültüne ait sembolü ifade ettiğini öne sürmüştür.⁸¹ Bu heykelcik, Yahudi geleneğinde güneş kültünün izlerini takip etmemize olanak sağlayan önemli bir kanıt olarak değerlendirilmektedir.

Mezopotamya etkisinin yansıması olarak değerlendirilen Taanach kült standı ve Hazor'da bulunan heykelciğin yanı sıra, bu etkiye işaret eden bir diğer örnek, E. Puech tarafından Lakiş'te bulunan bir çanakta-ki yazıtın yeniden tercüme edilmesiyle ortaya konmuştur. Puech M.Ö. 1200 civarında bu bölgede bir güneş tapınağı olduğunu iddia etmiştir.⁸² Yazıtın tam olarak okunamıyor olması nedeniyle bu argüman tartışmalı olsa da, son dönemde yürütülen araştırmalarda keşfedilen "güneşin atları" figürinleri, Taanach kült standı, güneş diski resmi içeren mühürler, saray kapı tokmakları ve güneş arabası tasvirlerinin bulunduğu Beth-Alpha Sinagogu'nun mozaik tabanları düşünüldüğünde söz konusu malzemeler güneş kültünün ve tapınağının varlığını desteklemektedir.⁸³ Bu kanıtlar, Eski İsrail ve Kenan diyarındaki dinî inançların ve sembollerin karmaşık ve etkileşimli bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Buluntuların açıkça güneş kültü ile ilişkili olmalarına rağmen, Yahve ile olan bağlantıları henüz tartışmalıdır ve bunların Asur veya Suriye-Filistin kökenli olup olmadıkları belirsizdir. Taylor'ın ayrıntılı incelemesine katılan John Day, bu buluntuların tek başına Asur etkisinin delili olarak değerlendirilemeyeceğini savunmaktadır. Day, at figürlerinin güneş tanrısıyla ilişkilendirilmesinin, dönemin Suriye-Filistin inançlarının bir özelliği olduğunu vurgulamaktadır.⁸⁴

⁸⁰ Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan John Day Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, 153.

⁸¹ Yigael Yadin, *Hazor, the Rediscovery of a Great Citadel of the Bible* (New York: Random House, 1975), 189. Ayrıca, heykelciikte güneş tanrısına ait bir savaş arabasının tasvir edilmiş olabileceği öne sürülmüştür. J. R. Bram, "Sun", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: MacMillan, 1987), 134.

⁸² Puech, "Origine de l'alphabet", 180-182.

⁸³ Stähli, *Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments*, 1.

⁸⁴ Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan John Day Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, 153-154.

Söz konusu tasvirler ve arkeolojik bulgular, at arabasının genellikle güneş tanrısını gökyüzüne taşıyan bir araç olarak kullanıldığını göstermektedir. Bu kullanım sadece Mezopotamya tanrılarıyla sınırlı değil, aynı zamanda Suriye ve Filistin bölgelerinde de benzer şekillerde görülmüştür. Antik İsrail şehri Megido'da yapılan kazılarda bulunan ahşap kakma savaş sahnesi, at arabasının üzerinde güneş diskinin kanatlarıyla tasvir edilmesiyle dikkat çekmektedir.⁸⁵ Bu bulgular, Bronz Çağ döneminde İsrail coğrafyasında güneş tanrısının at arabası temalarının önemli bir kanıtı olarak kabul edilmektedir.

Diğer arkeolojik argümanlar arasında Tushingham'ın, kanatlı bir tesbih böceği mührü ile Samiriye'de bulunan dokuz mührün (İsrail Krallığı'nın devlet mührü sembolünü taşıyan) güneş kültü ile ilişkili olduğu yönündeki iddiası yer almaktadır. Tushingham, bu savını desteklemek için Samiriye'deki mühürlerin bulunduğu alanı kraliyet sarayıyla ilişkilendirmiştir.⁸⁶ Ona göre mühürlerin üzerinde sahiplerine dair herhangi bir yazının bulunmaması dönemin bilinen veya tanınan bir kraliyet mensubuna ait olabileceğine işarettir. Bu durum, neden İsrail veya Yahuda krallarının isimlerini içeren mühürlerin bulunamamış olduğunu da açıklamaktadır.⁸⁷ Ayrıca kendisi Yahuda Kraliyet 'lmlk çömlek kulplarında kanatlı tesbih böceğinin, başka bir sembol olan iki kanatlı güneş diski ile birlikte görülmesinin nedenini; dört kanatlı amblemin kuzey krallığına, iki kanatlı amblemin ise güney krallığına ait eski semboller oldukları varsayımına dayanarak açıklamaktadır.⁸⁸ Bu görüşün, bu figürlerin her halükârda güneş tanrısını sembolize ettiği yönündeki Taylor'ın tezini desteklemektedir.⁸⁹

⁸⁵ At arabası ve güneş tanrısının sembolü olan kanatların yer aldığı fildişi mobilya kakması M.Ö. 1300-1130, Megiddo; Marian Feldman - Caroline Sauvage, "Objects Of Prestige? Chariots in the Late Bronze Age Eastern Mediterranean and Near East", *Ägypten Und Levante / Egypt and the Levant* 20 (2010), 146.

⁸⁶ A. D. Tushingham, *Royal Israelite Seal (Part One)* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), 40-41.

⁸⁷ Tushingham, *Royal Israelite Seal (Part One)*, 74.

⁸⁸ Tushingham, *Royal Israelite Seal (Part One)*, 70-78; Taylor, *Yahweh and the Sun Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel*, 41.

⁸⁹ Tushingham, *Royal Israelite Seal (Part One)*, 70-78.

Bu konuda Taylor'ın argümanlarına⁹⁰ karşın Mark Smith, Samiriye'deki sarayla bağlantılı olan 9 mührün, bunların yayılma alanı veya kökeni hakkında kesin kanıt sunmadığını savunmaktadır.⁹¹ Güneş tanrısına ait kanatlı disk sembolünün Yahuda kraliyet mühürlerinde kullanılmış olması tek başına yeterli sayılamaz. Fakat Yahudi kutsal metinlerinde Yahve'nin, güneş tanrısının bir sıfatı olan “doğruluk güneşi” ile anılmış olması ve kanatlarıyla yükseleceği yönündeki ifadeler⁹² bu argümanı desteklemektedir.

Bu bulgular, Tushingham'ın güneş kültü tezini, Samiriye'deki mühürlerin tarihsel ve dinî bağlamını daha iyi anlamamıza yardımcı olmaktadır. Çömlek kulplarındaki sembollerin, Yahve ile güneş arasında muhtemel bir ilişkiyi işaret ettiği görüşü, Taanach kült standındaki ve Hazor'daki güneş atı figürlerinde gözlemlenen benzerliklerle tutarlıdır. İsrail kraliyet mühürlerinde yer alan tasvirlerin, Yahve'nin solarizasyonuna dair potansiyel izleri içerdiğini gösteren bulgular da mevcuttur. Ayrıca, kraliyet çömlek kulplarındaki tasvirler, Hezekiyel'in vizyonuyla geleneksel inançları uzlaştırmak zor olsa da bu tasvirler Hezekiyel dönemi öncesindeki hükümet mensuplarının solar Yahvist bir inanca sahip olabileceğine dair *The Deuteronomistic History* içinde önemli kanıtlar olarak değerlendirilmektedir.⁹³

Kudüs'ün Tapınak Tepesi'nin güney duvarı yakınındaki Ophel kazıları, Hizkiya'ya ait bir damgalı kil mühür “bulla” ile dikkat çeken önemli bir bulguyu gün yüzüne çıkarmıştır. Bu bulla, çift kanatlı güneş diski sembolünü içeren böcek tasviriyle süslenmiştir. Yaklaşık olarak bir santimetre çapında olan bu bulla, İbranice olarak “Yahuda kralı Ahaz'ın (oğlu) Hizkiya'ya aittir.” ifadesiyle çevrelenmiş iki kanatlı güneş diskinin tasvirini içermektedir.⁹⁴ Bu obje antik dönemdeki dinî inançlar,

⁹⁰ Taylor, *Yahweh and the Sun Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel*, 50–52.

⁹¹ Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan John Day Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, 160–170.

⁹² Mal.4:2.

⁹³ Taylor, *Yahweh and the Sun Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel*, 55.

⁹⁴ Ophel kazılarında bulunan çift kanatlı güneş diski tasviri için bk. https://madainproject.com/list_of_seals_found_in_israel.

krallık ilişkileri ve sembolizm üzerine yapılan araştırmalar için önemli bir araştırma malzemesi olarak değerlendirilmektedir. Bu bulla, Antik İsrail Krallığı'nda bir kralın kanatlı güneş diskini kraliyet mühründe kullanmış olduğunun ve onun güç aldığı tanrının yani Yahve'nin bir güneş sembolü ile tasvir edildiğinin kanıtıdır.

Yukarıda belirtilen arkeolojik bulguların yanı sıra Dame Kathleen Kenyon'un Ophel kazılarında ortaya çıkardığı at heykelcikleri de önem teşkil etmektedir. Kenyon, at heykelciklerinin çoğunun üzerinde bir disk bulunduğunu belirtmiştir. Bu disklerin güneş diskleri olduğu varsayımıyla at heykelciklerinin 2. Krallar 23:11'de bahsedilen tasvirlerle benzerlik gösterdiğini öne sürmüştü ve bu atların tamamen güneşin atlarının minyatür modelleri olduğunu savunmuştur.⁹⁵ Ancak bu görüşe katılmayan Taylor, bu disklerin güneş diski gibi görünmediğini ifade etmektedir.⁹⁶ Buna rağmen bu tür disklerin, güneş diski olmasalar bile, benzer malzemelerde bulunan at tasvirlerinin genellikle güneş kültünü yansıttığı veya güneş tanrısıyla ilişkilendirildiği gerçeği göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla Kenyon'un görüşü, diğer iddialar ve bulgularla birlikte değerlendirildiğinde güneş kültünün etkisinin güçlü olduğu bağlamı desteklemektedir.

Rugm el-'Abd (Transjordan) bölgesinde bulunan bir tabletteki tasvir, Yahudi geleneğindeki güneş kültüne dair önemli bir kanıt sunar. Tablette yer alan bir erkek figürünün arkasındaki motiflerden birinin güneş diski, diğerinin ise bir hilal sembolü olduğu düşünülmektedir. Bu durum, Mezopotamya'da güneş diski ve ay tanrısını sembolize eden hilalin sıkça bir arada görüldüğü göz önüne alındığında dikkat çekicidir. Ayrıca figürün ayağının altında aslan tasvirinin bulunması, figürün bir güneş diski ile ilişkilendirilmiş olma ihtimalini güçlendirmektedir.⁹⁷ Kimi araştırmacılar arasında Süleyman Tapınağı'nın bir güneş tapınağı olarak inşa edildiği yönündeki tartışmalar öne çıkmaktadır. Tapınağın

⁹⁵ Dame Kathleen Kenyon, *Digging up Jerusalem* (London: Ernest Benn, 1974), 140–142.

⁹⁶ Taylor, *Yahweh and the Sun Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel*, 63–66.

⁹⁷ Klingbeil, *Yahweh Fighting from Heaven: God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography*, 186–187.

mimarisi, doğu-batı yönünde olması, güneşin doğuş ve batış zamanlarının gözlemlendiğini işaret etmektedir. Gün doğumu ve batımında, güneş tanrısı Şamaş ve ay tanrısı Sin'in görev değişimine dair inansa dayanan benzer bir tasarım, gökyüzünün şeytani güçlere karşı savunmasız kaldığına dair düşünceyi de yansıtır.⁹⁸ Dolayısıyla güneş tapınaklarının inşasında, güneş ışığının açısı dikkate alınır ve bu sayede tapınağın belirli saatlerde aydınlatılması amaçlanırdı. Bazı araştırmacılar, Antik Yakındoğu'daki diğer pagan tapınaklarının da doğu-batı yönünde olduğunu öne sürerek Süleyman Tapınağı'nın güneş tapınağı olduğu iddiasını reddetmektedir.⁹⁹

Süleyman Tapınağı'nın doğası ve işlevine ilişkin karşıt görüşlerden biri, tapınağın çatısının tamamen kapalı olması nedeniyle güneş ışığının tapınağın iç kısımlarına ulaşmasının mümkün olmadığı ve bu nedenle bir güneş tapınağı niteliği taşımadığıdır. Tapınağın kutsal kabul edilen günlerde güneş ışığının Kutsallar Kutsalı'na vurmaması, bu yapının bir güneş tapınağı olmadığını savunan bir argüman olarak sunulmaktadır. Fakat 1. Krallar 8:12-13'teki güneşe yapılan atıf ve güneş kültü ile ilişkilendirilen diğer kanıtlar dikkate alındığında, güneş kültürünün etkisinin göz ardı edilemeyecek kadar belirgin olduğu sonucuna varılmaktadır. Bununla birlikte, söz konusu pasajda, Yahve'nin güneşle ilişkilendirilen niteliklerle ifade edilmediği görülmektedir. Aksine, Yahve'nin ikametgâhına ilişkin "zifiri karanlık" ifadesi, bulutlarla örtülü bir alanı temsil etmekte ve güneş tanrısının değil, fırtına tanrısının sembolü olarak bilinmektedir. Bu tasvirde Yahve'nin bulutları simgelediği düşünülen¹⁰⁰ bir Kerub üzerinde oturduğu ve ayaklarının altında zifiri karanlık olduğu ifade edilmektedir ki bu durum, fırtına teofanisi bağlamını düşündürmektedir.¹⁰¹

⁹⁸ R. Campbell Thompson, *The Devils and Evil Spirits of Babylonia* (London: Luzac and co, 1903), 1/123.

⁹⁹ Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan John Day Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, 157.

¹⁰⁰ Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan John Day Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, 158.

¹⁰¹ Klingbeil, *Yahweh Fighting from Heaven: God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography*, 157-158.

Yanı sıra Tel Arad'daki Yahvist türbenin bir güneş tapınağı olduğu iddiaları da önemlidir.¹⁰² Bu tapınak, Yahuda Krallığı'na kadar uzanan köklü bir geçmişe sahiptir ve Kral Davut ve Süleyman dönemlerinde inşa edildiği düşünülmektedir. 2. Krallar 23:8'e göre, tapınak daha sonraki dönemlerde yıkılmıştır. Arad'daki tapınağın konumu, güneşin belirli bir açıyla Kutsallar Kutsalı'na, yani tapınağın merkezine vurmasına olanak tanıyacak şekilde ayarlanmıştır. Ekinoks günlerinde, güneşin bu açısı ufuk çizgisine göre neredeyse sifıra ulaşır ve bu da güneşin doğrudan kutsal mekânın ortasına vuracağı anlamına gelmektedir. Bu durum, tapınağın tasarımının, güneş ışınlarının hareketini dik-kate olarak bilinçli bir şekilde yapıldığını düşündürmektedir. Ancak tapınak güneş doğduğunda gün ışığının içeriye girmesini engelleyebilecek bir doğu kale kanadına sahiptir. Dolayısıyla tapınağın doğu-batı yönlü hizalanmasının, güneş kültü unsurlarını içeren bir ritüel sistemin gereksinimlerini karşılamak amacıyla bir tür uzlaşmayı yansıtabileceğini göstermektedir.¹⁰³

Süleyman Tapınağı, Arad'daki tapınaklar ve Lakiş'teki iki tapınak, güneş tapınağı izlerini taşıdığı için araştırmacılar arasında tartışmalı konular olmuştur. J. L. Starkey, Lakiş'teki güneş mabedini belirgin bir güneş kültürünün ürünü değil, Yahve'ye tapanların inşa ettiği bir yapı olarak yorumlamıştır.¹⁰⁴ Yohanan Aharoni tarafından Beer Sheba'da yapılan kazılarda bulunan tapınaklar bu yapılarla benzer özellikler taşımaktadır.¹⁰⁵

Yukarıda sunulan arkeolojik kanıtlar, Yahudi geleneğinde güneş tapımı unsurlarının izlerini ortaya koymakla birlikte, bu bulguların Yahve'nin solarizasyonu için kesin delil sayılabilmesi adına daha kapsamlı araştırmaların yapılması gerekmektedir. Arkeolojik kazıların sürdürülmesi ve elde edilen verilerin mevcut bilgilerle karşılaştırılması, Yahve'nin bir güneş tanrısı olarak tasavvur edilme ihtimalini daha net bir şekilde or-

¹⁰² Taylor, *Yahweh and the Sun Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel*, 67.

¹⁰³ Taylor, *Yahweh and the Sun Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel*, 69-70.

¹⁰⁴ James L. Starkey, "Lachish as Illustrating Bible History", *PEQ* 69 (1937), 171-179.

¹⁰⁵ Z. Herzog et al., "The Stratigraphy at Beer-Sheba and the Location of the Sanctuary", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 225 (1977), 56.

taya koyabilir. Taanach kült standı, Hazor'daki heykelcik ve Rugm el-'Abd bölgesindeki tablet, güneş unsurları ve güneş kültürünün etkileri konusunda güçlü kanıtlar sunmaktadır. Ancak bu kanıtların Yahve ile doğrudan ilişkili olduğunu söylemek için daha fazla delile ihtiyaç vardır. Bu arkeolojik veriler, Yahve'ye tapan Yahudilerin zaman zaman eski inanışların etkisi altında kaldığını ve mabetlere bu inanışlara dair çeşitli objeler soktuklarını göstermektedir. Bu durum, Yahudi geleneğinde Yahve'nin tasavvurlarının belirli dönemlerde güneş kültü etkisi altında şekillendiğini düşündürmektedir. Yahve'ye ilişkin bu tasavvurların, güneş tanrısı figürleri ve sembolleriyle iç içe geçtiği ve bazı Yahudi topluluklarının bu unsurları dinî pratiklerine dahil ettikleri görülmektedir.

Sonuç

Antik dönem Mezopotamya coğrafyasında mevcut inanışların birbirlerini etkilediği ve beslediği bilinmektedir. Güneş kültü, bu bölgede yaygın bir inanç sistemi olarak öne çıkmış ve Yahudilik üzerinde çeşitli yönleriyle izler bırakmıştır. Söz konusu izler arkeolojik kalıntılar ve kutsal metinler ve bazı dinî uygulamalarda kendini göstermektedir. Yahudi kutsal metinlerinde Şamaş isminin geçtiği bölümler ile Antik İsrail coğrafyasında güneş kültürünün varlığını kanıtlayan arkeolojik veriler bir arada değerlendirildiğinde, güneş tanrısının Yahudilik üzerindeki etkisinin inkâr edilemez bir şekilde var olduğu anlaşılmaktadır. Yahudi kutsal metinlerinde Yahve için kullanılan bazı sıfatlar ve niteliklerin güneş tanrısı ile örtüştüğü ve bu benzerliklerin, Yahve'nin üstün bir güç olarak güneşle ilişkilendirildiğini gösterdiği görülmektedir. Bu durum, Yahve'nin solarizasyonu tezini savunan görüşleri destekler niteliktedir.

Bununla birlikte Yahudilikte güneş kültü etkisinin kaynağı hakkında iki farklı görüş ortaya çıkmaktadır. Kuzey İsrail'deki arkeolojik bulgular, burada görülen güneş kültü izlerinin Asur kökenli olabileceğini işaret ederken; güneydeki izler, Kenan, Suriye-Filistin ve hatta Mısır etkisine daha yakındır. Her iki durumda da Yahudi dini uygulamalarına ve tapınağa sirayet eden güneş tanrısının etkisi hem kutsal metinlerden hem de arkeolojik bulgulardan hareketle desteklenmektedir. Bu

veriler, Antik İsrail'in dinî inançlarının ve kültürel mirasının zaman zaman dış etkilere maruz kaldığını göstermekte ve bu yoğun etkileşimleri daha iyi anlamamıza katkıda bulunmaktadır.

Kitabî ve arkeolojik veriler birlikte değerlendirildiğinde, Yahve'nin doğrudan güneş tanrısı Şamaş'ın etkisi altında, onun bir yansıması olduğu yönündeki görüş tam anlamıyla desteklenmemektedir. Ancak Yahudi inanırların Yahve'yi tanımlarken kullandıkları dilde belirgin bir solar nitelik gözlemlenmektedir. Yahve'nin, güneş tanrısı Şamaş ile çeşitli yönlerden paralellik çizdiği görülmekte; bu da Yahve'nin bir güneş tanrısı gibi tasavvur edildiğini düşündürmektedir.

Özellikle Yahudi kutsal metinlerinde Yahve'ye atfedilen bazı sıfatların ve niteliklerin, güneş tanrısının özellikleriyle örtüşmesi, Yahudi inanç sisteminin çevresel etkilere açık olduğunu ve güçlü tanrı figürleriyle ilişkilendirildiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, Yahve'nin solarizasyonunu destekleyen unsurlar hem metinlerde hem de arkeolojik bulgularda izlenebilmektedir. Dolayısıyla Yahudilikte Yahve'yi tanımlamak için kullanılan dil ve simgeler, Yahve'nin Şamaş ile benzer şekilde güneşle ilişkilendirilen bir güç olarak algılandığını düşündürmektedir. Bu, Yahudi dini düşüncesinde güneş kültürünün ve bu kültürün etkilerinin karmaşık bir yapıya sahip olduğunu ve bölgedeki diğer inanç sistemleriyle etkileşim içerisinde olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

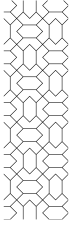
- Akalın, Kürşat Haldun. "İlahların Savaşı Baal Yahve Karşılaşması". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/8 (2008), 103-118.
- Akalın, Kürşat Haldun. "Baalizmin İsrail'deki İzdüşümü: Yahveizm". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20/2 (2010), 64-78.
- Alicı, Mustafa. "Yaşayan Tanrı'dan Suskun Tanrı'ya: Yahudilik'te Tanrı Yahveh'nin Tarihsel Gelişimi". *Diyanet İlmî Dergi* 59 (2023), 343-376.
- Assmann, Jan. *Mısırlı Musa: Batı Tektanrıcılığında Mısır'ın İzleri*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2011.

- Ay, Şeyma. "İsrail ve Yahuda Krallıkları Üzerine Düzenlenen Asur Seferleri". *History Studies* 3/1 (2011), 2-14.
- Ben-Tor, Amnon. *The Archaeology of Ancient Israel*. çev. Rafa'el Grinberg. New Haven: Yale Univ. Press, 1992.
- Bottéro, Jean. *Mezopotamya, Yazı, Akıl ve Tanrılar*. çev. Mehmet Emin Özcan. Ankara: Dost Yayınevi, 2012.
- Bram, J. R. "Sun". *The Encyclopedia of Religion*. ed. Mircea Eliade. New York: MacMillan, 1987.
- Bright, John. *A History of Israel*. Louisville: Westminster John Knox Press, 4. Ed., 2000.
- Çelebi, Nurgül. *Sin Şamaş Düalitesi ve Dinlerdeki Yansıması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Cogan, Mordechai. *Imperialism and Religion: Assyria, Judah, and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.* Missoula, Mont.: Society of Biblical Literature: distributed by Scholars Press, 1974.
- Day, John. *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan John Day Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*. New York: Sheffield Academic Press Ltd, 2002.
- Dever, William G. "Asherah, Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntilet 'Ajrûd". *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 255 (1984), 21-37.
- Dezső, Tamás. *The Assyrian Army I. The Structure Of The Neo-Assyrian Army*. Budapeşte: Eötvös Loránd University Press, 2012.
- Eichrodt, Walther. *Ezekiel: A Commentary*. Philadelphia: Westminster Press, 1970.
- Elayi, Josette. *Sennacherib, King of Assyria*. Atlanta: SBL Press, 2018.
- Ellicott, Charles John. *Ellicott's Bible Commentary*. London: Pickering & Inglis, 1971.
- Feldman, Marian - Sauvage, Caroline. "Objects Of Prestige? Chariots In The Late Bronze Age Eastern Mediterranean And Near East". *Ägypten Und Levante / Egypt and the Levant* 20 (2010), 67-178.
- Frame, Grant. *The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period: The Royal Inscriptions of Sargon II, King of Assyria (721-705BC)*. Pennsylvania: Eisenbrauns, 2021.
- Gray, Clifton Daggett. *The Samas Religious Texts Classified in the British Muse-*

- um Catalogue as Hymns, Prayers, and Incantations*. Chicago: The University of Chicago Press, 1901.
- Heimpel, Wolfgang. "The Sun at Night and the Doors of Heaven in Babylonian Texts". *Journal of Cuneiform Studies* 38/2 (1986), 127–151.
- Henry, Matthew. *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible: Complete and Unabridged*. Peabody, Mass.: Hendickson Publishers, New ed., 2008.
- Herzog, Z. "The Stratigraphy at Beer-Sheba and the Location of the Sanctuary". *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 225 (1977), 49–58.
- Irwin, Brian P. *Baal and Yahweh in the Old Testament: A Fresh Examination of the Biblical and Extra-Biblical Data*. Toronto: University of St. Michael's College, Doktora Tezi, 1999.
- James, E. O. - Litt, D. *The Old Testament in The Light of Anthropology*. London: The Macmillan Company, 1935.
- Kenyon, Dame Kathleen. *Digging up Jerusalem*. London: Ernest Benn, 1974.
- Klingbeil, Martin. *Yahweh Fighting from Heaven: God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography*. Vandenhoeck: University Press Fribourg Switzerland, 1999.
- Kramer, Samuel N. *Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C.* London: Forgotten Books, 2007.
- Lambdin, Thomas Oden. *Introduction to Biblical Hebrew*. London: Darton, Longman and Todd, Repr., 1982.
- Lepinski, E. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. ed. Karel van der Toorn et al. Cambridge: Brill, 2. Ed., 1999.
- Livingstone, Alasdair. *Court Poetry and Literary Miscellanea*. Helsinki, Finland: Helsinki University Press, 1989.
- Matty, Nazek Khalid. *Sennacherib's Campaign Against Judah and Jerusalem in 701 B.C.: A Historical Reconstruction*. Berlin: De Gruyter, 2016.
- Mazar, 'Amihai. *Archaeology of the Land of the Bible 10,000–586 B.C.E.* New York: Doubleday, 1. paperback ed., 1992.
- McKay, J. W. *Religion in Judah under the Assyrians*. London: SCM Press, 1973.
- Mettinger, T. *The Veto on Images and the Aniconic God in Ancient Israel*. ed. H. Biezas. (*Religious Symbols and Their Functions içinde*). Uppsalla: Almqvist & Wiksell, 1979.

- Moscatti, Sabatino. *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages: Phonology and Morphology / Monograph*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2011.
- Olyan, Saul M. *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*. Atlanta, Ga: Scholars Press, 1988.
- Plato. *Apology: The Apology of Socrates*. Maryland: Wildside Press, 2018.
- Puech, Émile. "Origine de l'alphabet". *Revue Biblique* 93 (1986), 161–213.
- Reuss, Eduard. *Die Geschichte der Heiligen Schriften Alten Testaments*. S.l.: Forgotten Books, 2022.
- Sarlo, Daniel. *The Solar Nature of Yahweh: Reconsidering the Identity of the Ancient Israelite Deity*. Lanham: Lexington Books/Fortress Academic, 2022.
- Smith, Mark S. *Psalms: The Divine Journey*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1987.
- Smith, Mark S. "The Near Eastern Background of Solar Language for Yahweh". *Journal of Biblical Literature* 109/1 (1990), 29–39.
- Smith, Morton – Cohen, Shaye J. D. *Studies in the Cult of Yahweh: Volume 1. Studies in Historical Method, Ancient Israel, Ancient Judaism*. Leiden: Brill, 1995.
- Spronk, K. "Lord". *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Cambridge: Brill, 1999, 531–533.
- Stahl, Michael. "The Historical Origins of the Biblical God Yahweh". *Religion Compass* 14 (2020), 1–14.
- Stähli, Hans-Peter. *Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments*. Freiburg/Schweiz; Göttingen: Univ.-Verl.; Vandenhoeck u. Ruprecht, 1985.
- Starkey, James L. "Lachish as Illustrating Bible History". *PEQ* 69 (1937), 171–179.
- Taylor, Glen J. "A Response to Steve A Wiggins, 'Yahweh, The God of Sun?'". *Journal for the Study of the Old Testament* 71 (1996), 107–119.
- Taylor, Glen J. *Yahweh and the Sun Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel*. Sheffield: JSOT, 1993.
- Thompson, R. Campbell. *The Devils and Evil Spirits of Babylonia*. London: Luzac and co, 1903.
- Toorn, Karel van der. *The Anchor Bible Dictionary*. ed. David Noel Freedman. New York: Doubleday, 1992.

- Tushingam, A. D. *Royal Israelite Seal (Part One)*. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.
- Vér, Ádám. “Coalitions and Alliances in 8th Century B.C.E.”. (*Peace and War Josephus içinde*). ed. Viktor Kókai-Nagy and Ádám Vér. Berlin, Boston: De Gruyter, 2023, 97-114.
- Wiggins, Steve A. “Yahweh: The God of Sun?”. *Journal for the Study of the Old Testament* (1996), 89–106.
- Yadin, Yigael. *Hazor, the Rediscovery of a Great Citadel of the Bible*. New York: Random House, 1. American ed., 1975.
- Zimmerli, Walther. *Ezekiel: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel*. Philadelphia: Fortress Press, 1979.
- Ek Kaynaklar**
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2011.



İKİ DÜNYANIN GERİLİMLİ KAVŞAĞINDA BİYOGRAFİ YAZMAK: MEHMET ALİ AYNİ'NİN ABDÜLKÂDİR GEYLÂNÎ ÇALIŞMASI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Writing Biography at the Tense Crossroads of Two Worlds: An Evaluation of
Mehmet Ali Aynî's Study on 'Abd al-Qâdir al-Jilânî

Aynur SİNGİN

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, Türkiye.

Ph.D., Ministry of National Education, Ankara, Türkiye.

temuralayaynur@yahoo.com.tr, ORCID: 0000-0003-1592-9958

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 07 Eylül / September 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 09 Aralık / December 2024

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2024

Cilt / Volume: 26 Sayfa / Pages: 207-235

Atıf / Citation: Singin, Aynur. "İki Dünyanın Gerilimli Kavşağında Biyografi Yazmak: Mehmet Ali Aynî'nin Abdülkâdir Geylânî Çalışması Üzerine Bir Değerlendirme [Writing Biography at the Tense Crossroads of Two Worlds: An Evaluation of Mehmet Ali Aynî's Study on 'Abd al-Qâdir al-Jilânî]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 26 (Aralık / December 2024): 207-235

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1545079>

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

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

İKİ DÜNYANIN GERİLİMLİ KAVŞAĞINDA BİYOGRAFİ YAZMAK

Öz

Bu araştırma, Mehmet Ali Aynî'nin Abdülkâdir Geylânî hakkında 1938'de yayımlanan *Un Grand Saint de L'Islam, Abd-Al-Kadir Guilâni* başlıklı biyografik eserini incelemektedir. Aynî'nin bu çalışması hem Çağdaş İslâm düşüncesi hem de modern tasavvuf tarihi araştırmacıları için şu iki açıdan önem taşımaktadır: 1. Erken Cumhuriyet döneminde, tek parti iktidarının İslâm ve laiklik politikaları gölgesinde varlık kazanan dinî neşriyat. 2. Yeni biyografi yazıcılığının tasavvuf alanındaki iz düşümleri. Bilindiği üzere 1930'lar Türkiye'sinde yeni siyasi rejim, yukarıdan dayatmacı modernleşme programını devreye sokarak redd-i miras söylemlerini dile getirmeye, din ve İslâm sahasında sert ve radikal kararlar almaya başlamış, dinî neşriyat sıfır noktasına yaklaşırken, tasavvuf ve tarikatlar ise İslâm düşünce geleneği içerisinde sapma ve bozulma olarak yorumlanmaya başlamıştır. Cumhuriyet ideolojisinin ve tek parti iktidarının etkisinin yoğun bir şekilde hissedildiği bu yıllarda Aynî, tasavvuf büyükleri hakkında biyografik metinler kaleme almaya cesaret eden ender aydınlardan biri olmuştur. Gerek eserin orijinal başlığında "sûfi", "şeyh", "veli" kelimelerinin kullanımından kaçınılması gerekse çalışmanın Fransızca olarak yayımlanması, dönemin etkisiyle izah edilebilirse de Aynî'nin herhangi bir rahatsızlık duymadan kitapta keramet ve menkibe türü olaylardan yaşanmış gerçeklikler olarak bahsetmesi, bu hususta Batı'da yapılan çalışmalara referansta bulunması, yer yer Doğu'daki mistik gelenekler ile mukayese etmesi ve ikisi arasındaki ayrım noktalarına vurgu yapması dikkat çekicidir. Bununla birlikte Aynî'nin Geylânî dışında Gazzâlî, İbn Arabî, Hacı Bayrâm-ı Velî, Bursalî İsmail Hakkî, Celâleddin Devvânî ve Aziz Mahmud Hüdâyî hakkında yazdığı biyografiler dikkate alındığında onun hem kendi görüşlerini ifade etmek hem de Cumhuriyet idaresine ve Kemalist tarih yazıcılığına yönelik tenkitlerini seslendirmek için biyografik yöntemi araçsallaştırdığı söylenebilir. Tüm bu hususlar ışığında Aynî'nin Abdülkâdir Geylânî çalışması hakkında ulaşılan bulgular şu maddeler altında özetlenebilir: (i) Aynî'nin Abdülkâdir Geylânî biyografisi, müellifinin 1900'lerin başında yazmaya başladığı ve yaşamı boyunca devam ettirdiği "Türk Azizleri" projesinin bir halkasını oluşturmaktadır. (ii) Aynî, Geylânî biyografisini hem sûfiyi Batı'ya tanıtmak ve sevdirmek aynı zamanda İslâm tasavvuf ve ahlâkını bir sonraki nesle aktarmak için yazdığını ifade etmiş olsa da vahdet-i vücûd geleneğinin insan, evren ve âlem tasavvurunu anlatmak, Batı'dan tercüme edilen felsefi nazariyelerin bireysel ve toplumsal ahlâk planında yozlaştırıcı etkisini zayıflatmak ve Batı'da spiritüel bilgiyle ilgilenen düşünürlerin çalışmalarına referansta bulunarak tasavvufun meşruiyetini savunmak için biyografik yöntemi araçsallaştırmıştır. (iii) Aynî'nin biyografik eserlerinin bir tür "magnum opus"u olarak kabul edilebilecek olan Geylânî çalışması, modern bilimin etkisinin güçlü bir şekilde hissedildiği 1930'lu yıllarda etrafı ideolojik bir bulut kümesiyle halelenen keşf, ilham, rüya, keramet ve menkibe gibi kavramların, herhangi bir kompleks duyulmaksızın anlatıldığı ender eserlerden biridir. (iv) Son olarak Aynî'nin yabancı dillere olan vukûfiyeti, donanımı ve müktesebatının yanı sıra oryantalist çalışmaları yakından takip ederek eserlerini Fransızca ve diğer yabancı literatüre aktarma arzusu onun sadece bir biyograf olarak değil aynı zamanda Doğu-Batı arasında mekik dokuyan bir kültür taşıyıcısı olarak tanımlanmasına olanak sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Çağdaş Türk Düşüncesi, Biyografi Yazıcılığı, Mehmet Ali Aynî, Abdülkâdir Geylânî.

Abstract

This study examines Mehmet Ali Ayni's biographical work on 'Abd al-Qādir al-Jīlānī, titled *Un Grand Saint de L'Islam, Abd-Al-Kadir Guilāni*, published in 1938. Ayni's work is important for researchers of both contemporary Islamic thought and the history of modern Şūfism in the following two respects: 1-The religious literature that came into existence in the early Republican period under the shadow of the single-party government's policies on Islam and secularism. 2-The projections of the new biography writing in the field of Şūfism. As it is known, in 1930s Turkey, the new political regime began to articulate the discourses of rejection of heritage and to take harsh and radical decisions in the field of religion and Islam by introducing the modernization program imposed from above, while religious publications approached zero point, and Sufism and Sufi orders began to be interpreted as a deviation and corruption within the tradition of Islamic thought. During these years, when the influence of the Republican ideology and the single-party rule was intensely felt, Ayni was one of the few intellectuals who dared to write biographical texts on Sufi greats. Although both the avoidance of the words "Şūfī", "shaykh" and "walī" in the original title of the work and the fact that the work was published in French can be explained by the influence of the period, it is noteworthy that Ayni, without any discomfort, mentions the events such as miracles and legend as lived realities, refers to Western studies on this subject, occasionally compares them with the mystical traditions in the East and emphasizes the points of distinction between the two. However, apart from al-Jīlānī's biography, considering Ayni's other biographies on al-Ghazālī, Ibn 'Arabī, Hacı Bayram-ı Veli (Hāccī Bayrām-ı Walī), İsmail Hakkı Bursavi (İsmā'īl Hāqqī Bursawī), Jalāl al-Dawwānī and Aziz Mahmud Hüdāyī (Azīz Maḥmūd Hudāyī), it can be said that he instrumentalized the biographical method both to express his own ideas and to voice his criticisms against the Republican administration and Kemalist historiography. Considering all these issues, the conclusions about Ayni's work on 'Abd al-Qādir al-Jīlānī can be summarized as follows: (i) Ayni's biography of 'Abd al-Qādir al-Jīlānī constitutes a link of the "Turkish Saints" project that the author started writing in the early 1900s and continued throughout his life. (ii) Although Ayni stated that he wrote his biography of al-Jīlānī in order to introduce and endear the Şūfī to the West as well as to transmit Islamic mysticism and ethics to the next generation, he also wrote his biography of al-Jīlānī in order to explain the conception of man, the universe and the world in the tradition of "waḥdat al-wujūd". He instrumentalized the biographical method to weaken the corrupting influence of philosophical theories translated from the West on individual and social ethics and to defend the legitimacy of Şūfism by referencing the works of thinkers interested in spiritual knowledge in the West. (iii) This book, which can be considered a kind of "magnum opus" among Ayni's biographical works, is one of the rare works in which concepts such as discovery, inspiration, dream, miracle and legend, which were surrounded by an ideological cloud in the 1930s when the influence of modern science was strongly felt, are explained without any obsession. (iv) Finally, Ayni's knowledge of foreign languages, his equipment and acquisitiveness, as well as his desire to follow Orientalist studies closely and to translate his works into French and other foreign literature, allow him to be defined not only as a biographer but also as a cultural carrier who shuttled between East and West.

Keywords: Şūfism, Contemporary Turkish Thought, Biography, Mehmet Ali Ayni, 'Abd al-Qādir al-Jīlānī.

Giriş

Bir biyografi üzerinde akademik çalışma yapmak -bu bir makale, doktora tezi veya bilimsel bir proje olabilir- hâlâ pek çok ülkede ciddi bir sorun teşkil etmeye devam etmektedir. Özellikle alandaki teori eksikliği en temel anlaşmazlık noktası olarak kendini gösteriyor.¹ Bununla birlikte “Biyografik bakış açısı, geçmiş hakkındaki bilgi dağarcığımızı ne ekler?”, “Bir araştırma perspektifi olarak biyografik yöntem önemli bir akademik yenilik olma potansiyeline sahip midir?”, “Biyografik bakış açısı hangi teorik geleneğe ait olmalı ve katkıda bulunmalıdır?”, “Bir kişi hakkında kaynaklara başvururken hangi sorular sorabilir?” ve “Bir biyografiden teorik anlamda ne beklenmelidir?” türünden daha pek çok soru biyografiyle uzaktan veya yakından ilgilenen tüm araştırmacıların önündeki aktüel meseleler olarak durmaktadır.² Şüphesiz tüm bu soruların kavşak noktasında, bütün dikkatini biyografik özneye yoğunlaştırmış biyografin kişiliği, karakteri, entelektüel müktesebatı, meseleyi kavrama ve kuşatma kapasitesi ve hangi amaçlar doğrultusunda hareket ettiği bir kez daha önem kazanmaktadır.

Biyograf, her şeyden önce yazdığı metni kurgulayan ve onu var eden ana aktördür. Yazmak istediği biyografik özneyle ilgili önünde bir malzeme yığını vardır, bu verileri bir plan ve program dâhilinde yeniden inşa eder. Bu malzemeyi işleme sürecinde kendi hayatında karşılaştığı ikilemler, bazı noktalarda yaşadığı kırılmalar ve maruz kaldığı gerilimler biyografik bakış açısına doğal olarak yansır. Bu zaviyeden Aynı'nin biyografisi, 20. yy. entelektüellerinde genellikle rastlan-

¹ Bir biyografin karşılaşılabileceği yöntem problemlerine ve eserini kaleme alırken kendisini bekleyen tehlikelere değinen bir çalışma için bk. Ali Akyıldız, “İnsanı Yazmak: 19. Yüzyıl Osmanlı Biyografi Yazıcılığı ve Problemleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Osmanlı Araştırmaları* 50/50 (2017), 232-237. Ayrıca Abdülhamit Kırmızı öncülüğünde Bilim ve Sanat Vakfında toplanan Biyografi Atölyesi'nin 21 Mayıs 2011 tarihinde düzenlediği “Otur Baştan Yaz Beni, Oto/biyografiye Taze Bakışlar” isimli sempozyumun ürünleri için şu çalışmaya bk. Abdülhamit Kırmızı (haz.), *Otur Baştan Yaz Beni, Oto/Biyografiye Taze Bakışlar* (İstanbul: Küre Yayınları, 2013).

² Modernleşme süreçleriyle birlikte bilimsel alanda yaşanan değişim ve dönüşümler başta tarih yazıcılığında olmak üzere mikro tarih anlatı türü olarak biyografi yazıcılığında da pek çok yenilik ve değişimi beraberinde getirmiştir. Bu konu etrafında teşekkül eden problem ve meseleleri aktüel araştırmalarla zenginleştiren kolektif bir çalışma için bk. Hans Renders vd., *Biyografik Dönemeç (Tarih ve Sosyal Bilimlerde Biyografinin Yeniden Keşfi)*, çev. Uğur Yankı Üçkardeşler (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2024).

dığı gibi, eski ile yeni rejim arasında gidip gelen, iki farklı dünyanın eşliğindeki gerilimleri ve kırılmaları çarpıcı bir şekilde yansıtmaktadır. Cumhuriyet idaresinin siyasi ve ideolojik görüşüyle aynı çizgide olmasının yanı sıra bilimsel gerçekliği paranteze alınan bir ilme sadakati ve bu düşünceyi savunmak için kalemlerle verdiği mücadele onu hem var eden hem de çağdaşlarından ayıran en önemli özelliktir.

Bilindiği üzere İslâmcılık cereyanı içerisinde önemli bir isim olan Ayni, tasavvuf, İslâm felsefesi, ahlâk ve düşünce tarihiyle irtibatlı olarak biyografiler kaleme almış; felsefe, psikoloji, siyasi tarih, milliyetçilik etrafında yoğunlaşmış; Darülfünûn İlahiyat Fakültesinde, yüksek mekteplerde bu sahalarla irtibatlı dersler okutmuş; Nakşî tarikatına müntesip,³ aynı zamanda valiliğe kadar yükselmiş bir bürokrat, bugün içinse daha ziyade bir fikir adamı olarak öne çıkmaktadır.⁴ Okuduğu okullar ve aldığı eğitimin yanı sıra ilgi alanları dolayısıyla çok kimlikli ve üretken bir muharrir ile karşı karşıya olduğumuzu dikkate aldığımızda ilk olarak tespit etmemiz gereken husus, ona nereden bakmamız gerektiğidir.

*Türk Ahlâkçuları'nı*⁵ hariç tutacak olursak, *Hüccetü'l-İslâm İmâm Gazzâlî*,⁶ *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?*,⁷ *Hacı Bayrâm-ı Velî*,⁸ *Celalüddin-i*

³ Ayni, Nakşibendî-Hâlidî şeyhi olan Şeyh Muhammed Esad Erbilî'ye intisap etmiş ve Esad Erbilî'nin uzun yıllar şeyhlik yaptığı Şehremini Odabaşı Semtindeki Kelâmî Dergâhı'nın müdâvimlerinden biri olmuştur. Bk. Zeynep Büşra Özdemir, "Mehmet Ali Ayni'nin Hüccetü'l-İslâm İmâm Gazzâlî Adlı Eserindeki Kelâm Tarihi Anlatımı ve Düşünce Dünyasında Gazzâlî'nin Yeri", *Abdülhamid Dönemi Osmanlı Coğrafyasında İslâmî İlimler* (2019), 124.

⁴ Ayni'nin hayatı, eserleri ve fikriyatıyla ilgili bk. İsmail Kara, "Mehmed Ali Ayni (1869-1945)", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi 2* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), 599-659; Ali Kemal Aksit, *Kalemi Sayesinde Yaşamak: Profesör Mehmed Ali Ayni* (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2021); Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 2005), 299-302; Ali Çankaya, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler 3* (Ankara: Mars Matbaası, 1968 – 1969), 294-300; *Canlı Tarihler IV: Mehmet Ali Ayni: Hatıraları* (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1945); İsmail Arar, "Mehmet Ali Ayni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/273-275.

⁵ Mehmet Ali Ayni, *Türk Ahlâkçuları* (İstanbul: Marifet Basımevi, 1939). Bu eser daha sonra İsmail Kara tarafından tekrar yayıma hazırlanmıştır. Bk. Ayni, *Türk Ahlâkçuları*, haz. İsmail Kara (İstanbul: Kitabevi, 1993).

⁶ Mehmet Ali Ayni, *Hüccetü'l-İslâm İmâm Gazzâlî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1908). Ayni, çalışmasını Fransız müsteşriklerden Carra de Vaux'nun Gazzâlî hakkında yazdığı eseri örnek alarak kaleme almıştır. Eserin Arapçaya tercümesi ise Âdil Züaytir tarafından gerçekleştirilmiştir.

⁷ Mehmet Ali Ayni, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?* (İstanbul: Şehzadebaşı, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1341/1339).

⁸ Mehmet Ali Ayni, *Hacı Bayrâm-ı Velî* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1343). Ayrıca eserin sadeleştirilmiş neşri için bk. *Hacı Bayrâm Velî*, haz. H. Rahmi Yananlı (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015).

Devvânî,⁹ *Azîz Mahmud Hüdâyî: Hayatı Şiirleri Meclisleri*,¹⁰ *Un Grand Saint de L'Islam, Abd-Al-Kadir Guilânî*,¹¹ *Türk Azizleri I: Bursalı İsmail Hakkı*¹² olmak üzere yazdığı yedi eser dolayısıyla onu sûfi biyografi yazıcılığı cihetiyle ele almak, oldukça heyecan verici olabilir.¹³ Bununla birlikte müellifin Abdülkâdir Geylânî çalışması, diğer biyografilerden bir yönüyle ayrılmaktadır ki bu, eserin yoğun bir keramet ve menkıbe anlatısı etrafında örülerek inşa edilmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁴ Bu durum her ne kadar sûfinin yaşam öyküsü ve onu bize aktaran kaynaklarla irtibatlı bir özellik olarak tebârüz etse de 1930'lar Türkiye'sinin siyasi atmosferi hesaba katıldığında fikir özgürlüğünün olgunlaştığı bir döneme ertelenebilirdi. Buna rağmen biyografinin orijinalinin

⁹ Aynî'nin Celâleddin Devvânî hakkında yazdığı biyografi hâlâ Türkçeye tercüme edilmemiştir. Bunun yanı sıra müellifin Devvânî hakkında Fransızca bir makalesi de bulunmaktadır. Bk. Mehmet Ali Aynî, "Note Sur l'idéalisme de Djelaleddin Davani", *Revue Néo-Scolastique de Philosophie* 33/30 (1931), 236-240.

¹⁰ Mehmet Ali Aynî, *Azîz Mahmud Hüdâyî: Hayatı Şiirleri Meclisleri*, haz. Aynur Singin, İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2024).

¹¹ Mehmed Ali Aînî, *Les Grandes Figures de L'Orient Un Grand Saint de L'Islam, Abd-Al-Kadir Guilânî* (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1938). Eser ilk olarak 1993 yılında Arapçaya (Mehmet Ali Aynî, *Abdülkâdir el-Geylani: Şeyhun Kebir min Sulehai'l-İslâm*, çev. Muhammed Hacı, Muhammed Ahdar (Dârülbeyzâ: Dârü's-Sekâfe, 1993/1413); 2016 yılında ise Türkçeye tercüme edilmiştir. Mehmet Ali Aynî, *İslâmın Büyük Velisi Abdülkâdir Geylânî*, çev. Tahir Yücel; katkı F. J. Simore-Munir (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016).

¹² Aynî'nin "İsmâil Hakkı" çalışması ilk olarak 1923 yılında Paris'te Fransızca olarak yayımlanmış, İstanbul'daki neşri ise ancak 1944'te gerçekleşmiştir. Bk. Mehmet Ali Aynî, *Türk Azizleri I: İsmail Hakkı* (İstanbul: Marifet Basımevi, 1944).

¹³ 20. yüzyılda sûfi biyografi yazıcılığı üzerine çalışmalar son derece sınırlı olmakla birlikte bu meseleye tarih yazıcılığı ve spesifik bir aktör etrafında eğilen şu iki çalışmaya atıf yapılabilir: Muammer Cengiz, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Tasavvuf Tarihi Yazıcılığı (1910-1933)* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023); Azime Merve Taşdelen, "20. Yüzyılda Sûfi Biyografi Yazıcılığı: Sefîne-i Evliya Örneği", *Balikesir İlahiyat Dergisi* 19 (2024), 29-54. Bununla birlikte Aynî'nin yazdığı sûfi biyografilerinin tümünü değerlendiren bir makale üzerinde hâli hazırda çalışmaktayız.

¹⁴ Geylânî hakkında şimdiye kadar yapılmış diğer biyografik çalışmalar için bk. *Abdülkâdir Geylani Hazretleri: Şiir Halinde Şahsı ve Kerametleri*, der. H. Molla Rahim (İstanbul: M. Baki Kitabevi, 1958); Abdülkâdir Akççek, *Devrinde Abdülkâdir Geylani* (Ankara: Hilal Yayınları, 1960); M. Şefik Korkusuz, *Gavsü'l-Azam Seyyid Abdülkâdir Geylani ve Kadiri Tarikatı* (Adıyaman: Menzil Yayınevi, 1995); Mustafa Özdamar, *Abdülkâdir Geylani* (İstanbul: Kırk Kandil, 1998); Dilaver Gürer, *Abdülkâdir Geylânî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999); Mustafa Ertuğrul Kaan, *Büyük Mutasavvıf Abdülkâdir Geylani* (İstanbul: Gayret Kitabevi, ts.); Ahmed Gassân Sebânû, *Abdülkâdir el-Geylani: Hayâtuhü - Nesebuhü - Müellefâtuhü* (Dumaşk; Stokholm: Dârü'l-Yenabi' [al-Yanabia], 2009); Seyfullah Erdoğan, *Abdülkâdir Geylani Hayat ve Menkıbeleri* (İstanbul: Mercan Kitap, 2014); Ali Muhammed Sallabi, *Abdülkâdir Geylânî Sultânü'l-Ârifîn*, çev. Necmeddin Salihoglu (b.y: Ravza Yayınları, 2012); Adalet Çakır, *Abdülkâdir-i Geylani ve Kadirilik*, 2 Cilt, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2021).

Türkçe değil Fransızca kaleme alındığını, başlık olarak ise 2016 yılında Türkçeye aktarılırken tercih edilen “İslâmın Büyük Velisi Abdülkâdir Geylânî”den farklı olarak “Doğu’nun Büyük Şahsiyetleri İslâmın Büyük Bir Azîzi, Abdülkâdir Geylânî” şeklinde olduğu da göz ardı edilmemelidir.

Öte yandan literatüre baktığımızda müellifin Fârâbî, Gazzâlî ve Hacı Bayrâm-ı Velî dışındaki biyografik eserleri hakkında herhangi bir çalışmanın yapılmadığı görülmüştür. Aynî’nin Fârâbî eseri üzerine yapılmış inceleme, risâlenin sadeleştirilmesidir ve Necati Demir tarafından “Aynî’nin Muallim-i Sani Farabi İsimli Eseri” adı altında gerçekleştirilmiştir.¹⁵ Bir diğer çalışma Zeynep Büşra Özdemir’in “Mehmet Ali Aynî’nin Hüccetü’l-İslâm İmam Gazzâlî Adlı Eserindeki Kelâm Tarihi Anlatımı ve Düşünce Dünyasında Gazzâlî’nin Yeri” başlıklı makalesidir. Özdemir, ilk olarak Aynî’nin kısa yaşam öyküsüne yer vermiş, daha sonra da Carra de Vaux’tan hareketle yazılan çalışmasını, kelâm tarihi, tasavvuf ve Eş’arî düşünce ile irtibatları bakımından değerlendirmiştir.¹⁶ Son olarak müellifin *Hacı Bayrâm-ı Velî* adlı eseri hakkında yapılan iki makaleyi zikretmek gerekir. Bunlardan ilki Yusuf Turan Günaydın’ın “Cumhuriyet Döneminde Hacı Bayram-ı Veli Üzerine Yapılan Çalışmalar ve Aynî’nin Eseri”¹⁷ iken, diğeri Sevim Arslan’ın “Mehmet Ali Aynî’nin “Hacı Bayram Velî” Kitabının Kadim İrfan Geleneği Çizgisinde Değerlendirilmesi”¹⁸ başlıklarını taşımaktadır. Her iki çalışmanın ortak noktası, müellifin sadece *Hacı Bayrâm-ı Velî* eseriyle sınırlı olması, yöntem olarak, içerik analizinin ve betimleyici bir üslubun tercih edilmesidir. Bununla birlikte Günaydın’ın makalesi, Cumhuriyet devrinde Hacı Bayrâm-ı Velî üzerine yapılmış olan çalışmaların açıklamalı bib-

¹⁵ Necati Demir, “Aynî’nin Muallim-i Sani Farabi İsimli Eseri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1999), 439-459.

¹⁶ Zeynep Büşra Özdemir, “Mehmet Ali Aynî’nin Hüccetü’l-İslâm İmam Gazzâlî Adlı Eserindeki Kelâm Tarihi Anlatımı ve Düşünce Dünyasında Gazzâlî’nin Yeri”, *Abdülhamid Dönemi Osmanlı Coğrafyasında İslâmî İlimler* (2019), 123-136.

¹⁷ Yusuf Turan Günaydın, “Cumhuriyet Döneminde Hacı Bayram-ı Veli Üzerine Yapılan Çalışmalar ve Aynî’nin Eseri”, *Hacı Bayram-ı Veli* (2018), 553-569.

¹⁸ Sevim Arslan, “Mehmet Ali Aynî’nin “Hacı Bayram Velî” Kitabının Kadim İrfan Geleneği Çizgisinde Değerlendirilmesi”, *Hacı Bayram-ı Veli: IV. Uluslararası Hacı Bayram-ı Sempozyumu* (2019), 217-228.

liyografyasını içermesi yönüyle Arslan'ın makalesinden farklılaşmaktadır. Bizim bu çalışmamızın özgünlüğü ise Ayni'nin diğer biyografik metinlerinin dikkate alınmasının yanı sıra müellifin vahdet-i vücud ekseninde şekillenen İslâm yorumu, milliyetçilik anlayışı ve Kemalist tarih yazımı karşısında benimsediği muhalif tavrını hesaba katarak yorumlanmasından kaynaklanmaktadır.

1. İâde-i İtibar veya Madalyonun Diğer Yüzü

Ayni, Geylânî hakkında yazdığı biyografiye “Türk şair Nâbî”nin sûfiye ithafen yazdığı bir methiyesi ile başlar.¹⁹ Esere bu türden bir giriş yapılması, yazarın biyografik özneye yönelik bir sempati, yakınlık veya hayranlık duyduğu yönünde okuyucuda bir intiba oluşmasına neden olmaktadır. Yazarın gerek İbn Arabî için kaleme aldığı risâleye *Şeyh-i Ekberî Niçin Severim?* başlıklı bir isim tercih etmesi, gerekse *Hacı Bayram-ı Velî* adlı çalışmasına keşif ve icatta bulunan bilim adamlarına ve sûfilere ithafen “Büyük Adamlar” başlığına yer vermesi onun tarafsız ve nesnel bir biyograf olma yönünde bir iddiasının olmadığını göstermektedir.²⁰ Öte taraftan sûfilere yönelik bu güzellemenin zamanın ruhuyla da bir irtibat noktası olduğunu göz ardı etmemeliyiz. Her ne kadar Cumhuriyet'in ilanı, büyük kayıpların ve hezimetlerin ardından bir zafer atmosferi oluştursa da tek parti-tek lider döneminin başlamasıyla birlikte yeni siyasi rejimin yukarıdan dayatmacı modernleşme programı, redd-i miras söylemleri, din ve İslâm sahasında, özellikle de tasavvuf ve tarikatlar hakkında sert ve radikal kararlar almaya başlaması başka bir istibdat iklimine zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla Ayni'nin biyografik metinlerine İslâm velîlerini överek ve apolojik bir söylemle başlamasının tarihsel arka planında Kemalist iktidar ve ideolojinin tasavvuf ve tarikatlara yönelik devreye soktuğu sessizleştirme siyasetinin önemli bir etkisi bulunmaktadır.²¹ Her ne kadar Ayni, gerek eserlerindeki üslup

¹⁹ Ayni, *İslâmın Büyük Velîsi Abdülkâdir Geylânî*, 11-13.

²⁰ Mehmet Ali Ayni, *Hacı Bayram-ı Velî*, haz. H. Rahmi Yananlı (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2015), 25-31.

²¹ Müellifin bu yaklaşımını destekleyen benzer örnekler için bk. Ayni, *Şeyh-i Ekberî Niçin Severim*, 29; a.mlf., *Hacı Bayram-ı Velî*, 25-31; a.mlf., *Aziz Mahmud Hüddâyî: Hayatı Şiirleri ve Meclisleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2024), 35-46. Özellikle müellifin son biyografisi, Hüddâyî'nin ilmi,

gerekse hariçteki imajıyla dönemin siyasi rejimiyle bir hesaplaşma iradesi ve görüntüsü ortaya koymasa bile dipte muhafaza ettiği pasif muhalif söylemini yaşamı boyunca devam ettirdiğini söyleyebiliriz.²²

Burada Aynî'nin sûfilere yönelik mezkûr övgüsünü nasıl ve ne şekilde ortaya koyduğu sorusu onun "pasif-muhalif" yönüyle açıklığa kavuşturulabilir. Şöyle ki müellif şeyh ve mutasavvıfların yaşam öykülerinin ve görüşlerinin gelecek nesil için ne kadar değerli olduğunu birinci ağızdan yani kendisi ifade etmek yerine şöhret ve otoritesi herkesçe kabul görmüş âlim veya şairler aracılığıyla, onların söylemlerine referansla bulunarak anlatmaktadır. Geylânî biyografisinde sûfinin yüceliğini kanıtlamak için Nâbî'nin şiirine yer vermesi bunun tipik bir göstergesidir. Yine müellifin, "Geçmiş yüzyıllardan günümüze kadar Fars, Arap ve Türk edebiyatında sûfiye hürmeten, onu öven ve savunan eserlerden bir antoloji yapacak olsak bunları birkaç cilde ancak sığdırabiliriz."²³ cümlesi de bu bakış açısını pekiştirmektedir. Müellifin, İbn Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiye*'sinde Geylânî'yi övdüğünden bahsetmesi²⁴ ve Yunus Emre'nin Kâdirîye tarikatıyla irtibatını öne çıkarırken takip ettiği yöntem hep aynıdır. Bir başka ifadeyle Aynî, hem tasavvuf ve vahdet-i vücûd geleneğine bağlılığını hem de resmi tarih yazımına muhalefeti dolaylı, örtük ve pasif bir yol takip ederek ortaya koymaktadır.²⁵

Burada bir biyograf olarak müellifin, herkes tarafından bilinmeyen, tarihsel anlatıda parlak bir görünürlüğe sahip olmayan, hayatın içinden veya sıradan diyebileceğimiz insanlarla ilgilenmek yerine şahsiyeti

edebî ve tasavvufî şahsiyetinin ne kadar yüksek olduğunu ispatlamak amacıyla şu âlimlerin şahitliklerine başvurularak başlamaktadır: Şeyhülislâm Hoca Sâdettin, Şeyhülislâm Mehmed, Es'ad Çelebi, Sun'ullah, İznikli Fâzıl Ali Bey, Kâtip Çelebi, Müverrih Peçevî, Reisü'l-Küttâb Okçuzâde, Üsküp Kadısı Veysi, Atâî, Abdülganî Nablusî ile İsmâil Hakkı.

²² Aynî'nin Kâdirîye tarikatından bahsederken, "Bizim velimiz, gerçekten de bu tarikatın kurucusu ve ahlâkî açıdan canlandırıcısıdır. Bu tarz kuruluşların hepsinde olduğu gibi bu tarikat da zamanla tekâmül etmiş ama çağların girdaplarından kurtulamamıştır. Bu gelişme sürecinin ve çalkantıların ayrıntıları, araştırma konumuzun çerçevesine girmediği için bunlardan söz etmeyeceğiz." diyerek bir anlamda konuyu geçiştirmesi, onun siyasi ve kutuplaştırıcı bir tartışma içerisine girmekten kaçınan, bir nevi sessiz muhalefeti gösteren örneklerden sadece birisidir. Bk. Aynî, *İslâmın Büyük Velisi Abdülkâdir Geylânî*, 241.

²³ Aynî, *İslâmın Büyük Velisi Abdülkâdir Geylânî*, 11, 13.

²⁴ Aynî, *İslâmın Büyük Velisi Abdülkâdir Geylânî*, 106.

²⁵ Aynî, *İslâmın Büyük Velisi Abdülkâdir Geylânî*, 306.

ve fikirleriyle İslâm düşüncesine yön vermiş ve şöhret sahibi aktörleri, başka bir ifadeyle *büyük adamları* mercek altına alması dikkat çekicidir. Çünkü yazarın birincil amacı mikro tarihin sınırları içerisinde sondaj yapmak değil aksine makro düzeyde daha üst bir tarihsel anlatıya ulaşmaktır. Bu nedenle o, İslâm düşüncesinin kurucu diyebileceğimiz temsil gücü yüksek şahsiyetlerini tercih etmiştir.

2. Sebeb-i Telif: Mikro Tarihin Sınırlarını Aşındırmak

Bir biyografin eserini yazma gerekçesini veya elindeki malzemeye tam olarak ne yapmak istediğini deşifre ettiğimizde zihin dünyasını şekillendiren unsurlar hakkında önemli birtakım ipuçları elde etmiş oluruz. Bu noktada Ayni, neredeyse tüm biyografilerinin giriş veya başlangıç kısmında eserinin “kuru bir hal tercümesinden ibaret olmayacağını”²⁶ ve bu çalışmasıyla bireysel bir yaşamöyküsünün peşinde olmadığını ısrarla vurgulayarak, biyografik yöntemi tercih etmesinin temel gerekçeleri olarak şunları zikreder: (i) İslâm dünyasının büyük âlimlerini hem genç nesle hem de Batı’ya tanıtmak. (ii) İslâm düşüncesinin özellikle de vahdet-i vücûd geleneğinin insan, evren ve âlem tasavvurunu anlatmak. (iii) Batı’dan tercüme edilen felsefe ve ahlâk nazariyelerinin bireysel ve toplumsal planda yozlaştırıcı ve tahrip edici etkisini zayıflatmak.²⁷ (iv) Modern Avrupa felsefesinin sadece akılcı çizgisini öne çıkaranlara karşılık Batı’da bilginin spiritüel ve sezgisel yönleriyle ilgilenen düşünürlerin çalışmalarına referansta bulunarak tasavvufun meşruiyetini savunmak.²⁸ Görüldüğü üzere Ayni, biyografik yön-

²⁶ “Bu kitap, Hacı Bayrâm-ı Veli’nin kuru bir hâl tercümesinden ibaret olmayacaktır. Zira onun ilmî hayatını incelemek yanında, bazı rûhî ve ahlâkî meseleleri de incelemeye vesile olacaktır. Bundan maksat, asrımızın en vahim hastalığı sayılan şüphe ve kötümserlik ile mücadele edip neticede bir dereceye kadar kalplere bir zevk ve ümit ile teselli vermektir.” Ayni, *Hacı Bayrâm-ı Veli*, 14.

²⁷ Bu gerekçeyi Ayni dışında dönemdeki farklı yazarlarda da görmek mümkündür. Örneğin Rıza Tevfik, Batı felsefesi karşısında alternatif bir düşünme biçimi olarak tasavvuf ve yine alternatif bir düşünür olarak onların karşısına Mahmud Şebüsteri’yi koymaktadır. Bk. Muammer Cengiz, “Rıza Tevfik’in “Gülşen-i Râz Hakkında Tetebbuât-ı Felsefiyye”si Üzerine Bazı Dikkatler”, *Gülşen-i Râz Hakkında Tetebbuât-ı Felsefiyye* (2019), 39-81.

²⁸ Ayni, “Mukaddime”, *İslâm Düşüncesinin Zirvesi Gazzâlî*; a.mlf., *Şeyh-i Ekber’i Niçin Severim?*, 26; a.mlf., *Hacı Bayrâm-ı Veli*, 14; a.mlf., *İslâmın Büyük Velisi Abdülkâdir Geylânî*, 13; a.mlf., *Aziz Mahmud Hüdâyi: Hayatı Şiirleri ve Meclisleri*, 35-46.

temi sadece mikro tarih anlatısı olarak görmek yerine savunduğu ve karşı durduğu fikirleri aktarmak için işlevsel bir araç olarak değerlendirmektedir. Bu zaviyeden onun Geylânî kitabını yazarken öne sürdüğü gerekçelere bir bakalım:

“İşaret edilen, önemli bir kişi olduğunu çoktan beri biliyorduk. Yüzyıllar onu sadece büyüttü ve şânını onayladı. Günümüz Müslüman dünyasında da bir hayli hürmet edilen biri olarak akıllara kazınmaktadır. Sûfîzmin büyük hocaları tarafından yol gösterilen, aynı zamanda Müslüman ruhunun psikolojisini, tasavvufu ve ahlâkın metotlarını tanıtmak, yeni bir inceleme ve bakış açısı getirmek niyetiyle yazılan bu mütevâzî esere okuyucularımızın saygıyla bakmasını temin etmek maksadıyla Şâir Nâbî'nin düşüncesini ödünç aldığımızı tekrarlayalım. Seyyid Abdülkâdir Geylânî, daima en büyüklerin başında gelir ve halkın teveccühüne mazhar olan velîlerden biri olarak kabul edilir.”²⁹

Yukarıda Ayni, eserini yazma gerekçesi olarak her ne kadar “Müslüman ruhunun psikolojisini, tasavvufu ve ahlâkın metotlarını tanıtmak, yeni bir inceleme ve bakış açısı getirmek” şeklinde ifade etse de Gulâm Hüseyinî adlı Hintli bir âlime yazdığı mektupta, Geylânî'yi telif etmesinin amaçlarından birini, “Frenklere büyük gavsı tanıtmak ve sevdirmek” olarak ifade etmektedir. Bununla birlikte, müellifin kitabın girişinde “mütevâzî” olarak betimlediği çalışmasını, mezkûr mektupta “Gavs-ı Geylânî için yazdığım eser İsmail Hakkî'dan üç defa büyüktür. Nasıl bir programa göre yazılmış olduğunu bu İsmail Hakkî'dan istidlâl edebilirsiniz.”³⁰ diyerek “mükemmel bir tercüme-i hâl” olarak yorumlaması da dikkat çekicidir. Öte yandan müellif, İslâm dünyasında tasavvufa ilgi ve alaka gösterilmemesinden yakılarak, zorlu şartlarda yürütüğü çalışmaların yayımlanma sürecinde maddi engellere takılmasından şikâyetçi görünmektedir. Geylânî biyografisinin Paris'teki matbaanın on bin Frank talep etmesi nedeniyle yayınevinde uzun bir süre beklemek zorunda kaldığını dile getiren Ayni, çevresindeki iş adamlarından talep etmesine rağmen maddi destek göremediğini mektubunda Hintli âlime sitemle anlatmıştır. Bu durum karşısında ümitsizlik veya karam-

²⁹ Ayni, *İslâmın Büyük Velisi Abdülkâdir Geylânî*, 13.

³⁰ Aksüt, *Kalemi Sayesinde Yaşamak: Profesör Mehmed Ali Ayni*, 303.

sarlık duymak yerine biyografisini Farsçaya tercüme edip Bombay ve Hindistan'da neşretmek arzusunda olduğunu Gulâm Hüseyinî'ye söyleyerek bu hususta kendisinden gelecek teklif ve tavsiyelere açık kapı bırakır.³¹ Bu yönüyle Ayni, biyografilerini sadece ülke içinde değil aynı zamanda çalışmalarını uluslararası literatüre taşıma arzusu ve gayreti, onu sadece bir biyograf olmaktan çıkartıp, Doğu-Batı arasında mekik dokuyan bir kültür taşıyıcısı konumuna yükseltmektedir.³²

3. Biyografik Özneye Eklemlenen Makro Tarih Anlatıları

Yazar, biyografisini yazarken kronolojik bir akış takip edebileceği gibi biyografik öznenin ölümüyle eserine başlayarak geriden başa doğru saran bir sıra, düzen takip edebilir veyahut fenomenolojik bir yöntem benimseyerek tema tema ilerlemeyi de tercih edebilir. İlk yöntem, daha çok klasik biyografi türünde sıklıkla görülürken, diğerleri ise yeni biyografi yazıcılığının farklı tercihlerinden biri olarak ön plana çıkmaktadır. Ayni'nin biyografi çalışmalarını dikkate aldığımızda ise onu rahatlıkla yeni biyografi yazıcılığı içerisinde değerlendirebiliriz. Fark edilen iki temel nedenden ilki, çalışmalarını kronolojik bir sıra, düzen veyahut "kişinin hayatı, dönemi, eserleri" şeklinde klişe bir yöntemle kaleme almaması; ikincisi ise neredeyse her biyografisinde farklı bir yöntem takip ederek tematik bir aranjman yapması ve iç içe geçmiş makro tarih anlatılarını biyografinin içerisinde harmanlamasıdır. Bununla birlikte Geylânî biyografisi her ne kadar "önsöz, iki ana bölüm ve on bir alt başlık"tan hareketle sūfinin kronolojik yaşam öyküsü etrafında kurgulanmış görünse de bölümler arasında İslâm düşüncesi ve kültür mirasının temel meseleleri ve çetrefilli problemleri mercek altına alınmıştır.³³

³¹ Aksüt, *Kalemi Sayesinde Yaşamak: Profesör Mehmed Ali Ayni*, 301-303.

³² 1904'te başlayan uluslararası felsefe kongrelerinin Amerika, Harvard'da toplanan VI.-VII. kongresine ilk defa iştirak eden Türk murahhası (delege) Ayni olmuş, fakat şimdiye kadar onun bu yönüne değinen müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Bu kongrenin içeriği ve işleyişi hakkında müellifin tecrübe ve gözlemlerini aktardığı yazısı için bk. Mehmet Ali Ayni, "Altıncı Beynelmille Felsefe Kongresi", *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/7 (1928), 89-106.

³³ Birinci bölümde Abdülkâdir Geylânî, Bağdat, Gılân, hırka, yol gösterici silsile, Abdülkâdir'in dostlarına mistik vaadi, portresi, çalışma metodu, Abdülkâdir'in karakteri, lakapları, Abdülkâdir'in vefâtı, kerametleri, Abdülkâdir'in Bağdat'taki türbesi gibi konular üzerinde duran yazar, ikinci

Kitabın birinci bölümünde yazarın “Abdülkâdir Geylânî” başlığı altında sûfînin yaşam öyküsü yerine İslâmî ilimlerin teşekkül sürecine detaylı ve uzun bir şekilde yer vermesi bahsettiğimiz makro tarih anlatısının biyografik çalışmaya eklenmesine güzel bir örneklik teşkil eder. Müellif, her ne kadar sûfînin içine doğduğu entelektüel ortamın tarihsel arka planını resmetmeye çalışsa da esasında İslâm dünyasındaki ilmî faaliyetlerin çok erken bir tarihte filizlenmeye başladığı, bunun muharrik sebebinin Kur’an ve Sünnet’in doğasından kaynaklandığı,³⁴ tasavvufun diğer dinî ilimler gibi yerli ve meşru bir ilim olduğu, dolayısıyla kökleri dışarıdan beslenen bir disiplin olmadığı yönündeki açık ve örtük argümanlar, biyografik özne aracılığıyla seslendirilmiştir.³⁵ Yine benzer bir şekilde “Bağdat” başlığı altında “eskilerin bilimsel ve felsefî eserlerinin tercümesi, ilimler metropolü Bağdat, Nizamiye Medresesi’nin kuruluşu, dört Müslüman mezhep arasındaki mücadeleler, İbn Hanbel ve ekolünün tesiri, Ortodoks ve Şîî ekoller arasındaki mücadeleler”³⁶ geniş bir yer kaplar.

İslâm düşüncesinin teşekkül evresi, tasavvufun hadis, fıkıh, kelim, tefsir gibi dinî ilimler içerisinde meşru bir disiplin olarak ortaya çıkışı,³⁷ keşf, müşâhede, ilham, keramet ve menkıbe türü tasavvufi ıstılahların epistemik değeri, Geylânî’nin milliyeti ve Türklükle irtibatı³⁸ ve Batı’daki aktüel bilimsel gelişmeler sûfînin biyografisi etrafında halelenen,

bölümde ise şu alt-başlıklara yer vermektedir: Abdülkâdir’in âmentüsü, Abdülkâdir’in inancı, eserlerinde Abdülkâdir, Abdülkâdir’de tövbe, “Hangi günahlardan tövbe kâr olunmalı?”, tövbenin şartları, sosyal görevler ve eleştiri, Abdülkâdir’in altı vaazı, sûfizm, Abdülkâdir’in bazı tasavvuf terimlerine getirdiği açıklamalar, Abdülkâdir Geylânî’nin eserleri, bibliyografya, Kâdirî tarikatının kolları.

³⁴ “Peygamber, gerçekleştirmek istediği bu yeni topluma Kur’an-ı Kerim’i vasiyet olarak bıraktı. Bu mutlak Kitap sayesinde, sözünü ettiğimiz toplum, kendi biliminin kaynaklarını, ahlakını, edebiyatını ve genel faaliyetini doğurdu.” Ayni, *İslâmın Büyük Velisi Abdülkâdir Geylânî*, 17.

³⁵ Ayni, *İslâmın Büyük Velisi Abdülkâdir Geylânî*, 17-27.

³⁶ Ayni, *İslâmın Büyük Velisi Abdülkâdir Geylânî*, 27-36.

³⁷ “Kısa sürede yeni bir dil konuşan bazı insanlar belirdi. Hz. Peygamber ki o tertemizdi, şeriata uygun yasalardan başka kendine özgü davranışlarıyla bir tür ahlak bilimi ortaya koymuştu. Bu yeni zuhûr eden insanlar; entelektüel, geleneksel ve dağınık metodun dışında bütünü bir bilim ve keşif metodunun varlığından söz ediyorlardı. Böylece ilimle paralel giden bir marifet (connaissance), resmi âlimlerin dışında bir de ârif vardı.” Ayni, *İslâmın Büyük Velisi Abdülkâdir Geylânî*, 20.

³⁸ Ayni, *İslâmın Büyük Velisi Abdülkâdir Geylânî*, 28-29.

iç içe geçmiş makro tarih anlatıları olarak öne çıkmaktadır. Yazarın biyografik özne üzerinden içinde yaşadığı çağın ilmî, kültürel ve politik sorunlarını gelecekteki araştırmacılar için nasıl tarihsel bir arşiv malzemesine dönüştürdüğünü iki alıntı üzerinden somutlaştırmaya çalışalım:

“Buhârî'nin tam ismi Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. el-Mugire b. Berdizbeh'tir. Bu son adının anlamı tohum eken, yayıcı ve neşredicidir. el-Cu'fî el-Buhârî. Hicrî 194, Milâdî 810 yılında Buhara'da doğdu. Acemden daha çok Türk kökenlidir. Gerçekten nasıl olur da “Buhârî” kelimesi Aceme ait sayılabilir. Temelde Türk sayılan, daha çok Kırgız ve Özbek bir toplumun iskân edildiği bir şehirde doğuyor Buhârî. İran efsanesinin nasıl böyle yazılabildiğini insan sorguluyor. Geniş Turan ülkesi, dev nehir Amuderya'dan başlamıyor. Bilinen Ceyhun ve Buhara, bu nehrin öte yakasında bulunmuyor.”³⁹

“Abdülkâdir Geylânî'nin Türkçe yazdığı mısralar, bizim Gavs-ı Azam'ın dilinin Türkçe olduğunu göstermektedir. Bu gazellerin büyük bölümünün niçin Farsça yazıldığı sorulacak olursa, o devirde Selçuklu Türklerinin resmi dilinin Farsça olduğuna riâyet edeceğiz. Fars dili genel kuraları bakımından Türkler için çok sayıda inceliklere sahiptir. Yine son dönemlerde, geçmişteki bu geleneğe uygun olarak modern Türk şâirleri de eserlerini Farişî diliyle kaleme alıyorlardı. Buradan hareketle diyebiliriz ki Abdülkâdir'in şiirlerinde kullandığı Farsça, onun İranlı olduğunu ileri sürmek için kesin bir kanıt olamaz.”⁴⁰

Yazarın Türklük vurgusunun tarihsel arka planına baktığımızda, bu dönemde yaygın bir şekilde tedavüle sokulan oryantalist söylemin tehditkâr etkisi ile karşılaşırız. Türklerin İslâm tarihinde görünümleriyle birlikte gerileme ve çöküşün de başladığı iddiası 19. yüzyılın sonlarından itibaren kalıp ve klişe bir ifade olmasına rağmen Osmanlı-Türk aydını üzerinde güçlü ve kalıcı etkiler bırakmıştır ki bunda Batı oryantalizminin özellikle de Ernest Renan'ın kuvvetli etkisi yadsınamaz.⁴¹ Gerek Cumhuriyet idaresi gerekse dönemin Türk aydınları bu tehdi-

³⁹ Ayni, *İslâmın Büyük Velisi Abdülkâdir Geylânî*, 29.

⁴⁰ Ayni, *İslâmın Büyük Velisi Abdülkâdir Geylânî*, 259.

⁴¹ Dücan Cündioğlu, “Ernest Renan ve “Reddiyeler” Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”, *Divân: İlmî Araştırmalar* 2 (1996), 1-94.

di geri püskürtmek için Fârâbî, İbn Sînâ gibi kurucu şahsiyetleriyle öne çıkan İslâm âlimlerinin Türklüğünü kanıtlamaya çalışmışlardır.⁴²

Bu noktada öne çıkan aydınlardan biri de Aynî'dir ki yazarın *Türk Mantıkçıları* (1928),⁴³ *Türk Ahlâkçıları*⁴⁴ ile *Türk Azizleri I: İsmail Hakkı* (1944) adlı çalışmaları bu minval üzere ilk akla gelenler arasındadır. Fakat Aynî'nin Türklük tanımını kendisini çağdaşlarından bazı bakımlardan ayırtmaktadır ki o bu yönüyle dönemin resmi ideolojisiyle taban tabana zıt bir yerde durmaktadır. Zira Kemalist ideoloji ve tarih yazımı bir taraftan İslâm düşüncesinin kurucu unsuru olarak Türkleri öne çıkarırken, seküler ve laik bir milliyetçilikten hareket etmekte, öte taraftan kendi ideolojisiyle uyumlu yeni bir İslâm yorumuna ulaşmayı hedeflemektedir. Buna mukabil Aynî, İslâm medeniyetinde Türklerin önemini kabul etmekle birlikte İslâm dünyasının başarısını hiçbir zaman saf ırk temelinde Türklere hasretmemekte, aksine “Müslüman” Türkleri öne çıkararak bir yaklaşımın temsilciliğini yapmaktadır. Bu nedenle Aynî, “dil ve duygu birliği” adı altında “dil ve inanç birliği”ni merkeze alan muhafazakâr bir milliyetçilikten yana tavrını ortaya koymaktadır:

“Ayrıca bu eşsiz medeniyetin sâdik hizmetkârları, çoğunlukla başka başka ülkelerde doğmuştu ve çeşitli ırklara mensuptu. Ancak onları birleştirmek ve kardeş yapmak için aynı iman cevherini taşımak yeterliydi. Bütün Türkistan, ta Çin sınırlarına kadar İslâm'ı kucaklamıştı. Hint Yarımadası'nın büyük bölümü, bir Türk kahramanı olan Gazneli Mahmud tarafından fethedildi. Atlantik kıyılarından Çin sınırına kadar yayılmış bu büyük topraklarda yaşayan çeşitli milletler, Kur'an diliyle anlaşıyorlardı. Bu *dil ve duygu birliği* sayesinde, Türkistan'ın Fârâb kentinden çıkan Cevherî adlı bir Türk

⁴² Peyami Safa, Fârâbî'nin Türklüğünden ilk defa bahseden kişinin Aynî olduğunu iddia eder. Bk. Aksüt, *Profesör Mehmed Ali Aynî*, 501-502. Bu meseleyle ilgili olarak Kemalist tarih yazımı çerçevesinde İslâm düşüncesinin önemli isimlerinin Türklüğünün hangi çerçevede ve ne türden sâiklerle tartışıldığını görmek için bk. Aynur Singin, *Bugünü Geçmişe Yansıtma: Türk Tarih Tezi'nde Yeni Bir İslâm Yorumu Arayışı: 1932-1937* (İstanbul: İLEM Yayınları, 2023).

⁴³ Mehmet Ali Aynî, “Türk Mantıkçıları”, *Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası* 2/7 (1928), 3-14; a.mlf., “Türk Mantıkçıları”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/10 (1928), 49-64. Makalenin sadeleştirilmiş hali için bk. “Türk Mantıkçıları”, sad. Naim Şahin, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 17 (2005), 343-354.

⁴⁴ Aynî, *Türk Ahlâkçıları*, 247.

(396/1005), neredeyse tüm Arabistan Yarımadası'nı boydan boya gezmeyi başarmıştı.”⁴⁵

Aynî'nin biyografik özneye eklediği makro tarih anlatılarından bir diğeri ise “Sosyal Görevler ve Eleştirisi” başlıklı bölümdür. Yazar, “emri bi'l-ma'rûf nehîy ani'l-münker”⁴⁶ ilkesinden hareketle, toplumdaki bireylerin kötülük ve ahlâkî yozlaşma karşısında pasif kalmamalarını öğütleyen, hatta onları imkân ölçüsünde isyan ve direnişe davet eden uzunca bir bahse yer verir.⁴⁷ Sosyolojik düzen sorunlarının gündemde olması hasebiyle bu türden bir alt-başlık açtıklarını ifade eden müellif, bu meseleyle irtibatlı olarak şu konulara da değinir: (i) Ailenin birlik ve bütünlüğü ki bu konuda aile fertlerinden hiçbirinin aileyi terk etmemesine özel bir vurgu yapılır. (ii) İntihar. (iii) Bireysel ve sosyal planda karşılaşılan kötülükler karşısında nasıl tavır alınması gerektiğinin âdâbı. Bu son maddeyle irtibatlı olarak müellif, yapılan kötülüklerle sessiz kalanların akıbeti hakkında şu rivayeti aktararak pasif tavır alışını örtük bir şekilde tenkit etmektedir:

“Efsâneye göre, Yûşâ bin Nûman'a gelen vahye göre, Allah iyiler ve sapkınlar arasında altmışar bin insanı yok etmişti. O da sebebini öğrenmeyi arzu etti, çünkü iyi insanların hepsi de kötüler gibi ölüp gitmişti. Allah ona cevap olarak, bu iyi insanların sapkınlara karşı düşmanca davranmadıklarını ve onların hep birlikte yiyip içtiklerini söyledi.”⁴⁸

4. Çağın Kavgalı Kavramlarıyla Ünsiyet Kurmak: Keramet ve Menkıbe

Keşf, müşâhede, rüya, ilham, keramet ve menkıbe gibi tasavvufî bilginin temel kavramlarının gerçeklik değerini yitirdiği bir çağda Aynî'nin biyografisi üzerinden uzun uzadıya keramet ve menkıbe türü olağanüstü diyebileceğimiz durumlardan olumlu bir çerçevede bahsetmesi, onu hem dönemin siyasi rejimiyle karşı karşıya getirmiş hem

⁴⁵ Aynî, *İslâmın Büyük Velisi Abdülkâdir Geylânî*, 28-29. Benzer bir vurgu için bk. a.m.f., “Türk Birliğini Temin İçin Gayret”, *Azîz Mahmud Hüdâî: Hayatı Şiirleri ve Meclisleri*, 156-157.

⁴⁶ İyiliği emredip kötülükten vazgeçirmeye çalışma yönündeki faaliyetler için kullanılan dinî, ahlâkî ve hukukî bir tabir.

⁴⁷ Aynî, *İslâmın Büyük Velisi Abdülkâdir Geylânî*, 155-164.

⁴⁸ Aynî, *İslâmın Büyük Velisi Abdülkâdir Geylânî*, 163.

de entelektüel çevre ile gerilimli bir kavşağın ortasında bırakmış olmalıdır. Üstelik hagiografi (aziz biyografisi) türü anlatının değer kaybettiği, bunun yerine reel, tarafsız ve nesnel biyografi yazıcılığının yükselişe geçtiği bir dönemde Aynî'yi menkıbe ve kerametlerle örülü bir biyografi yazmaya sevk eden nedenler ne olabilir? Bu sorunun birden fazla yanıtının olabileceğini hesaba katarak, ilk zikredilmesi gereken sebep, Aynî'nin çocukluk yıllarını dinî hassasiyeti olan bir aile atmosferi içerisinde geçirmesi⁴⁹ ve ehl-i tarîk bir çizgiye intisap etmesi olabilir.⁵⁰ Zira müellif her ne kadar kendisi açıkça dile getirmese de Şehremini Oda-başı Sementindeki Kelâmî Dergâhı'nda uzun yıllar şeyhlik görevi yapmış, Nakşibendî-Hâlidî şeyhi olan Şeyh Muhammed Esad Erbilî'ye intisap etmiş ve daha sonra bu dergâhın müdavimleri arasında yerini almıştır.⁵¹

Ayrıca onun erken yaşlardan itibaren, akılla izahı olmayan doğa-üstü olaylar hakkında yapılan bilimsel araştırmalara, özellikle de Batı'da yürütülen spiritüel araştırmalara ilgi duyduğu söylenebilir.⁵² Örneğin 1900 yılında Kastamonu Vilâyet Matbaası'nda Paris'te *Lecture Pour Tous* adlı dergide yayımlanan Nicolas Meyra'dan tercüme ettiği *Fakir* isimli Fransızca hikâyenin konusu, onun bu ilgisini yansıtan örneklerden sadece biridir. Hikâye, Hindistan'da fakir olarak adlandırılan bir takım kimselerin mezara girip beş altı ay yattıktan sonra dirilmeleri-

⁴⁹ "Aile, bütün diğer Türk aileleri gibi dinî ananelere riâyetkâr idiler. Çocuklarını, Mehmet Ali'yi ve ondan üç sene sonra doğup, pek küçük yaşta ölen Câvide hariç olmak üzere Fâtıma ve Hasan Tahsin'i Sıbyan mektebine verinceye kadar evlerinde husûsî bir terbiyeye tâbi tutmuşlardı; fiil ve hareketleriyle de onlara güzel misaller vermişlerdi. O zamanın terbiyesine göre camide ezan okunduğu vakit konuşulmaz, "Allah" lafzı söylendiği vakit onu işitenler derhal "celle celâluhü" derlerdi. Her Müslüman evinde perşembe günleri behemehâl Kur'an okunur ve sevâbı ölmüşlerin ruhuna hediye edilirdi." Aksüt, *Kalemî Sayesinde Yaşamak: Profesör Mehmed Ali Aynî*, 27.

⁵⁰ Sâdık Vicdânî, *Tarikatlar ve Silsileleri (Tomar-ı Turûk-ı Aliyye)*, haz. İrfan Gündüz (İstanbul: Enderûn Kitabevi, 1995), 178-179.

⁵¹ Harun Çetin, *Muhammed Es'ad Erbilî* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları, 2017), 66.

⁵² Bu noktada Aynî'nin Batı'daki entelektüel ağları içerisinde yaşamını açıklanamayan psikik olayları ve büyük dinlerin gizemci geleneklerini incelemeye adanmış, ezotirizme tutkun, bu uğurda Türkiye ve Hindistan gibi birçok ülkeye seyahatler yapmış olan Carl Vett hatırlanabilir. 1923 yılında Varşova'da, metapsişik hâdiseleri termometre, terâzi ve muhbir gibi fizik âletleriyle ölçmek isteyen yabancı bilim adamlarının bir araya geldiği kongrenin genel sekreterliğini yapan Vett, bu müzakerelerin zabıtnâmelerini İstanbul'a geldiğinde Aynî'ye vermiş, o da *Tercüme ve Vakit* gazetelerinde bunları neşretmiştir. Bk. Thierry Zarcone, "Danimarkalı Carl Vett 20. Yüzyılın Başında İstanbul'da", *İstanbul Araştırmaları Yılığ* 3 (2014), 163-173.

ni ve Amerikalı bir doktorun bu konudaki araştırma tecrübesini konu edinmektedir.⁵³ Yine bir başka örnek, İstanbul'da “spiritizma” tecrübelerinin moda olduğu bir zamanda –ki Bolşeviklerden kaçan Ak Rusların kafile halinde şehre göç etmelerinin ardından bu temayülünün halk arasında yaygınlaştığı rivayet edilir– Selânik'ten İstanbul'a Hamdi isminde, Rifâî dervişi kıyafetinde, ince boyunlu, nahif, sarışın genç bir adam gelir. Rivayete göre “Nevvâr” isimli bir ruh ile irtibata geçen bu adama, Şeyhülislam Mûsa Kâzım Efendi bazı âyetleri tefsir ettirir. Bu olayı duyan Ayni de merakına yenik düşerek Mûsa Kâzım aracılığıyla Hamdi ile görüşür ve benzer bir deneyim tecrübe eder.⁵⁴

Bununla birlikte Ayni'nin Batı'daki sezgisel ve spiritüel bilgi alanında yapılan çalışmalara ilgi duyduğunu, bu sahadaki aktüel gelişmeleri yakından takip ettiğini ve kitaplarında bu meseleye yer verdiğini görüyoruz.⁵⁵ Onun sezgisel ve mistik bilginin peşinde sergilediği bu fikr-i takipteki istikrarın muhtemel sebeplerinden biri, modern ve pozitivist bilimden hareketle bilginin bu yönünü hemen reddetmemek, en azından şimdilik ihtiyatla yaklaşabilme tavrını yerleştirmek şeklinde ifade edilebilir. Bu ihtiyat odaklı tavır, müellifin keramet ve olağanüstü olayların gerçekliği hakkında duyduğu endişe ve şüpheden ziyade bilakis doğruluğuna duyduğu inançtan mütevellit muhtemel bir gelecekte deneysel açıdan da ispatlanabileceğine dair umudu da yansıtmaktadır. Burada Ayni'nin Geylânî'nin yaşam öyküsünü okuyucuya aktarıırken referansta bulunduğu keramet ve menkıbe anlatısından birkaç örnek verelim:

“Abdülkâdir, hayatı boyunca önemli sayıda hastayı iyileştirmişti. Bağdat surlarının dibinde ilk vaazlarına başladığı günden ölünceye dek hiçbir du-

⁵³ Her ne kadar hikâye, teftiş encümeninden “İhyâ-yı emvâr şer'an câiz değildir.” gerekçesiyle ret cevabı almış olsa da daha sonra başka bir encümen üyesinin konunun “emvâr-ı ihyâ değil, nâimi ikaz” olduğuna karar vermesiyle ancak yayımlanabilmiştir. Bk. Aksüt, *Kalemi Sayesinde Yaşamak: Profesör Mehmed Ali Ayni*, 100-101.

⁵⁴ Aksüt, *Kalemi Sayesinde Yaşamak: Profesör Mehmed Ali Ayni*, 303-306.

⁵⁵ Ayni'nin tasavvufila irtibatlı bu türden konulara duyduğu ilginin izlerini, onun Sâmîha Ayverdi ile 1940'lı yıllarda yaptığı görüşmelerde yönelttiği şu sorulardan da takip edebiliriz: “Tayy-ı mekân hakkında ne dersiniz?”, “Size tecelliyât vâki olur mu?”, “Zuhûruna şahit olduğumuz öyle hikmetler var ki, sebebine akıl erdiremiyoruz. Buna ne dersiniz?”. Bk. Sâmîha Ayverdi, *Mülâkatlar* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2015), 30, 49, 69.

rumda bu şehirde sara hastalığı tespit edilmiş değildir. Her bir insanın düşüncesine ve en mahrem sırlarına nüfuz etmek ona göre sıradan bir olaydı. Bir ramazan akşamı, güneşin batış saatinde, yetmiş farklı mekânda insanlara oruçlarını açmak için izin verdiği, iftar açanların Abdülkâdir'i şahit gösterdikleri ancak o akşam kimsenin tekkeyi terk etmediği nakledilmektedir.”⁵⁶

“[İstimdat ve tevessül geleneğiyle irtibatlı olarak]

Zorda kaldığımızda veya endişeye düştüğümüzde, onu yardıma çağırmanız için bizlere cesaret vermişti. Dört devenin kaybolmasıyla gerçekten üzüntü duymuştuk ve ben de ona seslendim: Ey Abdülkâdir! Dört devemi kaybettim, ne yapacağımı bilemiyorum! Yalvarırım bana yardım et! O anda gözlerim, güneşin doğduğu tarafa kaydı ve ilk ışıkların ihtişamıyla birlikte elbisesinin göz alıcı beyazlığı içinde bir adam gördüm. Uzun kollardan biriyle bana yöneleceğimiz tarafı işaret ederek, “Buradan! Buradan!” dedi. Oraya koştuk ve az sonra dört deveyi buluverdik. Kervana yetişmek için acele ediyordum. Geri döndüğümde bize yol gösteren beyaz giysili adam kaybolmuştu.”⁵⁷

Öte yandan Ayni'nin bu yaklaşımı onun Batı'daki spiritüel yaklaşımlar ve ruhçular ile tasavvufun kavramlarını aynı kefeye koyduğu anlamına da gelmemektedir. Bir vâizin yaptığı konuşmanın aynı anda birden fazla mekânda işitilerek dinlenebilmesi hususunda Ayni, bunun telepatik bir yöntemle izah edilemeyeceğinin altını çizer.⁵⁸ Ona göre bu türden vakaların izahında tasavvufun bakış açısıyla ruhçu yaklaşımlar arasında çok temel bir nüans bulunmaktadır. Bu iki yorum arasındaki esas farklılık, sûfilerin nihai gayelerinin Allah'ı aramak iken; ruhçu yaklaşımların böyle bir amaçtan yoksun olmalarıdır. Ayni, bu meseleye dair görüşlerini şu sözleriyle ortaya koyar:

“Bizler her seferinde Abdülkâdir'in birçok kerametini kendi eserinde zik-

⁵⁶ Aksüt, *Kalemi Sayesinde Yaşamak: Profesör Mehmed Ali Ayni*, 112.

⁵⁷ Ayni, *İslâmın Büyük Velisi Abdülkâdir Geylânî*, 108-109.

⁵⁸ “Abdülkâdir'in bütün hayatı, sadece bu bile en efsânevi olanların içinde bir mucizedir. Onun uzun süren vaaza başlama dönemi, bizleri hürmet etmeye yönlendirir. O, irşatlarda bulunmak ve vaaz etmek için hep kürsüdeydi. Konuştuğu yer çok uzaktaydı ama sesi oralardan da duyuldu, hatta konuşmaları bu mesafelerden derlendi. Ancak bu telepatik bir yolla olmadı; çünkü bazı vaazlarını sadece farklı yerlerdeki şeyhler değil onlarla birlikte orada bulunan öğrenciler de işitiyordu. Bu dinleyicilerden bir kısmı o esnada bazı notlar alırdı. Kısa bir süre sonra Bağdat'ta Abdülkâdir'in müritleri tarafından yazılanlar, buradakilerle karşılaştırıldığında bire bir aynı oldukları tespit edilmişti.” Ayni, *İslâmın Büyük Velisi Abdülkâdir Geylânî*, 103.

reden S. D. Margoliouth'un fikrine yer veremeyiz. Onları, bu meselelerle özellikle ilgilenen okuyucularımıza bırakıyoruz. Margoliouth, amatör ruhçular tarafından yapılan seanslardaki kerametleri aynı kategoride tasnif eder. Biz semâvî lütufları temsil eden Abdülkâdir'in ya da diğer velîlerin kerametlerini bu denli basit bir sebeple kabul ediyor değiliz.

...

Onun gayesi, bizimle olan ilişkilerinde ilâhî yaratılışın sırrını bildirmekti. Oysa çoğu zaman maddî amaçların ön plana çıktığı ve bilhassa merak uyandıran olayların cereyan ettiği ruhçu grupların içinde hiçbir zaman bulunmadı. Onlar için Allah'ı aramak hiç söz konusu oldu mu? Oysa sûfiler için tüm düşünce tarzları içinde her şey Allah'ı aramaya yöneliktir. Ona hizmet etmeyi öğrenmeye gayret edilir. Kerametler yönünden de onların iradesine asla meyledilmemiştir.⁵⁹

Aynı, bir başka paragrafta Geylânî'nin izhâr ettiği kerametleri, ruhun varlığını inkâr edenlerin delillerini çürütmek için kullanır.⁶⁰ Burada ruhun varlığını inkâr eden bir kimsenin kerameti delil olarak kabul edip etmeyeceği sorusu akla gelebilir. Aynı açıdan biyografik bir anlatıda yer alan bu türden rivayetler yaşanmış tarihsel gerçekliği ifade ettiği için reddedilmesi de mümkün değildir. Üstelik keramet konusu, dönemin pozitivist ve materyalist yaklaşımlarının kısılcığında maddeye indirgenmiş insanın ruh boyutuyla da ilgilidir. Bu nedenle Aynı, keramet kavramından insan doğasına pencere açmada bir mahsur görmemektedir. Aynı'nin tavrında dikkat çeken bir diğer husus, tasavvuf geleneğinde yaygın bir anlatı formu olarak kullanılan menkıbeleri, Katolik kilisesinin efsaneleri ile kıyaslamasıdır ki bu türden karşılaştırmalı bir tetkik yapıldığı takdirde, sûfilerin rivayetlerinin çok daha parlak ve başarılı olacağını söylemesidir.⁶¹ Müellifin bu konuda Batı'ya yapmış olduğu referans, keramet ve mucize türündeki olayların sadece Doğu dünyasıyla veya İslâm düşünce geleneğiyle sınırlı olmadığını göstermektedir ve okuyucusuna meseleye dışarıdan bakabilmesi için perspektifler sunmaktadır.

⁵⁹ Aynı, *İslâmın Büyük Velisi Abdülkâdir Geylânî*, 114-115.

⁶⁰ Aynı, *İslâmın Büyük Velisi Abdülkâdir Geylânî*, 103.

⁶¹ Aynı, *İslâmın Büyük Velisi Abdülkâdir Geylânî*, 103.

5. Bir Kültür Taşıyıcısının Valizi: Dipnotlar

Ayni'yi sadece bir biyograf olarak ele almak ona büyük bir haksızlık olacaktır. Doğu ve Batı dillerine olan hâkimiyeti nedeniyle müellif, kaynaklara erişimde herhangi bir sorun yaşamamıştır. Buna ilaveten yabancı literatürdeki çalışmaları kavrama, kuşatma ve aktarma konusunda son derece başarılı olduğu söylenebilir. Bu iki durum müellif açısından her ne kadar avantajlı gibi gözükse de öte taraftan mevcut malzemenin enstrümanına dönüşme tuzağı ve tehlikesi her zaman bâkidir. Bir başka ifadeyle yazar, kullandığı kaynakların hükümlerine, temel argümanlarına teslim olması mümkünse de Ayni'de böyle bir durumla karşılaşmıyoruz. Örneğin, Paris'te Katolik Akademisinde Arapça hocasısı Baron Carra De Vaux'nun *Hüccetü'l-İslâm İmam Gazzâlî* başlıklı çalışmasını esas alarak bir biyografi yazmaya karar verdiğinde bu eseri birebir tercüme etmek yerine gerekli gördüğü yerlerde ekleme ve çıkarmalar yaparak, birtakım değişiklikler yapmak suretiyle ve başka muteber kaynakları da kullanarak yeniden inşa etmeyi tercih etmiştir.⁶² Onun bu özelliği, diğer biyografilerinde de gözlemlenmektedir. Onun Batı düşüncesine yönelik her zaman taze bir ilgisi olduğu kadar Batı'ya yönelik temkinli bir tarafı da olmuştur. Dolayısıyla onun Batı karşısında takındığı bu ikili tavır, yabancı kaynakların özellikle de oryantalistlerin temel argümanlarını sorgulamaksızın, herhangi bir süzgeçten geçirmeksizin kabul etmesini engellemiştir.

Ayni'nin biyografilerini önemli kılan bir başka husus, ana metinde geçen kişi, eser ve kavramlar⁶³ hakkında dipnotlarda verdiği kısa bilgi notlarıdır. Geylânî biyografisini özellikle yabancılara yönelik yazdığını dikkate alacak olursak, müellif dipnotlar aracılığıyla Doğu'dan Batı'ya kültürel bir köprü inşa etmiştir, diyebiliriz. Örneğin ölüm ile ilgili geçen bir pasajda Doğuluların cenaze ve defin işlemine dair bilinen ritüelleri dipnotta tekrarlama gereği duymuştur. Bir ölünün arkasından neler yapılması gerektiği bilgisinin aktarıldığı aşağıdaki pasaj Şarklılar açısından ne kadar iyi biliniyorsa Batılılar için de bir o kadar yabancıdır:

⁶² Ayni, "Mukaddime", *İslâm Düşüncesinin Zirvesi Gazzâlî*, haz. Erol Kılınç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2023).

⁶³ Ayni, *İslâmın Büyük Velisi Abdülkâdir Geylânî*, 85.

“Kadın olsun, erkek olsun, bir Müslüman ölür ölmez ölü yıkayıcı ona abdestini aldirmek için hemen çıkagelir. Sıcak su ve sabunla özel olarak yapılan ayaklı sehpa (teneşir) bol suyla ölüyü yıkar. Daha sonra dikişi olmayan pamuklu bezle (kefen) onu sarıp sarmalar ve tabuta koyar. Mezara götürülmeden önce ölenin evinde ve camide dini merasim yapılır.”⁶⁴

Aynî'nin dipnotları aynı zamanda gelecek araştırmacılar için muazzam bir tarihi arşiv hüviyetine sahiptir. Müellifin dipnotlarda verdiği bilgileri tasnif edecek olursak karşımıza şöyle bir manzara çıkar: (i) Metinde geçen kişilerle ilgili kısa biyografik bilgiler. (ii) Herhangi bir kavramın sözlük veya tedavüldeki anlamları. (iii) Bazı eserlerin bibliyografik künyeleri veyahut Batı'da yapılmış tercüme hakkında kısa ve özlü bilgiler. (iv) Bazı yerlerde mezkûr konuyla ilgili şahsi görüşlerini içeren notlar. Bu dipnotların tek zayıf noktası, yazarın bazen referans-ta bulunduğu kaynağın künyesini eksik bir şekilde vermesidir. Örneğin bazı dipnotlarda eserin ismi ve sayfa numarası verilirken yayınlandığı yer, yayınevi, tarih vb. bilgiler verilmemektedir. Bir başka eksiklik, eserin sonunda modern anlamda kaynakçaya yer verilmemesidir. Tüm bu noksanlıklara rağmen müellifin dipnotları kullanma ve araçsallaştırma şekli oldukça başarılıdır. Bu konuda alıntı yapmak suretiyle bazı örnekler verelim:

Örnek-1:

“Şeyh Muhyiddin Efendi, Karagümrük'te Perşembe Tekkesi adıyla bilinen Kâdirî tekkesi şeyhidir. Bu isim, müritlerin Perşembe günü toplanmasından dolayı verilmiştir. Babası Şemseddin de şeyhtir. *Gülzârname* adlı eserin sahibi Kayseri'de 887/1482'de ölen İbrahim Tennûrî sülalesinden gelmektedir.”⁶⁵

Örnek-2:

“Zemaşerî, Müslüman âlimlerin en büyüklerinden biridir. Dil bilimcisi, ahlâkçısı ve hukuk âlimidir. Döneminde Müslüman dünyasındaki tüm bilimlerde malûmat sahibiydi. Baron Sylvestre de Sacy, Arap antolojisine giriş olarak *el-Keşşâf*'ı tercüme ederek yayımlamıştır. Zemaşerî'nin ahlâka

⁶⁴ Aynî, *İslâmın Büyük Velisi Abdülkâdir Geylânî*, 204.

⁶⁵ Aynî, *İslâmın Büyük Velisi Abdülkâdir Geylânî*, 96.

ait eseri *Altın Kolyeler*, Barbier De Meynard tarafından tercüme edilmiştir. Paris Milli Matbaası, 1867.”⁶⁶

Örnek-3:

“Eş’arî, hicrî 260 tarihinde Basra’da doğdu ve 324/935’te Bağdat’ta öldü. Bk. *A.F. Mehren’in Hatıratı*: Hicretin üçüncü yüzyılında Eş’arî tarafından öne sürülen düşünceler reform etkisi yapmış ve kendisinden sonra gelenler onun öğretisini devam ettirmişlerdir. (Uluslararası Oryantalistler Kongresi, 3. Oturum) Eş’arî’nin en önemli eseri *Makâlât*’tır. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bu el yazması eseri araştırdı ve 1928 yılında eseri bir araya getirerek özenle bastırdı.”⁶⁷

Örnek-4

“H. Steiner, *Mu’tezile ya da İslâm’da Serbest Düşünceler*, Leipzig, 1868. T. W. Arnold, *el-Mu’tezile*, Leipzig, 1902. Henri Gallard tarafından yazılan çok yeni bir biyografi. Mu’tezile Yanlıları Üzerine Deneme, *İslâmın Rasyonalistleri* (Genevre, 1906).⁶⁸

Aynî’nin Geylânî biyografisinde referansta bulunduğu batılı isimler arasında Reynold A. Nicholson, Édouard Montet, Henri Lammens, Heinrich Steiner, Henri Gallard, Eugène Aubin, Louis Pierre Eugene Amélie Sédillot, Leon Cahun, Louis Massignon, Margaret Smith, Silvestre de Sacy, Thomas Walker Arnold öne çıkarken; yerli kaynaklar arasında ise Geylânî’nin kendi eserleri başta olmak üzere Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, Hücvârî, İbn Arabî, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Kesîr, İsmail Hakkı Bursevî, Muhammed b. Yahya el-Tadifi, Taşköprizâde ve Şehristânî gibi isimleri görmekteyiz.

Son olarak Aynî’nin eserinde kullandığı dil ve üslup hakkında birkaç noktaya değinmek gerekir. Zira müellifin eserlerini yazma gerekçesi ile muhatap aldığı kitlenin mahiyeti onun sûfi biyografi yazıcılığında başvurduğu dil ve üslubun seviye ve kademesini, rengini, tonunu ve rotasını belirlemiş görünmektedir. Biyografilerin bir yüzünün her zaman Batı’ya dönük olması, yani müellifin Türk-İslâm düşüncesinin önemli aktörlerini Avrupa’ya tanıtmaya gayesi eserlerinde savunmacı bir

⁶⁶ Aynî, *İslâmın Büyük Velisi Abdülkâdir Geylânî*, 52.

⁶⁷ Aynî, *İslâmın Büyük Velisi Abdülkâdir Geylânî*, 19.

⁶⁸ Aynî, *İslâmın Büyük Velisi Abdülkâdir Geylânî*, 18.

ülslup şeklinde kendini hissettirir. Öte taraftan kendisinin de ehl-i tarîk bir meşrebe sahip olması nedeniyle tarafsız, nesnel ve soğuk bir akademik dil yerine sübjektif ve daha çok hissiyat düzeyinde bir dili tercih ettiği görülmektedir. Ne var ki içinde yaşadığı dönem, tasavvuf ve tarikatlar hakkında negatif algının yaygın olduğu bir zaman dilimini kapsamaktadır ve bu nedenle Ayni, dışarıdan bir dil ile (Batı'nın kavramlarını ve bilimini araçsallaştırmak suretiyle) içeriği (İslâm tasavvuf geleneğini) anlamayı ve anlatmayı denemiştir. Doğu ile Batı arasında felsefî anlamda bir yakınlık ve irtibat kurma arayışı (buna bir tür uzlaşma denemesi de diyebiliriz) neredeyse çağdaş Türk aydınlarının hemen hemen hepsinde gördüğümüz bir özelliktir. Fakat her birinin uzlaşma arayışı ve deneyiminin içeriği, katmanları, hiyerarşik yapısı, öncelikleri ve sonuçları, varmak istedikleri nokta kadar uzaklaşmak istedikleri alanlar bakımından birbirinden farklı olduğunu da göz ardı etmemeliyiz.

Sonuç

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Ayni'nin Geylânî hakkında yaptığı çalışma, müellifin 1900'lerin başında yazmaya başladığı ve yaşamı boyunca devam ettirdiği uzun soluklu biyografi yazıcılığı projesinin sadece bir parçasıdır. Ayrıca Ayni, biyografilerini kaleme alırken hiçbir zaman tek bir motivasyonla hareket etmemiş, bilakis şu ek amaçlar doğrultusunda hareket etmiştir: (i) İslâm dünyasının büyük âlimlerini hem genç nesle hem de Batı'ya tanıtmak. (ii) İslâm düşüncesinin dünya tasavvuru ve ahlâk doktrini hakkında tarihsel ve çerçeve bilgileri sunmak. (iii) Batı'dan tercüme edilen felsefî nazariyelerin bireysel ve toplumsal ölçekte tahrip edici etkisini zayıflatmak. (iv) Batı'da ortaya çıkan modern bilim ve felsefe karşısında vahdet-i vücûd düşüncesinin üstünlüğünü ispat etmek. (v) Cumhuriyet idaresinin tasavvuf ve tarikatlar hakkında yürüttüğü tarihsel sessizleştirme siyasetini biyografik yöntemlerle seslendirmek.

Bir başka husus, Geylânî çalışmasını diğer biyografilerden ayırtıran özellikle ilgilidir. Geylânî biyografisinin keramet ve menkıbelerle örülmesi bir şekilde inşa edilmesi üstelik Fransızca olarak, sûfinin Batı'ya tanı-

tılması ve sevdirmesi gibi bir amaca binaen yazılması Ayni'nin şu iki yönü hakkında ipucu vermektedir. İlki, yazarın içinde yaşadığı dönemin siyasi rejimiyle taban tabana zıt bir yerde durması, diğeri ise tasavvuf geleneğinin rasyonel zeminde izahı zor kavramlarını Batı karşısında kompleksiz bir şekilde savunabilmesi, cesaret ve özgüven açısından eşine az rastlanır bir örnekliliği temsil etmesidir. Şüphesiz onun bu başarısının arka planında, biyografik yöntemi araçsallaştırması, Türklük retoriği ve pasif muhalif duruşunun önemli bir etkisi bulunmaktadır.

Geylânî biyografisiyle ilgili değinmemiz gereken bir diğer nokta, Ayni'nin keramet ve menkıbe türü olaylar hakkında tasavvuf geleneğinin yaklaşımı ile Batı'daki spiritüel hareketlerin izah biçimleri arasındaki farklılığa yaptığı vurgudur. Telepatik yöntem veyahut ruhçu yaklaşımların mihrinde tevhid düşüncesinin yer almadığını kuvvetli bir şekilde vurgulayan Ayni, sûfilerin tüm düşünce ve hareketlerinin merkezinde Allah'ı arama gayreti olduğunu ifade eder. Her ne kadar müellif Batı'da spiritüel alanda yapılan çalışmaları, keşf, ilham, rüya, müşahede ve keramet gibi olayların "bilimsel" izahında bir araç olarak görse de nihai kertede bu iki geleneği birbirine indirgememektedir.

Değinmemiz gereken son husus, Ayni'nin yabancı dillere olan vukûfiyeti, donanımı ve müktesebatının yanı sıra oryantalist çalışmaları yakından takip etmesi nedeniyle eser, yerli ve yabancı literatür açısından zengin bir kaynakçaya sahiptir. Her ne kadar eserin sonunda modern usule göre bir kaynakça yer almasa da eserin içinde dipnotlarda işaret edilen kaynaklar ve kısa bibliyografik notlar ana metnin kendisi kadar önemli bilgiler ve işaretler içermektedir. Sadece bu yönüyle bile –yani müellifin dipnotları kullanma şekline ve içeriklerine odaklanarak– müstakil bir araştırma yapılabilir. Dolayısıyla Ayni, sadece modern tasavvuf tarihi araştırmacıları için değil aynı zamanda çağdaş Türk düşüncesi sahasına ilgi duyanlar açısından da makale ve eserleriyle mümbit bir şahsiyet olarak entelektüel vârislerini beklemektedir.

Kaynakça

- Aînî, Mehmed Ali. *Un Grand Saint de L'Islam, Abd-Al-Kadir Guilânî*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1938.
- Akçiçek, Abdulkâdir. *Devrinde Abdülkâdir Geylani*. Ankara: Hilal Yayınları, 1960.
- Aksüt, Ali Kemali. *Kalemi Sayesinde Yaşamak: Profesör Mehmed Ali Aynî*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2021.
- Akyıldız, Ali. "İnsanı Yazmak: 19. Yüzyıl Osmanlı Biyografi Yazıcılığı ve Problemleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Osmanlı Araştırmaları* 50/50 (2017), 219-242.
- Arar, İsmail. "Mehmet Ali Aynî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/273-275. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Arslan, Sevim. "Mehmet Ali Aynî'nin "Hacı Bayram Velî" Kitabının Kadim İrfan Geleneği Çizgisinde Değerlendirilmesi". *Hacı Bayram-ı Velî: IV. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu* (2019), 217-228.
- Aynî, Mehmet Ali. "Altıncı Beynelmîlel Felsefe Kongresi". *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/7 (1928), 89-106.
- Aynî, Mehmet Ali. "Note Sur l'idéalisme de Djelaleddin Davani". *Revue Néo-Scolastique de Philosophie* 33/30 (1931), 236-240. https://www.persee.fr/doc/phlou_0776-555x_1931_33_30_2615.
- Aynî, Mehmet Ali. "Türk Mantıkçıları". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/10 (1928), 49-64.
- Aynî, Mehmet Ali. "Türk Mantıkçıları". *Felsefe ve İctimaiyat Mecmuası* 2/ 7 (1928), 3-14.
- Aynî, Mehmet Ali. "Türk Mantıkçıları". sad. Naim Şahin. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 17 (2005), 343-354.
- Aynî, Mehmet Ali. *Aziz Mahmud Hüdâyî: Hayatı Şiirleri Meclisleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2024.
- Aynî, Mehmet Ali. *Canlı Tarihler IV: Mehmet Ali Aynî: Hatıraları*. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1945.
- Aynî, Mehmet Ali. *Hacı Bayram Velî*. haz. H. Rahmi Yananlı. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015.
- Aynî, Mehmet Ali. *Hacı Bayram-ı Velî*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1343.

- Ayni, Mehmet Ali. *Hüccetü'l-İslâm İmâm Gazzâlî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1908.
- Ayni, Mehmet Ali. *İslâm Düşüncesinin Zirvesi Gazzâlî*. haz. Erol Kılınç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2023.
- Ayni, Mehmet Ali. *İslâmın Büyük Velisi Abdülkâdir Geylânî* (Paris, 1938). İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.
- Ayni, Mehmet Ali. *Türk Ahlâkçıları*. haz. İsmail Kara. İstanbul: Kitabevi, 1993.
- Ayni, Mehmet Ali. *Türk Ahlâkçıları*. İstanbul: Marifet Basımevi, 1939.
- Ayni, Mehmet Ali. *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?*. İstanbul: Şehzadebaşı, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1341/1339.
- Ayni, Mehmet Ali. *Abdülkâdir el-Geylani: Şeyhun Kebir min Sulehai'l-İslâm*. çev. Muhammed Hacı, Muhammed Ahdar. Dârülbeyzâ: Dârü's-Sekâfe, 1993/1413.
- Ayni, Mehmet Ali. *İslâmın Büyük Velisi Abdülkâdir Geylânî*. çev. Tahir Yücel; katkı F. J. Simore-Munir. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.
- Ayni, Mehmet Ali. *Türk Azizleri I: İsmail Hakkı*. İstanbul: Marifet Basımevi, 1944.
- Ayverdi, Sâmiha. *Mülâkatlar*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2015.
- Cengiz, Muammer. "Rıza Tevfik'in "Gülşen-i Râz Hakkında Tettebbuât-ı Felsefiye"si Üzerine Bazı Dikkatler". *Gülşen-i Râz Hakkında Tettebbuât-ı Felsefiye* (2019), 39-81.
- Cengiz, Muammer. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Tasavvuf Tarihi Yazıcılığı (1910-1933)*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023.
- Cündioğlu, Düccane. "Ernest Renan ve "Reddiyeler" Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı". *Dîvân: İlmî Araştırmalar* (1996/2), 1-94.
- Çakır, Adalet. *Abdülkâdir-i Geylani ve Kadirilik*. 2 Cilt. İstanbul: İSAM Yayınları, 2021.
- Çankaya, Ali. *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler* 3. Ankara: Mars Matbaası, 1968 - 1969.
- Çubukçu, İbrahim Agah. "Türk Filozofu Fârâbî ve Düşüncesi". *Belleten* 69/194 (1985), 273-286.
- Çubukçu, İbrahim Agah. "Türk Filozofu Fârâbî'nin Din Felsefesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1966), 67-82.

- Demir, Necati Demir. "Ayni'nin Muallim-i Sani Farabi İsimli Eseri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1999), 439-459.
- Erdoğmuş, Seyfullah. *Abdülkâdir Geylani Hayat ve Menkıbeleri*. İstanbul: Merca Kitap, 2014.
- Günaydın, Yusuf Turan. "Cumhuriyet Döneminde Hacı Bayram-ı Veli Üzerine Yapılan Çalışmalar ve Ayni'nin Eseri". *Hacı Bayram-ı Veli* (2018), 553-569.
- Gürer, Dilaver. *Abdülkâdir Geylânî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Kaan, Mustafa Ertuğrul. *Büyük Mutasavvıf Abdülkâdir Geylani*. İstanbul: Gayret Kitabevi, ts.
- Kara, İsmail. "Mehmed Ali Ayni (1869- 1945)". *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* 2. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011, 599-659.
- Kırmızı, Abdülhamit (haz.). *Otur Baştan Yaz Beni, Oto/Biyografiye Taze Bakışlar*. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- Korkusuz, M. Şefik. *Gavsü'l-Azam Seyyid Abdülkâdir Geylani ve Kadiri Tarikatı*. Adıyaman: Menzil Yayınevi, 1995.
- Özdamar, Mustafa. *Abdülkâdir Geylani*. İstanbul: Kırk Kandil, 1998.
- Özdemir, Zeynep Büşra. "Mehmet Ali Ayni'nin Hüccetü'l-İslâm İmam Gazzâlî Adlı Eserindeki Kelâm Tarihi Anlatımı ve Düşünce Dünyasında Gazzâlî'nin Yeri". *Abdülhamid Dönemi Osmanlı Coğrafyasında İslâmî İlimler* (2019), 123-136.
- Rahim, H. Molla (der.). *Abdülkâdir Geylani Hazretleri: Şiir Halinde Şahsı ve Kerametleri*. İstanbul: M. Baki Kitabevi, 1958.
- Renders, Hans vd. *Biyografik Dönemeç* (Tarih ve Sosyal Bilimlerde Biyografinin Yeniden Keşfi). çev. Uğur Yankı Üçkardeşler. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2024.
- Sallabi, Ali Muhammed. *Abdülkâdir Geylânî Sultânü'l-Ârifin*. çev. Necmeddin Salihoglu. b.y.: Ravza Yayınları, 2012.
- Sebânû, Ahmed Gassân. *Abdülkâdir el-Geylani: Hayâtuhû - Nesebuhû - Müellefâtuhû*. Dımaşk; Stokholm: Dârü'l-Yenabi' [al-Yanabia], 2009.
- Singin, Aynur. *Bugünü Geçmişe Yansıtma: Türk Tarih Tezi'nde Yeni Bir İslâm Yorumu Arayışı: 1932-1937*. İstanbul: İLEM Yayınları, 2023.
- Taşdelen, Azime Merve. "20. Yüzyılda Süfî Biyografi Yazıcılığı: Sefîne-i Evliya Örneği". *Balikesir İlahiyat Dergisi* 19 (2024), 29-54.



- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2005.
- Vicdânî, Sâdık. *Tarikatlar ve Silsileleri (Tomar-ı Turük-ı Aliyye)*. haz. İrfan Gündüz. İstanbul: Enderûn Kitabevi, 1995.
- Zarcone, Thierry. “Danimarkalı Carl Vett 20. Yüzyılın Başında İstanbul’da”. *İstanbul Araştırmaları Yıllığı* 3 (2014), 163-173.

Dergimizde
İSNAD ATIF SİSTEMİ
yazım kuralları geçerlidir.
<https://www.isnadsistemi.org/>