SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
İlahiyat Fakültesi

Sakarya Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Dergisi

CİLT / VOLUME: 27 | **SAYI** / ISSUE: 1 | **YIL** / YEAR 2025 | **e-ISSN**: 1304-6535

Journal of Sakarya University Faculty of Theology

VOLUME/CİLT: 27 ISSUE/SAYI: 1 HAZİRAN/JUNE 2025
E-ISSN: 1304-6535 https://dergipark.org.tr/tr/pub/sakaifd

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF SAKARYA UNIVERSITY

FACULTY OF THEOLOGY

The Owner on Behalf of Sakarya University
Sakarya Üniversitesi Adına İmtiyaz Sahibi

Prof. Dr. Hamza Al
Sakarya University
Sakarya-Türkiye

Editor in Chief / Baş Editör

Abdurrahman Hendek
Faculty of Theology
Sakarya University
Sakarya-Türkiye
abdurrahmanhendek@sakarya.edu.tr

Editor / Editör

Soner Aksoy
Faculty of Theology
Sakarya University
Sakarya-Türkiye
soneraksoy@sakarya.edu.tr

Halil İbrahim Yılmaz
Faculty of Theology
Sakarya University
Sakarya-Türkiye
hibrahimyilmaz@sakarya.edu.tr

Area Editors / Alan Editörleri

Basic Islamic Sciences / Temel İslam Bilimleri

Ahmet Numan Ünver
Faculty of Theology
Sakarya University
Sakarya-Türkiye

Ziya Erdinç
Faculty of Theology
Marmara University
İstanbul-Türkiye

Ömer Faruk Akpınar
Faculty of Theology
Selcuk University
Konya-Türkiye

Philosophy and Religious Sciences / Felsefe ve Din Bilimleri

Esra Akay Dağ
Faculty of Theology
Sakarya University
Sakarya-Türkiye

Elif Nur Erkan Balcı
Faculty of Theology
Sakarya University
Sakarya-Türkiye

Hümeyra Güleryüz Erken
Ministry of National Education
Ankara-Türkiye

Ayşe Elmalı Karakaya
Faculty of Theology
Sakarya University
Sakarya-Türkiye

Islamic History and Arts / İslam Tarihi ve Sanatları

Fatma Şeyma Boydak
Faculty of Theology
Selcuk University
Konya-Türkiye

Editorial Board / Yayın Kurulu

Erdinç Ahatlı
Faculty of Theology
Sakarya University
Sakarya-Türkiye

Kemal Batak
Faculty of Theology
Sakarya University
Sakarya-Türkiye

Merve Özaykal
Faculty of Theology
İstanbul University
İstanbul-Türkiye

Emrah Kaya
Faculty of Theology
Sakarya University
Sakarya-Türkiye

Hans-peter Grosshans
Faculty of Protestant Theology
University of Münster
Münster-Germany

Nigel Fancourt
Department of Education
University of Oxford
Oxford, United Kingdom

Asyraf Isyraqi Bin Jamil
Universiti Islam Antarabangsa Tuanku Syed Sirajuddin (UniSIRAJ)
Kuala Perlis-Malaysia

Raihani Raihani
Center for Indigenous Psychology
Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau
Riau-Indonesia

Abdallah Elkhatib
College of Sharia and Islamic Studies
Qatar University
Doha-Qatar

Mahmut Zengin
Faculty of Theology
Sakarya University
Sakarya-Türkiye

Jerzy Zdanowski
Faculty of Law, Administration and International Relations
Andrzej Frycz Modrzewski Krakow University
Krakow-Poland

Turkish Language Editor / Türkçe Yazım ve Dil Editörü

Enes Tarhan
Faculty of Theology
Sakarya University
Sakarya-Türkiye

English Language Editor / İngilizce Yazım ve Dil Editörü

Üsame Balıkçı
Faculty of Theology
Sakarya University
Sakarya-Türkiye

Feyza Çelik
Faculty of Theology
Kilis 7 Aralık University
Kilis-Türkiye

Layout Editor / Mizanpaj Editörü

Betül Elmacı Çetin
Faculty of Theology
Sakarya University
Sakarya-Türkiye

Furkan Ramazan Öğe
Faculty of Theology
Sakarya University
Sakarya-Türkiye

Secretary / Sekreterya

Abdullah Arif Adalar
Faculty of Theology
Sakarya University
Sakarya-Türkiye

Zehra Oran
Faculty of Theology
Sakarya University
Sakarya-Türkiye

Indexing & Abstracting & Archiving

TR-Dizin

Emerging Sources Citation Index (ESCI)

ERIHPLUS

The Belt and Road Initiative Reference Source Database

Central & Eastern European Academic Source Database

Academic Search Complete Magazines and Journals

Academic Search Premier Magazines and Journals

Academic Search Ultimate Magazines and Journals

Academic Search Ultimate Full-Text Subject

Central & Eastern European Online Libary

Editorial: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of Sakarya University Faculty of Theology, Vol. 27, No. 1

One of the core missions of higher education institutions is not only to produce scientific knowledge but also to disseminate it. Academic journals play a central role in this dissemination process. Since its inception in 1996, *Journal of Sakarya University Faculty of Theology* has remained committed to making scholarly knowledge in the field of theology accessible to wider audiences. By 2024, the journal reached its 50th issue, having continuously contributed to academic discourse over the decades.

Throughout its publication history, the journal has hosted numerous original research articles, book reviews, translations, and research notes. Upholding academic and ethical standards, it has published high-quality works—a fact recognized by its inclusion in distinguished indexes such as TR Dizin and the Web of Science Emerging Sources Citation Index (ESCI). This success is the result of the dedicated efforts of our editorial team, the meticulous evaluations of our reviewers, the contributions of our authors, and the ongoing interest of our readers.

Digital transformation, which manifests itself in nearly every field, has also begun to shape the concept of academic publishing. Once catering primarily to local or national audiences, academic journals have become globally accessible thanks to open access initiatives, digital platforms, and international indexing services. In line with these developments, our journal has taken strategic steps to align with global standards by publishing articles in English and Arabic, welcoming contributions from international authors, and securing visibility in respected global indexes.

The three English and one Arabic articles featured in this issue (27/1), along with contributions from authors not only from Turkey but also from other countries, can be considered concrete indicators of our journal's vision for internationalization. These are encouraging indicators of the journal's growing global engagement. Going forward, we aim to further increase the number of international contributors and English-language submissions. We also recognize the importance of similar initiatives undertaken by other reputable theology journals in Türkiye, which collectively help to strengthen the scholarly publishing ecosystem in this field.

As part of our commitment to improving accessibility and workflow, *Journal of Sakarya University Faculty of Theology* will transition to a continuing submission system as of August 1, 2025. In previous years, submission windows were limited due to high volumes of manuscripts. However, these limitations did not reduce the overall submission rate. For instance, during a recent 20-day window (February 1–20), the journal received 95 submissions. Following editorial evaluation, preliminary evaluation, and double-blind peer review, 15 articles and 2 book reviews were selected for publication for this issue.

With the introduction of continuing submission, we aim to distribute the editorial workload more evenly throughout the year and better accommodate international researchers who may not be familiar with short submission windows. However, as with many academic journals, our editorial work is conducted on a voluntary basis. We therefore reserve the right to temporarily suspend submissions without prior notice in response to unforeseen circumstances.

Our journal is currently undergoing a renewed editorial restructuring process to become an international platform, welcoming high-quality contributions from across the globe. In this context, we would like to express our sincere gratitude to Assoc. Prof. Dr. Emrah Kaya, who has served as editor for many years and made invaluable contributions to the journal's development. I had the opportunity to work as his assistant editor beginning with Issue 42 in 2020, and I have

learned a great deal from him during this time. Although he has stepped down from his editorial duties, he continues to support our work as a member of the Editorial Board.

Finally, I would like to extend my thanks to all members of the editorial team—both those who have served for many years and those who have more recently joined us—for their commitment and contributions to the journal.

Editor in Chief
Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

Editoryal: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Cilt 27 Sayı 1

Yükseköğretim kurumlarının temel misyonlarından biri, bilimsel bilgi üretiminin yanı sıra bu bilginin yaygınlaştırılmasıdır. Akademik dergiler ise bu yaygınlaştırma sürecinin en önemli araçlarından biridir. 1996 yılında yayın hayatına başlayan *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, kuruluşundan itibaren ilahiyat alanında üretilen bilimsel bilginin geniş kitlelere ulaştırılmasına katkı sunmayı amaç edinmiş, bu doğrultudaki yayın faaliyetlerini 2024 yılı itibarıyla 50. sayıya ulaşarak sürdürmüştür.

Dergimiz, bugüne kadar sayısız özgün makale, kitap değerlendirmesi, çeviri ve araştırma notuna ev sahipliği yapmıştır. Bu süre zarfında, akademik ve etik ilkelere bağlı kalarak nitelikli çalışmaları yayımlamış; bu nitelik TR Dizin ve Web of Science Emerging Sources Citation Index (ESCI) gibi önemli ulusal ve uluslararası indekslerde taranmak suretiyle tescillenmiştir. Bu başarının arkasında özveriyle çalışan editoryal ekip, titiz değerlendirmelerde bulunan hakemler, nitelikli çalışmalarını dergimize kazandıran yazarlar ve dergimizi ilgiyle takip eden okuyucular yer almaktadır.

Hemen her alanda kendini gösteren dijital dönüşüm akademik yayıncılık anlayışını da şekillendirmeye başlamıştır. Önceleri daha çok yerel ihtiyaçlara hitap eden akademik dergiler, artık açık erişim, dijital platformlar ve uluslararası indeksler aracılığıyla küresel düzeyde erişilebilir hale gelmiştir. Bu dönüşüm sürecinde dergimiz de önemli adımlar atmış; İngilizce ve Arapça makaleler yayımlamış, uluslararası yazarlardan katkılar almış ve saygın uluslararası indekslerde yer bularak bu değişime uyum sağlamıştır.

Bu sayımızda (27/1) yer alan üç İngilizce ve bir Arapça makale ile Türkiye'nin yanında farklı ülkelerden katkı sunan yazarlar, dergimizin uluslararasılaşma vizyonunun somut göstergelerinden sayılabilir. Elbette bu yöndeki çabaların artarak sürdürülmesi gerekmektedir. Bu amaçla dergimiz, gelecekte farklı ülkelerden daha fazla yazara ulaşmayı, İngilizce makale oranını artırmayı hedeflemektedir. Türkiye'deki diğer saygın ilahiyat dergilerinin de benzer yönelimleri benimsemesi, bu ekosistemin gelişimi açısından oldukça önemlidir.

Bu bağlamda, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* olarak 1 Ağustos 2025 tarihi itibarıyla sürekli makale kabulü sistemine geçiyoruz. Önceki yıllarda yoğun başvurular nedeniyle makale kabul tarihleri sınırlı tutulmaktaydı. Ancak bu sınırlamalar başvuru yoğunluğunu azaltmamıştır. Örneğin, bu yıl 1-20 Şubat tarihleri arasında makale kabulüne açık olan dergimize, sadece bu 20 günlük sürede 95 makale ve kitap değerlendirmesi ulaşmıştır. Bu makaleler arasından editoryal değerlendirme, ön değerlendirme ve en az iki çift taraflı kör hakem sürecinden geçen 15 makale ve 2 kitap değerlendirmesi yayına kabul edilmiştir.

Sürekli makale kabulü uygulamasıyla, hem yoğunluğu zamana yaymayı hem de sınırlı süreli başvuru politikalarına alışık olmayan uluslararası araştırmacıları dergimize daha aktif dahil etmeyi amaçlıyoruz. Ancak, çoğu akademik dergide olduğu gibi, dergimizin editoryal süreçleri gönüllülük esasına dayanmakta olup, beklenmeyen durumlar karşısında önceden duyuru yapılmaksızın geçici olarak makale kabulünü askıya alma hakkımız saklıdır.

Dergimiz, daha farklı coğrafyalardan gelen nitelikli çalışmalara ev sahipliği yaparak tam anlamıyla uluslararası bir yayın organı olma yönünde yeni bir editoryal yapılanma sürecine girmiştir. Bu vesileyle, dergimize uzun yıllar boyunca emek vermiş, aynı zamanda en uzun süreli editörlük görevini üstlenmiş olan Doç. Dr. Emrah Kaya hocamıza içtenlikle teşekkür ederiz. 2020 yılında, 42. sayıdan itibaren kendisinin editör yardımcısı olarak görev yapma fırsatı bulmuş biri olarak, ondan çok şey öğrendiğimi belirtmek isterim. Emrah Hocamız, editörlük görevinden ayrılmış olsa da Yayın Kurulu üyesi olarak dergimize katkı sunmaya devam edecektir.

Son olarak, editoryal kurulun uzun süredir görev yapan üyelerine ve yakın zamanda aramıza katılan tüm akademisyenlere bu önemli görevi kabul ettikleri ve katkı sundukları için içtenlikle teşekkür ederim.

Editör

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

İçindekiler/Contents

Araştırma Makaleleri/Research Articles

1 Islamic Law and Traffic Safety: An Islamic Jurisprudential and Ethical Analysis
İslam Hukuku ve Trafik Güvenliği: Fıkhi ve Etik Bir Analiz
Abdelhak Djebbar, A. H. M. Ershad Uddin..... 1-19

2 Mashāhid as a Spatial Analysis Term in Sīra Literature: The Journey of a Pre-Modern Concept
Siyer Literatüründe Bir Mekânsal Analiz Terimi olarak Meşâhid: Modern Öncesi Bir Kavramın Serüveni
Yakup Akyürek..... 20-35

3 Beyond Sectarianism: Hezbollah and the Lebanese Muslim Brotherhood's Evolving Alliance in the Context of the Al-Aqsa Flood
Mezhep Sınırlarını Aşan İttifak: Hizbullah ve Lübnan Müslüman Kardeşler Hareketi'nin Aksa Tufanı Bağlamında İş Birliği
Talha İsmail Duman..... 36-53

4 Dımaşk Eğitim Kurumlarının Hâmileri (11.-16. Yüzyıl): Vâkıf Tipolojisi ve Mekânsal Analiz
The Patrons of Damascene Institutions of Learning (11th-16th Centuries): The Typology of Endowers and Spatial Analysis
Muhammet Enes Midilli..... 54-75

5 Hayal Kırıklığına Tahammülsüzlüğün Depremzedelerin Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkisinde Proaktif Kişilik ve Dini Tutum Düzeylerinin Etkileşimsel Rolleri
Interactional Roles of Proactive Personality and Religious Attitude Levels in the Effect of Disappointment Intolerance on Mental Health of Earthquake Victims
Şerife Ericek Maraşlıoğlu..... 76-91

6 6 Şubat Kahramanmaraş Depremlerini Yaşayan Üniversite Öğrencilerinde Deprem Korkusu, Dindarlık ve Umutsuzluk İlişkisi
The Relationship Between Fear of Earthquake, Religiosity, and Hopelessness Among University Students Affected by the 6 February Kahramanmaraş Earthquakes
Yunus Emre Temiz..... 92-111

7 Apoloji ile Sosyoloji Arasında Din Sosyolojisi Kitapları
Sociology of Religion Textbooks Between Apology and Sociology
Behram Hasanov..... 112-125

8 Tufan Öncesinin Bilinmeyen Atası: Şit
The Unknown Patriarch of Antediluvian Period: Seth
Aynur Çınar..... 126-142

9 Tabiatın Sınırlarını Genişletmek: İbn Sînâcı Fizik, Psikoloji ve Metafizik Arasında Gelecekten Haber Vermek
Expanding the Boundaries of Nature: Foretelling the Future Among Avicennian Physics, Psychology, and Metaphysics
Furkan Fidan…… 143-157

10 Kazanlı Halim Sâbit Şibay'ın Hadis ve Sünnet Bilgisi
Hadith and Sunnah Knowledge of Halim Sâbit Sibay From Kazan
Erdinç Ahatlı, Kudret Çimen…… 158-176

11 Estetik Müdahale Tartışmaları Bağlamında Mülk Beden Argümanına Eleştirel Bir Bakış
A Critical Look at the Property Body Argument in the Context of Aesthetic Intervention Debates
Şeyma Akartepe…… 177-192

12 Mushaflarda Kıraat Farklılıklarına İşaret Edilme Usulü: Hicri 790 Tarihli Halebî Mushafı Örneği
The Method of Indicating Qira'at Differences in Muṣḥafs: The Case of the 790-Dated Ḥalabī Muṣḥaf
Mücella Hacımısıroğlu…… 193-215

13 Algoritmik Zihinler Sorunu, Zihin Transferinin Kelâmî Kritiği
The Problem of Algorithmic Minds, Theological Critique of Mind Transfer
Mehmet Ödemiş…… 216-231

14 Sovyet Sözlüklerinde Dini Terminolojiye Yönelik İdeolojik Müdahaleler ve Post-Sovyet Dönemiyle Karşılaştırmalı Analizi: Bog (Tanrı) Sözcüğü Örneği
Ideological Interventions in Religious Terminology in Soviet Dictionaries and a Comparative Analysis with the Post-Soviet Period: The Case of the Lexeme Bog (God)
Hakan Saraç…… 232-247

15 الربع كونه مقدارًا شرعيًّا في الفقه الحنفي: دراسة تطبيقية في أحكام العبادات
One-Quarter as a Juristic Measure in Ḥanafi Fiqh: An Applied Study in the Context of Rulings on Worship
Shadi Imad Ali Qaddumi, Soner Duman…… 248-263

Kitap Değerlendirmeleri/Book Reviews

16 Stephen Shoemaker. The Quest of the Historical Muhammad and Other Studies on Formative Islam. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2024, 158 s.
Stephen Shoemaker. The Quest of the Historical Muhammad and Other Studies on Formative Islam. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2024, 158 p.
Bayram Kara…… 264-267

17 Ahmed el-Aktaş. Kıssatü Hayâti'l-Buhârî: Sîre Târîhiyye Cedîde. Cidde: Merkezü'l-İhsân, 2024, 536 s.
Ahmed al-Aktas. Qissat Ḥayāt al-Bukhārī: Sīrah Tārīkhiyyah Jadīdah. Jeddah: Markaz al-Iḥsān, 2024, 536 p.
Hatice Demirci Akyüz…… 268-275

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

e-ISSN: 1304-6535
Yayıncı/Publisher: Sakarya Üniversitesi

Cilt/Vol.: 27, Sayı/No.: 1, 1-19, 2025
DOI: https://doi.org/10.17335/sakaifd.1631617

Araştırma Makalesi / Research Article

Islamic Law and Traffic Safety: An Islamic Jurisprudential and Ethical Analysis

İslam Hukuku ve Trafik Güvenliği: Fıkhi ve Etik Bir Analiz

Abdelhak Djebbar[1]
A. H. M. Ershad Uddin[2*]

[1] Assoc. Prof., University of Oran1, Faculty of Humanities and Islamic Civilization, Department of Islamic Law,
Oran, Algeria,
djebbar.abdelhak@univ-oran1.dz
https://ror.org/059et2b68

[2] Dr., Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Kocaeli, Türkiye,
ershad.uddin@kocaeli.edu.tr
ahmershad86@gmail.com
https://ror.org/0411seq30

*Corresponding Author

Abstract: Studying the complex systems within Islamic law reveals a profound commitment to societal organization and advancement, rooted in a religion that values order and progress. Early Islamic society embraced various mechanisms –from postal services to policing and traffic regulations– illustrating an early form of a traffic security system. This legislative framework predates many modern legal systems, reflecting an integration of universal, humane, and civilizational principles. Islamic jurisprudence, with its pragmatic understanding of traffic dynamics and individual responsibility for physical well-being and material assets, extends its scope to include guarantees and compensation for bodily harm or financial loss arising from traffic incidents. Central to this exploration is an examination of the defining elements of traffic security in Islamic jurisprudence. What defines the traffic security system in Islamic jurisprudence? Does it comprehensively cover all aspects of traffic? Can it be unequivocally asserted that Islamic law takes precedence in shaping this system? This research examines these questions by assessing the system's historical development and the meticulous precision of its legal edicts, fully realized by the third century AH. It investigates pedestrian conduct and broader regulatory complications, drawing upon insights dispersed across classical texts. Integrating historical, inductive, descriptive, and analytical methodologies, the study offers a holistic understanding of Islamic traffic law, providing timeless insights pertinent to contemporary legal discourse. However, a key limitation of this study is its exclusive focus on Islamic law, without addressing or comparing the legal frameworks of other religious traditions.

Keywords: Islamic Law, Traffic Systems, Pedestrian Conduct, Legal Regulations, Humanitarian Causes.

Geliş Tarihi/Received: 02.02.2025
Kabul Tarihi/Accepted: 10.06.2025
Yayımlanma Tarihi/ Available Online: 15.06.2025

Öz: İslam hukukundaki karmaşık sistemlerin incelenmesi, düzen ve ilerlemeye önem veren bir dinin toplumsal organizasyon ve gelişime olan derin bağlılığını ortaya koymaktadır. Erken İslam toplumu, posta hizmetlerinden polis teşkilatına ve trafik düzenlemelerine kadar çeşitli mekanizmalar benimsemiş ve böylece erken bir "trafik güvenlik sistemi" oluşturmuştur. Bu hukuki çerçeve, birçok modern hukuk sisteminden önce ortaya çıkmış olup evrensel, insani ve medeniyet ilkelerini yansıtmaktadır. İslam hukuku, trafik dinamikleri ve bireyin fiziksel ve maddi varlıklarını koruma sorumluluğu konusunda pragmatik bir anlayışa sahiptir. Trafik kazalarından kaynaklanan bedensel zarar veya maddi kayıplar için güvence ve tazminat hükümleri içermektedir. Bu çalışmanın temel soruları şunlardır: İslam hukukunda trafik güvenlik sistemi nasıl tanımlanır? Trafikle ilgili tüm unsurları kapsar mı? İslam hukukunun bu sistemi şekillendirmede önceliğe sahip olduğu kesin olarak söylenebilir mi? Araştırma, sistemin tarihsel gelişimini ve hicri üçüncü yüzyılda tam anlamıyla şekillenen hukuki düzenlemelerin titizliğini değerlendirerek bu soruları ele almaktadır. Klasik metinlerden hareketle yayaların davranışlarını ve geniş kapsamlı düzenleyici sorunları incelemektedir. Bununla birlikte, bu çalışmanın önemli bir sınırlılığı, yalnızca İslam hukukuna odaklanması ve diğer dini geleneklerin hukuki çerçevelerini ele almaması veya karşılaştırmamasıdır. Tarihsel, tümevarımsal, betimleyici ve analitik yöntemleri birleştirerek İslam trafik hukuku üzerine kapsamlı bir perspektif sunmakta ve modern hukuk tartışmaları için bir bakış açısı sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Trafik Sistemleri, Yaya Davranışları, Hukuki Düzenlemeler, İnsani Nedenler.

Cite as (ISNAD 2): Djebbar, Abdelhak – Uddin, A. H. M. Ershad. "Islamic Law and Traffic Safety: An Islamic Jurisprudential and Ethical Analysis". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2025), 1-19. https://doi.org/10.17335/sakaifd.1631617

This is an open access paper distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Introduction

Islam is a religion characterized by development, civilization, and progress. It integrates order into daily life, family, societal structures, mosques, and public spaces, while Islamic regulations shape behavior in all aspects, even in solitude.[1] Etiquettes fortify these systems as protective barriers. For instance, in public domains such as roads and marketplaces, Islamic law emphasizes principles like non-harm (*lā ḍarar wa lā ḍirār*) and public welfare (*maṣlaḥah ʿāmmah*). Neglecting such principles in contexts like traffic safety leads to disorder, injury, and even loss of life, outcomes that Islamic legal systems strive to prevent. Although early Islamic governance did not resemble modern administrative systems in form, its institutions developed organically over time to meet the evolving needs of society. Historical evidence shows that roles evolved. Prophet Muhammad initially carried out judicial functions, followed by Abu Bakr and Umar, who delegated duties to provincial judges as the state expanded.[2] This evolution led to the development of specialized roles in the military, intelligence, police, customs, and administrative offices (*diwan*), following a natural growth trajectory and adaptation to meet societal needs. Islamic jurists, who practiced independent legal reasoning, did not aim to consolidate all systems into one entity. Instead, they made incremental progress through ongoing legislative ijtihad[3], addressing emerging issues as they arose. The origins of these systems can be traced back to the era of the Prophet Muhammad. Historical analysis, such as ʻAbdul Ḥay al-Kattānī's "*al-Tarātibu al-Idārīyah*"" (The System of Prophetic Government), reveals that the foundational principles of subsequent systems were established during this era. This perspective highlights the Prophet Muhammad's contribution to the advancement and urbanization of nations.[4] Although the systems established by Prophet Muhammad and his companions were not formally codified in the modern sense, their foundational principles were clearly articulated and transmitted through practice, becoming the basis for subsequent legal and institutional development in Islamic history. Within the framework of Sharia's criminal law, justice mandates accountability for both intentional and unintentional harm, ensuring that transgressions are addressed through appropriate legal measures.[5]

Sharia-based legal principles emphasize individual responsibility and accountability in all aspects of social interaction, including matters that affect public safety. While classical Islamic law did not explicitly regulate traffic in its modern form, its foundational values –such as the protection of life (*ḥifẓ al-nafs*), avoidance of harm (*lā ḍarar wa lā ḍirār*), and the requirement of injury compensation (*diyah*, *ʿāqilah*)– provide a moral and legal framework adaptable to contemporary challenges. These principles support the development of traffic laws that ensure the safety of individuals and the community. As al-Dihlawī observed, laws derived from Sharia function like acts of worship, cultivating justice, and bringing society closer to moral truth.[6] Within this framework, negligence or harm caused by violating safety rules would necessitate compensation, reinforcing Sharia's commitment to justice and social order.[7] Al-Qarāfī also emphasized that judges, acting through *ijtihād* and evidence, carry a divine responsibility to issue rulings that uphold public welfare. This duty can extend to regulating emerging issues, such as traffic, through ethical and legal reasoning rooted in Islamic jurisprudence.[8] Since such rulings aim to preserve life and prevent harm, compliance becomes a legal and moral obligation in Sharia. Accordingly, those who violate traffic laws when these laws are based on legitimate authority

1 Süleyman Oktar, "Islam and Space Exploration", *Astropolitics* 21/2-3 (2023), 112-126; Mohammed M. Alnaim - Emad Noaime, "Mosque as a Multi-Functional Public Space Destination: Potential Breathing Space in Dense Urban Fabrics of Hail City, Saudi Arabia", *Open House International* 48/3 (2023), 450-471.

2 Anwar Rifāʻī, *Al-Nuẓum al-Islāmīyah* (Beirut: Dār al-Fikr, 2001), 105-121.

3 Mohamad Sobirin - Karimatul Khasanah, "The Pesantren Scholars' Fatwa on Global Warming and Climate Change: An Integrative Analysis of Islamic Law, Theology, and Environmental Sciences on the Practice of Multidisciplinary Ijtihad", *Cogent Arts & Humanities* 10/1 (2023), 1-16.

4 Muḥammad Abd al-Ḥayy Kattānī, *Niẓām al-hukūmah al-nabawīyah* (Beirut: Dār al-Arqam, 2016), 1/19.

5 Hajed A. Alotaibi, "The Challenges of Execution of Islamic Criminal Law in Developing Muslim Countries: An Analysis Based on Islamic Principles and Existing Legal System", Cogent *Social Sciences* 7/1 (2021), 1-13.

6 Shāh Walīullāh al-Dihlawī, *Ḥujjat Allāh al-bālighah* (Beirut: Dār al-Maʻrifah, 1997), 2/260.

7 Prayudi Rahmatullah - Basthomi Tri Kurnianing Wang, "Abuse of Private Vehicle Strobe Lights and Sirens: Law Enforcement from the Islamic Perspective", *Krytyka Prawa* 2024 (2024), 149.

8 Aḥmad ibn Idrīs Shihāb al-Dīn Qarāfī, *al-Dhakhīrah* (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 2001), 2/541-542.

and grounded in public interest can be held accountable and punished, just as with other violations of public safety under Islamic law.

This study analyzes traffic safety through the lens of Islamic jurisprudence by exploring how core legal and ethical principles in *fiqh,* such as the preservation of life (*ḥifẓ al-nafs*), public welfare (*maṣlaḥah ʿāmmah*), and liability for harm (*ḍamān*) can be applied to modern traffic systems. Rather than attempting to merge modern legal codes into Islamic law, the study examines how Islamic law historically addressed public space regulations and personal responsibility in relevant ways. By systematically engaging with classical juristic sources, the study clarifies the legal basis for traffic-related responsibilities in Islamic law and evaluates their significance for contemporary traffic systems. The research employs a descriptive, analytical, and historical approach to clarify the scope, foundations, and moral implications of traffic regulation within the framework of *Sharia*. This approach fills a gap in the existing literature and highlights how Islamic legal reasoning offers a coherent framework for contemporary public safety and regulatory challenges. Notable examples include: "Criminal Fines for Traffic Violations in the View of Islamic Law" by Sri Setiawati and Sri Hartati,[9] "Islamic Jurisprudence's Penalties for Violation of Traffic Regulations and the Amended Jordanian Traffic Law"[10] "Traffic Accidents in Islamic Law" by Sid-Ahmad,[11] and "Criminal Liability of Online Transportation for Traffic Accident Victims: A Comparative Study of Positive Law and Islamic Law Perspectives" by Nugraha.[12] This scarcity of literature underscores the need for further research on the role of Islamic law in traffic regulations, focusing on their effectiveness in managing accidents and ensuring public safety. It defines the comprehensive nature of Islamic jurisprudence's traffic security system and its broader implications.

1. Foundational Juristic Rulings on Public Pathways and Safety

In the Prophet's era, public conduct was closely linked to the everyday actions of the Companions, whose behaviors formed the basis of early Islamic legal rulings. These behaviors, grounded in Sharia principles, emphasized responsibility, liability, and respect for communal space, comprising a foundational layer of Islamic legal thought concerning public safety. Over time, Islamic jurisprudence developed a body of rulings to preserve life and property in public spaces, especially on roads and pathways. While modern terms like "traffic systems" may be anachronistic for this period, the early ninth century clearly articulated the underlying concern with regulating movement, obstruction, and liability.

A core principle from early Islamic legal discourse is that any action endangering public pathways or impeding safe passage imposes liability (*ḍamān*) on the actor, regardless of intention. This is rooted in the broader Sharia objective of preventing harm (*lā ḍarar wa lā ḍirār*) and ensuring public welfare (*maṣlaḥah ʿāmmah*). Classical jurists illustrated this principle through numerous rulings. Ibrāhīm al-Nakhaʿī (d. 96 AH / 714 CE) said, "Whoever ties an animal on the road is responsible for it,"[13] thereby establishing that blocking a public path creates liability for harm caused."[14] The ruling of Ibrāhīm al-Nakhaʿī is rooted in the juristic principle that obstructing public pathways and exposing others to harm creates liability (*ḍamān*), even if the act appears minor or unintentional. In a modern context, this same principle can be extended to vehicles parked in unauthorized or hazardous locations. Just as tying an animal on a public road risks injury to passersby, improperly parked cars today may cause traffic obstructions or accidents. The underlying logic in both cases is that the one who places an object (animal

9 Sri Setiawati - Hartati Sri, "Criminal Fines For Traffic Violations In The View Of Islamic Law", *Jurnal Hukum Khaira Ummah* 18/2 (2023), 127-145.

10 Qasem Mohammad Hazem Al-Hmoud et al., "Islamic Jurisprudence's Penalties for Violation of Traffic Regulations and the Amended Jordanian Traffic Law", *International Journal of Religion* 5/6 (2024), 224-234.

11 Sid-Ahmad Alsid Mohammad ʿAta, "Traffic Accidents in Islamic Law", *IIUM Law Journal* 4 (1994), 31-47.

12 Nugraha Ahlam Ahlam et al., "Criminal Liability of Online Transportation for Traffic Accident Victims on Positive Law and Islamic Law Perspective", *Proceeding of International Conference on Sharia and Law* 1/1 (2022).

13 Abdullāh ibn Muḥammad ibn Abī Shaybah, *al-Kitāb al-Muṣannaf fī al-aḥādīth wa-al-āthār* (Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1409), 5/465 (No. 28020).

14 Duy Quy Nguyen-Phuoc et al., "Questioning Penalties and Road Safety Policies: Are They Enough to Deter Risky Motorcyclist Behavior?", *Accident Analysis & Prevention* 207 (2024), 1-13.

or vehicle) in a shared public space without proper authorization or caution is responsible for any resulting harm. This analogy is grounded not in historical sameness but in the continuity of the fiqh principle of safeguarding public rights (*ḥuqūq al-ʿāmmah*) and preventing harm (*darʾ al-mafāsid*). Similarly, ʿĀmir ibn Shurāḥīl al-Shaʿbī[15] (d. 103 AH / 721 CE) declared, "If a man ties his animal on the road of the Muslims, he is responsible for whatever it causes."[16] The principle was reinforced by Shurayḥ ibn al-Ḥārith (d. 78 AH / 697 CE), who ruled that anyone who places harmful objects like stones or digs a well in a public path is liable for any resulting damage or injury; "his blood money is taken, and he is not exempt."[17] A case illustrating this is that of ʿAmr b. al-Ḥārith b. al-Muṣṭaliq, who was held responsible for damages after a mule fell into a well he had dug on a public road; Shurayḥ ruled that he must pay the value of the mule—two hundred dirhams.[18] Likewise, al-Ḥasan al-Baṣrī (d. 110 AH / 728 CE) emphasized that "whoever causes anything in the way of Muslims is liable (*ḍāmin*)," underlining the juristic commitment to safeguarding public pathways.[19] Additionally, the prophet emphasized the consequences of harming Muslims in their pathways, invoking a curse upon those who transgress. These jurisprudential insights highlight the multifaceted nature of liabilities in traffic-related matters, underscoring the importance of perseverance and adherence to established legal principles. The Prophet said: "Whoever harms Muslims in their pathways, their curse is upon him."[20]

Mālik ibn Anas (d. 179 AH / 795 CE) addressed questions about individuals constructing extensions or semi-private spaces (*duruḥ*, *rawāq*) adjacent to public roads. When asked whether such spaces belonged to their builders and could be considered part of their property, Mālik distinguished between situations. He ruled that if such structures were built on narrow roads and obstructed the passage of Muslims without offering public benefit, they were impermissible and viewed as encroachments (*iʿtidāʾ ʿalā al-ṭarīq*). However, if the additions were on wide streets and did not hinder movement or some communal function, he allowed for greater leniency in their judgment.[21] Conversely, courtyards that facilitate the well-being of their residents without restricting the movement of Muslims present a less contentious issue. Furthermore, he stipulated that courtyards aligning with expansive, traversable streets have distinct legal considerations, whereas narrow streets lacking courtyards are due to their obstructionist nature and negligible utility to passersby. Mālik highlighted that despite being bordered by roads, courtyards do not possess ownership rights over them. Consequently, he advocated against purchasing wood from individuals who violate public thoroughfares by placing unauthorized structures or goods, asserting their status as usurpers.[22] However, the Prophet said, "Whoever wrongfully takes a handspan of land, Allah will encircle him with seven earths on the Day of Judgment."[23]

Ashhab ibn ʻAbd al-ʻAzīz al-Qaysī (d. 204 AH/819 AD) addressed the permissibility of halting one's animal in the path of Muslims and dismounting it for reasons of necessity or similar circumstances. Moreover, he claimed that an individual who deliberately sprays a courtyard to render it slippery, thereby causing harm to any person or animal passing through, bears responsibility for damage or injury. However, if the spraying is intended for cooling or cleaning without hostile intent, the individual is acquitted of liability for ensuing harm.[24] In a related context, Ibn al-Qāsim (d. 191 AH/806 AD) and Ashhab discussed the liability of a train conductor for incidents involving camels at the start or end of a

15 ʿĀmir ibn Shurāḥīl al-Shaʿbī was a prominent Kūfan Tābiʿī jurist and traditionist, known for his vast knowledge of early legal opinions and frequent transmission from numerous Companions. al-Shaʿbī played a pivotal role in shaping early Iraqi legal thought and is frequently cited in both legal and exegetical literature. See, Shams al-Dīn Al-Dhahabī, *Siyar aʿlām al-nubalāʾ* (Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 1981), 4/294-311; Muḥammad Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt al-kubrā* (Cairo: Maktabat al-Khānjī, 2001), 6/218-225.

16 Abū Bakr Abd al-Razzāq ibn Hammām Ṣanʻānī, *al-Muṣannaf* (India: al-Majlis alʻlmy, 1403), 10/68 (No. 18386).

17 Ibn Abī Shaybah, *al-Kitāb al-Muṣannaf*, 5/399 (No. 27357).

18 Ibn Abī Shaybah, *al-Kitāb al-Muṣannaf*, 5/399 (27363).

19 Ibn Abī Shaybah, *al-Kitāb al-Muṣannaf*, 5/399 (27358).

20 Sulaymān ibn Aḥmad Ṭabarānī, *Al-Muʻjam al-kabīr* (Cairo: Maktabat Ibn Taymīyah, 1994), 3050.

21 Shams al-Dīn ibn ʻAbd al-Raḥmān al-Ḥaṭṭāb, *Mawāhib al-jalīl fī sharḥ mukhtaṣar Khalīl* (Dimashq: Dār al-Fikr, 1992), 5/157.

22 Mālikī, *Mawāhib al-Jalīl fī sharḥ mukhtaṣar Khalīl*, 5/158.

23 Abū ʿAbdillāh Muḥammad ibn Ismāʿīl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1987), "Kitāb al-Mazālim", 13 (No. 2453); Abū al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Cairo: Maṭbaʻat ʻĪsá al-Bābī al-Ḥalabī wa-Shurakāh, 1374),"Kitāb al-Musāqāh", 30 (No. 1610).

24 Abd Allāh ibn Abd al-Raḥmān Qayrawānī, *al-Nawādr wāz-ziyādāt* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1999), 13/519.

train.[25] They presented a scenario wherein a person carrying mud from their house for construction purposes inadvertently causes a passerby to trip and die. Liability assessment **depends** on factors such as the width of the road and the volume of mud present. If the road is narrow or blocked with mud, the individual is considered responsible for the accident and must pay blood money. Conversely, suppose the road is wide and the mud minimal, and the individual diverts the mud away from the passersby's path. In that case, they are acquitted of liability as their actions do not hinder transit or pose a hazard to pedestrians.[26] Furthermore, liability extends when an individual discards fruit remnants or other hazardous objects on the road, leading to fatal accidents.[27]

Rabīʿah ibn Abī ʿAbd al-Raḥmān (136 AH/753 AD) said that the liability of an individual lying on the side of a road whose presence results in an animal with its rider running away while the individual is asleep. Rabi'ah asserted that the individual is accountable for the incident, but exemption from liability is granted if the individual is situated on a different road unless they relocate.[28] A comparable modern example would be incidents caused by dangerous maneuvers, high-powered sound horns that frighten and startle people, or excessively bright lights beyond the permitted limit. Such actions could warrant liability if scientific and practical expertise confirm that they induce fear and panic in ordinary people and are legally prohibited. The act of stopping on the road is contingent upon ensuring safety. Ibn Abd al-Barr further elaborated on this principle,[29] affirming unanimity among Mālik and his associates, as well as jurists across various regions such as the people of Hijaz, Iraq, and the Levant, spanning the first two centuries until the beginning of the third century (equating to the seventh and eighth centuries AD until the start of the ninth century). According to Ibn Abd al-Barr, it is universally acknowledged among these scholars that halting one's animal in a location where it is impermissible to park, particularly on narrow roads or other prohibited areas, renders the individual liable.[30] In such instances, the individual assumes responsibility as a guarantor for any ensuing harm. However, suppose the individual halts their animal in a location commonly recognized for such purposes or akin to their property, such as their residence, the mosque's entrance, the dwelling of a scholar (*ʿālim*), or a judge's abode. In that case, they are forgiven of liability for resultant damages. Additionally, any unauthorized digging in the road, whether due to narrowness or other reasons, is deemed contributory to damages incurred.[31]

While this section outlined foundational juristic rulings on public safety and liability, the following section examines the deeper legal and ethical justifications that render such responsibilities obligatory under Islamic law, especially in light of modern mobility and risk.

2. The Legal and Ethical Basis for Traffic Obligations in Islamic Jurisprudence

This section outlines the legal basis for adhering to traffic rules in Islamic jurisprudence. This interpretive method, relying on multiple legal evidences with overlapping purposes, is rooted in the juristic principle of *tadākhul al-adillah* (interconnection of proof), where the convergence of goals across rulings indicates an underlying normative command. Islamic jurisprudence affirms the sanctity of life and property, prohibiting harm to oneself or others. Sharia considers the soul and possessions as divine trusts, and individuals are duty-bound to preserve them. Al-Shāṭibī explains that safeguarding one's life is not merely a personal duty but a right owed to Allah. Accordingly, any act that endangers life or property, whether intentional or negligent, violates a core principle of Islamic law which aims to prevent harm and uphold public welfare.[32]

25 Qayrawānī, *al-Nawādr wāz-ziyādāt*, 13/523.
26 Weigang Li - Jian Liu, "Analysis of the Evolution of Pedestrian Crossing Based on Dynamic Penalty Mechanism", *Physica A: Statistical Mechanics and Its Applications* 623 (2023), 1-15. Yang-Jun Joo et al., "A Data-Driven Bayesian Network for Probabilistic Crash Risk Assessment of Individual Driver with Traffic Violation and Crash Records", *Accident Analysis & Prevention* 176 (2022), 1-15.
27 Alī ibn Muḥammad al-Baṣrī al-Baghdādī al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 1999), 12/372.
28 Qayrawānī, *al-Nawādr wāz-ziyādāt*, 13/526.
29 Qāḍī ʿIyāḍ ibn Mūsā ibn ʿIyāḍ al-Sabtī, *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 1998), 381-391.
30 Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik*, 381-391.
31 Yūsuf ibn ʿAbd Allāh ibn Muḥammad ibn ʿAbd al-Barr, *al-Tamhīd li-mā fī al-Muwaṭṭaʾ min al-maʿānī wa-al-asānīd* (Morocco: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shuʾūn al-Islāmīyah, 1412), 7/19.
32 Fatḥī Duraynī, *Khaṣāʾiṣ al-Tashrīʿ al-Islāmī fī al-siyāsah wa-al-ḥikam* (Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 2013), 244.

Likewise, the Sharia view of money or property is that it belongs to its owner, who has the right to enjoy it, develop it, and achieve his good hopes. Accordingly, Allah has a right over it, so he should not spend it on anything that would harm him or others, and it is not permissible for him to expose it to destruction. Exposing it to destruction is a reprehensible crime in Sharia, even if this money is considered simple and despised. An example is jurisprudential issues regarding ownership disputes arising after planting a tree. If someone cuts a tree from another's property and plants it on their own land, the original owner can reclaim it if done promptly; otherwise, compensation is due. However, if the planted tree damages the original tree, the planter must compensate for the lost value.[33] This applies if the matter is related to someone else's money. For this reason, the jurists used the example of a sheep; if it was injured and its owner wanted to slaughter it before it died and did not have a knife with him, and someone else had a knife and asked for it from its owner. However, he refused to give it to him until the sheep died. The knife owner would be a guarantor of the value of the sheep because he abstained from performing a duty and, by his abstention, caused damage to the sheep[34] because abandonment equates to an action falling under the category of guarantee.[35]

However, connecting causes with their effects, the universal laws established by Allah, both on earth and among His servants, form essential elements of Islamic jurisprudence. This assertion is emphasized by linking jurisprudential rulings to their underlying causes and subsequent outcomes, encompassing material and moral factors, including those leading to psychological ailments and similar consequences. In this context, scholars have explained that initiating a cause holds comparable weight to the effect, irrespective of its intention. This principle is grounded in the understanding that divine commands are geared towards facilitating beneficial outcomes while prohibiting actions that engender harm.[36] Consequently, individuals must evaluate the potential consequences of their actions before proceeding, as the outcomes are inherently tied to the actions themselves.[37] Engaging in such understanding enables individuals to align their conduct with the dictates of Islamic law, thereby ensuring the regulation of causal relationships by the stipulations of Sharia. This principle is fundamental in jurisprudence and other spheres of inquiry, guiding individuals in navigating the complexities of causal relationships within Islamic legal principles. Indeed, considering this perspective proves highly advantageous within the broader context of Sharia.[38] Muḥammad 'Alī Ṣallābī quoted a hadith where the Prophet Muhammad stated: "Whoever spends the night on the back of a wall without any support for their legs, and subsequently falls and dies, has fulfilled their obligation. Similarly, whoever embarks upon the sea during its turbulence has fulfilled their duty."[39]

3. Institutional Foundations for Regulating Public Safety in Islamic Law

Having established the juristic and ethical basis for traffic-related responsibilities, this section examines how Islamic governance structures historically supported public safety through judiciary, administrative, and urban systems.

The pursuit of civilization and urbanization is considered a religiously valid objective among those sought by Sharī'ah from its inception. This endeavor encompasses various initiatives, including the establishment of ministries, courts, administrative systems, military structures, infrastructure development, road construction, and the advancement of sea and land transportation networks.[40] Furthermore, Islamic legislation has fostered the development of precise scientific methodologies within legislative jurisprudence, enabling the derivation of practical, relevant, and efficacious rulings and regulations. This approach ensures the realization of societal interests without neglecting the

33 Abū al-'Abbās Aḥmad Wansharīsī, *'Iddat al-Burūq fī jam' mā fī al-madhhab min al-jumū' wa-al-furūq* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1990), 627.
34 Muṣṭafā Zarqā, *al-fi'l alḍārr wa al-ḍamān fīhi* (Dimashq: Dār al-Qalam, 1988), 81.
35 Aḥmad ibn 'Alī ibn Muḥammad Ibn Ḥajar Asqalānī, *Fatḥ al-bārī bi-sharḥ ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379), 5/98.
36 Ibrāhīm ibn Mūsá al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-sharī'ah* (Cairo: al-Maktabah altawqīifyyah, 2003), 1/171.
37 al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 1/172.
38 al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 1/188.
39 Muḥammad 'Alī Ṣallābī, *'Umar Ibn al-Khaṭṭāb* (Egypt: Dār al-Tawzī' wa al-Nashr al-Islāmīyah, 2002), 1/237.
40 Ṣallābī, *'Umar Ibn al-Khaṭṭāb*, 1/237.

welfare of the state, its citizens, or individuals in the absence of specific textual references for these endeavors.[41]

Islam's systems aim to clarify their necessity and intent. They are described through an examination of their history and conditions. During the prophecy, the Prophet was the judge, followed by Abu Bakr and Umar. As the state expanded, delegating judicial duties to others was beneficial, establishing judges for each province and specializations in judicial matters.[42] As complaints against governors, state officials, and those in authority increased, offices for grievances and a chief judge were established. Developing other systems, such as the soldiers, the military, the police, customs, the office, and the administration, was natural.

However, the jurists of legislative jurisprudence believe that the progress of regulations and legislative jurisprudence is based on need rather than necessity. Al-Qarāfī argues that judges could deduce rulings through ijtihad based on evidence or guidance from their imam. They are tasked with establishing binding rulings when necessary and permissible when appropriate, essentially establishing divine rulings that serve society's interests.[43] Similarly, al-Dihlawī contends that laws originating from Sharī'a are akin to acts of worship, such as prayer and fasting, facilitating the pursuit of truth.[44]

4. Clarity of the Need for a Traffic System

Islamic law classifies objectives into three levels: necessities (*ḍarūriyyāt*), needs (*ḥājiyyāt*), and enhancements (*taḥsīniyyāt*). While all levels aim to preserve human welfare, this section focuses on *taḥsīniyyāt*, which includes conduct and etiquette-related regulations such as traffic safety. The "*Murtabat al-Tahsīnī*" principle emphasizes strict adherence to traffic laws, allowing walking and parking but requiring authorization from the governing authority. Adherence fosters unity and solidarity, and the community is seen as organized and dedicated to upholding traffic laws. Safety measures ensure the road to passage, and liability for violations falls on the individual unless circumstances dictate otherwise.[45]

In the case of ensuring accountability for unlawful damage, such accountability arises when an individual drives an animal filled with grain or other items that cause harm to a person or property along the road. This situation presents two possibilities: if the driver, supervisor, or passenger issues a warning such as "To you" to alert others of the potential danger, and the recipient fails to heed it, liability is contingent upon two circumstances. This principle summarizes that using a sound horn (car horn) can be a subject of juristic consideration, forming the basis for a set of rulings related to liability. Firstly, if the recipient fails to vacate the premises despite having the opportunity to do so, absolving the animal's owner of liability; secondly, suppose the recipient is unable to relocate due to a lack of available alternatives, thereby remaining in the path of danger until their clothing is torn. In that case, the animal's owner bears responsibility for the ensuing damages. Conversely, if the rider of the animal neglects to issue a warning, they assume liability for any resulting harm.[46] However, concerning the driving eligibility issue, in the early period of Islam, there were no official bodies for teaching riding animals or driving them. Instead, the responsibility fell on the children's guardian, who bore full responsibility for the entrusted task. The Islamic decree to teach horsemanship was issued during the Umar era. Makhul reported that Umar wrote to the people of Sham, "Teach your children swimming and archery."[47] For example, if a load-bearing object, such as a camel, falls on an individual and causes their death, or if it falls on the pathway, causing someone to stumble and subsequently die, the responsibility lies with the individual driving the camel. This parallels cases today where cargo falls from trucks due to improper securing, making the driver liable. However, if the accident occurs due to negligence on the part of the

41 Duraynī, *Khaṣā'iṣ*, 196-197.
42 Rifā'ī, *al-Nuẓum al-Islāmīyah*, 105-121.
43 Qarāfī, *al-Dhakhīrah*, 2/541-542.
44 Dihlawī, *Ḥujjat Allāh al-bālighah*, 1/260.
45 Abū Bakr Ibn Mas'ūd Kāsānī, *Badā'i' al-ṣanā'i' fī tartīb al-sharā'i'* (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), 7/402.
46 Zayn al-Dīn Nujaym, *al-Baḥr al-rā'iq sharḥ kanz al-daqā'iq* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1993), 8/407.
47 al-Muttaqī Hindī, *Kanz al-'ummāl fī sunan al-aqwāl wa-al-af'āl* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah), 4/11386.

leader and the driver in handling the load, it is akin to them directly causing the object to fall. Consequently, they bear responsibility for any damages resulting from the falling object.[48]

However, preparing the road for traffic and maintaining it, similarly, if a person places a stone on the road, constructs a building there, removes a trunk or a protruding rock from a wall onto the road, or erects a barrier, they are liable for any resulting harm because they have obstructed the road. They have introduced something on the road that could harm passersby or hinder their right of passage.[49] Sarakshi outlines the *miyyar* (standard) various aspects of jurisprudence about roads,[50] underscoring the keen interest of jurists in this domain.[51] It is evident from their discussions that jurists differentiated between different types of roads, particularly distinguishing the broad road - spanning seven cubits or more - from narrower paths. Their considerations encompassed factors such as ensuring safety for pedestrians, preventing obstructions that could lead to accidents, and maintaining adequate lighting along the route. Furthermore, they prohibited encroachment upon the sidewalk area for personal use, recognizing its importance in facilitating safe passage. Jurists' meticulous preparation and surveillance of roads aimed to safeguard pedestrians from hazards such as water accumulation, drainage issues, and obstacles like trees. Regarding the principle, safety measures should be prioritized for dangers that can be reasonably guarded against, while acknowledging those beyond control.[52] For instance, absolute prevention is not expected if an animal causes minor disturbances, such as raising dust or small pebbles. However, precautions are necessary for larger pebbles since their avoidance is feasible, unlike in crowded marketplaces where such actions may be unavoidable.[53] Similarly, if an adult experiences overwhelming anxiety, it may impede their actions, as fear typically accompanies it. Therefore, it is acceptable for anxiety to serve as a justification for ensuring a person's safety, such as by digging a well.[54] However, individuals who guide their animals with care and gentleness in regulating travel speed bear no responsibility. However, they are held liable if they drive their animal aggressively, resulting in injury.[55] Talking about the negligence of a driver in taking care of their vehicle or securing the load placed on it –where something falls from the truck or car, causing a windshield to break or damage to another vehicle, regardless of the extent of the damage– jurisprudence holds the driver responsible due to their negligence and obligates them to provide compensation.

5. The Roots of Traffic Safety Regulations in Islamic Jurisprudence

This section illustrates how Islamic law has established regulations to ensure traffic safety and prevent accidents. Rules governing returns relevant to the provisions of traffic law include the principle that current returns must be considered necessary according to Sharia. al-Shāṭibī emphasizes: "The law was established with interests in mind, and in such cases, it is imperative to ensure that returns are taken into account."[56] One implication of this principle is that actions known, through consistent practice, to contribute to accidents are prohibited by Islamic law, aligning with universal norms, such as overtaking hazardous curves. Al-Shāṭibī clarified that the consequence of a cause holds the same significance as the cause itself, regardless of whether the individual intended it as such. This is because when an action becomes a customary cause, it adheres to the principles of causality, much like the relationship between satiety and food or thirst and water. He further explained that whatever is encompassed within the cause is integral to it as a necessary component. This reflects the divine wisdom behind Allah's commands. Each action is ordained either to bring benefit or prevent harm.[57] Thus, any resultant effects

48 Abū Bakr Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Shams al-Dīn Sarakhsī, *al-Mabsūṭ* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1993), 27/4.
49 Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, 27/6.
50 Wansharīsī, *'Iddat al-burūq fī jam' mā fī al-madhhab min al-jumū' wa-al-furūq*, 431-447.
51 Abū al-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad Ibn Rushd, *Kitāb al-bayān wa-al-taḥṣīl* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1988), 9/299.
52 Alī Aḥmad Nadwī, *Mawsū'at al-qawā'id wa-al-ḍawābiṭ al-fiqhīyah* (Algeria: Dār al-'ālam al-Ma'rifah, 1999), 3/145.
53 Ibrāhīm Shams al-Dīn Muḥammad Ibn Farḥūn, *Tabṣirat al-ḥukkām fī uṣūl al-aqḍiyah wa-manāhij al-aḥkām* (Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub lil-Nashr wa-al-Tawzī', 2003), 2/255.
54 al-Ḥusayn ibn Muḥammad al-'Ukbarī Ḥanbalī, *Ru'ūs al-masā'il al-khilāfiyah bayna jumhūr al-fuqahā'* (Riyadh: Ishbīliyā, 2001), 5/528.
55 Ya'qūb ibn 'Abd al-Wahhāb Bāḥusayn, *al-Qawā'id al-fiqhīyah: al-mabādi'-al-muqawwimāt-al-maṣādir-aldlylyh* (Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1998), 9/259.
56 al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 2/245.
57 al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 1/172.

are contingent upon the occurrence of the anticipated benefits or harms inherent in the cause. However, ordinary actions do not attain the status of acts of worship unless the right intentions accompany them.[58] This principle underscores the importance of considering the consequences of one's actions. al-Shāṭibī elaborated that if an action is attributed to its cause by divine law, the individual conducting the action must be mindful of its implications, lest they incur outcomes beyond their anticipation.[59] This pertains to reward and punishment, as an action may elevate one's status to levels known only to Allah or lead to descent into the depths of Hell and torment, the severity of which only Allah Almighty comprehends. Al-Shatibi further remarked that the *straight path* as guidance is enjoined. Misguidance is forbidden, and just as righteousness in obedience leads to outcomes beyond one's comprehension, by the Almighty's decree: And whoever saves a life, it is as if he saved the life of all mankind.[60]

In addition, Islamic Sharia evaluates permissible things based on their impact on achieving fundamental purposes.[61] For example, driving is acceptable during heavy rain or thick fog. Obtaining advanced vehicles with features like air conditioning and ABS for safe driving is advisable, even for enjoying permissible pleasures and exercising greater control. This choice can earn rewards from Allah for preserving wealth and lives. Thus, allowable actions are evaluated based on their contribution to achieving these fundamental purposes.

Regarding precaution and the extent of action's potential for corruption, regulations foster a sense of accountability within this category and underscore the necessity of Sharia's religious ethos. Upon closer examination, this aspect is not merely a facet of precautionary measures. Engaging in any pretext here is tantamount to embracing the referenced corruption, such as exceeding the curvature of a road.[62] However, when customary practice indicates that specific actions seldom result in corruption, such as riding in cars or buses, they are unequivocally permissible and remain rooted in the principle of general permission.[63] Al-Shāṭibī asserts that if harm arises infrequently, it aligns with the principle of permission. This is because when the benefit outweighs the damage, there is no need to reconsider the permission granted for such actions. In this scenario, the action commonly leads to harm, neither definitively nor rarely, but frequently. In such instances, the emphasis is placed on specific knowledge, as preventing pretexts necessitates fully taking precautions against corruption, such as driving a car on a day with heavy rain or dense fog. Actions in this category typically result in corruption in numerous instances. However, this high frequency does not reach the threshold of definite knowledge or constitute prevailing suspicion. Consequently, this category becomes a point of contention between what is permissible and what is forbidden.

Islamic jurisprudence emphasizes the importance of maintaining and repairing roads, identifying the responsible party for damage, and bearing the entire liability for compensation. It differentiates between unavoidable hazards, such as small gravel, and avoidable hazards, such as large stones and obstacles. If a driver does not take precautions or deliberately runs over these objects, they bear responsibility for the consequences of their actions.

Excessive speeding in residential areas or zones with restricted speed limits can result in liability. Excessive vehicle overloading can reduce a driver's ability to control the vehicle. However, drivers or road users, even pedestrians, cannot use the excuse that they did not intend the accident to occur as a defense to avoid liability. In modern legal systems, traffic liability is often governed by tort principles, particularly negligence and strict liability. Islamic law shares a similar reasoning that drivers are held accountable for intentional harm and preventable accidents. Like civil law systems, Islamic law distinguishes between direct and indirect causation and permits compensation, regardless of intention, if harm was foreseeable.

58 al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 1/172.
59 al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt* , 1/184.
60 Ma'dah, 5/32.
61 Akgündüz, "Hanefi Fürû' Metinlerinde Ta'zîr Bahsinin Gelişimi", 50-55.
62 Muḥammad Hishām Burhānī, *Sad al-dharā'i' fī al-sharī'ah al-islāmīyah* (Dimashq: Dār al-Fikr, 1995), 90.
63 Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-fiqh* (Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 2005), 272.

Instead, they must be told that their intention to engage in the cause is equivalent to intending the result. Jurists distinguish between errors in action and errors in the outcome of that action, such as excessive speeding during rain, driving under the influence of alcohol, and driving with impaired vision at night.

6. Islamic Legal Principles Governing Traffic Accidents

This section discusses how Islamic law meticulously outlines regulations concerning all aspects of traffic accidents and their associated responsibilities. Accordingly, Sharia law closely investigates specific rules intertwined with accidents, including regulations concerning error and its consequences, as well as those addressing direct and indirect causation.

a- Error and Its Equivalents: al-Jurjānī defines error as "that which a person does not intend," it holds property liable for compensation in cases of error, just as it is in cases of intentional harm."[64] For instance, ignorance, which refers to perceiving something differently from its actual state,[65] does not exempt perpetrators from liability for damages.[66] These principles apply to individuals, as errors, ignorance, and forgetfulness do not exempt them from liability for property or bodily harm; however, they may mitigate moral blame (sin). Ibn Nujaym defines forgetfulness as the failure to recall something when needed, and it absolves one from sin by causing harm rather than ensuring compensation.[67]

b. Regulations Regarding Direct Causation: Direct causation refers to the direct cause of harm without an intermediary, rendering the person liable for the damage caused to others.[68] This principle applies to situations where two drivers or pedestrians collide, resulting in harm to both parties.[69] Both parties are liable because the other's action harmed them. Jurists have differed on assigning liability in such scenarios, leading to two main viewpoints.

The Hanafīs, Mālikīs, and Hanbalīs stated that blood money for each is due to the other and the liability for their property, as each one perished due to the other's action.[70] The Hanbalīs stated that if two equal ships collide and both captains are at fault, each is liable for the damage caused to the other's boat, including lives and property.[71] This principle could be extended analogously to modern traffic accidents. When two vehicles collide due to mutual negligence, the Ḥanafī, Mālikī, and Ḥanbalī schools hold that each driver is liable for the damage they caused to the other's property and life, based on the principle of *mutual causation* (*tasabbub mushtarak*) and analogy with cases of joint destruction.[72] This view assigns individual liability proportionally to each driver's fault.

On the other hand, the Shafi'īs and Zufar from the Hanafī school argue that each party must pay half the value of the other's blood money (*diyah*) and half the damaged property due to their actions. The author of 'Al-Bayān fī Madhhab al-Imam al-Shafi'ī' states that each party must pay half the value of their ship and half the value of what is in it, as each party caused damage through their actions.[73] The implications of this rule, as highlighted by Al-Kāsānī, also extend to cases where, if a rider is traveling on a public road and their animal accidentally tramples a person with its hoof or foot, the rider is held accountable. This is due to the concept of error in this context and its occurrence through direct action. As the animal bears the rider's weight and serves as their tool, any resulting fatality caused by the rider's weight is attributed to the rider, thus constituting direct causation.[74] However, the rule states that the directly involved is responsible, regardless of fault.[75] If an individual hits another person's parked car, they are accountable for the damage caused by their vehicle to the parked car. This is considered a direct

64 Nadwī, *Mawsū'at al-Qawā'id wa-al-ḍawābiṭ al-fiqhīyah*, 3/279.
65 Alī ibn Muḥammad ibn 'Alī al-Zayn al-Sharīf Jurjānī, *Kitāb al-ta'rīfāt* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1996), 108.
66 Nadwī, *Mawsū'at al-Qawā'id wa-al-ḍawābiṭ al-fiqhīyah*, 3/350.
67 Nujaym, *al-Baḥr al-rā'iq sharḥ kanz al-daqā'iq*, 3/272-273.
68 Muḥammad Taqī Usmani, *Buḥūth fī qaḍāyā fiqhīyah mu'āṣirah* (Dimashq: Dār al-Qalam, 2003), 297.
69 Nadwī, *Mawsū'at al-Qawā'id wa-al-ḍawābiṭ al-fiqhīyah*, 1/341.
70 Muḥammad ibn Yūsuf Abū 'Abd Allāh Mawwāq, *al-Tāj wa-al-iklīl li-mukhtaṣar Khalīl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1994), 8/309.
71 Shams al-Dīn ibn Muḥammad ibn Aḥmad Qudāmah, *al-Sharḥ al-kabīr llmqn' wa-al-inṣāf* (Cairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995), 5/456.
72 Abd Allāh Ibn Muḥammad Qudāmah, *al-Mughnī* (Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 1997), 9/272.
73 Yaḥyá ibn Sālim Abū al-Ḥusayn 'Umrānī, *al-Bayān Fī Madhhab al-Shāfi'ī* (Jeddah: Dār al-Minhāj, 2000), 11/471.
74 Kāsānī, *Badā'i' al-ṣanā'i' fī tartīb al-sharā'i'*, 7/401.
75 Nadwī, *Mawsū'at al-qawā'id wa-al-ḍawābiṭ al-fiqhīyah*, 1/341.

act of damaging someone else's property, and since the car is under their control, they are liable for the damage.

The principle of direct liability has exceptions, where the directly involved party is held accountable even if not at fault. These exceptions occur in genuine incapacity[76] cases and when the affected party's influence in causing the outcome is more pronounced.[77] Scholars often use the example of an animal overpowering its rider, causing them to lose control. This situation is not considered a liability, as the animal's actions post-escape are beyond the rider's control.[78] This is similar to a celestial calamity, where the animal acts independently, leaving the rider powerless to regain control.

The Council of the Islamic Jurisprudence Academy in Brunei Darussalam decided in 1993 that a driver is responsible for harm caused to others, provided the offense elements, including error and damage, are fulfilled. However, there are exceptions, such as when the collision occurred due to the injured party's actions, significantly influencing the outcome.[79]

c. Causation Principles: The causative agent is the individual who caused the damage through their actions, without any voluntary act.[80] Directness principles are crucial in traffic accident causation. Islamic jurists address these issues, stating liability requires wrongdoing, not just causing harm. Individuals are held accountable for their actions, regardless of intentional or negligent intent. This principle is inseparable from traffic accident causation principles. Ibn Hazm recounts one notable application of this principle in *Al-Muhalla*,[81] wherein a man was escorting his mother on a donkey. A horseman swiftly passed by during their journey, causing the donkey to startle and throw off its rider. Consequently, the mother fell from the donkey and died. The son sought judgment from Omar ibn Al-Khattab, who inquired whether the man had struck the donkey or if the donkey had sustained any injuries from the horse. When the answer was negative, Omar ruled that the son was not at fault for his mother's death, absolving him of any liability.[82] Similarly, another instance illustrating this principle involves an individual parking their car in an unauthorized location, leading to damage for which the car owner is held accountable. This liability arises from the owner's failure to adhere to parking regulations, thereby neglecting their duty and transgressing by improper parking, resulting in the damage incurred.

However, the causative factors resulting in harm can be classified into three categories like actions, inactions, and negligence.[83] Firstly, harm by action occurs when someone engages in activities that harm others. For example, this can happen when someone digs a well on a public road, trespasses on someone else's property, obstructs pathways with stones or metals, contaminates water sources, or introduces hazardous objects like watermelon peels. If these actions result in fatal injuries to people or animals, the person responsible is liable.[84] Similarly, suppose someone breaches traffic rules by overtaking restricted zones or hazardous curves, causing collisions, or forcing others off the road. In that case, they are accountable for any resulting harm to individuals or property. Secondly, harm by inaction is when adverse conduct or failure to act causes harm. For example, if an individual is walking on a road and another person behind them attempts to overtake. A third vehicle approaches from the opposite direction, the leading vehicle owner must move to the sidewalk or seek alternative solutions to avoid a collision. Failure to take appropriate action constitutes negligence, disregarding the duty to preserve one's safety and property, and warrants inclusion in liability considerations. Thirdly, harm by negligence occurs when an individual fails to exercise the necessary care and precaution when

76 Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Arafah Dasūqī, *Ḥāshiyat al-dasūqī 'alá al-sharḥ al-kabīr* (Beirut: Dār al-Fikr, 2001), 4/248.
77 Wahbah Zuḥaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa-adillatuh* (Dimashq: Dār al-Fikr, 1997), 7/5216.
78 Dasūqī, *Ḥāshiyat al-Dasūqī 'alá al-sharḥ al-Kabīr*, 4/248.
79 Zuḥaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa-adillatuh*, 7/5216.
80 Usmani, *Buḥūth fī qaḍāyā fiqhīyah mu'āṣirah*, 303.
81 'Alī Ibn Aḥmad Ibn Sa'īd Ibn Ḥazm, *al-Muḥallá* (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2001), 11/9.
82 Zarqā, *al-Fi'l alḍārr wa al-ḍamān fīhi*, 49.
83 Aḥmad Muwāfī, *al-Ḍḍararu fī al-fiqh al-Islāmī* (Saudi Arabia: Dār Ibn 'Affān, 1997), 2/988.
84 Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, 9/564.

exercising their authority.[85] In rational jurisprudence, individuals often evoke fear or distress and bear responsibility for the consequences.[86] This principle is illustrated in "Heads of Controversial Issues," where fear can cause harm to a pregnant woman's fetus, cause physical injury, or even lead to mental impairment. Children may be prone to panic-induced accidents, requiring protection similar to precautions against hazards like wells in roadways.[87]

The fusion of causation and directness entails a fundamental principle wherein the ruling aligns with the immediate cause when both are intertwined.[88] The inclusion of direct causation depends upon the extent of its influence in producing the outcome; when its impact prevails, accountability is attributed to it, necessitating compensation. Nonetheless, exceptions to this rule exist, encapsulated within a clear principle: when the cause supersedes the direct effect in influence, the ruling aligns with the cause. This occurs because the direct effect assumes a subordinate role akin to a tool wielded by the causer (*Musabbib*).[89] Jurists explain an illustrative instance of this principle concerning the scenario involving the perpetrator and the rider. As stated by the author of al-Hidāyah, if an individual provokes or strikes an animal being ridden on a roadway, leading to the animal fleeing and causing harm to the assailant, the liability rests with the provocateur, not the rider. In scenarios where the cause is implicit rather than direct, several issues arise:

When a driver is temporarily blinded by bright lights and subsequently collides with an individual or property, liability falls upon the party responsible for causing the damage, as their influence on the outcome is deemed more significant.[90] Suppose a driver diligently adheres to all traffic regulations, and yet another individual forcefully thrusts someone in front of their vehicle, preventing them from stopping in time and resulting in a collision. In that case, the driver is not held liable. Instead, responsibility lies with the individual who initiated the action, as their influence outweighs that of the driver. This parallels situations where an animal is provoked to attack, resulting in harm to a person. In such cases, the liability rests with the provocateur, not the rider.

Should a driver halt their vehicle at a traffic light, awaiting a green signal, only to be rear-ended by another vehicle, causing their car to lurch forward and strike someone, the liability rests with the driver of the rear vehicle.[91] In this scenario, direct causation cannot be attributed to the front vehicle, as it is being operated normally and can be likened to a machine to the rear vehicle. Consequently, the Permanent Committee for Scientific Research and Fatwa issued a fatwa delineating this principle.[92]

In cases involving multiple causal factors, precedence is given to the most influential factor. Jurists prioritize the most vital causal factor, thereby holding the individual responsible for the resultant damage, irrespective of the initial cause.[93] Consequently, the Council of the Islamic Jurisprudence Academy, convening during its conference session in Dar-es-Salaam in 1414 AH (corresponding to 1993 AD), issued a fatwa delineating this principle. The fatwa stipulates that if two distinct causal factors converge, each contributing to the damage incurred, then liability is apportioned to each perpetrator according to the extent of their contribution to the damage. In cases where the influences of the causal factors are equal or indeterminate, both individuals share responsibility.[94] For instance, if two drivers

85 Muwāfī, *al-Ḍḍararu fī al-fiqh al-Islāmī*, 2/848-849.
86 Muḥammad Aḥmad Sirāj, *Ḍamān al-'adwān fī al-fiqh al-Islāmī* (Amman: Dār al-Thaqāfah wa-al-Nashr, 1990), 225.
87 Ḥanbalī, *Ru'ūs al-masā'il al-khilāfīyah bayna jumhūr al-fuqahā'*, 5/528.
88 Nujaym, *al-Ashbāh wa-al-naẓā'ir 'alá madhhab Abī Ḥanafīyah al-Nu'mān*, 170.
89 Usmani, *Buḥūth fī qaḍāyā fiqhīyah mu'āṣirah*, 305.
90 Nawsheen Tarannum Promy et al., "Developing a Smart System for Reducing Traffic Congestion", *Inventive Communication and Computational Technologies*, ed. G. Ranganathan et al. (Singapore: Springer Nature, 2022), 669-683; Alexandre Caeiro, "The Legal Politics of Islamic Bioethics: Drunk Driving and the Reconfiguration of Privacy in the Modern Gulf", *British Journal of Middle Eastern Studies* (2024), 1-19.
91 Zhiyong Liu et al., "Effects of the Penalty Mechanism against Traffic Violations in China: A Joint Frailty Model of Recurrent Violations and a Terminal Accident", *Accident Analysis & Prevention* 141 (2020), 1-7; Hongxiao Wang - Guohua Liang, "Association Rules Between Urban Road Traffic Accidents and Violations Considering Temporal and Spatial Constraints: A Case Study of Beijing", *Sustainability* 17/4 (2025), 1680.
92 Usmani, *Buḥūth fī qaḍāyā fiqhīyah mu'āṣirah*, 312. See also, Ahmet Efe, "İslam Hukukunda Ceza İnfaz Yetkisi Açisindan Töre Cinayetleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (December 15, 2011), 105-119.
93 Muwāfī, *al-Ḍḍararu fī al-fiqh al-Islāmī*, 2/1006.
94 Zuḥaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa-adillatuh*, 7/5215.

engage in reckless competition on a public thoroughfare, causing a bystander to crash into a building due to fright, both drivers bear responsibility for the resulting damages to the affected bystander and any other affected parties.

7. Principles of Compensation for Personal Injury and Property Damage

The sections of destruction Jurists distinguish between complete and partial destruction, which results in the depletion of the material's original form and purpose, rendering it unfit for its intended use. An example is burning a candle, which consumes its substance through illumination until it no longer functions as intended.[95] Moreover, a partial component of this phenomenon involves imparting a perception of the material that obstructs its utility despite its physical existence.[96]

Among the rules governing the guarantee of destroyed property are the limited, estimated rights necessary for the debtor's liability and resulting in debt from him. Another rule of *Qawaid Al Fiqhiyyah* or Legal Maxims states, "Necessities do not permit the destruction of another person's property without warranty,"[97] "necessity does not invalidate the right of another,"[98] and "whoever destroys something to prevent harm to him does not guarantee it,[99] " If he destroys it to protect himself from harm, he is liable for it," and "Whoever destroys someone's property has no right to destroy that person's property; otherwise each of them is liable for what he destroyed."[100]

Classical jurisprudential works address traffic accidents and other incidents, with Muslim jurists dedicating chapters to compensation for damages. Some even authored entire books on the subject, such as Abu Muhammad Ghanim ibn Muhammad al-Baghdadi al-Hanafi's (d. 1030 AH) *Majma' al-Damānāt fī Madhhab al-Imām al-A'zam Abī Hanīfa al-Nu'mān*. These rules relate to compensation for property damage, with three types: *'Damān al-Ayn'*, which restores damaged items to their original condition before destruction; *'Damān al-Mithl*,' providing equivalent replacements in the market; and '*Damān al-Qeemah'*, compensating for items without equivalents or accepted variation in value."[101]

In Islamic law, blood money is compensation for bodily harm, determined by the severity of the injury. There are categories for injuries unique to the body, such as body loss and loss of four or more. The amount of blood money is 1000 gold dinars, equivalent to 4.25 grams. The loss of blood money results in the soul becoming damaged.[102] Organs like the nose, tongue, and testicles are considered obligatory and valuable. The loss of the nose is more repulsive than the loss of the ears,[103] as they can only be covered by hair or a turban. The tongue is considered excellent and has beauty,[104] and the testicles are repulsive if severed or broken without healing,[105] so the full blood money is due for it,[106] as the Prophet stated.[107] Abū Ḥanīfah and Ahmad said that full blood money is required for cutting off head and beard hair if the loss is permanent and recovery is not expected.[108] Mālikī and Shāfiʿī schools also state that full blood money is due for flaying the skin unless it regenerates and returns to its previous state.[109]

95 Kāsānī, *Badā'iʿ al-ṣanā'iʿ fī tartīb al-sharā'iʿ*, 7/264.
96 Kāsānī, *Badā'iʿ al-ṣanā'iʿ fī tartīb al-sharā'iʿ*, 7/264.
97 Nadwī, *Mawsū'at al-qawā'id wa-al-ḍawābiṭ al-fiqhīyah*, 3/93.
98 Muṣṭafá Aḥmad Zarqā, *Al-Madkhal al-fiqhī al-'āmm* (Beirut: Dār al-Qalam, 2004), 2/213.
99 Nadwī, *Mawsūʿat al-Qawāʿid wa-al-ḍawābiṭ al-fiqhīyah*, 3/24.
100 Zarqā, *al-Fi'l alḍārr wa al-ḍamān fīhi*, 94.
101 Zuḥaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa-adillatuh*, 6/4802.
102 Qudāmah, *al-Sharḥ al-kabīr llmqnʿ wa-al-inṣāf*, 9/563.
103 Wansharīsī, *'Iddat al-burūq fī jamʿ mā fī al-madhhab min al-jumūʿ wa-al-furūq*, 706.
104 Jalāl al-Dīn 'Abd Allāh Najm, *Aqd al-jawāhir al-thamīnah fī madhhab 'ālam al-madīnah* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003), 3/1117.
105 Najm, *Aqd al-jawāhir al-thamīnah fī madhhab 'ālam al-Madīnah*, 3/1117.
106 Qudāmah, *al-Sharḥ al-kabīr llmqnʿ wa-al-inṣāf*, 9/599.
107 Abū 'Umar Yūsuf ibn 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Barr, *al'istdhkār al-jāmiʿ li-madhāhib fuqahā' al-amṣār* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2002), 8/36 (No. 1575).
108 Kāsānī, *Badā'iʿ al-ṣanā'iʿ fī tartīb al-sharā'iʿ*, 7/460.
109 Muḥammad ibn al-madanī Būsāq, *al-Ta'wīḍ 'an al-ḍarar fī al-fiqh al-Islāmī* (Riyadh: Dār Ishbīliyā, 1999), 316.

However, the principle states that if a man's organs are damaged in pairs, the person who damages one must pay half of the blood money. This applies to injuries to the hands, eyes,[110] ears, lips[111], testicles[112], eyebrows,[113] and female organs. Women's breasts and nipples are considered full-blood money due to their beauty and benefits. If one of the four essential parts is damaged, the person must pay a quarter of the blood money. Eyelids or eyelashes also incur blood money, unlike Mālik, who stipulated milk to stop spoiling.[114] Mālik and Al-Shāfiʿī argue that blood money is not required for damaging eyelashes, while Ahmad and Abū Ḥanīfah argue that full blood money should be paid if they are removed and do not grow back.[115] The Prophet teaches that destroying one of a person's ten fingers or toes is a crime, and blood money is required for each finger.[116]

The rule obligates the full blood money for any crime resulting in the loss of sex benefit, as destroying it is like destroying oneself. If a crime is committed against an organ, the blood money is obligatory for the lost benefit, as missing sex benefits the soul and damages it in every way.[117] Ashbagh said that the blood money is divided into twenty-eight parts according to the letters of the dictionary, with any letters missing reducing the blood money according to its proportion and taste.[118] Shafiʿīs believe there is a penalty for destroying beauty,[119] but there is no disagreement about the obligation of blood money for disabling intercourse or walking abilities"[120].

However, in the case of al-Arsh, it refers to obligatory money for bodily harm, including blood money. If the missing part is estimated, blood money is compensated. If impossible, a ruling is made. Abū Ḥanīfah and Mālik argue that the lack of meaning is due to a lack of knowledge. Half of the blood money is taken from organs with two or four.[121]

However, the ruler's judgment determines the penalties for non-fatal injuries, such as paralysis or dental damage. Ibn Rushd stated that only surgery is penalized. Jurists assess compensation after healing, considering any complications. A hadith supports delaying judgment until recovery, ensuring fair legal rulings for injuries.[122]

Conclusion

This study has demonstrated that Islamic jurisprudence offers a coherent and principled framework for regulating traffic safety. It is grounded in foundational legal concepts such as liability (*ḍamān*), harm prevention (*dar' al-mafāsid*), and the preservation of life and property. Islamic law reaffirms its continued relevance in promoting road safety and public order by aligning modern regulatory needs with classical legal ethics. It is necessitated by humanity's many and diverse needs, which help guide and elevate humans toward virtue. Procedures, systems, and laws are established to achieve the goals of rational individuals and lead societies toward order and virtue. Benefiting from experiences and generalizing them is a social necessity for achieving security and guiding a nation's progress. The laws in Sharia developed naturally in response to societal needs and temporal developments. The traffic law in Sharia is one of those laws that developed naturally. Its distinction lies in the fact that through it, we have proven that Sharia was the first to precisely regulate the traffic security system in its various fields

110 Zarqā, *al-Fi'l Alḍārr wa al-ḍamān Fīhi*, 4/294.
111 Abū 'Umar Yūsuf ibn 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Barr, *al'istdhkār al-jāmi' li-madhāhib fuqahā' al-amṣār* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2002), 8/36.
112 Ibn 'Abd al-Barr , *al'Istdhkār al-jāmi' li-madhāhib fuqahā' al-amṣār*, 8/36.
113 Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad Rushd, *Bidāyat al-mujtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid* (Beirut: Dār al-Ma'ārif, 1982), 2/678.
114 Najm, *Aqd al-jawāhir al-thamīnah fī madhhab 'ālam al-Madīnah*, 3/1117.
115 Kāsānī, *Badā'i' al-ṣanā'i' fī tartīb al-sharā'i'*, 7/459.
116 Najm, *Aqd Al-Jawāhir al-Thamīnah Fī Madhhab 'Ālam al-Madīnah*, 3/1117; Ibn Rushd, *Bidāyat al-mujtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid*, 2/679.
117 Kāsānī, *Badā'i' al-ṣanā'i' fī tartīb al-sharā'i'*, 7/460.
118 Qudāmah, *al-Mughnī*, 9/598.
119 Būsāq, *al-Ta'wīḍ 'an al-darar fī al-fiqh al-Islāmī*, 340.
120 Būsāq, *al-Ta'wīḍ 'an al-ḍarar fī al-fiqh al-Islāmī*, 340.
121 Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i' fī tartīb al-sharā'i'*, 7/475.
122 Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn 'Alī Bayhaqī, *Sunan al-Bayhaqī al-kubrá* (Kahire: Dâru'l-Mârife , 2007), 8/65 (No.15891); Muḥammad Ṣidqī ibn Aḥmad ibn Muḥammad Būrnū, *Mūsū'ah al-qawā'id al-fiqhīyah* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2003), 10/731; Bayhaqī, *Sunan al-Bayhaqī al-kubrá*, 8/65 (No.15891).

in a manner that aligns with its (Sharia's) nature in dealing with universal and human laws, both material and moral. The precedence in establishing traffic rules in Sharia, building upon them, its ability to encompass incidents, and its realistic adaptability have all been proven in the article. This establishes a definitive judgment that Islamic Sharia is divine in origin and is prepared to build human beings and preserve all their interests. The Islamic jurists of the early centuries, led by our master, the Messenger of Allah (peace and blessings be upon him), were able to establish the regulatory rules for the traffic security system. They created comprehensive rules encompassing all traffic regulations and their practical developments, qualifying them to guide humanity towards civilization and to preserve human beings and their society. Practical measures could include incorporating Sharia-based liability education in driving schools, designing road infrastructure based on harm-prevention principles in Islamic jurisprudence (*fiqh*), and establishing Islamic insurance (*takāful*)[123] schemes for accident compensation. Highlighting ethical responsibilities grounded in Islamic law can also enhance public awareness campaigns.

However, these systems, procedures, and laws, if based on practical experience and field studies and if designed to serve legitimate interests, can be described as legitimate means because they encompass three aspects:

a. They address the needs of the people and maintain their affairs in a manner that aligns with the context of time and place. Without considering these laws, their interests would be threatened.

b. They preserve the legitimate interest derived from the evidence, and the means are considered based on their outcomes. The stronger the interest intended to be preserved, the more significant the means become, even if these means are initially permissible. The legitimate interest governs them. The jurists, just as they have established the principle of blocking means to prevent harm, have also established the principle of opening means, which implies that if a means, even if initially not legitimate, achieves more significant benefits than its harm, it is considered a legitimate means.

c. The ruler's permission, the command to adhere to these laws, and the prohibition against violating them. The principle is that the ruler's actions towards his subjects are based on their best interest. Establishing systems, rules, and procedures involves understanding and scrutinizing reality. Many juristic branches consider the ruler's permission and the arrangement of rulings based on his commands and prohibitions.

What has changed are the specific rules, which vary according to time and place. For example, what is permissible is constrained by the condition of safety, the ruler's permission is considered, and the transgressor, whether driving, walking, or parking, is held liable. To focus on comparative studies between Sharia and law, to promote them in international forums and conferences, and to strive to spread and generalize successful experiences related to these studies, because they provide a broad avenue for introducing the characteristics of Sharia and its necessity for humanity in various fields. Sharia, in the field of transactions, was the first to investigate issues of accidents, link causes to their effects, and issues of liability with definitive texts and empirical science. To ensure greater adherence to traffic laws:

The genuine will to reduce traffic accidents requires leveraging media to promote a culture of road use and adherence to its Sharia-based etiquette. This can only be achieved by awakening the religious conscience in individuals, making it unnecessary to impose deterrents and increase the number of supervisors and security personnel.

A simplified and focused appendix should be added to the "Traffic Law" book, covering the Sharia aspects related to human dignity, the various types of killing, and the causes of liability. Candidates seeking to obtain a driving license should be questioned about the content mentioned in the previous point. Liability should be imposed on drivers who excessively speed, drive vehicles with defects that

123 A. H. M. Ershad Uddin, "Development of Islamic Insurance (Takaful) in Bangladesh: Legal Barriers and Challenges", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (2023), 7-30.

could lead to accidents, disregard traffic laws, or drive under the influence of any intoxicants or drugs. Drivers who frequently cause accidents should undergo a thorough medical examination, as these accidents may be due to poor eyesight, difficulty concentrating, slow reaction times, or other underlying health issues. If any deficiencies are found, they should be legally prohibited from driving to ensure their safety and the safety of others, following the principle that "preventing harm takes precedence over achieving benefits.

References

Abū Zahrah, Muḥammad. *Uṣūl-fiqh*. Cairo: Dār Fikr al-‘Arabī, 2005.

Adawī, ‘Alī ibn Aḥmad. *Ḥāshiyat al-‘Adawī ‘alá sharḥ Abī al-Ḥasan li-risālat ibn Abī Zayd*. Cairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub ‘Arabīyah, 2009.

Ahlam Ahlam, Nugraha et al. “Criminal Liability of Online Transportation For Traffic Accident Victims on Positive Law and Islamic Law Perspective”. *Proceeding of International Conference on Sharia and Law* 1/1 (2022).

Akgündüz, Said Nuri. “Hanefi Fürû’ Metinlerinde Ta’zîr Bahsinin Gelişimi”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/29 (2014), 47-68. https://doi.org/10.17335/sakaifd.219844

al-Hmoud, Qasem Mohammad Hazem et al. “Islamic Jurisprudence’s Penalties for Violation of Traffic Regulations and the Amended Jordanian Traffic Law”. *International Journal of Religion* 5/6 (2024), 224-234. https://doi.org/10.61707/c8g4m941

al-Sabtī, al-Qāḍī ʿIyāḍ ibn Mūsā ibn ʿIyāḍ. *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1998.

Alnaim, Mohammed M. - Noaime, Emad. “Mosque as a Multi-Functional Public Space Destination: Potential Breathing Space in Dense Urban Fabrics of Hail City, Saudi Arabia”. *Open House International* 48/3 (2023), 450-471. https://doi.org/10.1108/OHI-08-2022-0214

Alotaibi, Hajed A. “The Challenges of Execution of Islamic Criminal Law in Developing Muslim Countries: An Analysis Based on Islamic Principles and Existing Legal System”. ed. Francis D. Boateng. *Cogent Social Sciences* 7/1 (2021), 1-13. https://doi.org/10.1080/23311886.2021.1925413

Alsid, Sid-Ahmad, Mohammad ʿAta. “Traffic Accidents in Islamic Law”. *IIUM Law Journal* 4 (1994), 31-47.

Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī ibn Muḥammad Ibn Ḥajar. *Fatḥ al-Bārī bi-sharḥ ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1379.

Bāḥusayn, Ya‘qūb ibn ‘Abd al-Wahhāb. *al-Qawā‘id al-fiqhīyah :al-mabādi’-al-muqawwimāt-al-maṣādir-aldlylyh*. Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1998.

Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf ibn ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *al-Tamhīd li-mā fī al-Muwaṭṭa’ min al-ma‘ānī wa-al-asānīd*. Morocco: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu’ūn al-Islāmīyah, 1412.

al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn ‘Alī. *Sunan al-Bayhaqī al-kubrá*. Kahire: Dâru’l-Mârife , 2007.

al-Bukhārī, Abū ʿAbdillāh Muḥammad ibn Ismāʿīl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1987.

Burhānī, Muḥammad Hishām. *Sad al-Dharā’i‘ fī al-sharī‘ah al-Islāmīyah*. Dimashq: Dār al-Fikr, 1995.

Būrnū, Muḥammad Ṣidqī ibn Aḥmad ibn Muḥammad. *Mūsū‘ah al-qawā‘id al-fiqhīyah*. Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 2003.

Būsāq, Muḥammad ibn al-madanī. *al-Ta‘wīḍ ‘an al-Ḍarar fī al-fiqh al-Islāmī*. Riyadh: Dār Ishbīliyā, 1999.

Caeiro, Alexandre. “The Legal Politics of Islamic Bioethics: Drunk Driving and the Reconfiguration of Privacy in the Modern Gulf”. *British Journal of Middle Eastern Studies* 0/0 (2024), 1-19. https://doi.org/10.1080/13530194.2024.2410206

al-Dhahabī, Shams al-Dīn. *Siyar a‘lām al-nubalā’*. Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1981

Dasūqī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Arafah. *Ḥāshiyat al-Dasūqī ‘alá al-sharḥ al-kabīr*. Beirut: Dār al-Fikr, 2001.

al-Dihlawī, Shāh Walīullāh. *Ḥujjat Allāh al-bālighah*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1997.

Duraynī, Fatḥī. *Khaṣā’iṣ al-Tashrī‘ al-Islāmī fī al-siyāsah wa-al-ḥikam*. Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 2013.

Efe, Ahmet. “İslam Hukukunda Ceza İnfaz Yetkisi Açisindan Töre Cinayetleri”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (2011), 105-119. https://doi.org/10.17335/suifd.54348

Ḥanbalī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad al-‘Ukbarī. *Ru’ūs al-masā’il al-khilāfīyah bayna jumhūr al-fuqahā’*. Riyadh: Ishbīliyā, 2001.

Hindī, al-Muttaqī. *Kanz al-‘ummāl fī sunan al-aqwāl wa-al-af‘āl*. Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1985.

‘Umrānī, Yaḥyá ibn Sālim Abū al-Ḥusayn. *al-Bayān fī madhhab al-Shāfi‘ī*. Jeddah: Dār al-Minhāj, 2000.

Ibn Abī Shaybah, Abdullāh ibn Muḥammad. *al-Kitāb al-Muṣannaf fī al-aḥādīth wa-al-āthār*. Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1409.

Ibn Farḥūn, Ibrāhīm Shams al-Dīn Muḥammad. *Tabṣirat al-ḥukkām fī uṣūl al-aqḍiyah wa-manāhij al-aḥkām*. Dār ‘Ālam al-Kutub lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, 2003.

Ibn Ḥazm, ‘Alī Ibn Aḥmad Ibn Sa‘īd. *al-Muḥallá*. Beirut - Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2001.

Ibn Rushd, Abū al-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad. *Kitāb al-Bayān wa-al-taḥṣīl*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1988.

Ibn Rushd, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad. *Bidāyat al-mujtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid*. Beirut: Dār al-Ma‘ārif, 1982.

Ibn Sa‘d, Muḥammad. *Ṭabaqāt al-kubrā*. Cairo: Maktabat al-Khānjī, 2001.

Joo, Yang-Jun et al. "A Data-Driven Bayesian Network for Probabilistic Crash Risk Assessment of Individual Driver with Traffic Violation and Crash Records". *Accident Analysis & Prevention* 176 (2022), 1-13. https://doi.org/10.1016/j.aap.2022.106790

Jurjānī, Alī ibn Muḥammad ibn ʻAlī al-Zayn al-Sharīf. *Kitāb al-Taʻrīfāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1996.

Kāsānī, Abū Bakr Ibn Masʻūd. *Badāʼiʻ al-ṣanāʼiʻ fī tartīb al-sharāʼiʻ*. Beirut: Dār al-Fikr, 1996.

Kattānī, Muḥammad Abd al-Ḥayy. *Niẓām al-ḥukūmah al-nabawīyah*. Beirut: Dār al-Arqam, 2016.

Li, Weigang - Liu, Jian. "Analysis of the Evolution of Pedestrian Crossing Based on Dynamic Penalty Mechanism". *Physica A: Statistical Mechanics and Its Applications* 623 (2023), 1-15. https://doi.org/10.1016/j.physa.2023.128844

Liu, Zhiyong et al. "Effects of the Penalty Mechanism against Traffic Violations in China: A Joint Frailty Model of Recurrent Violations and a Terminal Accident". *Accident Analysis & Prevention* 141 (2020), 1-7. https://doi.org/10.1016/j.aap.2020.105547

al-Ḥaṭṭāb, Shams al-Dīn ibn ʻAbd al-Raḥmān. *Mawāhib al-jalīl fī sharḥ mukhtaṣar Khalīl*. Dimashq: Dār al-Fikr, 3rd Ed., 1992.

Māwardī, Alī ibn Muḥammad al-Baṣrī al-Baghdādī. *al-Ḥāwī al-kabīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1999.

Mawwāq, Muḥammad ibn Yūsuf Abū ʻAbd Allāh. *al-Tāj wa-al-ıklīl li-mukhtaṣar Khalīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1994.

Muwāfī, Aḥmad. *al-Ḍḍararu fī al-fiqh al-Islāmī*. Saudi Arabia: Dār Ibn ʻAffān, 1997.

Nadwī, Alī Aḥmad. *Mawsūʻat al-qawāʻid wa-al-dawābiṭ al-fiqhīyah*. Algeria: Dār al-ʻālam al-Maʻrifah, 1999.

Najm, Jalāl al-Dīn ʻAbd Allāh. *Aqd al-jawāhir al-thamīnah fī madhhab ʻālam al-Madīnah*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003.

Nujaym, Zayn al-Dīn. *al-Baḥr al-rāʼiq sharḥ Kanz al-Daqāʼiq*. Beirut: Dār al-Maʻrifah, 1993.

Nujaym, Zayn al-Dīn ibn Ibrāhīm ibn Muḥammad. *al-Ashbāh wa-al-naẓāʼir ʻalá madhhab Abī Ḥanafīyah al-Nuʻmān*. Cairo: Maṭbaʻat Wādī al-Nīl, 1999.

Oktar, Süleyman. "Islam and Space Exploration". *Astropolitics* 21/2-3 (2023), 112-126. https://doi.org/10.1080/14777622.2023.2274116

Promy, Nawsheen Tarannum et al. "Developing a Smart System for Reducing Traffic Congestion". *Inventive Communication and Computational Technologies*. ed. G. Ranganathan et al. 669-683. Singapore: Springer Nature, 2022. https://doi.org/10.1007/978-981-16-5529-6_51

Qarāfī, Abū al-ʻAbbās Shihāb al-Dīn Aḥmad. *Anwār al-Burūq fī anwāʼ al-furūq*, no date.

Qayrawānī, Abd Allāh ibn Abd al-Raḥmān. *al-Nawādr wāz-ziyādāt*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1999.

Qudāmah, Shams al-Dīn ibn Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Sharḥ al-kabīr llmqnʻ wa-al-inṣāf*. Cairo: Dār al-Kitāb al-ʻArabī, 1995.

Quy Nguyen-Phuoc, Duy et al. "Questioning Penalties and Road Safety Policies: Are They Enough to Deter Risky Motorcyclist Behavior?". *Accident Analysis & Prevention* 207 (2024), 1-13. https://doi.org/10.1016/j.aap.2024.107756

Rahmatullah, Prayudi - Wang, Basthomi Tri Kurnianing. "Abuse of Private Vehicle Strobe Lights and Sirens: Law Enforcement from the Islamic Perspective". *Krytyka Prawa* (2024), 149.

Rifāʻī, Anwar. *al-Nuẓum al-Islāmīyah*. Beirut: Dār al-Fikr, 2001.

Ṣallābī, Muḥammad ʻAlī. *ʻUmar Ibn al-Khaṭṭāb*. Egypt: Dār al-Tawzīʻ wa al-Nashr al-Islāmīyah, 2002.

Ṣanʻānī, ʻAbd al-Razzāq Ibn Hammām. *Muṣannaf ʻAbd al-Razzāq*. Egypt: Dār al-Taʼṣīl, 2015.

Sarakhsī, Abū Bakr Muḥammad Ibn Aḥmad ibn Shams al-Dīn. *Al-Mabsūṭ*. Beirut: Dār al-Maʻrifah, 1993.

Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsá. *al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-sharīʻah*. Cairo: al-Maktabah altawqīifyyah, 2003.

Sirāj, Muḥammad Aḥmad. *Ḍamān al-ʻAdwān fī al-fiqh al-Islāmī*. Amman: Dār al-Thaqāfah wa-al-Nashr, 1990.

Sobirin, Mohamad - Khasanah, Karimatul. "The Pesantren Scholars' Fatwa on Global Warming and Climate Change: An Integrative Analysis of Islamic Law, Theology, and Environmental Sciences on the Practice of Multidisciplinary Ijtihad". *Cogent Arts & Humanities* 10/1 (2023), 1-16. https://doi.org/10.1080/23311983.2023.2193023

Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. *al-Muʻjam al-kabīr*. Cairo: Maktabat Ibn Taymīyah, 1994.

Uddin, A. H. M. Ershad. "Development of Islamic Insurance (Takaful) in Bangladesh: Legal Barriers and Challenges". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (2023), 7-30. https://doi.org/10.33718/tid.1374161

Usmani, Muḥammad Taqī. *Buḥūth fī qaḍāyā fiqhīyah muʻāṣirah*. Dimashq: Dār al-Qalam, 2003.

Wang, Hongxiao - Liang, Guohua. "Association Rules Between Urban Road Traffic Accidents and Violations Considering Temporal and Spatial Constraints: A Case Study of Beijing". *Sustainability* 17/4 (January

2025), 1680. https://doi.org/10.3390/su17041680
Wansharīsī, Abū al-'Abbās Aḥmad. *'Iddat al-burūq fī jam' mā fī al-madhhab min al-jumū' wa-al-furūq*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1990.
Zarqā, Muṣṭafā. *al-Fi'l alḍārr wa al-ḍamān fīhi*. Dimashq: Dār al-Qalam, 1988.
Zarqā, Muṣṭafá Aḥmad. *al-Madkhal al-fiqhī al-'āmm*. Beirut: Dār al-Qalam, 2004.
Zuḥaylī, Wahbah. *al-Fiqh al-Islāmī wa-adillatuh*. Dimashq: Dār al-Fikr, 1997.
Zurqānī, Muḥammad ibn 'Abd al-Bāqī ibn Yūsuf. *Sharḥ al-Zurqānī 'alá Muwaṭṭa' al-Imām Mālik*. Cairo: Maktabat al-Thaqāfah al-dīnīyah, 2003.

Article Information Form

Authors' Contributions: Abdelhak Djebbar contributed 55% to the article, and A. H. M. Ershad Uddin, the corresponding author, contributed 45%.
Conflict of Interest Disclosure: No potential conflicts of interest were declared by the authors.
Plagiarism Statement: This article has been reviewed by *iThenticate*.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

e-ISSN : 1304-6535
Yayıncı/Publisher : Sakarya Üniversitesi

Cilt/Vol.: 27, Sayı/No.: 1, 20-35, 2025
DOI: https://doi.org/10.17335/sakaifd.1631174

Araştırma Makalesi / Research Article

Mashāhid as a Spatial Analysis Term in Sīra Literature: The Journey of a Pre-Modern Concept

Siyer Literatüründe Bir Mekânsal Analiz Terimi olarak Meşâhid: Modern Öncesi Bir Kavramın Serüveni

Yakup Akyürek

Dr., Şırnak University, Faculty of Theology, Department of Islamic Histroy and Arts, Şırnak, Türkiye, yakup.akyurek@sirnak.edu.tr, https://ror.org/01fcvkv23

Abstract: Sīra writing, an essential subfield of Islamic historiography, focuses on the detailed narration of the life of the Prophet Muḥammad. Within this literature, the terms sīra and maghāzī are among the most commonly employed. In addition, the concept of mashāhid, which frequently appears in early sīra sources but has been largely forgotten over time, refers to the specific locations where the Prophet was present during battles and other significant events. This study investigates the conceptual relationship between mashāhid, sīra, and maghāzī, and traces the historical trajectory of the term from its early usage to its marginalization in later periods. The origins and development of the term mashāhid are analyzed within the contexts of both the Eastern Islamic world and the Maghrib-al-Andalus region. The term was notably used in early sources such as the works of Ibn Shihāb al-Zuhrī, where it appears under the expression "Mashāhid al-Nabī." In the Maghrib and al-Andalus, mashāhid was adopted extensively by early Andalusian scholars. Notably, biographical scholars like Ibn al-Faraḍī and al-Khushanī preferred mashāhid over sīra or maghāzī in their accounts. In the modern era, although Maher Jarrar has drawn attention to the concept, mashāhid has still not been sufficiently addressed in contemporary scholarship. In conclusion, despite its early significance, the concept of mashāhid requires renewed academic attention. Sole reliance on sīra and maghāzī fails to capture the full scope of the Prophet's life. Reintegrating mashāhid into sīra studies would enrich the spatial and historical analysis. At the same time, this research also contributes a new theoretical framework, terminology, and historical perspective for future scholarship in sīra and spatial historiography.

Anahtar Kelimeler: Islamic History, Sīra Writing, Sīra and Maghāzī, Mashāhid, Eastern Islamic Lands, Maghreb and al-Andalus.

Geliş Tarihi/Received: 01.02.2025
Kabul Tarihi/Accepted: 18.05.2025
Yayımlanma Tarihi/ Available Online: 15.06.2025

Öz: İslam tarihinin önemli bir dalı olan siyer yazıcılığı, Hz. Muhammed'in hayatını (s.a.v.) detaylı şekilde ele alan bir alan olup, siyer ve megâzî kavramları en yaygın kullanılan terimlerdir. Bunun yanı sıra erken dönemde sıkça karşılaşılan ancak zamanla unutulan "meşâhid" kavramı da Hz. Peygamber'in katıldığı savaşlar ve önemli olayların gerçekleştiği yerleri tanımlayan bir kavram olarak siyer literatüründe yer almıştır. Bu çalışmada, meşâhid kavramının siyer ve megâzî ile ilişkisi incelenmiş, kavramın erken dönemdeki kullanımından günümüze kadar siyer literatüründeki konumunu incelenmiş ve bu kavramın zamanla neden unutulduğunu araştırılmıştır. Meşâhid kavramının kökeni ve gelişimi, Doğu İslam dünyası ile Mağrib-Endülüs bölgesi bağlamında incelenmiştir. Meşâhid kavramının erken dönem siyer kaynaklarında sıklıkla geçtiği, özellikle İbn Şihâb ez-Zührî'nin eserinde "Meşâhidü'n-Nebî" şeklinde anıldığı görülmektedir. Endülüs ve Mağrib bölgesinde ise meşâhid kavramı, erken dönem Endülüs âlimleri tarafından yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Endülüslü tabakât âlimlerinden İbnü'l-Faradî ve el-Huşenî, siyer literatürüne ilişkin anlatılarında sadece meşâhid kavramını tercih etmişlerdir. Modern dönemde ise Maher Jarrar'ın meşâhid kavramına dikkat çekmesine rağmen, kavram hala yeterince ele alınmamıştır. Sonuç olarak, siyer literatüründe önemli bir yer tutmasına rağmen zamanla unutulan meşâhid kavramının, yeniden değerlendirilmesi gerektiği görülmektedir. Siyer çalışmalarında yalnızca siyer ve megâzî kavramlarına odaklanmak, Hz. Peygamber'in hayatının tüm yönlerini tam anlamıyla yansıtamamaktadır. Meşâhid kavramının tekrar ele alınması, siyer kaynaklarında yer alan mekânsal ve tarihsel verilerin daha bütüncül bir şekilde değerlendirilmesine katkı sağlayacaktır. Ayrıca siyer literatürüne yeni bir teorik çerçeve, terminoloji ve tarihsel bağlam sunan bu çalışma, gelecekte siyer ve mekânsal analiz üzerine yapılacak araştırmalara örnek teşkil edecek metodolojik ve analitik bir temel sunmaktadır.

Keywords: İslam Tarihi, Siyer Yazıcılığı, Siyer ve Megâzî, Meşâhid, Doğu İslam Dünyası, Mağrib ve Endülüs.

Cite as (ISNAD 2): Akyürek, Yakup. "Mashāhid as a Spatial Analysis Term in Sīra Literature: The Journey of a Pre-Modern Concept". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2025), 20-35. https://doi.org/10.17335/sakaifd.1631174

This is an open access paper distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Introduction

The importance given to the life of the Prophet Muḥammad and his role as an exemplar is a significant issue for Muslims. For this reason, it made it possible to learn his biography from early times. Additionally, knowing Allāh/ al-Maʿrifah al-Allāh is equated with knowing the Prophet Muḥammad/ al-Maʿrifah al-Nabī. Knowing the Prophet Muḥammad is also deemed equivalent with knowing Allāh. Thus, the prophecy is used in the same sense as knowledge of Allāh.[1] This situation has been reflected in the works studied in terms of Islamic sciences, both practically and theoretically. Scholars interested in both areas have thus benefited from the Sīra of the Prophet Muḥammad. Therefore, the Sīra has not only remained in the field of studying Islamic history but has also become an important source of narration for theoretical disciplines.

The enduring interest in the Prophet Muḥammad's life and religious authority has ensured the continuous development of sīra literature over the centuries. Therefore, the terminology used to describe his life has been a topic of discussion since early times. In modern Sīra studies, these concepts remain a focal point of scholarly interest. To gain a better understanding of the concept of mashāhid and to make a comprehensive evaluation of the terms sīra and maghāzī, it is appropriate to revisit the existing literature here.

The first of the views and approaches that emerged about the concepts of sīra and maghāzī was made by Horovitz, and the discussion took place through him. The term sīra has various meanings, but for the purposes of this introductory section, we will focus on its discussion through Horovitz and exclude other specific meanings.[2]

> "It would be appropriate to point out that the term maghāzī, derived from the word al-ghazwāt, refers to the battles in which the Prophet Muḥammad participated. However, over time, the meaning of the term maghāzī has changed and expanded to encompass the entirety of the Prophet's life. I prefer the view that the original broad meaning of the word maghāzī only included the Prophet's life in Medina, because the Medina period was the time when the wars for the establishment of the Islamic state were fought. This period of the Messenger of Allāh's (PBUH) life was filled with battles and various activities against the Quraysh, Arab tribes, Jews, and later against those who settled around Syria and lived under Byzantine rule. Therefore, naming this period as the 'period of wars' does not take us away from the meaning. Later, the meaning of the word expanded to encompass the entire life of the Prophet. Because if the Medina period was a period of jihad with the sword, then the Mecca period was undoubtedly a period of jihad without war, first in secret and then openly, for the sake of spreading the call. In this way, the meaning of the word maghāzī expanded to mean 'the entire life of the Prophet Muḥammad'."[3]

Horovitz presents a different approach to the term maghāzī than what is known today. He suggests that maghāzī initially referred to the Prophet's battles, but it underwent a semantic shift over time. However, later researchers have found these statements inappropriate. The following statements are worth remembering in response to Horovitz's views:

> "When we look at the reports narrated by Mūsā, we see that he does not merely mention the narratives regarding the Prophet's battles. Therefore, his *al-Maghāzī* and the relevant section of Al-Wāqidī's work should be separated from each other. While Al-Wāqidī only gives news of war and military expeditions under the title of *al-Maghāzī*, Mūsā's understanding of maghāzī is nothing but the life of the Messenger of Allāh. This conceptual difference between the two authors also points to a difference in understanding in sīra writing. This fact also refutes the thesis that maghāzī initially only dealt with the battles of the Prophet but was later extended to his entire life. Based on this, we

1 "وفي ترتيب إثبات النُّبوة على إثبات التوحيد دليلٌ على أنَّ الرسولَ يُعْرفُ مِن قِبَلِ الله تعالى، وأنَّ وجوب معرفة الله مقدم على وجوب معرفة الرسول." 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Daraj al-Durar fī tafsīr al-āy wa-al-suwar*, Critical ed. Walīd b. Aḥmad b. Sāliḥ al-Husayn- Iyād 'Abd al-Laṭīf al-Qaysī (England: Majallat al-Ḥikmah, 1429/2008), 1/123.

2 The following studies may be referenced for this information; G. G. Wilson, "Grotius: Law of War and Peace", *The American Journal of International Law* 35/2 (1941), 205-226; M. A. Boisard, "The Conduct of Hostilities and the Protection of the Victims of Armed Conflicts in Islam", *Hamdard Islamicus* 1/2 (1978), 3-17; M. Hinds, "al-Maghāzī", *The Encyclopaedia of Islam* New Edition (Leiden: E.J. Brill, 1986), 5/1161-1164.

3 Josef Horovitz, *Al-Maghāzī al-Ūlā wa-Mu'allifūhā*, Translated from: Ḥusayn Naṣṣār (Cairo: Maktabat al-Khānjī, 2001), 9-10.

> can say that the words maghāzī and sīra were initially used interchangeably. However, over time, there was a semantic shift, and it was limited to only his battles."[4]

It should be noted that the foregoing statements by Şaban Öz are widely accepted by scholarly circles. However, it is possible to make some assumptions here, even if they do not support Horovitz's views. The fact that the work of Mūsā b. ʿUqbah has not fully reached our day, or that his work was created based on narrations obtained from various sources, prevents us from reaching a definite conclusion.[5] Those who mention the work of Mūsā b. ʿUqbah refer to it as *Kitāb al-Maghāzī*. However, it is uncertain whether Mūsā referred to his work as *Maghāzī* or *Sīra*. As explained below, Ibn Shihāb al-Zuhrī's work was titled *al-Maghāzī*, *al-Sīra*, and *al-Mashāhid*. Despite this ambiguity, it can be inferred that the terms sīra-maghāzī were initially interchangeable but diverged over time. The earliest sīra-maghāzī works were mostly referred to as maghāzī, which was more commonly used. However, the terms sīra-maghāzī began to diverge with the writing of a work by al-Wāqidī (d. 207/823) about battles in the third century AH. Sīra became a concept that encompasses the life of the Prophet Muḥammad in a more general sense, while maghāzī remained a concept that dealt with battles.

In light of this information, "sīra can be defined as a science that examines the life and character of the Prophet Muḥammad (PBUH) from his birth to his death, based on the Qur'an, Islamic narrations, and remaining traces, in terms of determination and confirmation."[6] The term maghāzī can be defined as "the events that occurred as a result of the Prophet Muḥammad (PBUH) personally leading or sending an army to fight against the infidels." It has been stated that the phrase "events that occurred" in the definition of the term maghāzī does not only refer to battles but also carries a meaning that includes matters related to war, the law of peace, and the exemplary life of the Prophet Muḥammad.[7]

The definitions that Kasım Şulul provides for sīra-maghāzī literature have been clearly observed in the works composed within the sīra tradition. After the third hijrī century, scholars tried to abide by this distinction while denominating their works. For example, scholars who wanted to authored a maghāzī took al-Wāqidī as an example and classified the content of their work accordingly. Abu al-Ḥasan ʿAlī b. Aḥmad b. Muḥammad an-Nīsābūrī (d. 468/1076), known as al-Wāḥidī, authored his work *al-Maghāzī* using this method.[8] Similarly, Ibn 'Abd al-Barr (d. 463/1071), observing the difference between the concepts of sīra and maghāzī, named his work *ad-Durar fi'htisāri'l-maghāzī wa's-sīyar*. Later sīra scholars, on the other hand, included topics such as al-shamā'il[9] and al-dalā'il[10] related to the life of the Prophet Muḥammad in their works, accepting that these topics were part of sīra and they also seem to have preferred designating the title of their works as al-shamā'il and al-dalā'il. One of these works is *'Uyūnu'l-athar fi funûni'l-maghāzī wa'sh-shamā'il wa's-sīyar* by Ibn Sayyid al-Nās (d. 734/1334). Again, Yemeni scholar Yaḥyā b. Abī Bakr al-ʿĀmirī (d. 893/1488), seemingly paying attention to the nomenclature in question, named his work *Bahjatu'l-mahāfil*. Andalusian scholar al-Kalāʿī (d. 634/1237), despite not paying attention to the difference between the terms sīra and maghāzī, named his work *al-Iktifā'*. However, it covers the Meccan and Medinan periods of the life of the Prophet Muḥammad. With this exception, after the third century AH, sīra scholars authored their works by observing other concepts besides the sīra-maghāzī distinction.

Unfortunately, the concept of mashāhid has been neglected due to the lack of mention of the numerous studies conducted on the terms sīra and maghāzī. It is important to note that *mashāhid* is not well-known and is often not mentioned alongside sīra and maghāzī. Maher Jarrar is the researcher who

4 Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri* (Istanbul: Siyer Okulu Yayınları, 2023), 278.
5 His book in 3 volumes was published in 2023, edited by Muḥammad al-Ṭabarānī, based on a unique Damascene manuscript. This work was published as maghāzī. For details, see. Mūsā b. ʿUqbah, *al-Maghāzī*, Critical ed. Muḥammad al-Ṭabarānī (Kuwait, QSA, 2023).
6 Additionally, Şulul clarifies the expressions used in the definition of the term siyer to make the definition more comprehensible. For details, see. Kasım Şulul, *Siyer Usûlü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 22-26.
7 Şulul, *Siyer Usûlü*, 29.
8 Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Alī al-Wāḥidī, *al-Maghāzī* (Istanbul: Süleymaniye Library, Hekimoğlu Ali Paşa Collection, 804), 1a-351b.
9 A term encapsulating the physical and moral qualities of the Prophet Muhammad, as well as the collective title given to scholarly works exploring these attributes.
10 It denotes the corpus of literature aimed at establishing the prophetic mission of the Prophet Muhammad.

introduced the concept of mashāhid along with sīra and maghāzī in modern research and provided some information, although he did not subject it to a detailed study. Prior to Jarrar, ʿAbd al-ʿAzīz al-Dūrī quoted the following statements from Sakhāwī (d. 902/1497) in a study:

> "Al-Sakhāwī mentions that Yunus ibn Yazid (d. 159/ 775) transmitted from al-Zuhri the mashāhid al-Nabī, or the events the Prophet witnessed prior to Islam, such as the rebuilding of the Kaʿba and the Ḥilf al-Fuḍūl. Al-Zuhrī rejects the claim that Muḥammad participated in the war of al-Fijār, and this account in essence confirms the testimony of al-Sakhāwī."[11]

ʿAbd al-ʿAzīz al-Dūrī used these statements to emphasize that Ibn Shihāb al-Zuhrī's work involves the pre-Islamic period. However, as Maher Jarrar also pointed out, ʿAbd al-ʿAzīz al-Dūrī expanded the concept of mashāhid to include events witnessed in the pre-Islamic period. It was these statements by ʿAbd al-ʿAzīz al-Dūrī that influenced Maher Jarrar's approach to the information about mashāhid. Maher Jarrar argued that "mashāhid", as interpreted by al-Dūrī, are not the events that the Prophet Muḥammad witnessed in the pre-Islamic period, such as the rebuilding of the Kaʿba and the Ḥilf al-Fuḍūl. Instead, he asserted that mashāhid are "the places where important events took place." Maher Jarrar included wars and other events that occurred in the Islamic period in this definition.[12] For this reason, according to him, pre-Islamic events cannot be explained with the concept of mashāhid. Maher Jarrar's explanations about mashāhid go on to draw attention to a few uses in al-Andalus.

In another work on the development of sīra and maghāzī in al-Andalus, Maher Jarrar includes the concept of mashāhid. Jarrar first discusses the development of sīra and maghāzī in the East[13] before delving into its development in al-Andalus. In the section where he provides information about sīra and maghāzī, he mentions *mashāhid* alongside these two terms. He notes that Ibn Shihāb al-Zuhrī's work was named *Mashāhid al-Nabī* and was also referred to as *al-Sīra*. Jarrar then proceeds to state the following:

> "The term mashāhid is mentioned in early Islamic poetry, with Hassān b. Thābit and other poets of the da'wa. It was also used in maghāzī texts and on a papyrus fragment, where it continued to be used to refer to the battles and wars (martyrdoms) in which the Messenger of Allāh participated personally, as well as the places where the da'wa took place (the scene). The work entitled Sīra, narrated by Ibn Shihāb al-Zuhrī's student Yūnus al-ʿAylī (d. 159/775) under the name "al-mashāhid", reached al-Andalus and was used by Suhaylī (d. 581/1185) under the name "sīra" and quoted from it in five places in his work *al-Rawḍ a'l-unuf*."[14]

As stated by Maher Jarrar, mashāhid is mentioned in the sources and is connected to Ibn Shihāb al-Zuhrī. Jarrar also notes that mashāhid and maghāzī emerged at a similar time and were later collected by Ibn Shihāb al-Zuhrī and given the name *al-Sīra*.[15] Jarrar introduced the term mashāhid and provided some explanations, although not in detail. Jarrar was the first to present the initial information about mashāhid. However, he did not explore the processes that this concept underwent in East and al-Andalus, nor did he provide a detailed examination of it.

Modern scholars have made several claims regarding the use of the term mashāhid by Andalusian scholars. According to a Tunisian researcher, the term maghāzī was widely used in the East. However, it is argued that the term mashāhid was preferred in the Maghreb and al-Andalus.[16] It should be noted

11 ʿAbd al-ʿAzīz al-Dūrī, *The Rise of Historical Writing Amang The Arabs*, trans. Lawrence I. Conrad (America: Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1983), 101.

12 I would like to thank my esteemed friend Bahattin Akyol for facilitating access to this study and his support. Maher Jarrar, *Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien: ein Beitrag zur Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte* (Frankfurt: Lang, 1989), 30-32.

13 In this study, the term east is used to refer to the central Islamic lands. The term west is used to refer to al-Andalus.

14 I extend my thanks to Dr. Maher Jarrar for sending his work and dedicating his valuable time to me. Maher Jarrar, "al-Maghāzī wa al-siyar fī al-Andalus: dirāsah fī Taṭawwur Mafhūm al-jihād", *From Baghdad to Beirut: Arab and Islamic Studies in Honor of John J. Donohue S.j*, ed. Leslie Tramontini - Chibli Mallat (Beirut: Ergon Verlag Würzburg In Kommission, 2007), 32-33.

15 For Jarrar's other works where he discusses the concept of mashāhid and makes references, please see. Maher Jarrar, "Sira", *Muhammad in History, Thought, and Culture: An Encyclopedia of the Prophet of God*, ed. Coeli Fitzpatrick- Adam Hani Walker (Santa Barbara: ABC-CLIO, 2014), 2/568-573; Maher Jarrar, "Maghazi", *Muhammad in History, Thought, and Culture: An Encyclopedia of the Prophet of God*, ed. Coeli Fitzpatrick- Adam Hani Walker (Santa Barbara: ABC-CLIO, 2014), 1/350.

16 Yasri Ibrahim, "نحو تحديد منهجي لعلم السيرة النبوية الكاملة", *Almahajja* (29 May 2022), Issue: 434.

that this observation was not made after a detailed examination. The term mashāhid appears not only in the Maghreb and al-Andalus but also in classical works from the East.

This study examines ṭabaqāt and sīra literature produced in both the Eastern Islamic lands and al-Andalus. Through this examination, it seeks to reveal the differences between the two regions and offer a comparative analysis. The works have been analyzed in chronological order. Additionally, the introduction makes extensive use of modern scholarship, particularly concerning the concepts of sīra and maghāzī.

Although there have been numerous studies on sīra and maghāzī, which are concepts related to the life of the Prophet Muḥammad, there has been insufficient research on mashāhid. Therefore, this study aims to examine the emergence and development of mashāhid in detail and emphasizes its neglected status as a sīra concept.

1. The Emergence and Development of the Term Mashāhid in the Eastern Islamic Lands

Mashāhid, the plural of mashhad, is derived from the word (شَهِدَ). Lexicographical evidence shows that sh-h-d means to testify, to see, to witness, to bear witness, to attend an assembly, to be a witness, to testify, and to be present. Mashhad (مشهد) is used to mean a place where people gather and are present.[17] Again, the word (مَوْطِن) was used together with the word mashhad and connotating "the place where the war was witnessed."[18] Based on this referent, Ibn Saʿd narrated the following: "They ask me about the mashāhid and places of the Prophet."[19] It is understood from this narration that mashāhid was preferred instead of maghāzī and was also clarified with the expression (مَوْطِن). In this case, based on the meaning of the place where it was witnessed, mashāhid is used as the plural of mashhad to mean the places where events imprinted on the memories took place. Moreover, as demonstrated in the examples provided below, the term mashāhid has also been used in the sense of battlefields and war narratives. This usage shows that it has the same lexicographical referent as the word maghzāt, which means "battlefield, war, and war stories." Based on the abovementioned matter, it should be noted that mashhad has another meaning. According to this meaning, mashhad is explained as the burial place or the place of martyrdom of a person. In Shiism, this has been used in the sense of martyrdom, and the expression mashhad has been preferred to express the places where people like ʿAlī and al-Ḥusayn were buried. Examples of this usage include Persian expressions such as *Mashhad-i ʿAlī* and *Mashhad-i al-Ḥusayn*.[20]

In Islamic historical sources, the battles of the Prophet Muḥammad and the ghazawāt and al-sarāyā in which the companions participated are referred to not only as sīra and maghāzī, but also as mashhad and mashāhid. These two concepts were commonly used in tabaqāt genre and were narrated in the sections where the biographies of the companions were told. To demonstrate that "mashhad" and "mashāhid" are synonymous with the term "maghāzī", this text will explain the relevant passages in the sources and provide the terminological meaning of mashāhid.

The first scholar to use the concepts of mashhad and mashāhid in sīra writing was Ibn Isḥāq (d. 151/768). While he did not use the concept of mashāhid in the sense of war, he used the expression mashhad in the sense of war in the following passage, where he narrates how Salmān al-Fārisī (d. 36/656 [?]) converted to Islam:

> "During my slavery, I was unable to participate in the battles of Badr and Uhud with the Prophet Muḥammad. However, I later gained my freedom and participated in the Battle of the Trench. After that, I did not miss any of the mashāhid that the Prophet participated in."[21]

17 Muḥammad ibn Mukarram ibn ʻalá- Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʻArab* (Beirut: Dār Ṣādir, 1414/1993), 3/238-243.

18 "والمَوْطِنُ: المَشْهَدُ مِنْ مَشاهد الحَرْبِ". Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʻArab*, 13/451.

19 "ومَواطِنِه السَّلامُ عَلَيه النَّبيّ مَشاهد عَن سَلوني". See. Abū ʻAbd Allāh Muḥammad Ibn Saʻd, *al-Ṭabaqāt al-kabīr*, Critical ed. ʻAlī Muḥammad ʻUmar (Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1421/2001), 3/409.

20 Mustafa Öz, "Meşhed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Access 19 Janurary 2023).

21 "وكان الرق قد حبسني حتى فاتتني مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بدر وأحد، ثم عتقت فشهدت الخندق، ثم لم يفتني معه مشهد.". see. Muḥammad ibn Isḥāq ibn Yasār al-Muṭṭalibī, *Kitāb al-Sīrah and Maghāzī*, Critical ed. Suhayl Zakkār (Beirut: Dār al-Fikr, 1398/1978), 91.

In this incident narrated from Salmān al-Fārisī himself, Ibn Isḥāq uses the concept of mashhad to refer to the ghazawāt.

The scholar who used the term mashāhid extensively in his works and who set an example for the later tabaqāt works is Ibn al-Kalbī (d. 204/819). Ibn al-Kalbī used the concept of mashāhid to refer to the ghazawāt of the Prophet Muḥammad, as well as to the wars of other periods. Ibn al-Kalbī described the wars that took place during the periods of ʿAlī ibn Abū Ṭālib, Muʿāwiyah ibn Abī Sufyān and Khālid ibn al-Walīd with the expression mashāhid and mentioned the participants in the war in this way. It is possible to give the following examples in his work: "He participated in the wars with ʿAlī ibn Abū Ṭālib… He was one of ʿAlī's companions and participated in the wars with him… He participated in the war with Muʿāwiyah … He participated in the war with Khālid ibn al-Walīd."[22] Ibn al-Kalbī also mentioned the wars that took place during the lifespan of Prophet Muḥammad with the term mashāhid: "ʿAmmār ibn Yāsir participated in all the wars with the Prophet Muḥammad… He participated in Badr and other wars… He participated in all the wars after Badr."[23] When we look at Ibn al-Kalbī's use of the concept of mashāhid for the Prophet Muḥammad and after, it is understood that he used it in the sense of war.

Some questions arise regarding Ibn al-Kalbī's use of the concept of mashāhid. To illustrate, while the term maghāzī is a concept that only deals with the ghazawāt of the Prophet Muḥammad, was this also the case for mashāhid? After Ibn al-Kalbī used both terms for mashāhid, it is important to see how later muslim historians used them. When the basic referent of the term is probed into, it becomes apparent that later Islamic historians also used the concept of mashāhid to refer to other wars, as did Ibn al-Kalbī. For example, al-Ṭabarī also narrated other wars with the concept of mashāhid: "He participated in all the wars until the Battle of al-Yamāmah with Khālid ibn al-Walīd."[24] World history writers such as ʿIz al-Dīn Ibn al-Athīr (d. 630/1233), Abū al-Fidāʾ Ibn Kathīr (d. 774/1373) and Sibṭ Ibn al-Jawzī (d. 654/1256) also used the concept of mashāhid to refer to wars in a similar way.[25]

Ibn al-Kalbī's use of the concept of mashāhid led to the use of the same concept in *tabaqāt* and especially the biographies of the companions (ṭabaḳāt al-ṣaḥaba) written in later periods. Scholars such as Ibn Saʿd (d. 230/845), al-Baghawī (d. 317/929), Ibn Ḥibbān (d. 354/965), Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī (d. 430/1038), Ibn ʿAbd al-Barr al-Namirī (d. 463/1071), Ibn al- Athīr and al-Dhahabī (d. 748/1348) used the concept of mashāhid extensively in their works. The scholars of the mentioned ṭabaqāt works applied mashāhid to narrate the wars in which the companions participated, especially in the sections where they gave information about the companions. In a recent study, attention was drawn to this point, and it was stated that it was used because the events were those in which the companions participated directly.[26] However, the concept of mashāhid was also used in the sense of war, beyond the meaning of the companions' direct participation.

The usage of mashāhid in the ṭabaqāt works is eligible for getting appreciated more properly with further examples. The same kind of narrations reported from Ibn al-Kalbī above are also found in these works. In the sections where the biography of Sabābe is given, there are expressions such as "he participated in all the wars/mashhad", "his first mashhad is this", "he participated in this mashhad", "they ask about the Mashāhid al-Nabī", "he participated in all the wars/mashhad with the Prophet Muḥammad", "he fought with the Prophet Muḥammad", "he participated in some wars with the Prophet

22 "وقد شهدَ مع خالد بن الوليد مشاهده…شَهِدَ المشاهد كلهُا…وقَد شَهِدَ مَعَ مُعَاوِيَةَ مَشَاهِدَه…شَهِدَ المشاهد مع عَلِيّ بن أبي طَالِب…كان من أصحاب عَلي، وشَهِدَ مَشاهِده…شَهِدَ المشاهد مَعَ عَلِيّ". For examples, see. Abū al-Mundhir Hishām ibn Muḥammad ibn al-Sāʾib al-Kalbī, *Nasab Maʿd wa-al-Yaman al-kabīr*, Critical ed. al-Duktūr Nājī Ḥasan (Beirut: ʿĀlam al-Kutub- Maktabat al-Nahḍah al-ʿArabīyah, 1408/1988), 1/272, 333, 347, 359, 427, 431, 2/451, 519, 583, 727.

23 "شَهِدَ عَمّار المشاهد كلها بعد بَدْر…شَهِدَ بَدْراً والمشاهد…شَهِدَ المشاهد كُلَّها مع النبيّ…". For examples, see. Ibn al-Kalbī, *Nasab Maʿd*, 1/338, 416, 428.

24 Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd ibn Kathīr ibn Ghālib al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Rusul wa-al-mulūk [The History of al-Ṭabarī]* (Beirut: Dār al-Turāth, 1387/1967), 3/275.

25 For examples, see. Abū al-Ḥasan ʿAlī ibn Abī al-karam Muḥammad ibn Muḥammad ibn ʿAbd al-Karīm ibn ʿAbd al-Wāḥid Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī al-tārīkh*, Critical ed. ʿUmar ʿAbd al-Salām Tadmurī (Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī 1417/1997), 6/582, 10/442; Sibṭ Ibn al-Jawzī, *Mirʾāt al-Zamān fī tawārīkh al-aʿyān*, Critical ed. Muḥammad Barakāt, et al. (Dimashq: Dār al-Risālah al-ʿĀlamīyah, 1434/2013), 15/5, 19/8; Abū al-Fidāʾ Ismāʿīl ibn ʿUmar ibn Kathīr al-Qurashī, *al-Bidāyah wa-l-nihāyah*, Critical ed. ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī (Dâru Hicr, 1418/1997), 13/598, 17/723.

26 Mehmet Mahfuz Söylemez, "İslam Tarih Usulü", *İslam Tarih Usulü ve Kaynakları*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Anakara Okulu Yayınları, 2023), 1/45.

Muḥammad", "he participated in the Battle of al-Khandaq and the rest of the wars", "his first mashhad is Mureysi'". Imam al-Nawawī (d. 676/1277), although he wrote a ṭabaqāt of the Shafi'i school, also used the concept of mashāhid in the information he gave about wars in his work.[27]

From the given examples, it is understood that mashāhid was widely used in the ṭabaqāt works of the East. However, it is seen that it was not used to refer to a scientific discipline such as sīra and maghāzī. The only exception to this is the work of Ibn Shihāb al-Zuhrī, known as *Maghāzī*, which is transmitted as *Mashāhid*. al-Sakẖāwī, in his work *al-Iʿlān bi-l-tawbīḫ*, which he wrote to emphasize the importance and conditions of history and historiography, mentioned sīra and maghāzī in the section where he gave information about them. He stated that Yūnus b. Yazīd[28] (d. 159/775) narrated the work entitled *Mashāhid al-Nabī* from Ibn Shihāb al- Zuhrī.[29] This narration, which is mentioned in Al-Sakẖāwī, continued to be transmitted in the same way in later periods. In the third section of his work, where Ṣalāḥ al-Dīn al-Munajjid listed the works written on sīra literature, he opened a heading related to mashāhid after the heading of maghāzī. In the relevant heading, he mentioned the work entitled *Mashāhid al-Nabī*, which is attributed to Ibn Shihāb al-Zuhrī, using the information from Al-Sakẖāwī. [30] Again, Nāṣiruddīn Asad used the following expressions in his work, attributing them to Al-Sakẖāwī:

> "Khālid b. 'Abd Allāh al-Qasrī asked him to write a work on sīra. Ibn Shihāb replied that he had the sīra of 'Alī ibn Abū Ṭālib... Ibn Shihāb al-Zuhrī had a work called Kitāb al-Mashāhid al-Nabī, which was narrated from him by Yūnus b. Yazīd. I do not know if the mentioned work is the one that was sent to Khalid al-Qasri in response or another work."[31]

Apart from this information, Fuat Sezgin also referred to Ibn Shihāb al-Zuhrī's work as *Mashāhid*, using the information from al-Sakhāwī. [32] As a result, the term mashāhid was widely used in Islamic historical sources in the East. However, it was generally preferred in the sense of battlefield and war stories. It is understood that, as a branch of knowledge and a literary genre, the term was first used to refer to al-Zuhrī's work.[33]

2. The Emergence and Development of the Concept Mashāhid in al-Andalus

The concept of mashāhid was more widely used in al-Andalus than in the central Islamic lands. Ibn al-Faradī (d. 403/1013), an Andalusian ṭabaqāt scholar, was a pioneer in this regard. He became famous for his work entitled *Tārīkh 'ulamā' al-Andalus*, in which he wrote about the biographies of Andalusian scholars. In this work, he did not use the terms sīra or maghāzī. Instead, he only preferred the concept of mashāhid.[34]

---

27 Since there are numerous examples in the ṭabaqāt works, some examples will be provided here. For details, please refer to. Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt al-kabīr*, 2/325, 3/45-46, 49, 50, 80, 86-89, 91, 93, 97, 106, 119, 132, 141; Abū al-Qāsim 'Abd Allāh ibn Muḥammad ibn 'Abd al-'Azīz ibn almarzubān ibn sābwr ibn Shāhinshāh al-Baghawī, *Mu'jam al-ṣaḥābah*, Critical ed. Muḥammad 'Awaḍ al-Manqūsh - Ibrāhīm Ismā'īl al-Qāḍī (Kuwait: Mabarrat al-Āl wa-al-Aṣḥāb, 1432/2011), 1/161, 164, 329, 2/178, 260, 305, 377, 479, 3/20, 393, 412; Ibn Ḥibbān, *Mashāhīr 'ulamā' al-amṣār wa-a'lām fuqahā' al-aqṭār*, Critical ed. Marzūq 'Alī Ibrāhīm (al-Manṣūrah: Dār al-Wafā' lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', 1411/1991), 29-34, 38-39, 42-47, 50-51, 151; Abū No'aym al-Eṣfahānī, *Ma'rifat al-ṣaḥābah*, Critical ed. 'Ādil ibn Yūsuf al'zāzy (al-Riyāḍ: Dār al-waṭan lil-Nashr, 1419/1998), 1/104, 130, 156, 373, 380, 384, 2/1041, 1136, 1141, 1184, 1244; Ibn 'Abd al-Barr al-Namirī, *al-Istī'āb fī ma'rifat al-aṣḥāb*, Critical ed. 'Alī Muḥammad Mu'awwaḍ-'Ādil 'Abd al-Mawjūd (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1415/1994), 1/131, 178, 185, 197, 206, 207, 212, 237, 252, 258, 263, 274; Ibn al-Athīr, *Usd al-ghābah fī ma'rifat al-ṣaḥābah*, Critical ed. 'Ādil Aḥmad al-Rifā'ī (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī 1996), 1/12, 51, 88, 120, 143, 212, 217, 220; al-Nawawī, *Tahdhīb al-asmā' wa-al-lughāt,* Critical ed. Maktab al-Buḥūth wa-al-Dirāsāt (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), 1/51, 107, 121, 138, 141, 144, 146; al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-nubalā'* (Cairo: Dār alḥdyth, 1427/2006), 1/179, 365, 468, 2/90, 176, 391, 424, 447.

28 Yūnus b. Yazīd al-Aylī was a mawla of Mu'āwiyah ibn Abī Sufyān and the most prominent student of Ibn Shihāb al-Zuhrī. He remained with al-Zuhrī for 12 or 14 years and narrated from him. Although there are some negative opinions about his reliability, he is generally regarded as a trustworthy transmitter. For his biography, see. al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-nubalā'*, 6/390-393.

29 "وَرَوَى يُونُسُ بْنُ يَزِيدَ مَشَاهِدَ النَّبِيِّ –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– عَنِ الزُّهْرِيِّ". Shams al-Din Abu al-Khayr Muhammad ibn Abdurrahman ibn Muhammad al-Sakhawī, *I'lān bi-al-tawbīkh li-man Dhamm al-tārīkh*, Critical ed. Franz Rosenthal, Translated from Ṣāliḥ Aḥmad al-'Alī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, n.d.), 159.

30 Ṣalāḥ al-Dīn al-Munajjid, *Mu'jam ma-ullifa hawl Rasul Allah salla Allahu 'alayhi wa-sallam* (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1982), 89, 139.

31 Nāṣiruddīn Asad, *Maṣādir al-shi'r al-Jāhilī* (Beirut: Dār al-Cīl, 1955), 150.

32 Fuat Sezgin, *Tārīkh al-Turāth al-'Arabī [Geschichte des arabischen Schrifttums (GAS)]*, Translated from: Maḥmūd Fahmī Ḥijāzī (al-Riyāḍ: Jāmi'atay al-Imām Muḥammad wa-al-malik Sa'ūd, 1991), 1/2, 79.

33 'Abd al-'Azīz al-Dūrī, "İbn Şihâb Ez-Zührî ve İslâm Tarih Yazıcılığının Başlamasındaki Rolü", trans. Casim Avcı, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/6 (2002), 61.

34 For more information, please see the following work: Yakup Akyürek, *Siyer Edebiyatı: Endülüs* (Istanbul: Siyer Yayınları, 2023), 101-102.

The concept of mashāhid appears in 13 different places in Ibn al-Faradī's work. In all these passages, the author uses the concept of mashāhid based on the meaning of sīra and maghāzī. Ibn al-Faradī's use of mashāhid can be evaluated in 3 different categories:

- He accepts Ibn Hishām as the author of a mashāhid work.
- He mentions scholars who are interested in the life of the Prophet and who know his life by heart with the concept of mashāhid.
- He mentions some scholars who have read and narrated a work called Mashāhid from a teacher.

It is necessary to clarify the issue in order to elaborate on the usage of mashāhid in Ibn al-Faradī's work. In the section where he provides information about Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Ḥusayn (d. 249/864), Ibn al-Faradī states that he traveled to the East and met Ibn Hishām during this journey. Here he refers to Ibn Hishām as "ṣāḥibu'l-mashāhid" and uses mashāhid in the sense of maghāzī.[35] Similarly, in the section where information is given about Ibrāhīm b. Ḥusayn's cousin Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Khālid (d. 256/870), it is reported that he also heard the book *Mashāhid* from Ibn Hishām.[36]

Ibn al-Faradī used the concept mashāhid to describe people who are interested in learning the life of the Prophet Muḥammad, who know it by heart, and who are scholars on the subject. The common point of the scholars evaluated in this category is that they are interested in the life of the Prophet Muḥammad based on their personal skills. In this regard, Ibn al-Faraḍī records six narrations, although there is no mention of them having studied under any particular teacher. One of these narrations is particularly noteworthy. In the section where Ibn al-Faradī provides information about Abū'l-Hazm 'Ufayr b. Masʿūd (d. 317/929), he states that he was a memorizer of "mashāhid al-Nabī".[37]

The last point regarding Ibn al-Faradī's use of the concept of mashāhid concerns scholars who read a book called *Mashāhid* from a teacher and then narrated it. There are a total of 5 narrations in the work on this subject. It seems that in four of these narrations, Ibn al-Faradī uses the concept of mashāhid to refer to Ibn Hishām's work. In these narrations, he explicitly refers to Ibn Hishām's work as mashāhid. He also mentions that the scholars who narrated from the Egyptian scholars and narrators of Ibn Hishām's work, the brothers Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥīm al-Barqī and Aḥmad b. ʿAbd al-Raḥīm al-Barqī, read the book called Mashāhid.[38] In one narration, the plural form is preferred and it is reported that Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Yazīd b. Rufāʿī (d. 344/956) narrated the books of mashāhid.[39] The information that Muḥammad b. Yazīd b. Rufāʿī, about whom we do not find information in the ṭabaqāt books, "narrated the books of mashāhid" needs to be confirmed. Ibn al-Faradī does not provide any information about Muḥammad b. Yazīd's travels. In this case, it is understood that Muḥammad b. Yazīd read the books of mashāhid from Andalusian scholars. During the period when Muḥammad b. Yazīd lived, the sīra-maghāzī works of scholars such as Mūsā b. ʿUqbah, Ibn Isḥāq and al-Wāqidī had reached al-Andalus.[40] He probably read and narrated these works. Therefore, it is understood that Ibn al-Faradī named these works as mashāhid.

There are other Andalusian ṭabaqāt scholars besides Ibn al-Faradī. The ṭabaqāt scholar Muḥammad ibn Ḥārith al-Khushanī (d. 361/971), who was his contemporary, included the term mashāhid in his work *Aḫbāru'l-fuḳahāʾ wa'l-muḥaddiṯīn*. Al-Khushanī uses the term mashāhid in two passages. The first of these is Ibrāhīm b. Ḥusayn, who is also mentioned in Ibn al-Faradī. Al-Khushanī reports that he

35 "وله رِحلةٌ إلى المشرق :لقيَ فيها عليَّ بن سعيدٍ، وعبدَ الملك بن هشامٍ :صاحبَ المشاهدِ". Abū al-Walīd 'Abd Allāh ibn Muḥammad ibn Yūsuf ibn Naṣr Ibn al-Faradī, *Tārīkh 'ulamā' al-Andalus [a biographical dictionary about religious scholars from al-Andalus]*, Critical ed. Ruqayyah bint 'Abd al-Raḥmān al-Suwayfī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2011), 16.

36 "وَسَمِع مِنْ عَبْد المَلِك بن هِشام :المشَاهد.". Ibn al-Faradī, *Tārīkh 'ulamā' al-Andalus*, 175.

37 "كانَ :حافِظاً لِلُّغة، وأَخْبَار العَرَب، وَوَقائعها وأَيَّامها، ومشَاهد النبيّ". For this narration and others, please see. Ibn al-Faradī, *Tārīkh 'ulamā' al-Andalus*, 170, 195, 271, 329, 347, 407.

38 For these narrations, see. Ibn al-Faradī, *Tārīkh 'ulamā' al-Andalus*, 181, 206, 304, 442.

39 "وروى بِقُرْطُبَة كتب المشاهد". Ibn al-Faradī, *Tārīkh 'ulamā' al-Andalus*, 343.

40 Akyürek, *Siyer Edebiyatı [Sīra Literature]*, 89-96.

traveled to the East and received his book *Mashāhid* from Ibn Hishām during this period.[41] He also transmits the information about ʿAbd Allāh b. Muḥammad (d. 301/914) found in Ibn al-Faradī. According to this narration, ʿAbd Allāh b. Muḥammad traveled and received the book *Mashāhid* from Aḥmad b. ʿAbd al-Raḥīm al- Barqī.[42] When Al-Khushanī says "he narrated the mashāhid from him," he most likely meant Ibn Hishām's work.

While Ibn al-Faradī never uses the term maghāzī, al-Khushanī uses the concept of maghāzī in two distinct passages. However, it should be noted that al-Khushanī does not refer to the life or battles of the Prophet Muḥammad with his use of the term maghāzī. al-Khushanī used the term maghāzī in the sense of war, but he preferred it for Andalusian caliphs and rulers. In the section where he provides information about ʿAbbās b. Nāṣiḥ, he states that he had good relations with the Caliph Ḥakam, that he was usually with the caliph, and that he participated in the wars with him. He reported the wars that took place during the Caliph Ḥakam's period with the term maghāzī.[43] In another narration, al-Khushanī again mentions Ḥasan al-Anṣārī's going to war with the term maghāzī.[44] Thus, al-Khushanī generally used the term mashāhid to refer to the life of the Prophet Muḥammad and to indicate the works written in this field. He used the term maghāzī to refer to the wars of other people and did not establish a relationship with the Prophet Muḥammad.

Ibn al-Faradī and al-Khushanī's contemporary Andalusian scholar of al-Ṭabaqāt, Abū Bakr al-Zubaydī (d. 379/989) also used the term mashāhid in his work *Ṭabaqāt al-naḥwīyīn wa al-lughawīyīn*. Regarding 'Ufayr b. Masʿūd, about whom Ibn al-Faradī also provides information, al-Zubaydī states that he was knowledgeable in the field of "مشاهد النبوة" (mashāhidu'n-nubuwwah).[45] Al-Zubaydī also refers to the term maghāzī in one place, using it to refer to the work of al-Wāḳidī. In the section where Al-Zubaydī provides information about Abu'l- Walīd Abd al- Mālik b. Qatan al-Mahri (Mihrī), he mentions that he had a work called *Tafsīru Maghāzī al-Wāqidī,*[46] which explained the work of al-Wāḳidī.[47] Therefore, it can be understood that al-Zubaydī used the terms mashāhid and maghāzī interchangeably.

Another Andalusian scholar of ṭabaqāt, Ibn al-Abbār (d. 658/1260), also included the concept of mashāhid in his work. In one piece of information from his work, it is stated that Muḥammad b. Yūsuf b. ʿAlī b. al-Maʿāfirī (d. 490/1097 [?]) met with Abu al-Qāsim Shuʿayb b. Sabʿūna al-ʿAbdarī al-Ṭurṭūshī in Alexandria in 469/1077. It is reported that he received the work entitled *Mashāhid Ibn Isḥāq* from him during this meeting.[48]

Another scholar who uses the term "mashāhid" in the same sense as "sīra and maghāzī" is al-Qaḍī 'Iyāḍ (d. 544/1149). Al-Qaḍī 'Iyāḍ states in one of his works that he met Abū Baḥr Sufyān ibn al-ʿĀṣī (d. 520/1126) in Cordoba and obtained from him the work entitled *Kitāb al-mashāhid wa-sīrat Rasūl Allāh* by Ibn Hishām. He states that this work is an abridgement of Ibn Hishām's work on Ibn Isḥāq's work. Al-Qaḍī 'Iyāḍ refers to Ibn Hishām's work by the name of *Mashāhid* and mentions the two different versions that have reached him.[49] Al-Qaḍī 'Iyāḍ also refers to Ibn Hishām's work in his other works and mentions it as *Mashāhid*.[50]

---

41 "فأخذ عن عبد الملك بن هشام المشاهد" see. Muḥammad ibn Ḥārith al-Khushanī, *Aḫbāru'l-fuḳahā' wa'l-muḥaddiṣîn*, Critical ed. Salim Mustafā Badrī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1420/1999), 5.

42 "ولقي محمد بن سحنون وأحمد بن عبد الرحيم البرقي وروى عنه المشاهد". see. al-Khushanī, *Aḫbāru'l-fuḳahā'*, 165.

43 "و كان عباس أثيرا عند الخليفة الحكم رضي الله عنه يكثر مواكبته والأنس به في المغازي و يعجب بفصاحته". see. al-Khushanī, *Aḫbārü'l-fuḳahā'*, 217.

44 "خرج يوما حسن الانصاري صاحب سرقسطة في بعض مغازيه فجاز على منزله". see. al-Khushanī, *Aḫbārü'l-fuḳahā'*, 226.

45 "وكان من أهل العلم باللغة، وأخبار العرب، ووقائعها وأيامها، ومشاهد النبوة". see. Abū Bakr al-Zubaydī, *Ṭabaqāt al-naḥwīyīn wa al-lughawīyīn*, Critical ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm (Cairo: Dār al-Maʿārif, 1954), 275.

46 "تفسير مغازي الواقدي".

47 "وله كتب كثيرة ألفها، من ذلك :كتاب في تفسير مغازي الواقدي." see. al-Zubaydī, *Ṭabaqāt al-naḥwīyīn*, 229.

48 "لَقِي بالإسكندرية أَبَا القَاسِم شُعَيب بْن سَبْعُونَ الْعَبدَرِي الطرطوشي فِي سنة تسع وستّين فَسمع مِنْهُ بهَا مشَاهد بن إِسْحَاق". see. Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn Abī Bakr al-Quḍā'ī al-Balansī Ibn al-Abbār, *al-Takmilah li-kitāb al-ṣilah*, Critical ed. 'Abd al-Salām al-Harrās (Beirut: Dār al-Fikr lil-Ṭibā'ah, 1405/1995), 1/327.

49 "لقيته بقرطبة وقرأت عليه كتاب المشاهد وسيرة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لأبي محمد عبد الملك بن هشام اختصاره لكتاب محمد بن إسحاق". see. Abū al-Faḍl 'Iyāḍ ibn al-Yaḥṣubī al-Sabtī al-Qaḍī 'Iyāḍ, *al-Ghanīyah fī shuyūkh al-Qāḍī 'Iyāḍ*, Critical ed. Māhir Zuhayr Jarrār (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1402/1982), 206.

50 Abū al-Faḍl 'Iyāḍ ibn al-Yaḥṣubī al-Sabtī al-Qaḍī 'Iyāḍ, *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik*, Critical ed. Ibn Tāwīt al-Ṭanjī et. al. (al-Maghrib: Maṭba'at Faḍālah-al-Muḥammadīyah, 1385/1965), 6/108; Abū al-Faḍl 'Iyāḍ ibn al-Yaḥṣubī al-Sabtī al-Qaḍī 'Iyāḍ, *Mashāriq al-anwār 'alá ṣiḥāḥ al-Āthār* (Tunisia: al-Maktabah al-'atīqah wa-Dār al-Turāth, 1398/1978), 1/353.

al-Qaḍī ʻIyāḍ and other Andalusian and Maghrebi scholars used the term mashāhid as a field of study, preferring it in the sense of sīra and maghāzī. They also used the term mashāhid to refer to the works of Ibn Isḥāq and Ibn Hishām. However, it seems that in later periods, the work of the Andalusian scholar Ibn al-Waqqashī was also called as mashāhid. This is evident from the fact that Ibn al-Waqqashī's commentary (al-Sharḥ) on al-Mubarrad's (d. 286/900) *al-Kāmil*, published together with the commentary (al-Sharḥ) of Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī (d. 521/1127), mentions Ibn al-Waqqashī's work entitled *Mashāhid*.[51]

> "The second part of Ibn al-Waqqashī's works consists of his works whose originals have been lost, but some of which have survived to this day. It is possible to estimate the value of the work and its position in that field based on these excerpts. In this regard, we were able to identify only one work: the *Sharḥ al-sīra al-Nabawīyah*, which was written on the work of Ibn Hishām. This work is probably the book known as *Mashāhid Ibn Hishām*, which was mentioned by al-Qaḍī ʻIyāḍ and was in his possession."[52]

As the phrases clearly show, the work written by Ibn al-Waqqashī is referred to as a commentary (al-Sharḥ) and is mentioned under the name of "Mashāhid". In another work, Ibn al-Waqqashī's work is given as *Tanbîhâtün ʻalá Mashāhid Ibn Hishām*.[53] Therefore, it seems from this information that Ibn Hishām's work is named "Mashāhid". Ibn al-Waqqashī's work, on the other hand, is a commentary (al-Sharḥ) on Ibn Hishām's work. In later periods, al-Suhaylī and al-Khushanī, who wrote sīra commentaries in al-Andalus, benefited from Ibn al-Waqqashī's commentary (al-Sharḥ).

In the later period of Andalusian *sīra* writing, the most prominent figures are al-Suhaylī and Abū Dharr al-Hushenī. Al-Suhaylī uses the term *mashāhid* twenty-one times in his work. An examination of these narrations reveals that his usage of *mashāhid* is identical to that of Ibn al-Kalbī, as discussed above. He employs the term in the sense of battles and war narratives. Therefore, it can be concluded that al-Suhaylī does not make a direct or significant contribution to the conceptual development of *mashāhid*. Despite having authored a *sīra* commentary (*sharḥ*) work, he does not explain the term *mashāhid*. Like other scholars of the later Andalusian period, al-Suhaylī does not attribute a particular meaning to the term, nor does he provide any clarification regarding its use.[54] Furthermore, this particular aspect has not been highlighted in any of the existing scholarly works on al-Suhaylī.

Notwithstanding these considerations, it is noteworthy that al-Suhaylī makes use of the term *mashāhid* in his work and on certain occasions, employs it as a synonym for *ghazwa*.[55] Nevertheless, the prevalence of the terms sīra and maghāzī in the established literary tradition appears to have influenced al-Suhaylī's preference for these terms in his writings. His usage of mashāhid remains limited to the meaning of ghazwa, reflecting a restricted application. Thus, mashāhid is not treated by al-Suhaylī as a separate literary category or genre.

As for Abū Dharr al-Hushenī, he does not use the term *mashāhid* at all in his work. Furthermore, prominent *Fahrasa* authors of this period, such as Ibn Khayr and Ibn ʿAṭiyya, likewise do not employ the term *mashāhid* in their writings.[56]

In conclusion, while early Andalusian scholars used the term *mashāhid* as synonymous with *maghāzī*, this usage did not continue in later periods. Notably, although al-Suhaylī includes the term *mashāhid* within his transmitted narrations, he does not assign it any special meaning.

---

51 Ibn Sa'd al-Khayr, *al-Qaraṭ ʻalá al-kāmil, wa-hiya alṭırar wa-al-ḥawāshī ʻala al-kāmil lil-mubarrad* (Riyāḍ: Markazū't-Turās li-l-Barmajiyyāt, 2013), 14-16.

52 "أما القسم الثاني من مؤلفاته .وهو ما يشمل الكتب التي فقدت أصولها، وقد بقيت بعض اقتباساتها يمكن من خلالها أن نقدر قيمة الكتاب ومكنته بين مؤلفات الفن .وقد وجدنا كتابا واحدا من هذا القسم، وهو شرح السيرة النبوية لابن هشام، ولعله هو المراد بمشاهد ابن هشام عند القاضي عياض رحمة الله." please see. Ibn Sa'd al-Khayr, *al-Qaraṭ ʻalá al-kāmil*, 16.

53 Ibn al-Waqqashī, *al-Taʻlīq ʻalá al-Muwaṭṭaʼ fī tafsīr lughātihi wa-ghawāmiḍ iʻrābihi wa-maʻānīh*, Critical ed. 'Abd al-Raḥmān ibn Sulaymān al-'Uthaymīn (Riyad: Maktabat al-'Abīykān, 1421/2001), 55; For a review of the historical significance of Ibn al- Waqqashī's work, see. Akyürek, Siyer Edebiyatı, 203-207.

54 Abū al-Qāsim ʿAbd al-Raḥmān ibn ʿAbd Allāh ibn Aḥmad al-Suhaylī, *al-Rawḍ al-Unuf fī Sharḥ al-Sīrah al-Nabawiyyah li-Ibn Hishām*, Critical ed. ʿUmar ʿAbd al-Salām al-Salāmī (Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1421/2000), 4/49, 89, 90-91, 96, 117, 136, 159, 184.

55 al-Suhaylī, *al-Rawḍ al-Unuf*, 7/70, 230.

56 Abū Bakr Muḥammad b. ʿUmar b. Khalīfa al-Lamtūnī al-Umawī al-Ishbīlī Ibn Khayr, *Fahrasat Ibn Khayr*, Critical ed. Muḥammad Fawwād Manṣūr (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1419/1998); Ibn ʿAṭiyya, *Al-Fahrasah*, Critical ed. Muḥammad Abū al-Ajfān and Muḥammad al-Zāhī (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1983).

3. The Decline and Neglect of Mashāhid in Later Scholarship

At the beginning of sīra writing, the terms sīra and maghāzī were the dominant conceptual frameworks used to study the life of the Prophet Muḥammad. Over time, maghāzī evolved into a more specialised term referring primarily to the Prophet's military expeditions, while sīra became the more widely accepted and comprehensive term encompassing the entire biography of the Prophet. The term mashāhid appears sporadically in early classical texts from the eastern Islamic world. Although there are recorded instances of its use, it never gained widespread acceptance.

Later Islamic historians increasingly equated mashāhid with maghāzī, which eventually led to the loss of its conceptual independence. As the term maghāzī was universally adopted by sīra scholars, the use of mashāhid gradually diminished. This shift resulted in the complete disappearance of mashāhid as an independent category within sīra literature in the Eastern Islamic world, leaving sīra and maghāzī as the dominant terminologies.

In the Andalusian context, sīra and maghāzī were known from the early periods of Islamic historiography. However, early ṭabaqāt scholars, particularly Ibn al-Faradī and al-Khushanī, deliberately chose to use the term mashāhid in their works. The reasons for their preference for this terminology remain unclear, as there is no direct explanation in the sources. Nevertheless, their exclusion of sīra and maghāzī from their works suggests a deliberate regional adaptation of mashāhid. Despite their efforts, this terminological tradition did not persist in Andalusian historiography.

Subsequent Andalusian scholars were increasingly influenced by the scholarly traditions of the Eastern Islamic world, particularly through riḥla.[57] The growing importance of sīra and maghāzī in the East was mirrored in the Andalusian region. A key figure in this transition was al-Suhaylī, whose work became one of the most authoritative contributions to sīra studies. His limited use of mashāhid contributed significantly to the decline of the term in al-Andalus. As later Andalusian and Maghrebian scholars predominantly used sīra and maghāzī, the term mashāhid eventually faded into obscurity, mirroring its disappearance in the Eastern Islamic world.

In modern times, Maher Jarrar has revived interest in mashāhid, but the term has not been extensively explored as an independent field of study in contemporary academic literature. As a result, research on mashāhid remains limited. Modern sīra scholars, as highlighted in the introduction to this study, have focused primarily on the historical development and interrelationship between sīra and maghāzī, largely overlooking mashāhid.

The neglect of mashāhid has had several significant implications for sīra studies:

1. **Conceptual gaps in sīra studies**: While mashāhid has historically been used alongside sīra and maghāzī, its neglect has led to a conceptual deficit in sīra studies.
2. **The narrowing of Islamic historiography**: While the distinction between sīra and maghāzī has become clearer over time, the neglect of mashāhid has contributed to a restrictive framework within Islamic historiography.
3. **Loss of original meaning**: In early sīra sources, mashāhid sometimes referred to events personally witnessed by the Prophet. Over time, this nuanced meaning was lost.
4. **Decline of regional historiographical diversity**: In early Andalusian historiography, the mashāhid was an established category. However, its gradual abandonment by later Andalusian scholars led to the loss of regional historiographical diversity.

Although mashāhid has resurfaced in modern discussions, it remains an underexplored concept in Islamic historiography. Given its historical significance, future studies should reconsider mashāhid as a relevant category within sīra literature. Incorporating mashāhid into contemporary scholarship could

57 For some studies conducted on al-Andalus and *riḥla*, see: Luis Molina, "Lugares de destino de los viajes andalusíes en el Ta'rij de Ibn al-Faradi", *In Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus 1,* ed. Manuela Marin (Madrid: Departamento De Estudies Arabes, 1988); Maria Luisa Ávila, "The Search for Knowledge: Andalusi Scholars And Their Travels To The Islamic East", *Medieval People* 23 (2002); Manuela Marín, "Nomina de Sabios de al-Andalus", *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus I,* ed. Manuela Marín (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988).

provide a more nuanced understanding of the geographical and experiential dimensions of the Prophet's life, ultimately enriching sīra studies as a whole.

Conclusion

Following the death of the Prophet Muḥammad (PBUH), interest in his biography began to increase due to his significant role in Islam. He was not only a messenger and teacher of Islamic teachings, but also a role model for Muslims. As a result, his life has been studied from various perspectives by different societies and individuals throughout history.

The concepts of sīra and maghāzī have been prominent in the study of the Prophet Muḥammad's life since the early period. Both sīra and maghāzī have been extensively examined in classical works from the early period and modern research, and a definitive conclusion has been reached regarding their definitions. However, the term mashāhid was also widely used in classical sources alongside the concepts of sīra and maghāzī. However, the concept of mashāhid has been overlooked in modern research. Jarrar was the first researcher to identify and highlight the concept of mashāhid. Nevertheless, he only drew attention to this concept without exploring its historical development.

The term mashāhid was initially used in the East to describe significant events and battles. It was particularly preferred to provide information about the ghazawāt (Military campaigns of the Prophet) in which the Companions participated. Although both mashāhid and maghāzī were used to refer to battles during this period, maghāzī was used to denote a field of study. The genre known as mashāhid was first mentioned by Yūnus b. Yazīd when he transmitted Ibn Shihāb al-Zuhrī's work, the *Maghāzī*, as the *Mashāhid*. Therefore, Yūnus b. Yazīd is credited with identifying mashāhid as a genre and introducing it into literature.

The term mashāhid was later adopted in al-Andalus. Classical works from the East were brought to al-Andalus through the riḥlas (journeys) undertaken from al-Andalus to the central Islamic lands. The term mashāhid was widely used in al-Andalus to denote these works that reached al-Andalus, to describe those interested in the science of maghāzī (the study of the Prophet's military expeditions), and to express the life of the Prophet Muḥammad. Andalusian scholars used the concept of mashāhid directly and synonymously with the term maghāzī, in contrast to the East. The tabaqāt (biographical) books were the most important works in identifying the use of mashāhid in al-Andalus. This study examines the use of the concept of mashāhid by Andalusian tabaqāt scholars chronologically.

As a result of the examination, it was determined that the tabaqāt scholar Ibn al-Faradī used the term mashāhid merely to denote the life of the Prophet Muḥammad and to explain this field of knowledge. Other Andalusian tabaqāt scholars also used the term mashāhid in a similar manner. Apart from Ibn al-Faradī, scholars such as Ibn ʻAbd al-Barr and Qāḍī ʿIyāḍ used both the terms "mashāhid" and "maghāzī". In al-Andalus, the term Mashāhid was preferred to denote the works of Ibn Isḥāq and Ibn Hishām. In addition, the commentary (al-Sharḥ) written by Ibn al-Waqqashī on the work of Ibn Hishām was also referred to by the name "mashāhid". In the light of all this information, researchers have stated that the terms "sīra" and "maghāzī" are more common in the East to denote the life of the Prophet Muḥammad, while the term mashāhid is more common in al-Andalus and the Maghreb. However, it is not correct to state this definitively. Although Andalusian scholars used the term mashāhid extensively in the early period, they used both "mashāhid" and "maghāzī" in later periods.

In conclusion, the sources also used the concept of mashāhid to describe the life of the Prophet Muḥammad, alongside sīra and maghāzī. Initially, the term mashāhid was used for the battles and significant events in which the Prophet himself participated, emerging together with the concept of maghāzī. Later, the term mashāhid began to be used in al-Andalus as well. Andalusian scholars used the concept of mashāhid directly and synonymously with the term maghāzī, which differed from the usage in the East. However, over time, mashāhid was neglected and forgotten. Therefore, only the terms sīra and maghāzī were used to describe the life of the Prophet Muḥammad. In this study, it has been identified that, in addition to the terms sīra and maghāzī, the term mashāhid was also used to describe

the life of the Prophet Muhammad. In this way, the study offers a new theoretical framework, conceptual terminology, and historical context to the field of sīra studies. The methods and findings presented here highlight the need for further comprehensive research on sīra literature and *spatial analysis*.

References

Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī, Aḥmad ibn ʿAbd Allāh ibn Aḥmad ibn Isḥāq ibn Mūsá ibn Mahrān. *Maʿrifat al-ṣaḥābah*. Critical ed. ʿĀdil ibn Yūsuf alʿzāzy. 7 Volumes. al-Riyāḍ: Dār al-waṭan lil-Nashr, 1419/1998.

Akyürek, Yakup. *Siyer Edebiyatı: Endülüs*. Istanbul: Siyer Yayınları, 2023.

Asad, Nāṣiruddīn. *Maṣādir al-shiʿr al-Jāhilī*. Beirut: Dār al-Cīl, 1955.

Ávila, Maria Luisa. "The Search for Knowledge: Andalusi Scholars and Their Travels to the Islamic East". *Medieval People* 23 (2002), 125-139.

al-Baghawī, Abū al-Qāsim ʿAbd Allāh ibn Muḥammad ibn ʿAbd al-ʿAzīz ibn almarzubān ibn sābwr ibn Shāhinshāh al-Baghawī. *Muʿjam al-ṣaḥābah*. Critical ed. Muḥammad ʿAwaḍ al-Manqūsh - Ibrāhīm Ismāʿīl al-Qāḍī. 4 Volumes. Kuwait: Mabarrat al-Āl wa-al-Aṣḥāb, 1432/2011.

Boisard, M. A. "The Conduct of Hostilities and the Protection of the Victims of Armed Conflicts in Islam". *Hamdard Islamicus* 1/2 (1978), 3-17.

al-Dhahabī, Shams al-Dīn Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʿUthmān ibn qāymāz al-Dhahabī. *Siyar Aʿlām al-nubalāʾ*. 18 Volumes. al-Qāhirah: Dār alḥdyth, 1427/2006.

al-Dūrī, ʿAbd al-ʿAzīz. "İbn Şihâb Ez-Zührî ve İslâm Tarih Yazıcılığının Başlamasındaki Rolü". transt. Casim Avcı. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/6 (2002), 57-77.

al-Dūrī, ʿAbd al-ʿAzīz. *The Rise of Historical Writing Amang The Arabs*. trans. Lawrence I. Conrad. America: Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1983.

Hinds, M. "al-Maghāzī". *The Encyclopaedia of Islam New Edition.* Leiden: E.J. Brill, 1986. 5/1161-1164.

Horovitz, Josef. *Al-Maghāzī al-Ūlā wa-Muʾallifūhā [The Earlist Biographies of the Prophet and their Authors]*. Translated from: Ḥusayn Naṣṣār. Cairo: Maktabat al-Khānjī, 2001.

Ibn ʿAbd al-Barr al-Namirī, Abū ʿUmar Yūsuf ibn ʿAbd Allāh ibn Muḥammad ibn ʿAbd al-Barr ibn ʿĀṣim al-Namirī al-Qurṭubī. *al-Istīʿāb fī maʿrifat al-aṣḥāb*, Critical ed. ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ-ʿĀdil ʿAbd al-Mawjūd. 4 Volumes. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 1415/1994.

Ibn al-Abbār, Muḥammad ibn ʿAbd Allāh ibn Abī Bakr al-Quḍāʿī al-Balansī. *al-Takmilah li-kitāb al-ṣilah*. Critical ed. ʿAbd al-Salām al-Harrās. Beirut: Dār al-Fikr lil-Ṭibāʿah, 1405/1995.

Ibn al-Athīr, Abū al-Ḥasan ʿAlī ibn Abī al-karam Muḥammad ibn Muḥammad ibn ʿAbd al-Karīm ibn ʿAbd al-Wāḥid al-Shaybānī al-Jazarī. *al-Kāmil fī al-tārīkh [Ibn el-Athiri, Chronicon, quod perfectissimum inscribitur]*. Critical ed. ʿUmar ʿAbd al-Salām Tadmurī. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1417/1997.

Ibn al-Athīr, Abū al-Ḥasan ʿAlī ibn Abī al-karam Muḥammad ibn Muḥammad ibn ʿAbd al-Karīm ibn ʿAbd al-Wāḥid al-Shaybānī al-Jazarī. *Usd al-ghābah fī maʿrifat al-ṣaḥābah*. Critical ed. ʿĀdil Aḥmad al-Rifāʿī. 8 Volumes. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1996.

Ibn al-Faradī, Abū al-Walīd ʻAbd Allāh ibn Muḥammad ibn Yūsuf ibn Naṣr ibn al-Faraḍī al-Azdī al-Qurṭubī. *Tārīkh ʿulamāʾ al-Andalus [a biographical dictionary about religious scholars from al-Andalus]*. Critical ed. Ruqayyah bint ʿAbd al-Raḥmān al-Suwayfī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 2011.

Ibn al-Kalbī, Abū al-Mundhir Hishām ibn Muḥammad ibn al-Sāʾib al-Kalbī. *Nasab Maʿd wa-al-Yaman al-kabīr*. Critical ed. al-Duktūr Nājī Ḥasan. 2 Volumes. Beirut: ʿĀlam al-Kutub- Maktabat al-Nahḍah al-ʿArabīyah, 1408/1988.

Ibn al-Waqqashī, Hishām ibn Aḥmad al-Waqqashī al-Andalusī. *al-Taʿlīq ʿalá al-Muwaṭṭaʾ fī tafsīr lughātihi wa-ghawāmiḍ iʿrābihi wa-maʿānīh*. Critical ed. ʿAbd al-Raḥmān ibn Sulaymān al-ʿUthaymīn. Riyad: Maktabat al-ʿAbīykān, 1421/2001.

Ibn ʿAṭiyya, Abū Muḥammad ʿAbd al-Ḥaqq b. Ghālib b. ʿAbd al-Raḥmān b. Tammām al-Andalusī. *Al-Fahrasah*. Critical ed. Muḥammad Abū al-Ajfān - Muḥammad al-Zāhī. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1983.

Ibn Ḥibbān, Muḥammad ibn Ḥibbān ibn Aḥmad ibn Ḥibbān ibn Muʿādh al-Tamīmī Abū Ḥātim al-Dārimī al-busty. *Mashāhīr ʿulamāʾ al-amṣār wa-aʿlām fuqahāʾ al-aqṭār*. Critical ed. Marzūq ʿAlī Ibrāhīm. al-Manṣūrah: Dār al-Wafāʾ lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ, 1411/1991.

Ibn Isḥāḳ, Muḥammad ibn Isḥāq ibn Yasār al-Muṭṭalibī bālwlāʾ al-madanī. *Kitāb al-Sīra and Maghāzī [The Life of Muḥammad a Translation of Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh]*. Critical ed. Suhayl Zakkār. Beirut: Dār al-Fikr, 1398/1978.

Ibn Isḥāq, Muḥammad ibn Yasār al-Muṭṭalibī. *Kitāb al- Sīrah and Maghāzī*. Critical ed. Suhayl Zakkār. Beirut: Dār al-Fikr, 1398/1978.

Ibn Kathīr, Abū al-Fidāʾ Ismāʿīl ibn ʿUmar ibn Kathīr al-Qurashī al-Baṣrī thumma al-Dimashqī. *al-Bidāyah wa-l-nihāyah*. Critical ed. ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī. 21 Volumes. Cairo: Dâru Hicr, 1418/1997.

Ibn Khayr, Abū Bakr Muḥammad b. ʿUmar b. Khalīfa al-Lamtūnī al-Umawī al-Ishbīlī. *Fahrasat Ibn Khayr*. Critical ed. Muḥammad Fawwād Manṣūr. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1419/1998.

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram ibn ʿalá- Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn Ibn manẓūr. *Lisān al-ʻArab*. 15 Volumes. Beirut: Dār Ṣādir, 1414/1993.

Ibn Saʿd al-Khayr, Abū al-Ḥasan ʿAlī ibn Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn ʿĪsá ibn Saʿd al-Khayr. *Al-Qaraṭ ʻalá al-kāmil, wa-hiya alṭırar wa-al-ḥawāshī ʻala al-kāmil lil-mubarrad*. Riyāḍ: Markazū't-turās li-l-barmajiyyāt, 2013.

Ibn Saʿd, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Saʿd ibn Manīʿ al-Hāshimī bālwlāʾ al-Baṣrī. *al-Ṭabaqāt al-kabīr*. Critical ed. ʿAlī Muḥammad ʿUmar. 11 Volumes. al-Qāhirah: Maktabat al-Khānjī, 1421/2001.

Ibrahim, Yasri. "نحو تحديد منهجي لعلم السيرة النبوية الكاملة" . *Almahajja* (29 May 2022), Issue: 434. http://almahajjafes.net/.

Jarrar, Maher. "al-Maghāzī wa al-siyar fī al-Andalus: dirāsah fī Taṭawwur Mafhūm al-jihād". *From Baghdad to Beirut: Arab and Islamic Studies in Honor of John J. Donohue S.J*. Critical ed. Leslie Tramontini - Chibli Mallat. Beirut: Ergon Verlag Würzburg İn Kommission, 2007, 29-56.

Jarrar, Maher. "Maghazi". *Muḥammad in History, Thought, and Culture: An Encyclopedia of the Prophet of God*, 1 vols. ed. Coeli Fitzpatrick- Adam Hani Walker. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2014. 349-354.

Jarrar, Maher. "Sira". *Muḥammad in History, Thought, and Culture: An Encyclopedia of the Prophet of God*, 2 vols. ed. Coeli Fitzpatrick- Adam Hani Walker. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2014. 568-573.

Jarrar, Maher. *Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien: ein Beitrag zur Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte*. Frankfurt: Lang, 1989.

al-Jurjānī, Abū Bakr ʿAbd al-Qāhir b. ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Fārisī al-Aṣl. *Daraj al-Durar fī tafsīr al-āy wa-al-suwar*. Critical ed. Walīd b. Aḥmad b. Sāliḥ al-Husayn- Iyād ʿAbd al-Laṭīf al-Qaysī. 4 Volumes. England: Majallat al-Ḥikmah, 1429/2008.

al-Khushanī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn al-Ḥārith al-Khushanī al-Qayrawānī al-Andalusī. *Aḫbārü'l-fuḳahāʾ wa'l-muḥaddiṯîn*. Critical ed. Salim Mustafā Badrī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 1420/1999.

Marín, Manuela. "Nomina de Sabios de al-Andalus". *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus I*. ed. Manuela Marín. 23-182. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988.

Molina, Luis "Lugares de destino de los viajes andalusíes en el Ta'rij de Ibn al-Faradi". *In Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus 1*. ed. Manuela Marin. 585-610. Madrid: Departamento De Estudies Arabes, 1988.

al-Munajjid, Ṣalāḥ al-Dīn b. ʿAbd Allāh. *Mu'jam ma-ullifa hawl Rasul Allāh salla Allāhu ʻalayhi wa-sallam [The reference to books written on Prophet Mohammad]*. Beirut: Dār al-Kitab al-Jadid, 1982.

al-Nawawī, Abū Zakarīyā Muḥyī al-Dīn Yaḥyá ibn Sharaf al-Nawawī. *Tahdhīb al-asmā' wa-al-lughāt*. Critical ed. Maktab al-Buḥūth wa-al-Dirāsāt. 3 Volumes. Beirut: Dār al-Fikr, 1417/1996.

Öz, Mustafa. "Meşhed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Access 19 Janurary 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/meshed (19.01.2024).

Öz, Şaban. *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*. Istanbul: Siyer Okulu Yayınları, 2023.

al-Qaḍī 'Iyāḍ, Abū al-Faḍl ʿIyāḍ ibn al-Yaḥṣubī al-Sabtī. *al-Ghanīyah fī shuyūkh al-Qāḍī ʻIyāḍ*. Critical ed. Māhir Zuhayr Jarrār. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1402/1982.

al-Qaḍī 'Iyāḍ, Abū al-Faḍl ʿIyāḍ ibn al-Yaḥṣubī al-Sabtī. *Mashāriq al-anwār ʻalá ṣiḥāḥ al-Āthār*. 2 Volumes. Tunisia: al-Maktabah al-ʿatīqah wa-Dār al-Turāth, 1398/1978.

al-Qaḍī 'Iyāḍ, Abū al-Faḍl ʿIyāḍ ibn al-Yaḥṣubī al-Sabtī. *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik*. Critical ed. Ibn Tāwīt al-Ṭanjī et. al. 8 Volumes. al-Maghrib: Maṭbaʿat Faḍālah-al-Muḥammadīyah, 1385/1965.

al-Sakhawī, Shams al-Din Abu al-Khayr Muhammad ibn Abdurrahman ibn Muhammad. *Iʻlān bi-al-tawbīkh li-man Dhamm al-tārīkh*. Critical ed. Franz Rosenthal. Translated from Ṣāliḥ Aḥmad al-ʿAlī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, n.d.

al-Sakhāwī, Shams al-Dīn Abū al-Khayr. *Iʻlān bi-al-tawbīkh li-man Dhamm al-tārīkh*. Critical ed. Franz Rosenthal, Translated from Ṣāliḥ Aḥmad al-ʿAlī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, n.d.

Sezgin, Fuat. *Tārīkh al-Turāth al-ʻArabī [Geschichte des arabischen Schrifttums (GAS)]*. Translated from: Maḥmūd Fahmī Ḥijāzī. 5 Volumes. al-Riyāḍ: Jāmiʿatay al-Imām Muḥammad wa-al-malik Saʿūd, 1991.

Sibṭ Ibn al-Jawzī, Shams al-Dīn Abū al-Muẓaffar Yūsuf ibn qizʾūghly ibn ʿAbd Allāh. *Mir'āt al-Zamān fī tawārīkh al-aʻyān*. Critical ed. Muḥammad Barakāt, et al. 23 Volumes. Dimashq: Dār al-Risālah al-ʿĀlamīyah, 1434/2013.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. "İslam Tarih Usulü". *İslam Tarih Usulü ve Kaynakları*. ed. M. Mahfuz Söylemez. 2 Volumes. Ankara: Anakara Okulu Yayınları, 2023.

al-Suhaylī, Abū al-Qāsim ʿAbd al-Raḥmān ibn ʿAbd Allāh ibn Aḥmad. *al-Rawḍ al-Unuf fī Sharḥ al-Sīrah al-Nabawiyyah li-Ibn Hishām*. Critical ed. ʿUmar ʿAbd al-Salām al-Salāmī. 7 Volumes. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1421/2000.

Şulul, Kasım. *Siyer Usûlü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd ibn Kathīr ibn Ghālib al-Āmulī Abū Jaʿfar. *Tārīkh al-Rusul wa-al-mulūk [The History of al-Ṭabarī]*. 12 Volumes. Beirut: Dār al-Turāth, 1387/1967.

ʿUqbah, Mūsā b. *al-Maghāzī*. Critical ed. Muḥammad al-Ṭabarānī. 3 Volumes. Kuwait, QSA, 2023.

al-Wāḥidī, Abū al-Ḥasan ʿAlī b. Aḥmad b. Muḥammad b. ʿAlī al-Nīsābūrī. *al-Maghāzī*. Istanbul: Süleymaniye Library, Hekimoğlu Ali Paşa Collection, 804, 1a-351b.

Wilson, G. G. "Grotius: Law of War and Peace". *The American Journal of International Law* 35/2 (1941), 205-226.

al-Zubaydī, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Andalusī al-Ishbīlī. *Ṭabaqāt al-naḥwīyīn wa al-lughawīyīn*. Critical ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Cairo: Dār al-Maʿārif, 1954.

Article Information Form

Author's Note: I would like to express my gratitude to Dr. Merve Palancı for carefully reading this study from beginning to end, providing language corrections, and contributing to its improvement.

Conflict of Interest Disclosure: No potential conflicts of interest were declared by the author.

Plagiarism Statement: This article has been reviewed by *iThenticate*.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

e-ISSN: 1304-6535
Yayıncı/Publisher: Sakarya Üniversitesi

Cilt/Vol.: 27, Sayı/No.: 1, 36-53, 2025
DOI: https://doi.org/10.17335/sakaifd.1642480

Araştırma Makalesi / Research Article

Beyond Sectarianism: Hezbollah and the Lebanese Muslim Brotherhood's Evolving Alliance in the Context of the Al-Aqsa Flood

Mezhep Sınırlarını Aşan İttifak: Hizbullah ve Lübnan Müslüman Kardeşler Hareketi'nin Aksa Tufanı Bağlamında İş Birliği

Talha İsmail Duman

Visiting Fellow, The University of Manchester, Global Development Institute, Manchester, United Kingdom,
ismailduman@sakarya.edu.tr
https://ror.org/027m9bs27

Dr., Sakarya University, Middle East Institute, Middle Eastern Studies, Sakarya, Türkiye,
ismailduman@sakarya.edu.tr
https://ror.org/04ttnw109

Abstract: This article examines the historical and evolving relationship between Hezbollah and Jama'a al-Islamiyya, the Lebanese branch of the Muslim Brotherhood, with a particular focus on the military collaboration between Hezbollah and Jama'a al-Islamiyya's armed wing, the Fajr Forces, following the October 2023 Al-Aqsa Flood operation. While ideological and sectarian differences exist between the Shia Hezbollah and Sunni Jama'a al-Islamiyya, these groups had previously cooperated. However, following Lebanon's growing political polarization after 2005, they began aligning with opposing political camps, and these divisions became even more apparent with the outbreak of the Syrian Civil War. The study adopts a qualitative case study approach, drawing on media analyses, official statements, and academic literature to investigate the political and strategic factors enabling this renewed cooperation. Key drivers include the shared perception of Israel as a common threat, leadership transitions within Jama'a al-Islamiyya that reduced Saudi influence, and Hamas-mediated dialogue that helped facilitate this coordination. Contrary to sectarian-based interpretations, the findings show that this partnership reflects how political and military needs can override sectarian reflexes. It does not signal ideological convergence but rather a willingness to cross sectarian boundaries under certain conditions. The article also contributes to broader discussions on sectarianization and de-sectarianization by illustrating how political actors often shape and redefine sectarian identities in the Middle East in response to changing geopolitical realities. In this context, the Hezbollah–Fajr Forces cooperation offers a compelling example of how cross-sectarian alliances can emerge in dynamic conflict environments and reshape local political-military landscapes.

Keywords: Middle Eastern Studies, Hezbollah, Jama'a al-Islamiyya, Lebanon, Sectarianism, Fajr Forces.

Geliş Tarihi/Received: 18.02.2025
Kabul Tarihi/Accepted: 19.05.2025
Yayımlanma Tarihi/ Available Online: 15.06.2025

Öz: Bu makale Hizbullah ile Müslüman Kardeşler'in Lübnan kolu olan Cemaat-i İslamiyye arasındaki tarihsel ilişkileri, Aksa Tufanı Operasyonu bağlamında ortaya çıkan Hizbullah ile Cemaat-i İslamiyye'nin silahlı kanadı olan Fecr Kuvvetleri arasındaki askeri iş birliğine odaklanarak incelemektedir. Hizbullah ve Cemaat-i İslamiyye arasındaki ideolojik ve mezhepsel farklılıklara rağmen, bu hareketler geçmişte birlikte hareket etme iradesi göstermişti. Ancak 2005 yılından sonra Lübnan'da artan siyasi kutuplaşmayla birlikte karşıt siyasi kamplarda yer almaya başladılar ve bu ayrılık Suriye İç Savaşı'nın patlak vermesiyle daha da belirgin hale geldi. Çalışma, 7 Ekim sonrası yenilenen bu işbirliğini mümkün kılan siyasi ve stratejik faktörleri araştırmak için medya haberlerinden /analizlerinden, resmî açıklamalardan ve akademik literatürden yararlanarak nitel bir vaka çalışması yaklaşımını benimsemektedir. Söz konusu iş birliğini mümkün kılan temel etkenler arasında İsrail'in ortak bir tehdit olarak algılanmasının, Suudi Arabistan etkisini azaltan Cemaat-i İslamiyye içindeki liderlik değişiminin ve koordinasyonu kolaylaştırmaya yardımcı olan Hamas'ın aracılık ettiği diyaloğun yer aldığı tespit edilmiştir. Mezhep temelli okumaların aksine, bulgular, bu iş birliğinin siyasi ve askeri ihtiyaçların mezhepsel reflekslerin önüne nasıl geçebileceğini yansıttığını göstermektedir. Bu ortaklık, ideolojik bir yakınlaşmaya değil, belirli koşullar altında mezhep sınırlarını aşma isteğine işaret etmektedir. Makale, aynı zamanda, Ortadoğu'da mezhepsel kimliklerin değişen jeopolitik gerçeklikler karşısında siyasi aktörler tarafından nasıl şekillendirildiğini ve yeniden tanımlandığını göstererek, "mezhepleştirme" ve "mezhepleştirmeden arın(dır)ma" konusundaki daha geniş tartışmalara katkıda bulunmaktadır. Bu bağlamda, Hizbullah-Fecr Kuvvetleri iş birliği, dinamik çatışma ortamlarında farklı mezhepsel gruplar arası ittifakların nasıl ortaya çıkabileceğine ve yerel siyasi-askeri manzaraları nasıl yeniden şekillendirebileceğine dair ilgi çekici bir örnek sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Orta Doğu Çalışmaları, Hizbullah, Cemaat-i İslami, Lübnan, Mezhepçilik, Fecr Kuvvetleri.

Cite as (ISNAD 2): Duman, Talha İsmail. "Beyond Sectarianism: Hezbollah and the Lebanese Muslim Brotherhood's Evolving Alliance in the Context of the Al-Aqsa Flood". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2025), 36-53. https://doi.org/10.17335/sakaifd.1642480

This is an open access paper distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Introduction

The Al-Aqsa Flood operation in October 2023 reshaped Lebanon's political-military landscape by exposing new patterns of cooperation and signaling shifts in alliances. Hezbollah's involvement on October 8, 2023, was expected given its consistent posture as the leading actor in Lebanon's resistance to Israel. However, the active participation of Jama'a al-Islamiyya's armed wing, the Fajr Forces, introduced a new dimension to the conflict. Jama'a al-Islamiyya, widely recognized as the Lebanese branch of the Muslim Brotherhood, has historically followed a fluctuating political trajectory, alternating between periods of cooperation and distance from Hezbollah based on evolving regional and internal dynamics.

During the recent conflict, the group played a direct role in operations launched from Lebanon's southern border, including firing rockets at Israeli targets.[1] These operations were framed as an effort to alleviate pressure on Gaza by opening a second front in the north. In this context, Jama'a al-Islamiyya mobilized its armed wing under a joint operations structure with Hezbollah, sustaining significant losses, with over 30 fighters killed, including senior commanders.[2] The group's Secretary-General, Mohammed Taqoush, was reportedly targeted in two assassination attempts during the conflict.[3] Despite these challenges, Jama'a al-Islamiyya remained actively engaged, reflecting a deeper strategic alignment with Hezbollah. A critical moment in this evolving relationship was the high-profile meeting between Taqoush and Hezbollah's leader, Hassan Nasrallah. Publicly framed as a renewal of ties, this meeting carried significant symbolic and practical implications.[4] It reflected not just battlefield coordination but also a potential political realignment, raising questions about the underlying strategic and ideological motivations behind this reconciliation.

While Israel's military operations were undoubtedly the most immediate catalyst for this convergence, they do not fully explain the depth of this realignment. The convergence of multiple factors –including external threats, internal organizational changes, and regional power dynamics– also played a key role. Internally, the leadership transition within Jama'a al-Islamiyya in 2022, which brought Mohammed Taqoush to the forefront, marked a significant shift in the group's direction.[5] His leadership revived the cross-sectarian, inclusive approach previously championed by Fathi Yakan,[6] emphasizing the need to prioritize unity against external enemies while setting aside internal divisions for the sake of a broader religious and communal struggle. Externally, Jama'a al-Islamiyya's fluctuating relationship with Saudi Arabia also shaped its evolving stance toward Hezbollah. During periods of close ties with Riyadh, the group distanced itself from Hezbollah, reflecting the broader regional contest between Iran and Saudi Arabia. Following the assassination of Rafik Hariri in 2005, Jama'a al-Islamiyya joined the anti-Syrian March 14 Bloc, whereas Hezbollah became a leading force in the pro-Syrian March 8 Alliance.[7] This political divergence only deepened during the Syrian Civil War, when the two groups found themselves on opposite sides of the conflict. From 2012 to 2015, their communication broke down entirely.[8] Although relations were partially restored afterward, they never returned to their earlier state—until the recent signs of rapprochement during the Al-Aqsa Flood operation.

The relationship between these two groups cannot be fully understood through classical orientalist or essentialist frameworks that reduce Middle Eastern politics to immutable sectarian divides. Scholars situated within essentialist traditions often portray sectarian identities as fixed, ancient, and inherently

1 Nada Homsi, "'We're with the resistance': Hezbollah allies the Fajr Forces join Lebanon-Israel front", *The National* (October 30, 2023).
2 *Al Mayadeen English*, "Islamic Group mourns al-Fajr Forces commander after Israeli strike" (July 18, 2024).
3 Hassan Khalil, "هل انتهت مغامرة الإخوان في لبنان؟", *Hafryat* (January 22, 2025).
4 *Al Manar*, "لقاء بين السيد حسن نصرالله والشيخ محمد طقوش ..تأكيد على التعاون اسناداً لغزة وأهلها الشرفاء" (June 28, 2024).
5 Mohammed Fawaz, "الجماعة الإسلامية تشقّ مسارها الخاص", *Carnegie Endowment for International Peace* (July 30, 2024).
6 Dima El Helwe, *Shifting Ideological Commitments and Political Practices in Al-Jama'a Al-Islamiyya: From Radicalism to Moderation and Back* (Stockholm: Stockholm University, Department of Asian and Middle Eastern Studies, Master's Thesis, 2024), 16.
7 Talha İsmail Duman, "Lübnan: Müslüman Kardeşler ve El-Cemaat'ul İslamiyye", *Küresel İhvan: Müslüman Kardeşler'in Rejimlerle İlişkileri ve Ulusötesi Niteliği*, ed. Abdulgani Bozkurt - Mehmet Rakipoğlu (İstanbul: Ketebe, 2023), 260-261.
8 Al Sharq Youth, "قوات الفجر وحزب الله ..جبهة لبنانية مشتركة ضد إسرائيل | بودكاست الشرق", *YouTube* (July 12, 2024), 00:15:20-00:15:40.

antagonistic, suggesting that being Sunni or Shi'i is a timeless and deterministic marker of political behavior. Grounded in a static and reductionist view of identity, such narratives emphasize culture and religious identity as the primary drivers of conflict, sidelining the strategic agency of political actors.[9] Building on this reasoning, certain analysts have gone further to frame the region's political dynamics as the manifestation of a 'clash' within Islam itself by drawing inspiration from Huntington's "clash of civilizations" thesis and portraying the Sunni–Shi'i divide as a renewed expression of schisms rooted in early Islamic history.[10] In contrast to such deterministic perspectives, this article adopts a more dynamic view of identity, recognizing that while sectarian labels are often mobilized in political discourse, they are neither fixed nor predetermined. Political actors frequently instrumentalize –or set aside– sectarian narratives in response to external threats and shifting strategic interests. The recent alliance between Jama'a al-Islamiyya and Hezbollah highlights how political actors in Lebanon adapt and recalibrate their positions based on both internal leadership changes and evolving geopolitical realities.

This article aims to explore the evolving relationship between Jama'a al-Islamiyya and Hezbollah, focusing on the internal and external factors that contributed to their recent reconciliation. Specifically, it seeks to answer the question: What made this alliance possible despite years of political rivalry and sectarian differences? By analyzing this case, the article contributes to broader debates on political realignments, leadership transitions, and the dynamics of alliance formation in deeply divided societies like Lebanon. It argues that the convergence of external threats –particularly Israel's aggression– and internal leadership shifts collectively enabled this reconciliation, revealing the contingent and flexible nature of political alliances in Lebanon's complex landscape.

1. Methodology

This study applies a qualitative case study approach to investigate the collaboration between Jama'a al-Islamiyya and Hezbollah during the October 2023 Al-Aqsa Flood operation. The qualitative case study method is widely used for exploring complex events and understanding them in their specific context.[11] This method focuses on answering "how" and "why" questions,[12] which makes it especially useful for analyzing the factors behind political behavior and alliance formation. Following Stake's typology, this research is best classified as an instrumental case study, where the primary goal is to use the case as a means to explore broader patterns of political behavior and alliance formation in Islamist movements.[13]

Data for this study comes from multiple sources, including media analyses, official statements, academic literature, historical records, and field observations. Rather than focusing on a single perspective, these sources are analyzed together to capture a more comprehensive and balanced understanding of the case. The combination of different data types ensures the reliability of the findings and helps reduce potential biases. The analysis also considers the historical and political context, situating the case within the broader timeline of Lebanese politics and regional developments. This contextual approach highlights how internal decisions, and external pressures shaped the evolving dynamics of the alliance at that specific moment. By applying this qualitative case study method, the research aims to uncover these patterns and provide a deeper understanding of how Islamist movements adapt and respond to changing political realities.

2. Rethinking Sectarianism: A Critical Approach and Prospects for Cross-Sectarian Alliances

Sectarianism is often cited as a key factor in the conflicts plaguing the Middle East, a perspective seemingly supported by several regional developments. From the rise of sectarian militias in Iraq to the

9 Vali Nasr, *The Shi'a Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future* (New York: W.W. Norton, 2006); Geneive Abdo, *The New Sectarianism: The Arab Uprisings and the Rebirth of the Shi'a-Sunni Divide* (New York, Oxford Academic, 2017).

10 Robert Brenton Betts, *The Sunni-Shi'a Divide: Islam's Internal Divisions and Their Global Consequences* (Washington, DC: Potomac Books, 2013); Larbi Sadiki, "Huntington in the Middle East", *Al Jazeera* (August 16, 2014).

11 Robert E. Stake, *The Art of Case Study Research* (Thousand Oaks, CA: Sage, 1995).

12 Rahime Süleymanoğlu Kürüm, "Uluslararası İlişkilerde Nitel Yöntemlerle Makale Yazımı: Vaka Analizi ve İncelikleri", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 42 (February 2021), 151.

13 Stake, *The Art of Case Study Research*, 3.

ongoing tensions in Syria, Yemen, and Lebanon, many scholars and commentators have drawn a direct line between these conflicts and long-standing religious/sectarian divisions within Islam.[14] This view aligns with the common perception that Sunni-Shi'a rivalries are deeply rooted in centuries-old differences dating back to the earliest period of Islamic history. Prominent proponents of this perspective, such as Vali Nasr, frame sectarianism as a transhistorical force that shapes political behavior, asserting that "it is rather the old feud between Shi'as and Sunnis that forges attitudes, defines prejudices, draws political boundary lines, and even decides whether and to what extent those other trends have relevance".[15] This essentialist reading of sectarian identity is echoed in broader culturalist approaches that regard identity as fixed and conflict as inevitable. Public figures such as former U.S. President Barack Obama and media commentators have further amplified this line of thinking by attributing contemporary instability to "ancient (sectarian) divisions".[16] At first glance, this explanation may appear plausible given the visible sectarian dimensions of several conflicts. However, it overlooks the complexity of the region's socio-political dynamics and the constructed nature of sectarian identities. Rather than being a permanent feature of the Middle East, sectarianism is more accurately described as a political and social phenomenon that has been manufactured and instrumentalized at key moments in modern history.

The concept of sectarianization, as articulated by Hashemi and Postel, offers a more nuanced analytical framework for understanding these conflicts. Rather than viewing sectarianism as an inevitable consequence of religious differences, sectarianization frames it as a deliberate political project shaped by state actors, political entrepreneurs, and geopolitical rivalries.[17] Building on this, Mabon emphasizes the critical role of state actors in constructing and instrumentalizing sectarian identities for political ends. According to Mabon, sectarianism is a dynamic and context-specific process that can be reversed through de-sectarianization strategies. These strategies include promoting inclusive governance, strengthening civil society, reducing external intervention in local conflicts, and fostering regional dialogue.[18] This perspective challenges the dominant essentialist narrative and shifts the focus from immutable religious differences to political competition and state-driven processes.

Historically, several key moments have intensified the process of sectarianization in the Middle East, reshaping regional geopolitics. The 1979 Iranian Islamic Revolution marked a watershed moment that alarmed Sunni authoritarian regimes, particularly Saudi Arabia, which framed the revolution as a distinctly Shi'a threat.[19] While the revolution's rhetoric was pan-Islamic in nature, it was quickly perceived through a sectarian lens, leading to an ideological rivalry between Iran and Saudi Arabia. This rivalry escalated into a broader geopolitical struggle, with both states mobilizing sectarian narratives to expand their influence across the region. This politicization of sectarian identity became a key tool for both Iran and Saudi Arabia in their competition for regional hegemony. The 2003 U.S. invasion of Iraq further disrupted the regional balance of power and created a political vacuum that allowed sectarian identities to be politicized and instrumentalized.[20] The fall of Saddam Hussein's regime opened the door for Shi'a Islamist parties closely aligned with Iran to dominate Iraqi politics, exacerbating Sunni fears of marginalization. The U.S.-led process of state-building institutionalized sectarianism through policies

14 Ranj Alaaldin, *Sectarianism, Governance, and Iraq's Future* (Doha: Brookings Doha Center Analysis Paper, 2018); Heiko Wimmen, "The Sectarianization of the Syrian War", *Beyond Sunni and Shia: The Roots of Sectarianism in a Changing Middle East*, ed. Frederic Wehrey (Oxford: Oxford University Press, 2018), 61-86; Peter Salisbury, *Yemen: Stemming the Rise of a Chaos State* (London: Chatham House, 2016); Bassel F. Salloukh, "The State of Consociationalism in Lebanon", *Nationalism and Ethnic Politics* 30/1 (March 2023), 8-27.

15 Nasr, *The Shi'a Revival*, 82.

16 The White House-Office of the Press Secretary, *Remarks by the President and First Lady on the End of the War in Iraq* (December 2011).

17 Nader Hashemi - Danny Postel, "Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East", *The Review of Faith & International Affairs* 15/3 (Ağustos 2017), 1-13.

18 Simon Mabon, "Desectarianization: Looking Beyond the Sectarianization of Middle Eastern Politics", The Review of Faith & International Affairs 17/4 (November 2019), 29-32.

19 Yıldırım Turan – Lan Nguyen Hoang, "Beyond Sectarian Identity Politics in the Middle East: The Case of Iran-Saudi Arabia's Rivalry", *Akademik İncelemeler Dergisi* 14/2 (Ekim 2019), 77-120.

20 İbrahim Akkan - Fuat Aksu, "Suriye Krizinde Mezhepçiliğin Araçsallaştırılması", *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi* 11/1 (Mart 2023), 154-179.

that allocated power along sectarian lines, transforming sectarian identities into a central feature of Iraq's political system. What began as a struggle for power and resources quickly evolved into a sectarian civil war, illustrating how sectarianism can be manufactured and escalated during periods of state fragility and external intervention. Moreover, the 2011 Arab uprisings created a new environment in which authoritarian regimes and various political actors increasingly instrumentalized sectarian identities to maintain power and control. In response to mass protests, some regimes and opposition groups alike resorted to sectarian rhetoric to mobilize support and discredit rivals. As the uprisings evolved into protracted conflicts, sectarian narratives became more prominent, fueled by regional actors pursuing their own strategic interests. External powers amplified these divides by supporting armed factions and framing conflicts through a sectarian lens, further deepening communal tensions across the region.[21]

While these events have contributed to the perception that sectarianism is an intrinsic feature of Middle Eastern politics, many scholars argue that this view is overly simplistic and overlooks the broader political context. F. Gregory Gause III, for instance, challenges the dominant sectarian narrative by highlighting how the rivalry between Saudi Arabia and Iran is less about religious differences and more about competing political and strategic interests. According to this perspective, sectarianism becomes a convenient mechanism for advancing broader power struggles rather than an inherent driver of conflict. This instrumentalization of sectarian identities is not limited to state actors; regional media outlets and transnational networks also play a significant role in reinforcing sectarian perceptions. By framing conflicts through a sectarian lens, these actors contribute to the polarization of local communities and escalate political disputes into identity-based confrontations.[22] Such dynamics are particularly visible in Iraq, Syria, Lebanon and Yemen, where complex political conflicts have been reduced to simplistic sectarian binaries.[23] However, as Gause and other scholars argue, focusing exclusively on sectarianism obscures the underlying political, economic, and geopolitical factors driving these conflicts. Therefore, recognizing the contextual and constructed nature of sectarian identities is crucial for understanding the contemporary Middle East and the evolving patterns of regional competition.

Valbjørn and Hinnebusch offer a comprehensive framework for analyzing sectarianism by identifying four distinct approaches: primordialist, instrumentalist, constructivist and institutionalist. The primordialist approach perceives sectarian identities as ancient and unchangeable, emphasizing religious differences as key drivers of conflict. While increasingly questioned within academic scholarship, this approach still holds a prominent place in political discourse, the media, and popular narratives. In contrast, the instrumentalist approach views sectarian identities as fluid and malleable, used by political elites to achieve power and control scarce resources. From this perspective, sectarianism is a tool employed by rational actors to pursue political and economic interests. The constructivist approach bridges the gap between primordialism and instrumentalism by focusing on how social and political practices construct and reproduce sectarian identities. While these identities are not fixed, they can become entrenched over time, gaining a dynamic of their own. Constructivists emphasize the role of political entrepreneurs and societal elites in shaping sectarian narratives and mobilizing communities around these identities. Finally, the institutionalist approach highlights the role of state institutions in either mitigating or exacerbating sectarian divides. When institutions collapse, people often turn to sub-state identities, including sectarian ones, for protection and solidarity.[24]

21 Hashemi – Postel, "Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East", 6-8.

22 F. Gregory Gause III, *Beyond Sectarianism: The New Middle East Cold War* (Doha: Brookings Doha Center Analysis Paper, 2018), 5-7.

23 Gizem Örgev, *Ortadoğu'da Güç Mücadelesi Çerçevesinde Bir Kimlik Çatışması Olarak Mezhepçilik* (İstanbul: İstanbul University, Social Sciences Institute, PhD Dissertation, 2019), 57.

24 Morten Valbjørn – Raymond Hinnebusch, "Exploring the Nexus between Sectarianism and Regime Formation in a New Middle East: Theoretical Points of Departure", *Studies in Ethnicity and Nationalism* 19 (April 2019), 7.

The collapse of state institutions has been a significant factor in the sectarianization process in countries such as Iraq, Syria, and Lebanon. In Iraq, the combination of state collapse and external intervention created fertile ground for the politicization of sectarian identities. The allocation of government positions based on sectarian quotas institutionalized sectarianism and fueled cycles of violence. Lebanon's experience with sectarianism is somewhat different but equally instructive. The country's political system is based on a power-sharing arrangement among its various religious communities. While this system has helped prevent outright conflict, it has also entrenched sectarian identities and made it difficult to build a cohesive national identity. Political elites in Lebanon have often used sectarian rhetoric to mobilize support and maintain their power, exacerbating tensions and undermining the country's stability.[25]

In this regard, understanding the dynamics of shifting alliances in Lebanon and beyond requires moving beyond classical sectarian explanations and adopting a broader framework that highlights the strategic behavior of political actors. Rather than seeing alliances solely through the lens of religious or sectarian identity, recent scholarship emphasizes how external threats and internal political transformations drive coalition-building processes. These dynamics are particularly visible in conflict-ridden contexts where survival concerns and political pragmatism often override ideological divisions.

One of the most powerful catalysts for cross-ideological cooperation is the presence of significant external threats –such as military aggression, or perceived foreign intervention– which compel political actors to prioritize collective survival over factional interests. In these moments of heightened external pressure, even long-standing adversaries may set aside their differences to form strategic alliances aimed at resisting common enemies. For instance, Clark's study of opposition coalitions in Jordan during the 1990s shows how resistance to peace with Israel brought together ideologically divergent groups in a shared effort to counter normalization and defend national sovereignty. These coalitions were not driven by shared ideology but by the immediate need to confront a larger, external challenge.[26] Similar dynamics can be observed in the Lebanese context, where external threats have repeatedly reshaped political alliances. During periods of heightened external pressure, political actors in Lebanon –despite being deeply embedded in sectarian structures– have engaged in cross-sectarian collaboration to achieve shared objectives.

Another illustrative case is the enduring alliance between Hezbollah and Hamas, two Islamist movements with distinct sectarian affiliations. Despite Hezbollah's Shi'a identity and close ties with Iran, and Hamas's roots in the Sunni Muslim Brotherhood tradition, both actors have consistently prioritized the shared imperative of resisting Israel. Over the past three decades, they have cooperated through intelligence sharing, military training, coordinated public messaging, and mutual support during periods of armed conflict.[27] This cooperation intensified despite their ideological divergence, highlighting how external threats, particularly Israeli military aggression, can override sectarian boundaries. A parallel example is the fluctuating but resilient relationship between Hamas and Iran. Although tensions emerged during the Syrian civil war, particularly due to Hamas's opposition to the Assad regime, Iran later resumed substantial financial and military support to Hamas, including its military wing, the Izz ad-Din al-Qassam Brigades. This rapprochement, especially evident after 2017, illustrates the instrumental nature of sectarian boundaries when confronted with shifting geopolitical necessities. As with Hezbollah, Iran's alignment with Hamas is less a product of ideological convergence and more a reflection of common strategic calculations in confronting Israel.[28] These examples demonstrate that while cross-sectarian alliances often emerge in response to immediate strategic

25 Adham Saouli, "Sectarianism and Political Order in Iraq and Lebanon", *Studies in Ethnicity and Nationalism* 19 (April 2019), 67-87.

26 Janine A. Clark, "Threats, Structures, and Resources: Cross-Ideological Coalition Building in Jordan", *Comparative Politics* 43/ 1 (October 2010), 101-120.

27 Maren Koss, "Flexible Resistance: How Hezbollah and Hamas Are Mending Ties", *Carnegie Endowment for International Peace* (Accessed January 15, 2025).

28 Talha İsmail Duman, *Ortadoğu'daki İslâmî Hareketlerin Siyasal Entegrasyonu: Mısır İhvanı, Hizbullah ve Hamas Örnekleri* (Sakarya Üniversitesi, Ortadoğu Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 343-348.

imperatives, they can evolve into more sustained forms of cooperation under certain conditions. In this sense, external aggression may catalyze cooperation, but its durability depends largely on internal organizational dynamics and leadership decisions.

Leadership transitions, in particular, play a crucial role in determining whether such coalitions endure or collapse. Nepstad and Bob argue that leadership change can introduce new strategic perspectives, allowing organizations to adapt to shifting political landscapes and reconsider their alliances. Leaders with strong leadership capital –those who possess significant cultural, social, and symbolic resources– are often better positioned to forge pragmatic coalitions and reframe political rivalries.[29] While leadership change does not always lead to moderation, even ideologically rigid leaders can embrace broad alliances if they view them as essential for long-term survival. The interplay between external pressures and internal adaptability thus creates fertile ground for innovative coalition strategies that transcend traditional divides. When analyzed through the lens of sectarianism, these dynamics reveal how sectarian identities are neither fixed nor inherently conflictual but instead contingent on political and strategic calculations. External threats and leadership transitions provide political actors with opportunities to reconfigure alliances, often shifting the role of sectarian identity from a marker of division to a flexible political tool.

Thus, the politicization of sectarian identity must be understood within this broader context of strategic behavior, rather than as a purely ideological or religious phenomenon. The same actors who mobilize sectarian identities for political gain can de-emphasize them when it serves their interests. This perspective aligns with the broader framework of sectarianization. In this context, external threats and leadership transitions serve as key variables in the shifting patterns of sectarianism, illustrating the constructed and malleable nature of sectarian identities in the region's ongoing political struggles. The alliance between Hezbollah and Jama'a al-Islamiyya in Lebanon provides a compelling case study that highlights how cross-sectarian coalitions can emerge in response to shifting political dynamics.

3. The Historical Background of Relations Between Jama'a al-Islamiyya and Hezbollah

The relationship between Jama'a al-Islamiyya and Hezbollah is deeply rooted in Lebanon's complex political and security dynamics. Both movements emerged during periods of crisis, shaped by shifting internal realities and broader regional transformations. Although Hezbollah is often perceived primarily as a military organization due to its role in armed resistance against Israel, its origins were far more embedded in Lebanon's socio-political fabric. It was initially established as a multi-faceted movement with a strong social foundation, but the realities of conflict and occupation pushed it toward a more militarized structure. Similarly, Jama'a al-Islamiyya began as a Sunni Islamist socio-political movement but eventually developed an armed wing in response to the changing security environment.

Following the end of Lebanon's civil war, both movements became increasingly active in the country's formal political processes while maintaining their distinct ideological and strategic priorities. Their relationship evolved over time, shaped by external pressures and domestic political shifts, oscillating between cooperation and rivalry. In this section, the emergence and evolution of Jama'a al-Islamiyya and Hezbollah will be explored, focusing on their initial goals, the key moments in their relationship, and the underlying factors that influenced their interactions. This historical overview will lay the groundwork for understanding how the 2023 conflict created new possibilities for strategic alignment between the two movements.

3.1. The Emergence of Jama'a al-Islamiyya and Hezbollah

Jama'a al-Islamiyya and Hezbollah represent two significant Islamist movements that developed under different circumstances but eventually converged in their opposition to Israel. Jama'a al-Islamiyya traces its roots back to the 1950s, inspired by the ideas of prominent figures such as Hasan al-Banna and Mustafa al-Siba'i. Initially focused on education, social welfare, and moral reform, the movement

29 Sharon Erickson Nepstad – Clifford Bob, "When Do Leaders Matter? Hypotheses on Leadership Dynamics in Social Movements", *Mobilization: An International Journal* 11/1 (July 2006), 1-22.

gradually expanded its activities in response to Lebanon's changing political landscape.[30] By 1964, it had become the first officially recognized Islamic movement in Lebanon,[31] marking a significant step in institutionalizing its presence. Despite its ideological alignment with the Muslim Brotherhood, Jama'a al-Islamiyya remained cautious about direct political involvement during its early years, carefully balancing its socio-political activities without fully engaging in armed conflict or electoral politics. However, by the early 1970s, the movement began signaling a shift toward political engagement. The Israeli invasion of Lebanon in 1982 proved to be a turning point for Jama'a al-Islamiyya. In response to the occupation, the movement established its armed wing, the Fajr Forces, to participate in the resistance. Led by figures such as Jamal Habal and Abdullah Tiryaki, the Fajr Forces focused primarily on defending Sidon and nearby areas.[32] Unlike Hezbollah, which grew into a formidable military-political organization, Jama'a al-Islamiyya maintained its identity as a socio-political movement with a limited military presence, reverting to armed resistance only when external threats necessitated it. The Fajr Forces played a crucial role in early operations against Israeli forces, marking Jama'a's direct entry into the resistance landscape.

Hezbollah, on the other hand, emerged in 1982 as an immediate response to the Israeli invasion. The movement's emergence was driven by the dissatisfaction of Islamist cadres within the Amal Movement, which had shifted toward a more secular direction after Musa al-Sadr's disappearance. Supported by Iran, Hezbollah positioned itself as a comprehensive Islamist movement with a military, social, and ideological framework rather than a mere armed faction. Its primary objective was to lead the resistance against Israeli occupation while simultaneously building a strong social foundation among Lebanon's Shi'a population.[33] As Hezbollah grew in influence, the shared focus on anti-Israel resistance brought Jama'a al-Islamiyya and Hezbollah into closer coordination. While their strategies and organizational structures remained distinct, their common enemy and overlapping goals facilitated occasional tactical cooperation. This dynamic reflected the broader Islamist response to Israel's ongoing occupation, which reshaped the political and military landscape in southern Lebanon.

By the early 1990s, the Taif Agreement had introduced a new political framework in Lebanon, encouraging previously armed movements to engage more actively in formal politics. Jama'a al-Islamiyya, which had already taken early steps toward political engagement in the 1970s, began to prioritize its political activities more openly. Figures like Fathi Yakan played a pivotal role in shaping this transition, bridging the movement's political and social roles.[34] Meanwhile, Hezbollah maintained its dual focus on military resistance and political participation, refusing to disarm while expanding its influence within Lebanon's political institutions. The post-war period saw the increasing involvement of external actors in Lebanon's internal affairs, further complicating the relationship between Jama'a al-Islamiyya and Hezbollah. This diversification of external influences not only altered Lebanon's political dynamics but also introduced new challenges for both movements. Over time, these pressures contributed to occasional tensions within their relationship, reflecting the evolving and often unpredictable nature of Lebanese politics.

3.2. Shifting Alliances and Emerging Divisions (1990–2005)

Between 1990 and 2005, Jama'a al-Islamiyya's relationship with Hezbollah evolved from a strategic partnership rooted in anti-Israel resistance into a more distant and cautious association.[35] The shared goal of resisting Israeli occupation initially strengthened ties between the two movements. However,

30 Abdul Ghany Imad, "A topography of Sunni Islamic organizations and movements in Lebanon", *Contemporary Arab Affairs* 2/1 (March 2009), 144.

31 Amaia Goenaga-Sánchez, "Lebanon: Islamism, Communities and Spillover of the Arab Spring", *Political Islam in a Time of Revolt*, ed. Ferran Izquierdo Brichs etc. (Switzerland: Palgrave Macmillan, 2017), 65.

32 *Al Manar*, "قوات الفجر ..تاريخ من مقاومة العدو من 1982 إلى 2024" (July 22, 2024).

33 Amal Saad-Ghorayeb, *Hizbu'llah: Politics and Religion* (London: Pluto Press, 2002), 13-15.

34 Robert G. Rabil, "Al-Jama'a al-Islamiyah and Fathi Yakan: The Pioneer of Sunni Islamic Activism in Lebanon", *Religion, National Identity, and Confessional Politics in Lebanon: The Challenge of Islamism*, ed. Robert G. Rabil (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 35-37.

35 Chafic Choucair, "الجماعة الإسلامية في لبنان :نموذج مشرقي على التحول في الدور والهوية", *Al Jazeera Centre For Studies* (February 1, 2019).

internal changes within Jama'a and Lebanon's shifting political context, shaped by external influences from Syria and Saudi Arabia, gradually drove a wedge between them. The 1992 parliamentary elections marked a critical juncture for Jama'a. The movement secured political representation for the first time, electing three candidates to parliament, including its leader, Fathi Yakan.[36] While this was a political breakthrough, it also exposed fault lines within the movement.

Following Yakan's decision to step down from leadership after the elections, Jama'a's political strategy began to shift under its new leadership. While Yakan had always advocated for maintaining a clear distance from external political influences, the new leadership saw opportunities to align with Rafik Hariri's bloc. This pragmatic turn created deep divisions within Jama'a. Yakan was firmly opposed to any cooperation with Hariri, whom he viewed as aligned with the Zionist-American project.[37] For Yakan, collaboration with Hariri represented a departure from Jama'a's original principles and a betrayal of the resistance cause. Despite his strong objections, other factions within Jama'a considered Hariri a valuable ally due to his growing political and financial influence in Lebanon.

This internal struggle gradually weakened the movement's unity and effectiveness. Jama'a's electoral fortunes declined sharply after 1992. While it managed to retain one parliamentary seat in the 1996 elections, by 2000, it failed to win any representation.[38] This electoral defeat triggered widespread frustration, leading to mass resignations from its political bureau and key leadership positions.[39] Meanwhile, Jama'a demonstrated strength at the local level, winning significant municipal victories in the 1998 elections, particularly in Sunni-majority cities like Saida and Tripoli. Despite these local successes, Jama'a's influence at the national level continued to diminish.

On the military front, coordination between Jama'a's Fajr Forces and Hezbollah remained strong until Israel's withdrawal from southern Lebanon in 2000. Fajr Forces had played an important role in resisting the Israeli occupation, collaborating closely with Hezbollah throughout the 1980s and 1990s.[40] However, after 2000, Fajr Forces gradually faded from the scene, and the relationship between Jama'a and Hezbollah became increasingly defined by political dynamics rather than shared military objectives. This shift exposed the growing political divergence between the two movements.

With the onset of the 2000s, Jama'a's leadership moved closer to Hariri's bloc. This growing alignment raised concerns both within the movement and beyond. Rumors began to circulate about some senior Jama'a figures engaging with Saudi Arabia, which fueled further internal discontent. For Fathi Yakan, who had built much of Jama'a's earlier identity around a cross-sectarian alliance against imperialist powers, these developments were deeply troubling. Yakan viewed the growing proximity to Hariri as a dangerous compromise that undermined Jama'a's core principles. Ultimately, these tensions led to Yakan's resignation from Jama'a,[41] marking a significant rupture in the movement's history and further weakening its relationship with Hezbollah. By the time of Rafik Hariri's assassination in 2005, the political and ideological distance between Jama'a and Hezbollah had become substantial. Jama'a's gradual shift toward an anti-Syrian stance, fueled by growing Saudi influence, further distanced it from Hezbollah. While their earlier partnership had been based on shared resistance goals, the new political realities after 2005 pushed the two movements into increasingly divergent paths.

3.3. Fragmentation and Recalibration Amid Regional Upheaval (2005–2022)

After Rafik Hariri's assassination in 2005, his son Saad Hariri founded the Future Party (Tayyar al-Mustaqbal), aiming to consolidate Sunni political power under the 14 March Coalition. While Hariri's rhetoric often emphasized Sunni unity and portrayed the party as a protector of Sunni interests in

36 Duman, "Lübnan: Müslüman Kardeşler ve El-Cemaat'ul İslamiyye", 259.

37 El Helwe, *Shifting Ideological Commitments and Political Practices in Al-Jama'a Al-Islamiyya*, 39.

38 Omayma Abdel-Latif, "Lebanon's Sunni Islamists—A Growing Force", *Carnegie Endowment for International Peace* (Accessed January 11, 2025).

39 El Helwe, *Shifting Ideological Commitments and Political Practices in Al-Jama'a Al-Islamiyya*, 39.

40 Özlem Acar, "Lübnan Direniş Tugayları'nın Sünni Kanadı: Fecr Güçleri", *Ortadoğu Etütleri* 16/1 (July 2024), 55.

41 El Helwe, *Shifting Ideological Commitments and Political Practices in Al-Jama'a Al-Islamiyya*, 31.

Lebanon, the reality was more nuanced. The Future Party primarily operated as a secular political movement with a pragmatic approach focused on economic development and state rebuilding rather than religious goals. Despite this, Hariri's emphasis on Sunni identity served as a counterbalance to Hezbollah's growing influence, positioning the Future Party as the de facto representative of Lebanon's Sunni community.[42] However, this narrative did not resonate with all Sunni factions. Some groups remained independent or aligned with opposing political blocs, revealing the fragmented and complex nature of Sunni politics in Lebanon. Jama'a al-Islamiyya initially aligned with Saad Hariri's coalition,[43] seeing it as an opportunity to counterbalance Hezbollah's expanding influence. However, this alliance was fraught with tension. While the leadership sought to capitalize on the Future Party's growing prominence, other figures within Jama'a criticized the move, viewing it as a deviation from the movement's core principles of resistance and independence.

The 2006 war between Hezbollah and Israel further strained Jama'a's internal dynamics. Despite the ongoing political differences, Fajr Forces fought alongside Hezbollah during the war.[44] However, shortly after the July War, Fathi Yakan formally established the Islamic Action Front (Jabhat al-Amal al-Islami),[45] presenting it as a platform for those who opposed the 14 March Coalition's alignment with Western and Saudi-backed interests. Yakan criticized the coalition for including parties like the Lebanese Forces and Kataeb Party, whom he accused of representing American and Zionist agendas.[46] The Islamic Action Front aligned itself with the 8 March Coalition, positioning itself as an alternative Sunni voice alongside Hezbollah and other anti-Western factions. Yakan's departure caused a significant fracture within Jama'a, especially since Abdullah Teriaqi, the leader of Fajr Forces, also sided with Yakan for a period.[47] This led to widespread speculation that Fajr Forces were operating independently of Jama'a. However, these rumors dissipated following Yakan's death in 2009. After that, Fajr Forces became a more passive entity under Jama'a's control, refraining from direct military engagement until the 2023 Al-Aqsa Flood operation.

On the other hand, the outbreak of the Syrian civil war in 2011 marked a critical turning point. While Jama'a had previously maintained a cautious distance from Hezbollah, the war deepened the political and ideological divide. Hezbollah's intervention in Syria on behalf of the Assad regime was perceived by Jama'a as a betrayal of the oppressed people. This development pushed Jama'a closer to Saudi Arabia, with its leadership advocating for increased Saudi involvement in Lebanon's Sunni political landscape. By 2016, Jama'a actively participated in the "Uniting the Sunni House" initiative alongside Saad Hariri and Najib Mikati, a project supported by Saudi Arabia to strengthen Sunni representation in Lebanon.[48]

Despite Jama'a's efforts to strengthen its relationship with Saudi Arabia, the situation changed with the rise of Mohammed bin Salman as Crown Prince in 2017. The broader regional dynamics, particularly the Qatar crisis and the Gulf's hardening stance against the Muslim Brotherhood, indirectly affected the Jama'a. Although Saudi Arabia had historically treated Lebanese and Yemeni branches of the Muslim Brotherhood more leniently, the new regional order created a more challenging environment for Jama'a's political maneuvers. In the 2018 Lebanese parliamentary elections, the Future Party and other political factions, under pressure from Saudi Arabia and its regional allies, distanced themselves from Jama'a.[49] This move significantly weakened Jama'a's electoral prospects. Adding to the instability, Asaad Harmoush, who was then Jama'a's head of the Political Bureau, refused to run for the elections and publicly welcomed Prime Minister Saad Hariri at his home shortly before the polls. This move was

42 Gary C. Gambill, "Islamist Groups in Lebanon", *Middle East Review of International Affairs* 11/4 (December 2007), 49-50.
43 Acar, "Lübnan Direniş Tugayları'nın Sünni Kanadı: Fecr Güçleri", 56.
44 *Al Manar*, "2024 إلى 1982 من تاريخ من مقاومة العدو.. قوات الفجر".
45 Abdel-Latif, "Lebanon's Sunni Islamists".
46 Imad, "A topography of Sunni Islamic organizations and movements in Lebanon", 147.
47 El Helwe, *Shifting Ideological Commitments and Political Practices in Al-Jama'a Al-Islamiyya*, 59.
48 Ridwan Akil, "السعودية مهتمة بترتيب "البيت السني "في لبنان", *Al-Nahar* (June 9, 2016).
49 El Helwe, *Shifting Ideological Commitments and Political Practices in Al-Jama'a Al-Islamiyya*, 54.

widely perceived as tacit support for Hariri's candidate in Tripoli, creating confusion and weakening Jama'a's official campaign strategy.[50]

During the early years of Azzam al-Ayoubi's leadership, Jama'a maintained its critical stance toward Hezbollah while striving to preserve its relationship with Saudi Arabia. In a 2016 interview, Al-Ayoubi openly criticized Hezbollah's refusal to integrate its weapons into a national defense strategy, arguing that this approach deepened divisions among Lebanese factions. He also condemned Hezbollah's involvement in regional conflicts in Syria, Iraq, and Yemen, which he viewed as contributing to growing sectarian polarization under Iranian influence. Al-Ayoubi expressed disappointment with Iran's failure to overcome historical Sunni-Shia divisions, asserting that Iran's actions had ultimately exacerbated these divides.[51]

Despite this disillusionment, changing circumstances and the decline of Saudi support pushed Jama'a to adopt a more pragmatic approach to Lebanon's evolving political landscape. By 2020, Hamas played a mediating role, facilitating dialogue between Jama'a and Hezbollah after years of strained relations. Al-Ayoubi's participation in meetings with Hezbollah's Secretary-General Hassan Nasrallah, mediated by Ismail Haniyeh, marked a cautious but notable step toward rebuilding trust.[52] While Jama'a did not fully realign with Hezbollah, this engagement reflected an attempt to recalibrate its strategy and adapt to shifting regional and domestic realities. By this time, Jama'a also began reconsidering its long-term political posture. The growing complexity of the regional context prompted a shift away from rigid sectarian frameworks toward a broader, more inclusive approach. This recalibration hinted at a return to principles reminiscent of Fathi Yakan's earlier vision, signaling the movement's desire for a more ideologically coherent strategy. Although still in its early stages, this transition laid the groundwork for deeper changes that would unfold in subsequent years.

4. Factors Enabling Jama'a al-Islamiyya and Hezbollah's Collaboration in the Al-Aqsa Flood Operation

The collaboration between Jama'a al-Islamiyya and Hezbollah during the October 2023 Al-Aqsa Flood operation was enabled by a convergence of external pressures and internal organizational transformations. The most immediate and overarching factor was Israel's military actions in Gaza, which served as a unifying threat that overrode historical political divisions. However, the foundations of this cooperation were laid by a series of organizational and leadership changes within Jama'a al-Islamiyya that created an environment conducive to alliance formation.

4.1. The Israeli Threat, Saudi Influence, and the Changing Landscape of Resistance in Lebanon

Israel's repeated invasions and continued occupation of Lebanese territory have entrenched it as a persistent threat, shaping resistance across ideological and sectarian divides. The 1982 invasion and prolonged control over southern Lebanon led to the emergence of Hezbollah as a dominant military force. However, resistance was not exclusive to Shi'a factions.[53] Palestinian groups, leftist parties, and Sunni Islamists, including Jama'a al-Islamiyya, also positioned themselves against Israel. The withdrawal of Israeli forces in 2000 reinforced the belief that armed struggle was an effective means of reclaiming occupied land. Israel's continued occupation of Shebaa Farms and Kfar Shouba Hills has ensured that anti-Israel resistance remains a unifying cause, often overriding sectarian and political divisions. Despite growing political fragmentation in the post-2005 period and the increased polarization between some Sunni and Shi'a factions following Hezbollah's involvement in the Syrian conflict, Israel's continued occupation and periodic military campaigns have preserved its status as a unifying adversary. The 2006 war exemplified this dynamic, as Jama'a al-Islamiyya fought alongside

50 Mohamad Fawaz, *Al-Jama'a Al-Islamiya in Post-War Lebanon: Political Appeal and Performance* (Beirut: Lebanese American University, School of Arts and Sciences, Master's Thesis, 2023), 59.

51 Al Jazeera Arabic, "لقاء اليوم | الجماعة الإسلامية وأحداث المنطقة العربية | الأمين العام للجماعة الإسلامية في لبنان", *YouTube* (March 11, 2016), 00:07:49-00:08:31.

52 Qasem S. Qasem, "حماس تجمع حزب الله والجماعة الإسلامية", *Al-Akhbar* (June 17, 2021).

53 Rawia Altaweel, "Gaza War 2023–2024 and Reactions from Neighboring Countries: Egypt, Jordan, Lebanon, and Syria", *Gaza Nakba 2023–2024: Background, Context, Consequences*, ed. Hiroyuki Suzuki - Keiko Sakai (Singapore: Springer, 2024), 153.

Hezbollah, demonstrating that under conditions of external threat, ideological divides could be subordinated to strategic necessity.

This logic resurfaced in 2023 when Jama'a al-Islamiyya reactivated its armed wing, the Fajr Forces, in response to Israel's simultaneous military operations in Gaza and southern Lebanon. The group's leadership justified its re-engagement as both a national defense measure and a moral obligation, with Secretary-General Takoush stating that the decision was driven by "a national, religious and moral duty" to protect Lebanese villages and to support "our brothers in Gaza."[54] Although Jama'a al-Islamiyya has historically diverged from Hezbollah over issues such as the Syrian war and Iran's regional influence, both organizations have constructed parallel threat narratives that position Israel as an existential adversary. This shared perception has enabled a form of cooperation that is not rooted in ideological alignment but in the strategic imperative to respond to a common threat. Takoush's assertion that Israel harbors expansionist ambitions "not only in Palestine but in Lebanon too"[55] underscores the extent to which Israel's actions are interpreted as threatening national sovereignty, thereby providing the political and discursive justification for collaboration with Hezbollah.

The coordination observed during the 2023 conflict extended beyond rhetorical alignment. Takoush acknowledged that "part of the attacks [on Israel] were in coordination with Hamas, which coordinates with Hezbollah,"[56] suggesting a triangular operational relationship shaped by mutual battlefield objectives rather than formal alliance. Other Jama'a officials echoed this position. Deputy political chief Bassam Hammoud described the group and Hamas as "two sides of the same coin"[57] in the fight against Israel, while political officer Ali Abu Yassin stated that "all forces operating in the South are coordinating with each other."[58] Such statements indicate that the immediacy of the Israeli threat has functioned as a practical enabler of cross-sectarian cooperation, allowing for coordination among groups with divergent worldviews. In this context, the persistence of Israeli occupation has not only legitimized but, at times, necessitated tactical collaboration with Hezbollah, reinforcing resistance as a unifying narrative capable of transcending Lebanon's enduring political and sectarian cleavages.

Another external factor, though less central than Israel, was Saudi Arabia's changing relationship with Jama'a al-Islamiyya. While the group maintained close ties with Riyadh after 2005, this dynamic gradually shifted following the Gulf crisis in 2017, when Saudi Arabia adopted a more assertive posture against Islamist movements perceived as aligned with Qatar or the Muslim Brotherhood. Throughout the early 2010s, Jama'a actively sought to position itself as part of a proposed regional triangle involving Turkey, Saudi Arabia, and Morsi-era Egypt to counterbalance Iran's influence in the region. The group's leadership saw Saudi Arabia as a vital pillar in preserving Sunni stability in Lebanon and participated in direct diplomatic outreach, including a 2013 delegation visit to Riyadh led by MP Imad al-Hout. During this period, Jama'a's messaging emphasized Arab unity, the protection of Lebanon's Sunni community, and the need for regional cooperation against perceived Iranian expansionism.[59]

Despite ideological divergences, Jama'a maintained a pragmatic stance toward the Kingdom, frequently reaffirming the "Arab depth" of Lebanon and expressing support for Saudi security interests, as seen in a 2021 meeting between the group and the Saudi ambassador in Beirut.[60] However, as Crown Prince Mohammed bin Salman consolidated power, Saudi policy shifted toward a blanket rejection of Muslim Brotherhood-affiliated movements. The increasingly securitized Saudi approach to Islamist movements marginalized Jama'a, particularly as Saudi-backed Lebanese Sunni factions such as the Future Movement remained dominant in formal politics. This marginalization reduced Riyadh's

54 *Naharnet*, "Head of Jamaa Islamiya says coordination with Hezbollah vital to fight Israel" (March 26, 2024).
55 *Naharnet*, "Head of Jamaa Islamiya says coordination with Hezbollah vital to fight Israel".
56 *Naharnet*, "Head of Jamaa Islamiya says coordination with Hezbollah vital to fight Israel".
57 *Mena Research Center*, "The Gaza War Strengthening the Muslim Brotherhood in Lebanon?" (September 9, 2024).
58 *Mena Research Center*, "The Gaza War Strengthening the Muslim Brotherhood in Lebanon?".
59 Chafic Choucair, "الجماعة الإسلامية في لبنان: نموذج مشرقي على التحول في الدور والهوية".
60 *Al Jamaa*, "الجماعة الإسلامية تزور السفير السعودي وتؤكد على العمق العربي للبنان" (August 21, 2021).

influence over Jama'a's strategic calculus, allowing the group greater autonomy in redefining its alignments. In this context, Hezbollah emerged as a viable partner in the face of a shared adversary. The declining relevance of Saudi patronage removed a critical constraint that had previously limited overt cooperation with Hezbollah. While Israel remained the principal driver of tactical alignment, regional shifts rendered this cooperation politically less costly and more feasible. By 2023, Jama'a no longer operated within the boundaries of Saudi political expectations, facilitating its re-engagement in military operations through its revived Fajr Forces and enabling direct coordination with Hezbollah and Hamas in southern Lebanon. Thus, the erosion of Saudi support did not initiate the alliance between Jama'a and Hezbollah, but it significantly lowered the political cost of such collaboration, clearing the way for a form of resistance-driven strategic cooperation that transcended former red lines.

4.2. Leadership Transition in Jama'a al-Islamiyya and Organizational Reorientation

The leadership transition within Jama'a al-Islamiyya in 2022 marked a turning point in the group's political and military strategy, deepening its military alliance with its armed wing, Fajr Forces, and Hezbollah. This shift reflected an ideological transformation within the organization, led by figures who embraced a cross-sectarian approach in the tradition of Fathi Yakan.[61] Mohammad Takoush's leadership marked a return to a more rigid ideological discourse. The 2022 political vision adopted a more jihadist approach to the Palestinian cause, directly echoing Yakan's foundational principles. This ideological orientation also revived Yakan's vision of a pan-Islamic resistance movement uniting Sunni and Shi'a initiatives. As Yakan predicted in 2009, a "resistant Islamic project" grounded in education, preaching, and jihad would emerge to confront the American and Israeli presence in the region.[62] Takoush's discourse and strategic alignments positioned Jamaʿa firmly within this broader axis of resistance. The new leadership prioritized dialogue over hostility with Hezbollah and Iran, enabling functional cooperation despite ongoing disagreements, particularly regarding Syria. This transition was largely facilitated by Hamas,[63] particularly through its Lebanese branch, strengthening the faction favoring engagement with Hezbollah while sidelining those advocating closer ties with Saudi Arabia.

A clear indicator of this change is the organization's evolving discourse on Hezbollah and Iran. A search on Jama'a al-Islamiyya's official website for the term "Hezbollah" reveals that between 2016 and 2022, ten of the thirteen results reflected a critical stance, particularly through statements by MP Imad al-Hout. However, following Takoush's election in 2022, six results documented meetings and cooperative engagements with Hezbollah, all in a neutral or positive tone, marking a significant departure from past rhetoric. A separate search for "Iran" on the same website shows a similar trend. Before 2022, only two results appeared: one negative and one neutral. After 2022, four new results emerged: three reporting visits by Iranian delegations to Jama'a's leadership and one offering condolences for a helicopter crash in Iran.

The events of October 7, 2023, served as a catalyst for deepening ties between Jama'a al-Islamiyya and Hezbollah. Although the organization initially framed its involvement in the conflict through a strictly anti-Israeli lens, avoiding any explicit reference to coordination with Hezbollah, this cautious rhetoric soon gave way to more assertive signals of collaboration. As Hezbollah emerged as a central actor in the military front against Israel, Jama'a increasingly emphasized the need for a united resistance axis. By late 2023, the leadership had begun articulating a narrative that aligned both discursively and operationally with Hezbollah's role, culminating in a high-profile meeting between Jama'a Secretary-General Takoush and Hezbollah leader Nasrallah. This transition extended beyond strategic considerations and began to resonate in the religious and communal domains, reinforcing new forms of inter-communal engagement. A particularly striking development occurred on July 11, 2024, when Sheikh Takoush delivered a speech in a major Ashura commemoration organized by the Supreme

61 El Helwe, *Shifting Ideological Commitments and Political Practices in Al-Jama'a Al-Islamiyya*, 59-60.
62 El Helwe, *Shifting Ideological Commitments and Political Practices in Al-Jama'a Al-Islamiyya*, 71-72.
63 Suohayb Jawhar, "Quwwat al-Fajr and Hezbollah: Unlikely Allies Against Israel", *Sada* (June 11, 2024).

Islamic Shiite Council, an institution closely aligned with Hezbollah.[64] Invited by the Council's vice president, Ali al-Khatib, Takoush's participation in the ceremony reflected a growing convergence around the politics of resistance. His presence, at a time when Jama'a members were being directly targeted by Israeli strikes, also conveyed a powerful message of solidarity and defiance. The symbolism of a Sunni leader engaging in a traditionally Shia religious space marked a significant departure from conventional sectarian boundaries, signaling a strategic willingness to transcend sectarian rituals in pursuit of a shared political cause. Importantly, this move received backing from key figures within Dar al-Fatwa, including Sheikh Ali Ghazzawi and Sheikh Amin al-Kurdi, whose public support shielded Jama'a from criticism voiced by Hezbollah's Sunni opponents.[65] The participation of Sunni clerics and community members in funerals for Jama'a fighters further reinforced the idea that this realignment had begun to generate resonance at the grassroots level.

These developments illustrate how Jama'a's post-2023 trajectory cannot be dismissed as an isolated anomaly but rather represents a case of strategic reconfiguration under conditions of acute external pressure and evolving leadership. Instead of signaling a deep-rooted sectarian split, the alignment between Jama'a and Hezbollah underscores the instrumental and contextual nature of sectarian boundaries. Drawing on the framework of sectarianization, this shift demonstrates that sectarian identities are not immutable markers of political allegiance but are instead shaped and reshaped by specific historical moments, organizational transformations, and leadership decisions. In this instance, a shared resistance imperative, amplified by Israeli aggression and facilitated by changes within the organization, created the space for a cross-sectarian coalition that challenges essentialist readings of Sunni-Shia relations in Lebanon.

Despite these convergences, the trajectory of Jama'a al-Islamiyya's alignment with Hezbollah is far from settled. Figures from the pre-2022 leadership continue efforts to reverse the realignment, aiming to reinstate the previous leadership.[66] If they succeed, cooperation with Hezbollah could weaken, and the likelihood of future joint military operations, such as those seen in the recent war, would decrease. While Israel remains an external adversary, Jama'a's alliances are shaped more by leadership perspectives than fixed loyalties. Its current trajectory depends on whether the faction favoring cross-sectarian and strategic engagement maintains dominance or if the organization reverts to earlier divisions.

Findings and Conclusion

This study demonstrates that the military cooperation between Jama'a al-Islamiyya and Hezbollah during the Al-Aqsa Flood operation was driven by both external threats and internal transformations. The immediate trigger was Israel's military aggression, which compelled cross-sectarian coordination despite prior political tensions. However, the deeper shift stemmed from leadership changes within Jama'a al-Islamiyya, particularly the rise of Mohammed Taqoush, whose leadership revived the movement's earlier cross-sectarian tendencies. This transition, facilitated by Hamas, reoriented Jama'a's strategy, reducing hostility toward Hezbollah and Iran. Additionally, the waning influence of Saudi Arabia on Jama'a provided the group with greater autonomy to act against Israel without aligning with Riyadh's broader regional stance. While this collaboration highlights the flexibility of sectarian alliances in response to external pressures, it remains fragile and contingent on leadership dynamics. Should Jama'a's internal balance shift again, future cooperation with Hezbollah could weaken.

These findings contribute to broader debates on sectarianism by challenging essentialist explanations that portray sectarian divides as fixed. Instead, the case supports the concept of sectarianization, illustrating how sectarian identities can be politically instrumentalized and reshaped in response to strategic considerations. As Hashemi and Postel argue, sectarianism is not an inherent

64 Fawaz, "الجماعة الإسلامية تشقّ مسارها الخاص".
65 Fawaz, "الجماعة الإسلامية تشقّ مسارها الخاص".
66 Khalil, "هل انتهت مغامرة الإخوان في لبنان؟".

driver of conflict but a tool leveraged by political actors. This perspective aligns with Mabon's emphasis on the role of state actors in constructing and instrumentalizing sectarian identities, as well as Gause's argument that sectarian rivalries often mask broader political and strategic struggles. The Hezbollah-Jama'a alignment exemplifies how external threats and leadership transitions can temporarily override sectarian divisions, thereby reinforcing constructivist and instrumentalist perspectives. Ultimately, this case underscores the adaptability of Islamist movements and the contingent nature of political alliances in Lebanon's shifting geopolitical landscape, demonstrating that sectarian identities are not immutable but are strategically shaped by political and security calculations.

Having established the theoretical implications of this alignment, it is equally important to consider its practical and strategic consequences for the actors involved. The Hezbollah-Fajr Forces alliance may appear as a pragmatic arrangement from which both parties benefit, allowing Hezbollah to bridge the widening gap with the Sunni world while helping Jama'a al-Islamiyya regain its lost prestige and electoral support among Lebanon's Sunnis. However, beyond these immediate gains, the alliance also has the potential to generate significant strategic costs that could undermine its initial advantages. Accordingly, this cooperation should not be reduced to short-term political calculations alone; instead, it must be analyzed within the broader framework of external threats and internal transformations. This study has taken such an approach, situating the Hezbollah-Jama'a realignment within Lebanon's evolving power dynamics rather than viewing it solely as a tactical maneuver.

While a single case cannot be universally applied, examining similar patterns in other contexts is crucial for understanding sectarian-fluid alliances in the Middle East. Yemen's wartime alignments, which are often portrayed as more rigid in sectarian terms, actually reflect a battleground where both Saudi Arabia and Iran are directly involved, with each side possessing strong local representatives. This context offers a valuable comparative avenue for future research. A focused study on Yemen could test the theoretical insights drawn from Lebanon, further refining our understanding of cross-sectarian coalitions in the region's volatile political landscape. Additionally, exploring the evolving dynamics of the Hezbollah-Hamas or Iran-Hamas relationships before and during the Al-Aqsa Flood process could also provide fruitful comparative insights. These cases similarly reflect how shifting leaderships, external threats, and strategic recalibrations influence the permeability of sectarian boundaries. Such comparative analyses would allow for a deeper understanding of the mechanisms and constraints of cross-sectarian cooperation in volatile environments.

References

Abdel-Latif, Omayma. “Lebanon’s Sunni Islamists–A Growing Force”. *Carnegie Endowment for International Peace* (January 2008). https://carnegie-mec.org/2008/02/04/lebanon-s-sunni-islamists-growing-force-pub-19882

Abdo, Geneive. *The New Sectarianism: The Arab Uprisings and the Rebirth of the Shi'a-Sunni Divide*. New York, Oxford Academic, 2017.

Acar, Özlem. “Lübnan Direniş Tugayları’nın Sünni Kanadı: Fecr Güçleri”. *Ortadoğu Etütleri* 16/1 (July 2024), 45-66. https://doi.org/10.47932/ortetut.1426078

Akil, Ridwan. “السعودية مهتمة بترتيب “البيت السني” في لبنان”. *Al-Nahar* (June 9, 2016).

Akkan, İbrahim - Aksu, Fuat. "Suriye Krizinde Mezhepçiliğin Araçsallaştırılması". *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi* 11/1 (Mart 2023), 154-179. https://doi.org/10.14782/marmarasbd.1212968

Alaaldin, Ranj. *Sectarianism, Governance, and Iraq's Future*. Doha: Brookings Doha Center Analysis Paper, 2018. https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2018/11/Sectarianism-governance-and-Iraqs-future_English.pdf

Altaweel, Rawia. “Gaza War 2023–2024 and Reactions from Neighboring Countries: Egypt, Jordan, Lebanon, and Syria”. *Gaza Nakba 2023–2024: Background, Context, Consequences*. ed. Hiroyuki Suzuki - Keiko Sakai, 141-163. Singapore: Springer, 2024

Al Jamaa, "الجماعة الإسلامية تزور السفير السعودي وتؤكد على العمق العربي للبنان" (August 21, 2021).

Al Jazeera Arabic. “لقاء اليوم | الجماعة الإسلامية وأحداث المنطقة العربية | الأمين العام للجماعة الإسلامية في لبنان”. *YouTube*. March 11, 2016. https://www.youtube.com/watch?v=CSxa_QqAnZE

Al Jazeera Arabic, “أمين عام الجماعة الإسلامية بلبنان للجزيرة نت: سنواصل مقاومتنا دفاعا عن لبنان وغزة” (October 21, 2023).

Al Manar, “لقاء بين السيد حسن نصرالله والشيخ محمد طقوش .. تأكيد على التعاون اسناداً لغزة وأهلها الشرفاء” (June 28, 2024). https://www.almanar.com.lb/12155002

Al Manar. “قوات الفجر .. تاريخ من مقاومة العدو من 1982 إلى 2024” (July 22, 2024). https://www.almanar.com.lb/12253760

Al Mayadeen English. “Islamic Group mourns al-Fajr Forces commander after Israeli strike” (July 18, 2024). https://english.almayadeen.net/news/politics/islamic-group-mourns-al-fajr-forces-commander-after-israeli

Al Sharq Youth. “قوات الفجر وحزب الله .. جبهة لبنانية مشتركة ضد إسرائيل | بودكاست الشرق”. *YouTube*. July 12, 2024. https://www.youtube.com/watch?v=76dHODunt3o

Betts, Robert Brenton. *The Sunni-Shi'a Divide: Islam's Internal Divisions and Their Global Consequences*. Washington, DC: Potomac Books, 2013.

Choucair, Chafic. “الجماعة الإسلامية في لبنان: نموذج مشرقي على التحول في الدور والهوية”. *Al Jazeera Centre For Studies* (February 1, 2019).

Clark, Janine A. “Threats, Structures, and Resources: Cross-Ideological Coalition Building in Jordan.” *Comparative Politics* 43/ 1 (October 2010), 101-120. https://doi.org/10.5129/001041510X12911363510475

Daher, Aurélie. “Militant Islamism in Lebanon and the War on Gaza”. *Mediterranean Politics* (December 2024), 1–10. https://doi.org/10.1080/13629395.2024.2439685

Duman, Talha İsmail. “Lübnan: Müslüman Kardeşler ve El-Cemaat’ul İslamiyye”. *Küresel İhvan: Müslüman Kardeşler’in Rejimlerle İlişkileri ve Ulusötesi Niteliği*. ed. Abdulgani Bozkurt - Mehmet Rakipoğlu. İstanbul: Ketebe, 2023.

Duman, Talha İsmail. *Ortadoğu'daki İslâmî hareketlerin siyasal entegrasyonu: Mısır İhvanı, Hizbullah ve Hamas örnekleri*. Sakarya Üniversitesi, Ortadoğu Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

El Helwe, Dima. *Shifting Ideological Commitments and Political Practices in Al-Jama’a Al-Islamiyya: From Radicalism to Moderation and Back*. Stockholm: Stockholm University, Department of Asian and Middle Eastern Studies, Master’s Thesis, 2024. http://www.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2%3A1896007&dswid=1240

Fawaz, Mohamad. *Al-Jama’a Al-Islamiya in Post-War Lebanon: Political Appeal and Performance*. Beirut: Lebanese American University, School of Arts and Sciences, Master’s Thesis, 2023.

Fawaz, Mohammed. “الجماعة الإسلامية تشقّ مسارها الخاص”. *Carnegie Endowment for International Peace* (July 30, 2024). https://carnegieendowment.org/middle-east/diwan/2024/07/the-jamaa-al-islamiyya-charts-its-own-course?lang=ar

Gause III, F. Gregory. *Beyond Sectarianism: The New Middle East Cold War*. Doha: Brookings Doha Center Analysis Paper, 2018. https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/06/English-PDF-1.pdf

Gambill, Gary C. “Islamist Groups in Lebanon”. *Middle East Review of International Affairs* 11/4 (December 2007), 38-57.

Goenaga-Sánchez, Amaia. “Lebanon: Islamism, Communities and Spillover of the Arab Spring”. *Political Islam in a Time of Revolt*. ed. Ferran Izquierdo Brichs etc., 57-80. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2017.

Hashemi, Nader - Postel, Danny. “Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East”. *The Review of Faith & International Affairs* 15/3 (August 2017), 1-13. https://doi.org/10.1080/15570274.2017.1354462

Homsi, Nada. “‘We're with the resistance’: Hezbollah allies the Fajr Forces join Lebanon-Israel front”. *The National* (October 30, 2023). https://www.thenationalnews.com/mena/lebanon/2023/10/30/fajr-forces-hezbollah-lebanon-israel/

Imad, Abdul Ghany. “A topography of Sunni Islamic organizations and movements in Lebanon”. *Contemporary Arab Affairs* 2/1 (March 2009), 143-161. https://doi.org/10.1080/17550910802576213

Jawhar, Suohayb. “Quwwat al-Fajr and Hezbollah: Unlikely Allies Against Israel”. *Sada* (June 11, 2024), https://carnegieendowment.org/sada/2024/06/quwwat-al-fajr-and-hezbollah-unlikely-allies-against-israel?lang=en

Khalil, Hassan. “هل انتهت مغامرة الإخوان في لبنان؟”. *Hafryat* (January 22, 2025).

Koss, Maren. "Flexible Resistance: How Hezbollah and Hamas Are Mending Ties". *Carnegie Endowment for International Peace* (July 11, 2018). https://carnegieendowment.org/research/2018/07/flexible-resistance-how-hezbollah-and-hamas-are-mending-ties?lang=en&center=middle-east

Kürüm, Rahime Süleymanoğlu. “Uluslararası İlişkilerde Nitel Yöntemlerle Makale Yazımı: Vaka Analizi ve İncelikleri”. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 42 (February 2021), 149-169.

Mabon, Simon. “Desectarianization: Looking Beyond the Sectarianization of Middle Eastern Politics”. *The Review of Faith & International Affairs* 17/4 (November 2019), 23–35. https://doi.org/10.1080/15570274.2019.1681776

Mena Research Center, “The Gaza War Strengthening the Muslim Brotherhood in Lebanon?” (September 9, 2024). https://www.mena-researchcenter.org/the-gaza-war-strengthening-the-muslim-brotherhood-in-lebanon/

Naharnet. “Head of Jamaa Islamiya says coordination with Hezbollah vital to fight Israel” (March 26, 2024). https://www.naharnet.com/stories/en/304218-head-of-lebanon-s-jamaa-islamiya-says-coordination-with-hezbollah-vital-to-fight-israel

Nasr, Vali. *The Shi’a Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future*. New York: W.W. Norton, 2006.

Nepstad, Sharon Erickson - Bob, Clifford. “When Do Leaders Matter? Hypotheses on Leadership Dynamics in Social Movements”. *Mobilization: An International Journal* 11/1 (July 2006), 1-22.

Örgev, Gizem. *Ortadoğu'da güç mücadelesi çerçevesinde bir kimlik çatışması olarak mezhepçilik*. İstanbul: İstanbul University, Social Sciences Institute, PhD Dissertation, 2019.

Qasem, Qasem S. “حماس تجمع حزب الله والجماعة الإسلامية”. *Al-Akhbar* (June 17, 2021). https://al-akhbar.com/Politics/308826

Rabil, Robert G. “Al-Jama’a al-Islamiyah and Fathi Yakan: The Pioneer of Sunni Islamic Activism in Lebanon”. *Religion, National Identity, and Confessional Politics in Lebanon: The Challenge of Islamism*. ed. Robert G. Rabil, 30-39. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

Sadiki, Larbi. "Huntington in the Middle East", *Al Jazeera*. (August 16, 2014). https://www.aljazeera.com/opinions/2014/8/16/huntington-in-the-middle-east

Salisbury, Peter. *Yemen: Stemming the Rise of a Chaos State*. London: Chatham House, 2016.

Salloukh, Bassel F. “The State of Consociationalism in Lebanon”. *Nationalism and Ethnic Politics* 30/1 (March 2023), 8-27. https://doi.org/10.1080/13537113.2023.2187970

Saad-Ghorayeb, Amal. *Hizbu’llah: Politics and Religion*. London: Pluto Press, 2002.

Saouli, Adham. “Sectarianism and Political Order in Iraq and Lebanon”. *Studies in Ethnicity and Nationalism* 19 (April 2019), 67-87. https://doi.org/10.1111/sena.12291

Stake, Robert E. *The Art of Case Study Research*. Thousand Oaks, CA: Sage, 1995.

The White House-Office of the Press Secretary. *Remarks by the President and First Lady on the End of the War in Iraq* (December 2011). https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2011/12/14/remarks-president-and-first-lady-end-war-iraq

Turan, Yıldırım - Hoang, Lan Nguyen. "Beyond Sectarian Identity Politics in the Middle East: The Case of Iran-Saudi Arabia's Rivalry". *Akademik İncelemeler Dergisi* 14/2 (Ekim 2019), 77-120. https://doi.org/10.17550/akademikincelemeler.494934

Valbjørn, Morten - Hinnebusch, Raymond. "Exploring the Nexus between Sectarianism and Regime Formation in a New Middle East: Theoretical Points of Departure". *Studies in Ethnicity and Nationalism* 19 (April 2019), 2-22. https://doi.org/10.1111/sena.12293

Wimmen, Heiko. "The Sectarianization of the Syrian War". *Beyond Sunni and Shia: The Roots of Sectarianism in a Changing Middle East*. ed. Frederic Wehrey. 61-86. Oxford: Oxford University Press, 2018.

Article Information Form

Conflict of Interest Disclosure: No potential conflicts of interest were declared by the author.
Plagiarism Statement: This article has been reviewed by *iThenticate*.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

e-ISSN: 1304-6535
Yayıncı/Publisher: Sakarya Üniversitesi

Cilt/Vol.: 27, Sayı/No.: 1, 54-75, 2025
DOI: https://doi.org/10.17335/sakaifd.1631249

Araştırma Makalesi / Research Article

Dımaşk Eğitim Kurumlarının Hâmileri (11.-16. Yüzyıl): Vâkıf Tipolojisi ve Mekânsal Analiz

The Patrons of Damascene Institutions of Learning (11th-16th Centuries): The Typology of Endowers and Spatial Analysis

Muhammet Enes Midilli

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı İstanbul, Türkiye,
enesmidilli@istanbul.edu.tr
https://ror.org/03a5qrr21

Öz: Bu makalede müstakil olarak medreselerin ve diğer eğitim kurumlarının tarihini konu edinmesi bakımından İslâm telif tarihinde benzersiz bir konuma sahip olan Dımaşklı tarihçi Abdülkâdir en-Nuaymî'nin (ö. 927/1521) *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris* adlı kitabı üzerinden 5. (11.) yüzyıldan 10. (16.) yüzyıla uzanan süreçte Dımaşk eğitim kurumlarının hâmileri incelenmektedir. Sosyal statüleri dikkate alınarak Dımaşk'ta eğitimin kurumsallaşmasına katkı sağlayan bu vâkıflar için (1) sultanlar ve hanedan mensupları, (2) ümerâ, (3) ulemâ ve (4) eşraf olmak üzere dörtlü bir tipoloji geliştirilmiş ve vâkıfların eğitim kurumlarıyla ilişkisi mekansâl analize tabi tutulmuştur. Araştırma sonucunda bu dönemde Dımaşk'ta inşa edilen eğitim kurumlarının 83'ünün ümerâ, 65'inin ulemâ, 46'sının hanedan mensupları ve 13'ünün eşraf tarafından vakfedildiği tespit edilmiştir. Bu vâkıfların hangi devletler döneminde vakıflarını kurdukları da kayıt altına alınmıştır. Buna göre ilk eğitim kurumları Fâtımîler (372-468/982-1075) döneminde vakfedilmiş, Selçuklu (468-497/1075-1104) ve Tuğteginli (497-549/1104-1154) hakimiyetinde yavaş seyreden kurumsallaşma ilk ciddi evresini Dımaşk'ı merkez edinen Zengîler (549-570/1154-1174) döneminde yaşamış ancak belirgin bir şekilde en fazla vakıfta bulunulan zaman dilimi sırasıyla Eyyûbîler (570-658/1174-1260) ve Memlükler (658-922/1260-1516) dönemleri olmuştur. Coğrafi Bilgi Sistemleri (GIS) kullanılarak yapılan mekânsal analiz neticesinde dört vâkıf tipinin de eğitim kurumlarını şehrin siyasi ve kültürel merkezi olan Emeviyye Camii bölgesinde yoğunlaştırdığı, bunu şehrin mekânsal gelişimine paralel olarak kuzeydeki Sâlihiyye ve batıdaki Şerefeyn bölgelerinin takip ettiği tespit edilmiştir. Hanedan mensupları, emîrler, bürokratlar, âlimler, kadınlar, tacirler ve zanaatkarlar gibi toplumun farklı kesimlerinden hayırsever vâkıflar tarafından kurulan muhtelif büyüklükteki eğitim müesseseleri Dımaşk'ta geniş bir kurumlar ağının oluşmasına katkı sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Dımaşk, Nu'aymî, Medrese, Vakıf, Mekânsal Analiz.

Geliş Tarihi/Received: 01.02.2025
Kabul Tarihi/Accepted: 13.05.2025
Yayımlanma Tarihi/ Available Online: 15.06.2025

Abstract: This article explores the patrons of institutions of learning in Damascus from the fifth/eleventh to the tenth/sixteenth centuries through the lens of Damascene historian ʿAbd al-Qādir al-Nuʿaymī's (d. 927/1521) *al-Dāris fī Tārīkh al-Madāris*, a book devoted exclusively to the history of madrasas and other educational institutions in Damascus. A quadruple typology is developed for patrons/endowers who contributed to the institutionalization of learning in the city, and the findings indicate that 83 institutions were endowed by the military elite (*umarāʾ*), 65 by scholars (*ʿulamāʾ*), 46 by members of ruling dynasties, and 13 by notables (i.e. merchants and artisans). The first educational institutions in Damascus were endowed during the Fatimid period (n=4). The process of institutionalization, which progressed slowly under the Seljuks (n=2) and Tughtiginid rule (n=7), reached its first significant phase during the Zangid period (n=15). Distinctively, however, the most substantial increase occurred during the Ayyubid (n=100) and Mamluk periods (n=96). According to the spatial analysis using Geographical Information Systems (GIS), all four types of endowers concentrated their institutions of learning in the Umayyad Mosque area, which is the political and cultural center of the city. This region was followed by the Sālihiyya quarter to the north and the Sharafayn district to the west, parallel with the city's spatial expansion over time. Educational institutions of various scales, endowed by philanthropic patrons from diverse segments of society, such as dynasty members, amīrs, civil bureaucrats, scholars, women, merchants, and artisans, contributed to the formation of an extensive institutional network in Damascus during the period under study.

Keywords: Islamic History, Damascus, al-Nuʿaymī, Madrasa, Waqf, Spatial Analysis.

Cite as (ISNAD 2): Midilli, Muhammet Enes. "Dımaşk Eğitim Kurumlarının Hâmileri (11.-16. Yüzyıl): Vâkıf Tipolojisi ve Mekânsal Analiz". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2025), 54-75. https://doi.org/10.17335/sakaifd.1631249

This is an open access paper distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Giriş

İslam tarihinin ilk asırlarından itibaren eğitim faaliyetleri âlimlerin şahsî gayretleri ve fedakarlıkları ile sürdürülmüş, bilginin intikali camilerdeki ilim halkaları başta olmak üzere saraylardan âlimlerin evlerine, çarşılardan bahçelere kadar muhtelif mekânlarda gerçekleşmiştir. Eğitim için geniş bir coğrafyada yolculuklara çıkan âlimler tahsil ve tedris süreçlerindeki seyahat, konaklama, iaşe ve yazı malzemeleri gibi ihtiyaçlarını finanse edebilmek için ya kişisel servetlerini kullanmışlar ya ailelerinden destek almışlar ya da halife, vezir ve diğer bürokratlardan himaye görmüşlerdir. Ancak genellikle bir âlimin, ailesinin veya belirli bir hâminin sınırlı kaynaklarına dayalı bu himaye biçimlerinin sürekliliğini sağlayacak hukukî ve finansal bir zemin oluşmamıştır. Bununla irtibatlı olarak eğitim faaliyetlerine tahsis edilmiş standart mekânlar ve kurumlar, âlimlere tahsis edilmiş ve onlara düzenli gelir sağlayan ilmî kadrolar/mansıplar da İslam tarihinde nispeten uzun sayılacak bir dönem boyunca şekillenmemiştir. Bu hususta âlimlerin ve ilmî faaliyetlerin vakıf hukukuna dayanan eğitim kurumları tarafından desteklenmeye başlaması bir dönüm noktası olarak görülebilir. Eğitim alanında böylesi bir kurumsallaşmaya dönük erken kayıtlar 4. (10.) yüzyıla kadar geri gitse de[1] 5. (11.) yüzyıldan itibaren bilhassa Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün (ö. 485/1092) kurduğu Nizâmiye örneğiyle birlikte vakıf hukukuna dayanan medreseler yaygınlaşmaya başlamış, medresenin yanı sıra dârülhadis, dârülkur'ân, hankâh ve zâviye gibi vakıflarla desteklenen eğitim kurumlarının İslâm dünyasında hızla yaygınlaştığı bir kurumsallaşma süreci yaşanmıştır.

Kurumsallaşma sürecinin en iyi takip edilebileceği şehirlerden biri Dımaşk'tır. Zira Dımaşk bir dönem medrese kurumunu geliştirip yaygınlaştıran Selçuklular'ın hakimiyetinde bulunmuş (1075-1104), ardından Selçuklu kurumlarını tevarüs edip geliştiren Tuğteginliler (1104-1154), Zengîler (1154-1174), Eyyûbîler (1174-1260) ve Memlükler'in (1260-1516) yönetimi altında önemli bir siyasi ve kültürel merkez olma vasfını sürdürmüştür. Diğer taraftan Dımaşk'a odaklanan zengin tarih ve tabakat literatürünün[2] yanında Memlük-Osmanlı geçiş döneminde yaşayan Abdülkâdir en-Nuaymî'nin (ö. 927/1521) Dımaşk'ta kendi dönemine kadar kurulan eğitim kurumlarının tarihine hasrettiği *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*[3] adlı eseri, eğitim alanındaki kurumsallaşmanın süreçlerini ve aktörlerini izlemeyi mümkün hale getirmektedir.

Gerek Nuaymî'nin eseri ve Dımaşk'ı merkeze alan zengin tarih ve tabakat literatürü gerekse Dımaşk'ın Zengîler, Eyyûbîler ve Memlükler gibi devletlerin himayesinde önemli bir ilim merkezine dönüşmesi, İslam dünyasında medresenin ve ulemânın tarihi üzerine çalışan pek çok araştırmacının ilgisini bu şehre yöneltmiştir. Dahası medrese ve ulemânın tarihini ele alan literatür içerisinde medresenin kurumsallaşması, ulemânın profesyonelleşmesi ve ulemâ-medrese-siyaset ilişkisi etrafındaki tartışmaları başlatan veya yönlendiren pek çok çalışma Dımaşk'a odaklanmaktadır. Gilbert'in Zengîler ve Eyyûbîler döneminde Dımaşk'ta eğitimin kurumsallaşmasını ve ilmin meslek haline gelişini ele alan çalışmaları bu bağlamda değerlendirilebilir.[4] Ona göre İslam tarihinin önceki dönemlerinde âlimler ilmî faaliyetlerini sürdürürken geçimlerini sağlamak için çeşitli mesleklerde çalışmak durumunda kalırken 6. (12.) ve 7. (13.) yüzyılda Dımaşk'ta onlara düzenli tahsisat sunan eğitim kurumları ortaya çıkmıştır.[5] Gilbert'in yaklaşımında "profesyonelleşme", Dımaşk'ta âlimlerin ilmî çalışmalarını sürdürmeleri karşılığında düzenli tahsisat almalarına ve ilmin meslek haline gelişine işaret ederken "kurumsallaşma" vakıf çerçevesinde âlimlere devamlı bir şekilde konaklayabilmeleri ve ilmî

1 Bu kayıtların bir değerlendirmesi için bk. Naci Ma'rûf, *Medâris kable'n-Nizâmiyye* (Bağdad: Matbaatu'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-Irâkî, 1973).
2 Eyyûbîler ve Memlükler döneminde Şam bölgesinde telif edilen tarih eserleri hakkında bir değerlendirme için bk. Carl F. Petry, *The Mamluk Sultanate: A History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 226-230.
3 Ebü'l-Mefâhir Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed en-Nu'aymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*, thk. Cafer el-Hasenî (Dımaşk: el-Mecmau'l-İlmiyyü'l-Arabî, 1948).
4 Joan Elizabeth Gilbert, *The Ulama of Medieval Damascus and the International World of Islamic Scholarship* (Berkeley: University of California, Doktora Tezi, 1977); a.mlf., "Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the 'Ulamā' in Medieval Damascus", *Studia Islamica* 52 (1980), 105-134.
5 Gilbert, *The Ulama of Medieval Damascus*, 58-59.

faaliyetlerini sürdürebilmeleri için standart mekânlar tahsis eden kurumların gelişmesini ifade etmektedir.[6]

Michael Chamberlain ise Eyyûbîler ve Memlükler'in ilk dönemlerinde Dımaşk'a odaklandığı çalışmasında bu şehirde medreselerin kuruluşunun en önemli etkisinin, ulemâya sunulan kadroların sayısındaki artış ve bu kadroların şehirdeki sosyal rekabeti dönüştürmesi olduğunu iddia etmiştir.[7] Ona göre Dımaşk'ın yönetici seçkinleri medrese kurarak kendilerini şehrin kültürel ve siyasi alanına dahil etmişlerdir. Âlimler medresenin sunduğu kadrolar ve imkânlardan istifade ederken yönetici elit, medreseleri şehirdeki sosyal ve hukuki düzenin sağlayıcısı olan ulemâyı himaye etmenin bir aracı olarak görmüştür.[8] Harun Yılmaz da Zengîler ve Eyyûbîler döneminde Dımaşk medreselerine odaklandığı çalışmalarında medresenin asıl etkide bulunduğu sahanın ulemâ-siyaset ilişkileri olduğunu iddia etmiştir.[9] Ona göre esasen fakihler için kurulan medreseler, Dımaşk ilmî hayatının merkezinde olmadığı gibi eğitimin hoca-talebe arasındaki şahsî ilişkiye dayanan karakterini de değiştirmemiştir. Âlimler medreselerin sunduğu kadrolar, düzenli tahsisat, ders mekânları ve hazır bir öğrenci grubuna hitap etme gibi imkânlardan faydalanırken Dımaşk medreselerinin çoğunun hâmisi konumundaki siyasi güç sahipleri hukuken meşru ve gayrimeşru olanı belirleme yetkisini elinde bulunduran ulemânın nüfuzundan istifade etmek istemiştir. Dolayısıyla Dımaşk'ta medrese, ulemâ ve siyasi güç sahipleri arasındaki karşılıklı ilişkiyi dönüştürerek her iki zümrenin de ilgi odağı haline gelmiştir.[10] Burada son olarak Hasen Şümeysânî'nin sadece Eyyûbî dönemi Dımaşk medreselerini ele alan ve büyük ölçüde Nuaymî'nin *ed-Dâris*'inde ve benzeri klasik kaynaklarda yer alan verileri bir analiz ve değerlendirmeye tabi tutmaksızın tekrarlayan envanter çalışmasına da işaret edilebilir.[11]

Zengîler ve Eyyûbîler döneminde Dımaşk'a odaklanan bu çalışmalar şehirde eğitimin kurumsallaşma sürecinin, ulemânın ilmî ve sosyal hayatına, özellikle de ulemâ ve siyasi güç sahipleri arasındaki ilişkiye etkisini anlamak bakımından önemli katkılar sunmuşlardır. Bununla birlikte eğitim kurumları arasında çoğunlukla medreseye ve medrese kurucuları arasında da özellikle siyasi güç sahiplerine odaklanmışlardır. Dolayısıyla medrese dışında vakıfla desteklenen dersler ihtiva eden cami, dârülhadis, dârülkur'ân, hankâh, zâviye, tekke ve türbe gibi kurumları çoğunlukla göz ardı etmişlerdir. Eğitim kurumlarının vâkıfları arasında siyasi güç sahiplerine odaklanmaları ise ulemâ, sivil bürokratlar, kadınlar, tacirler ve zanaatkarlar gibi toplumun farklı kesimlerine mensup diğer kurucu aktörlerin rollerinin yeterince değerlendirilememesine sebep olmuştur. Bu durum, söz konusu çalışmalar üzerinden Dımaşk'ta eğitim alanındaki kurumsallaşmaya dair bütünlüklü bir resim elde etmeyi zorlaştırmaktadır.

Diğer yandan bahis konusu çalışmalar kronolojik kapsam bakımından sınırlı bir zaman dilimine, çoğunlukla Zengîler ve Eyyûbîler döneminde Dımaşk'a odaklanmışlardır. Bu tercih haklı bir gerekçeye dayanmaktadır. Zira Dımaşk'ı kendilerine siyasi ve kültürel merkez edinen Zengî ve Eyyûbî hanedanları döneminde eğitim alanında yoğun bir kurumsallaşma yaşanmış ve şehir ulemâ için bir cazibe merkezi haline gelmiştir.[12] Bununla birlikte Selçuklular'dan Osmanlılar'a uzanan dönemde Dımaşk'ta vakıfla desteklenen eğitim kurumlarını ve bu kurumların himayesini üstlenen aktörlerin rollerini bütünlüklü bir şekilde tespit etmeye ve değerlendirmeye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu yapıldığında 5. (11.) yüzyıldan 10. (16.) yüzyıla uzanan zaman diliminde hangi dönemlerde veya hangi hanedanların hakimiyetinde kurumsallaşmanın ivme kazandığı, yavaşladığı veya çeşitlendiği, hangi dönemlerde hangi tip kurucuların ön plana çıktığı veya hangi dönemde Dımaşk'ın hangi bölgelerinin daha yoğun bir kurumsallaşmaya sahne olduğu gibi sorulara cevap vermek mümkün hale gelecektir.

6 Gilbert, "Institutionalization of Muslim Scholarship", 119.
7 Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).
8 Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus*, 51-52, 75-77, 94-100.
9 Harun Yılmaz, "Medrese Nedir? XII. ve XIII. Yüzyıllarda Dımaşk Medreseleri Üzerine Bir İnceleme", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 21/40 (2016), 33-70; a.mlf., *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017).
10 Yılmaz, "Medrese Nedir?", 49-50, 56-57; a.mlf., *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese*, 304-307.
11 Hasan Şümeysânî, *Medârisü Dımaşk fî 'asri'l-Eyyûbî* (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1983).
12 Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese*, 165-167.

Nuaymî'nin *ed-Dâris*'i böylesi bir incelemeye kaynaklık edebilecek kapsamlı bir kitaptır. Öncelikle isminden de anlaşılabileceği üzere *ed-Dâris* müstakil olarak medreselerin ve diğer eğitim kurumlarının tarihini konu edinmesi bakımından İslâm telif tarihinde eşsiz bir konuma sahiptir.[13] 845 (1442) yılında Dımaşk'ta doğan ve seksen yılı aşkın ömrünün hemen hemen tamamını bu şehirde geçiren ve yine bu şehirde kadılık ve müderrislik gibi adlî ve ilmî vazifeler üstlenen Nuaymî'nin eseri, Dımaşk'ın ve şehirdeki eğitim kurumlarının tarihine içeriden bir bakış sunmaktadır. Özellikle Dımaşk'ı merkeze alan biyografi ve tarih çalışmalarıyla tanınan Nuaymî çağdaşları tarafından "Dımaşk tarihçisi" olarak anılmıştır.[14] Kurumsallaşmanın tarihi bakımından *ed-Dâris*'i önemli kılan hususların başında eserin muhtevasının Selçuklular'dan Osmanlılar'a uzanan dönemin tamamını kuşatacak bir kronolojik genişliğe sahip olması gelmektedir. Bu geniş kronolojik kapsam, Dımaşk eğitim kurumlarının sayısı, konumları, işlevleri ve vâkıfları/kurucuları etrafında meydana gelen değişim ve dönüşümleri artzamanlı (*diyakronik*) olarak incelemeye imkân tanımaktadır. Onun Dımaşk'taki her bir eğitim kurumunu kimin, hangi tarihte ve nerede inşa ettirdiğini, yani kurucusu ve vâkıfının kim olduğunu sistematik bir şekilde kaydedip onun biyografisi hakkında ayrıntılı bilgi vermesi kurumsallaşmanın hâmilerini tespit etmeyi, bu hâmiler için bir tipoloji geliştirmeyi ve vâkıf-kurum-mekân ilişkilerine dair analizler yapmayı mümkün kılmaktadır.

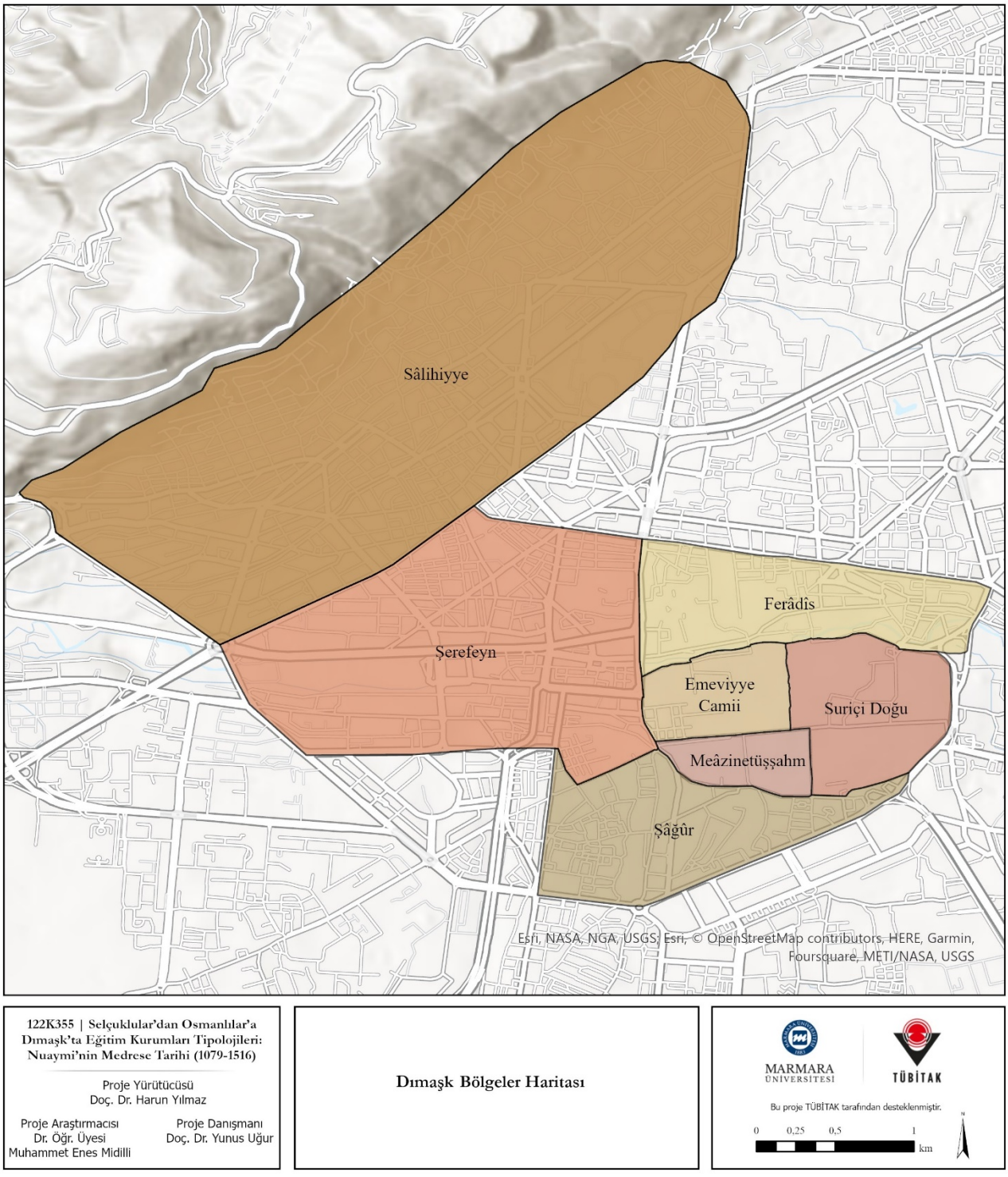
Bu makale Nuaymî'nin *ed-Dâris*'i üzerinden 5. (11.) yüzyıldan 10. (16.) yüzyıla uzanan süreçte Dımaşk eğitim kurumlarının hâmilerini tespit etmeyi, vâkıflar için bir tipoloji geliştirmeyi ve zaman içerisindeki dönüşümleri dikkate alarak hâmilerin kurumlarla ilişkisini mekânsal analize tabi tutmayı hedeflemektedir. Çalışmada *ed-Dâris* üzerinden Dımaşk'ta kurulan eğitim kurumlarının tamamının vâkıfları tespit edilmiş, toplumsal statüleri dikkate alınarak bu vâkıflar için dörtlü bir tipoloji teklif edilmiştir. Bunlar sırasıyla (1) sultanlar ve hanedan mensupları, (2) ümerâ, (3) eşraf ve (4) ulemâdır. Makalenin planını da yansıtan bu kategorilerin içerisinde birden fazla kurum vakfeden vâkıfların ve kadın vâkıfların üstlendikleri rollere de dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Bu dörtlü tipoloji üzerinden Dımaşk'ta hangi hanedanlar döneminde hangi tip vâkıfların öne çıktığı, hangi dönemde şehrin hangi bölgelerinde daha yoğun bir kurumsallaşma yaşandığı, bir başka ifadeyle hangi vâkıfların kurumlarını inşa etmek için şehrin hangi bölgelerini daha yoğun bir şekilde tercih ettiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Her bir vâkıf tipinin tesis ettiği kurumlar arasından temsil gücü yüksek örnekler seçilerek bunların tarihleri, konumları, vakfiyeleri ve işlevleri hakkındaki kayıtlar değerlendirilmiştir.

Yukarıda tasvir edilen türden bir mekânsal analiz yapabilmek için tarih kaynaklarından edinilen coğrafi veriyi bir yazılım vasıtasıyla haritaya aktarmayı ve bu kaynaklardan elde edilen bilgiyi mekânsal ilişkileri izleyebilecek şekilde yapılandırmayı mümkün kılan Coğrafi Bilgi Sistemleri'nden yararlanılmıştır. Nuaymî'nin *ed-Dâris*'te her bir kurum için kaydettiği konum bilgisi,[15] bulunduğu bölge, kuruluş tarihi, kurucu ismi, kurucunun sosyal statüsü, yüzyıl ve hanedan gibi bilgiler kayıt altına alınmış, daha sonra bir yazılım vasıtasıyla konum (*spatial data*) ve nitelikle ilgili (*attribute data*) veri setleri birbirleriyle ilişkilendirilip filtrelenerek haritalar üretilmiştir.

13 Nuaymî'nin öğrencisi Şemseddin İbn Tolun'un (ö. 953/1546) telif ettiği ve Dımaşk'ın Sâlihiyye mahallesindeki eğitim kurumlarının tarihine odaklanan *el-Kalâ'idü'l-cevheriyye*'si ile *ed-Dâris*'in zeyilleri olarak değerlendirilebilecek Abdülbâsıt el-Almevî'nin (ö. 981/1573) *Tenbîhü't-tâlib*'i ve Abdülkâdir Bedrân'ın (ö. 1927) *Münâdemetü'l-atlâl*'i de Nuaymî'nin telif planını takip eden ve Dımaşk eğitim kurumlarının tarihi açısından ihmal edilmemesi gereken önemli kaynaklardır. Bk. Şemseddin Muḥammed b. Ali İbn Tolun, *el-Kalâ'idü'l-cevheriyye fî târîhi's-Sâlihiyye*, thk. Muhammed Ahmed Dehmân (Dımaşk: Matbû'atu Mecma'i'l-Lügati'l-Arabiyye, 1980); Abdülbâsıt el-Almevî, *Muhtasaru Tenbîhi't-tâlib ve irşâdi'd-dâris ilâ ahvâli dûrilkur'ân ve'l-hadîs ve'l-medâris* (Dımaşk: Dâru Sa'deddin, 2013); Abülkâdir Bedrân, *Münâdemetü'l-atlâl ve müsâmeretü'l-hayâl* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985). Çalışma sırasında eğitim kurumlarının tarihleri ve konumları incelenirken bu kitaplardan da istifade edilmiştir.

14 Cengiz Tomar, "Nuaymî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Ekim 2024).

15 Nuaymî eğitim kurumlarının Dımaşk'taki konumları hakkında ayrıntılı bilgiler vermektedir ve buradan yola çıkarak bazı kurumların tam konumlarını tespit edebilmek mümkündür. Diğer taraftan bazı kurumların yalnızca şehirde bulundukları bölgeye işaret edildiğinden bunların konumları tespit edilememektedir. Bu sebeple bölgesi bilinse de tam konumu tespit edilemeyen kurumlar bu bölgede merkezî bir noktaya yerleştirilmiştir. Bu durumda bir noktanın konumu tam olarak tespit edilemese dahi bunun coğrafi bir bilgi olarak değerli olduğu ve esnek/tahmini konumların analiz edilebileceği göz önünde bulundurulmuştur. Coğrafi bilgi sistemleriyle yapılan tarih araştırmalarında bu probleme dikkat çeken bir çalışma için bk. Ian N. Gregory - Paul S. Ell, *Historical GIS: Technologies, Methodologies, and Scholarship* (Cambridge University Press, 2007), 39-40.

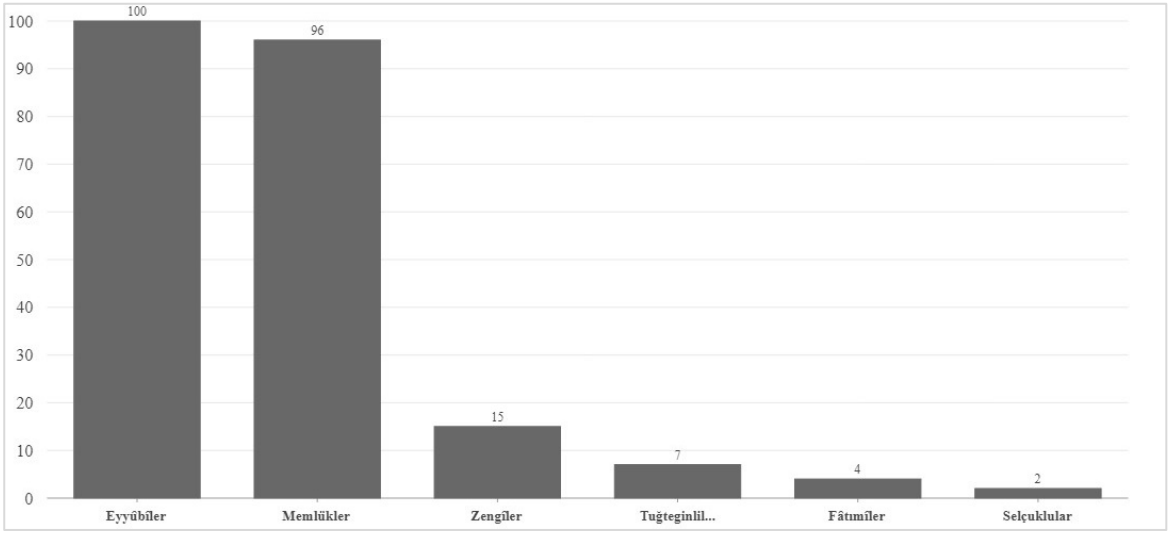


Harita 1: Dımaşk Bölgeler Haritası

Çalışmada *ed-Dâris*'te Dımaşk'ın mahalleleri için kullanılan isimlerden ve tahmini sınırlardan hareketle şehir şu bölgelere ayrılmıştır: Emeviyye Camii, Sur İçi Doğu, Meâzinetüşşahm, Ferâdîs, Şerefeyn, Şâğûr ve Sâlihiyye. Harita 1'de görülebileceği üzere bu bölgeler için farklı renkler belirlenmiştir. Makalenin ilerleyen kısımlarında yer verilen haritalarda şehrin bölgelerinin bu haritaya referansla takip edilmesi gerekir.

1. Sultanlar ve Hanedan Mensupları: Sultânî Eğitim Kurumları

Çalışma sırasında Nuaymî'nin *ed-Dâris*'inde Dımaşk'ta vakıf temelli eğitime ev sahipliği yapan 229 kurum tespit edilmiştir.[16] Eserin kapsadığı zaman diliminde Dımaşk'ta altı farklı hanedan/devlet hüküm sürmüştür (kronolojik sırayla Fâtımîler [372-468/982-1075], Selçuklular [468-497/1075-1104], Tuğteginliler [497-549/1104-1154], Zengîler [549-570/1154-1174], Eyyûbîler [570-658/1174-1260] ve Memlükler [658-922/1260-1516]). Bu devletlerden Eyyûbîler döneminde şehirde 100, Memlükler döneminde 96, Zengîler döneminde 15, Tuğteginliler döneminde 7, Fâtımîler döneminde 4 ve Selçuklular döneminde 2 eğitim kurumu vakfedilmiştir (Grafik 1).



Grafik 1: Dımaşk Eğitim Kurumlarının Devletlere Göre Dağılımı

Kuruluş tarihi kesin ya da yaklaşık olarak saptanabilen 226 eğitim kurumunun 46'sı, yani yaklaşık %20'si sultanlar ve hanedan mensupları tarafından inşa edilmiştir. Bu 46 eğitim kurumunun devletlere göre dağılımına bakıldığında Eyyûbî hanedanına mensup vâkıflar, kurdukları 34 kurumla belirgin bir şekilde öne çıkmışlardır. Bunda Dımaşk'ın Şam Eyyûbîleri'nin siyasi merkezi olması, ayrıca devam eden Haçlı seferleri sebebiyle Mısır melikinin de sık sık Dımaşk'ta bulunması etkili olmuştur.[17] Örnek vermek gerekirse Eyyûbîler'in Dımaşk meliklerinden el-Melikü'l-Muazzam İsa (615-624/1218-1227), Emeviyye Camii bölgesinde ilk olarak Nûreddin Zengî (ö. 569/1174) döneminde inşasına başlanan ve babası el-Melikü'l-Âdil (ö. 615/1218) döneminde inşası devam eden Âdiliyye Kübrâ Medresesi'ni 620 (1223) yılında tamamlatarak açmış ve bu medrese Eyyûbîler ve Memlükler dönemi boyunca şehrin önde gelen fakihlerinin ve kâdılkudâtların müderrislik yaptığı önemli eğitim kurumlarından birine dönüşmüştür.[18] Aynı melik bir yıl sonra şehrin kuzeyinde Kâsiyûn Dağı eteklerindeki Sâlihiyye bölgesinde kendisine nispetle isimlendirilen Muazzamiyye Medresesi'ni inşa ettirmiştir.[19] 626-634 (1229-1237) yılları arasında Dımaşk'ta hüküm süren ve Eyyûbîler döneminde şehirde en fazla eğitim kurumu inşa ettiren hükümdar olan el-Melikü'l-Eşref Mûsâ (ö. 635/1237) ise Emeviyye Camii, Sâlihiyye ve Şâğûr bölgelerinde iki dârülhadis ve içerisinde birden fazla kıraat aliminin görevlendirildiği bir türbe ile bir cami inşa ettirmiştir (Harita 2).[20]

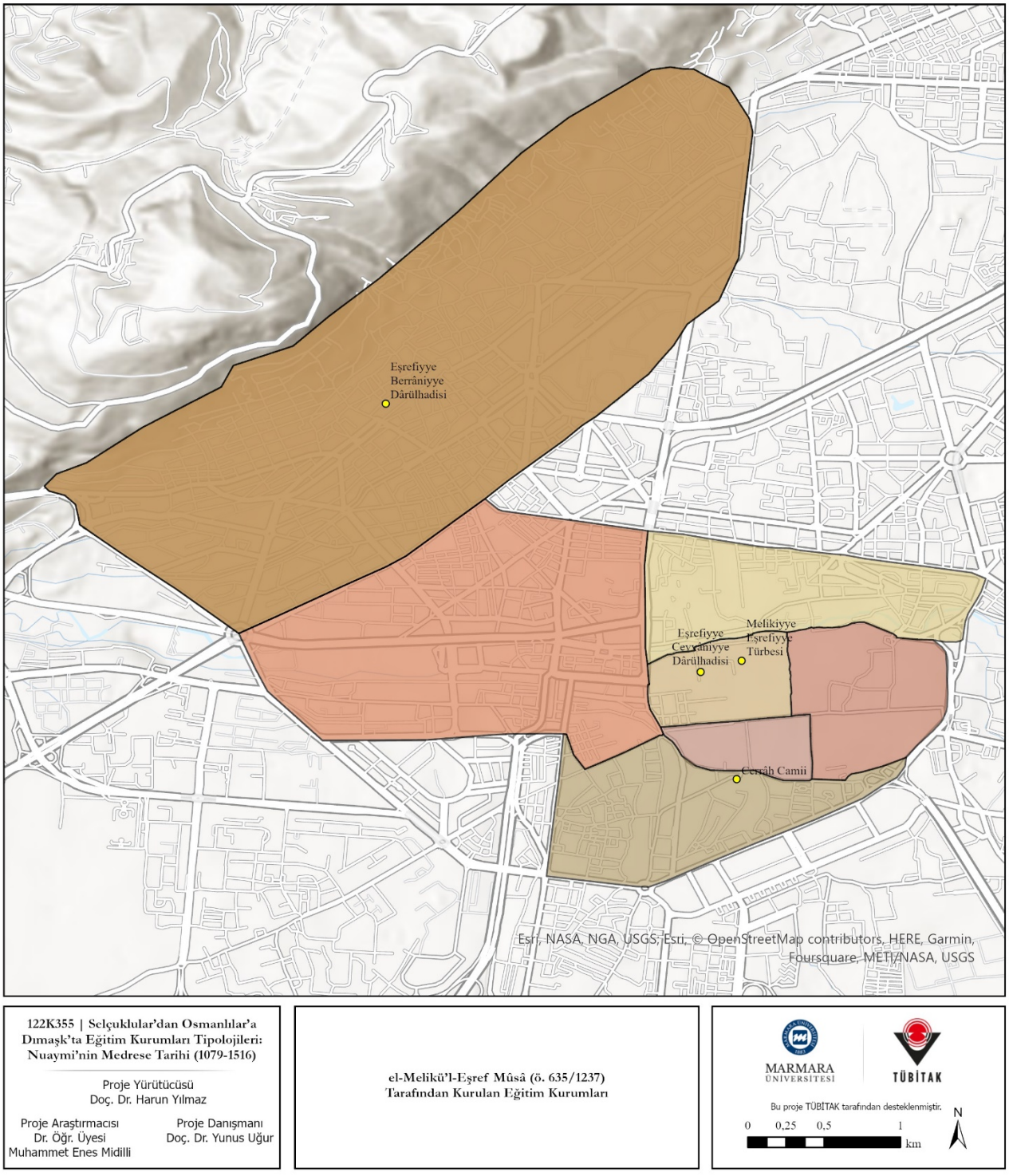
16 *ed-Dâris*'teki sırayla içerisinde vakıflı derslerin sürdürüldüğü bu eğitim kurumlarından 7'si dârülkur'ân, 16'sı dârülhadis, 3'ü dârü'l-kur'ân-dârülhadis, 126'sı medrese, 29'u hankâh, 3'ü ribat, 25'i zâviye, 14'ü türbe ve 6'sı camidir. Nuaymî, bu 229 kurumdan 3'ünün kuruluş tarihi hakkında bilgi vermediği için bu kurumların hangi yüzyılda veya hangi devletin hakimiyeti döneminde inşa edildiği tespit edilememektedir.

17 Selâhaddin Eyyûbî hakimiyeti altına aldığı Mısır-Şam bölgesini vefatına yakın aile üyeleri arasında paylaştırmış ve bu bölgede Kahire, Dımaşk, Halep ve Hama gibi şehirleri merkez edinen birden fazla meliklik kurulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. R. Stephen Humphreys, *From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193-1260* (Albany: State University of New York Press, 1977), 41-85.

18 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/359-361; Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese*, 81-82.

19 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/579-587.

20 630 (1233) yılında Emeviyye Camii bölgesinde inşa ettirdiği Eşrefiyye Cevvâniyye Dârülhadisi için bk. Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/19-47. 634 (1236-7) yılında Sâlihiyye bölgesinde inşa ettirdiği Eşrefiyye Berrâniyye Dârülhadisi için bk. Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/47-55. Bu dârülhadislerden ilki sur içinde inşa edildiği için "Cevvâniyye", ikincisi ise sur dışında inşa edildiği için "Berrâniyye" sıfatını almıştır. 635 (1237) yılında inşa ettirdiği ve içerisinde kâriler görevlendirdiği Melikiyye Eşrefiyye Türbesi için bk. Nu'aymî, *ed-Dâris*, 2/291-298. 631 (1233-4) yılında Şâğûr bölgesinde inşa ettirdiği ve içerisinde on kârî görevlendirdiği Cerrâh Camii için bk. Nu'aymî, *ed-Dâris*, 2/420.

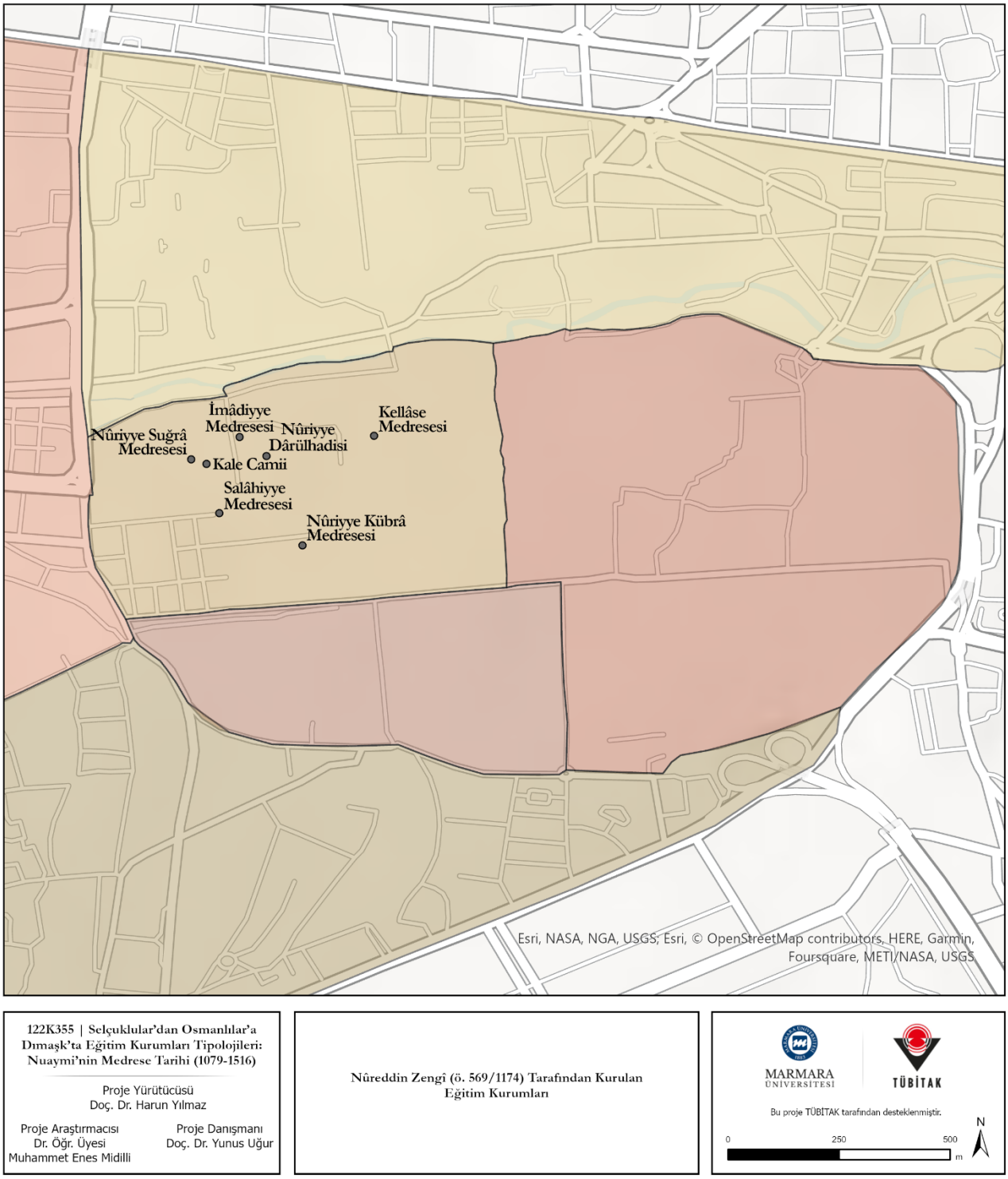


Harita 2: el-Melikü'l-Eşref Mûsâ Tarafından Vakfedilen Eğitim Kurumları

Eyyûbî hanedanı mensuplarını 8 kurumla Zengîler takip etmiştir. Bu dönemde inşa edilen sekiz kurumun tamamı Emeviyye Camii bölgesinde yer almaktadır ve 549 (1154) yılında Dımaşk'ı hakimiyeti altına alan ve vefatına kadar yaklaşık yirmi yıl boyunca şehri yöneten Nûreddin Zengî'nin vakfıdır (Tablo 1, Harita 3). Dımaşk'ı kendisine merkez edinen Nûreddin Zengî'nin şehirde eğitim alanındaki kurumsallaşmaya ciddi şekilde ivme kazandıran ilk hükümdar olduğunu söylemek mümkündür.

Tablo 1: Nûreddin Zengî Tarafından Vakfedilen Eğitim Kurumları

	İsim	*Bölge*	*Kuruluş Tarihi*
1.	Kellâse Medresesi	Emeviyye Camii	555 (1160)
2.	İmâdiyye Medresesi	Emeviyye Camii	562'den önce (1167'den önce)
3.	Nûriyye Kübrâ Medresesi	Emeviyye Camii	563 (1167)
4.	Nûriyye Dârülhadisi	Emeviyye Camii	566 (1170)
5.	Nûriyye Suğrâ Medresesi	Emeviyye Camii	569'dan önce (1174'ten önce)
6.	Salâhiyye Medresesi	Emeviyye Camii	569'dan önce (1174'ten önce)
7.	Kale Camii	Emeviyye Camii	569'dan önce (1174'ten önce)
8.	Tâhûn Hankâhı	Belirsiz	569'dan önce (1174'ten önce)



Harita 3: Nûreddin Zengî Tarafından Vakfedilen Eğitim Kurumları

Neticede sırasıyla Zengîler ve Eyyûbîler döneminde vakfedilen 42 eğitim kurumunun da katkısıyla Dımaşk, İslam dünyasının en önemli ilim merkezlerinden biri haline gelmiş, başta hanedan mensuplarının himayesiyle farklı bölgelerden gelen çok sayıda âlim Dımaşk'a yerleşmeyi ve bu eğitim kurumlarında ilmî vazifeler üstlenmeyi tercih etmiştir.[21]

Zengîler'i takiben sırasıyla Tuğteginliler'e mensup hanedan üyeleri 2, Selçuklular'a ve Memlükler'e mensup hanedan üyeleri ise 1'er kurum vakfetmişlerdir.[22] Dımaşk'ta 96 eğitim kurumunun inşa edildiği Memlükler döneminde sadece bir sultanın Dımaşk'ta medrese vakfetmiş olması dikkat çekicidir. Bu durum muhtemelen Mısır'ı kendilerine siyasi, idari ve kültürel merkez edinen Memlük sultanlarının himaye teşebbüslerini daha ziyade Kahire'ye yoğunlaştırmış olmalarından kaynaklanmaktadır.[23] Hatırı sayılır bir süre tahtta kalmış hemen her Memlük sultanının Kahire'nin meşhur Mu'iz Caddesi'nde veya şehrin doğusundaki Kuzey Mezarlığı'nda -bu bölge Memlük sultanlarının türbelerine ve eğitim kurumlarına ev sahipliği yaptığı için *Sahrâu'l-Memâlîk* olarak da tanınmıştır- görkemli bir eğitim kurumu inşa ettirmiş olması bu tespiti destekler niteliktedir.[24]

Nuaymî'nin *ed-Dâris*'i üzerinden Dımaşk eğitim kurumlarına bakıldığında büyük çoğunluğu hanedana mensup olan kadın vâkıfların inşa ettirdikleri 21 eğitim kurumuyla kurumsallaşma sürecinde dikkate değer bir rol oynadıkları görülmektedir (Harita 4).[25] Her ne kadar ümerâ ve ulemâ ailelerine mensup kadınların da vakıfları bulunsa da hanedan mensupları özellikle ön plana çıkmıştır. İncelenen dönemde şehirde hanedan mensupları tarafından inşa edilen 46 kurumun 13'ünün kadınlar tarafından vakfedildiği dikkate alındığında bu kurucu tipi içerisinde kadınların rolü daha da belirgin hale gelmektedir. Bu 13 kurumun 12'sinin Eyyûbî ailesine mensup kadınlar tarafından vakfedilmiş olması ise özellikle dikkat çekicidir. Dımaşk'ın Eyyûbî hanedanının doğduğu yer olması ve Eyyûbî meliklerinin çoğunun burada medfun bulunması muhtemelen hanedan mensubu varlıklı kadınların hayırseverliklerini bu şehre yönlendirmesinin ardında yatan temel sebeplerdir.[26]

21 Zengîler ve Eyyûbîler döneminde ulemânın Dımaşk'a geliş sebepleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese*, 171-183.

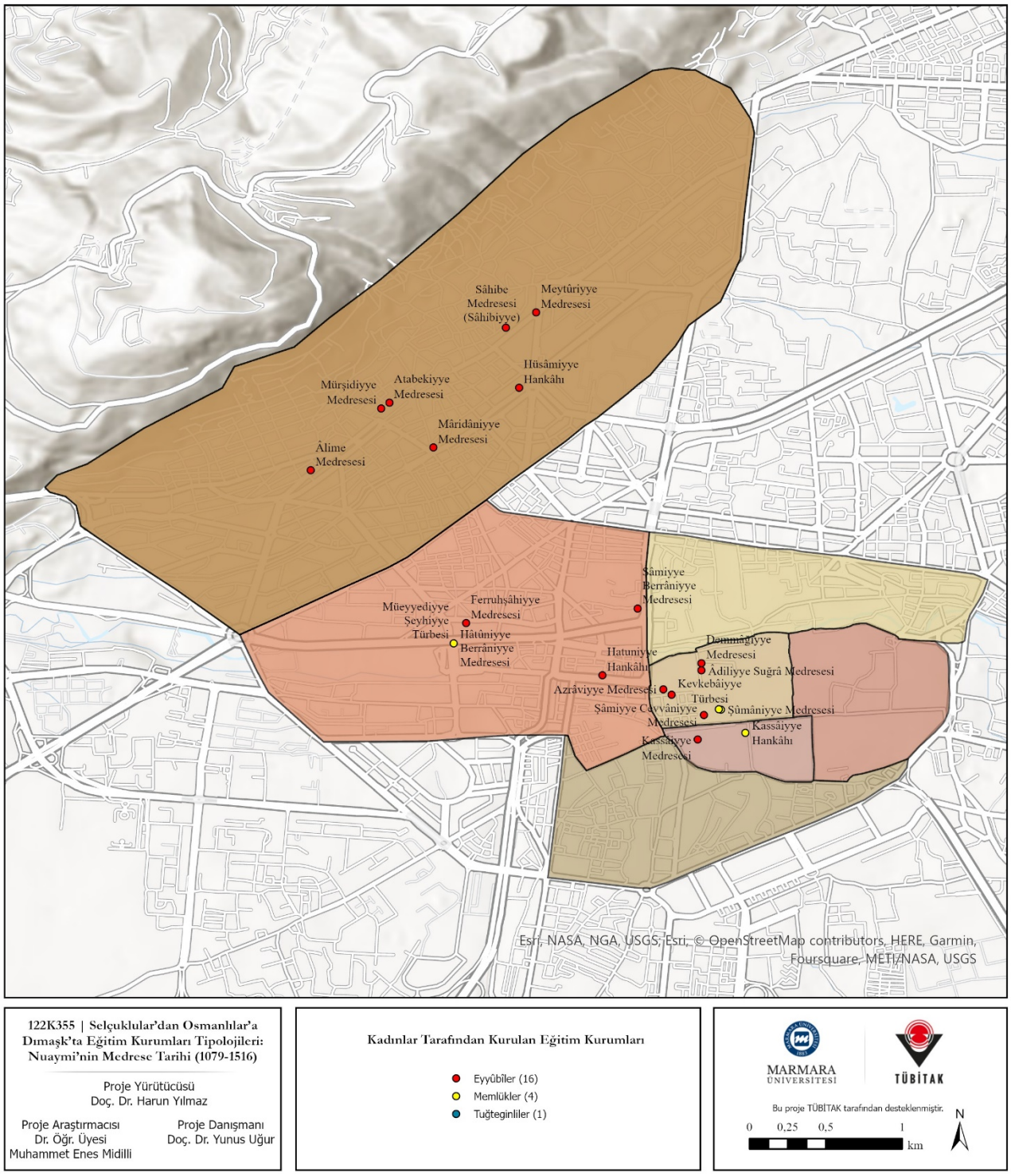
22 Selçuklu hakimiyetinde hanedan mensuplarınca inşa edilmiş tek eğitim kurumu Şerefeyn bölgesinde yer alan ve melik Dukak (488-497/1095-1104) tarafından vakfedilen Tavâvîsiyye Hankâhı'dır. Bk. Nu'aymî, *ed-Dâris*, 2/164-166. Tuğteginliler dönemine tarihlenen, hanedan mensupları tarafından vakfedilen ve Şerefeyn bölgesinde bulunan iki eğitim kurumunun ilki 529 (1135) yılından önce inşa edilen Hankâhu'l-Kasr diğeri ise 526 (1131-2) yılında inşa edilen Hâtûniyye Berrâniyye Medresesi'dir. Bk. Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/502-507, 2/167-168. Memlükler döneminde hanedan mensuplarınca inşa edilen tek eğitim kurumu ise Emeviyye Camii bölgesinde bulunan ve Memlük sultanı el-Melikü's-Saîd Bereke (676-678/1277-1279) tarafından babası el-Melikü'z-Zâhir Baybars (658-676/1260-1277) adına vakfedilen Zâhiriyye Cevvâniyye Medresesi'dir. Sultan Baybars, oğlu tarafından Şâfiî ve Hanefî fıkhı ile hadis eğitimi için vakfedilen bu medresenin yanında inşa edilen türbeye defnedilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/348-359, 543-548. Zâhiriyye Cevvâniyye Medresesi'nin kuruluş sürecini ve vakfiyesini inceleyen bir çalışma için bk. Gary Leiser, "The Endowment of the Al-Zahiriyya in Damascus", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 27/1 (1984), 33-55.

23 Muhammet Enes Midilli, "Ulemânın Memlük Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlükler Döneminde Kahire İlim Kurumları", *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 389-412.

24 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr fî zikri'l-hıtati ve'l-âsâr*, thk. Eymen Fuad Seyyid (London: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 2013), 4/451-689; Hani Hamza, *The Northern Cemetery of Cairo* (Kahire: American University in Cairo Press, 2001).

25 Kadınlar tarafından vakfedilen 21 eğitim kurumunun 16'sı Eyyûbîler (12 hanedan mensubu, 3 ümerâ ailesi mensubu ve 1 ulemâ ailesi mensubu), 4'ü Memlükler (3 ümerâ ailesi mensubu, 1'inin statüsü belirsiz) ve 1'i Tuğteginliler (hanedan mensubu) dönemine tarihlenmektedir.

26 R. Stephen Humphreys, "Women as Patrons of Religious Architecture in Ayyubid Damascus", *Muqarnas* 11 (1994), 48-49.



Harita 4: Kadınlar Tarafından Kurulan Eğitim Kurumları

Emeviyye Camii, Sâlihiyye ve Şerefeyn bölgelerinde yoğunlaşan hanedan mensubu kadın vâkıflara ait kurumlara örnek vermek gerekirse Şâmiyye Cevvâniyye[27] ve Şâmiyye Berrâniyye[28] medreseleri Selâhaddin Eyyûbî'nin kız kardeşi Sittüşşâm Zümrüd Hatun (ö. 616/1220), Âdiliyye Suğrâ Medresesi[29] el-Melikü'l-Âdil Seyfeddin'in (ö. 615/1218) kızı Zühre Hatun, Mâridâniyye Medresesi[30] el-Melikü'l-Muazzam'ın eşi Azizetüddin Ahsâ Hatun, Mürşidiyye Medresesi[31] ise aynı hükümdarın kızı İsmetüddin

27 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/301-313.
28 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/277-300.
29 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/368-373.
30 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/592-594.
31 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/576-579.

Hatice Hatun tarafından inşa ettirilmiştir.[32] Tuğteginliler döneminde kadınlar tarafından inşa edilen tek eğitim kurumu olan ve Şerefeyn bölgesinde yer alan Hâtûniyye Berrâniyye Medresesi ise Dımaşk Selçuklu meliki Dukak'ın (471-488/1095-1104) kız kardeşi ve Tâcü'l-Mülûk Böri'nin (522-526/1128-1132) hanımı olan Safvetü'l-Mülûk Zümrüd Hatun tarafından vakfedilmiştir.[33]

2. Himâyenin Öncüleri: Ümerânın Eğitim Kurumları

5. (11.) yüzyıldan 10. (16.) yüzyıla uzanan süreçte Dımaşk'ta en fazla eğitim kurumu ümerâ tarafından inşa edilmiştir. Burada ümerâ terimi ile öncelikle incelenen dönemde askerî bir eğitim alıp bu sahada tecrübe kazandıktan sonra idarî/bürokratik vazifeler üstlenen kimseler kastedilmektedir. Ancak önemli bir kısmı askerî bir kökenden gelmiyor olsa da tipolojide belirli bir birlik sağlamak adına kâtiplik ve nâzırlık gibi idarî ve mâlî görevler üstlenen sivil bürokratlar da ümerâ kategorisi içerisinde değerlendirilmiştir.[34]

Dımaşk'ta eğitim alanındaki kurumsallaşma ümerâ ve ulemâ arasındaki ilişkileri yoğunlaştırmış ve eğitim kurumları, 6. (12.) ve 7. (13.) yüzyıldan itibaren bu iki zümrenin nüfuzlarının kesiştiği bir alan olmuştur. İncelenen dönemde prestijli askerî ve idarî görevler üstlenen emîrler, vakfettikleri eğitim kurumları aracılığıyla toplumsal düzenin tesisinde önemli rol oynayan ve toplum içerisinde saygın bir konuma sahip olan ulemâyı himaye etme ayrıcalığına sahip olurken âlimler de bu eğitim kurumlarının sunduğu konaklama, iaşe, ders mekânı, aylık düzenli tahsisat ve istikrarlı bir öğrenci grubuna hitap etme gibi imkânlardan istifade etme imkânı bulmuştur. Bir başka deyişle ulemâ ile arasındaki bağı güçlendirerek siyasi, kültürel ve sosyal alanlardaki nüfuzlarını arttırmak ve şehirdeki hayatın işleyişine dahil olmak isteyen emîrler için eğitim kurumu vakfetmek giderek önemli hale gelmiştir.[35] Şüphesiz eğitim kurumu vakfeden emîrler, ilim ehline destek olmakla uhrevî bir karşılık da ummuşlardır. Pek çok emîrin vakfettiği eğitim kompleksinin içerisine türbe inşa ettirerek buraya defnedilmiş olması öncelikle bu gayeyle ilişkilidir.[36]

Sahip oldukları motivasyonlar bir kenara bırakılacak olursa genelde incelenen periyodun tamamında özelde ise Eyyûbîler ve Memlükler döneminde vakfettikleri kurumların sayısı itibarıyla eğitimdeki kurumsallaşmanın en önemli aktörlerinin ümerâ olduğunu söylemek mümkündür. Bu emîrlerin hanedanlara göre dağılımına bakıldığında ise 38'inin Eyyûbîler, 35'inin Memlükler ve 6'sının Zengîler döneminde yaşadığı görülmektedir (Harita 5).[37] Nûreddin Zengî'nin ordu kumandanı (*emîru'l-cüyûş*) olan, Zengîler'in Haçlılarla ve Fâtımîler'le mücadelesinde önemli roller üstlenen ve Selâhaddin Eyyûbî'nin amcası olan Esedüddin Şîrkûh'un (ö. 564/1169) inşa ettirdiği Esediyye Medresesi emîr medreselerine örnek olarak zikredilebilir. Şîrkûh, Dımaşk surlarının batısında kalan Şerefeyn bölgesinde inşa ettirdiği bu medreseyi Şâfiî ve Hanefî mezhebine mensup fakihler için vakfetmiştir.[38] Eyyûbîler dönemi emîrlerinden olan Rükneddin Menkürs (ö. 631/1234)[39] ise biri Dımaşk surları içerisinde Emeviyye Camii bölgesinde yer alan ve Şâfiî fakihlerine tahsis edilen Rükniyye Cevvâniyye[40]

32 Eyyûbîler döneminde kadınlar tarafından inşa edilen eğitim kurumlarının bir envanteri ve değerlendirmesi için bk. Humphreys, "Women as Patrons". Memlükler döneminde Kahire'de kadınlar tarafından vakfedilen eğitim kurumları hakkında bir değerlendirme için bk. Jonathan P. Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 161-165.

33 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/502-507.

34 Emîr/ümerâ teriminin İslam tarihindeki kullanımları hakkında bilgi için bk. Abdülazîz ed-Dûrî, "Emîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Kasım 2024).

35 Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus*, 51-52, 75-77, 94-100; Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese*, 205, 236.

36 T. H. Emil Homerin, "Saving Muslim Souls: The Khānqāh and the Sufi Duty in Mamluk Lands", *Mamlūk Studies Review* 3 (1999), 68-69. Bazı örnekler için bk. Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/215-216, 426-427, 430-431, 455, 529.

37 Bunların dışında Dımaşk'ta Fâtımî hakimiyeti dönemine tarihlenen Sâdıriyye Medresesi ile Tuğteginliler döneminde inşa edilen Emîniyye ve Belhiyye medreseleri emîrler tarafından vakfedilmiştir. Bk. Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/177-179, 481, 537-539. Sâlihiyye bölgesinde yer alan ve bir emîr tarafından vakfedilen Cemâliyye Medresesi'nin ise kuruluş tarihi ve vâkıfının (Emîr Cemâleddin Yûsuf) vefat tarihi tespit edilememiştir. bk. Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/488.

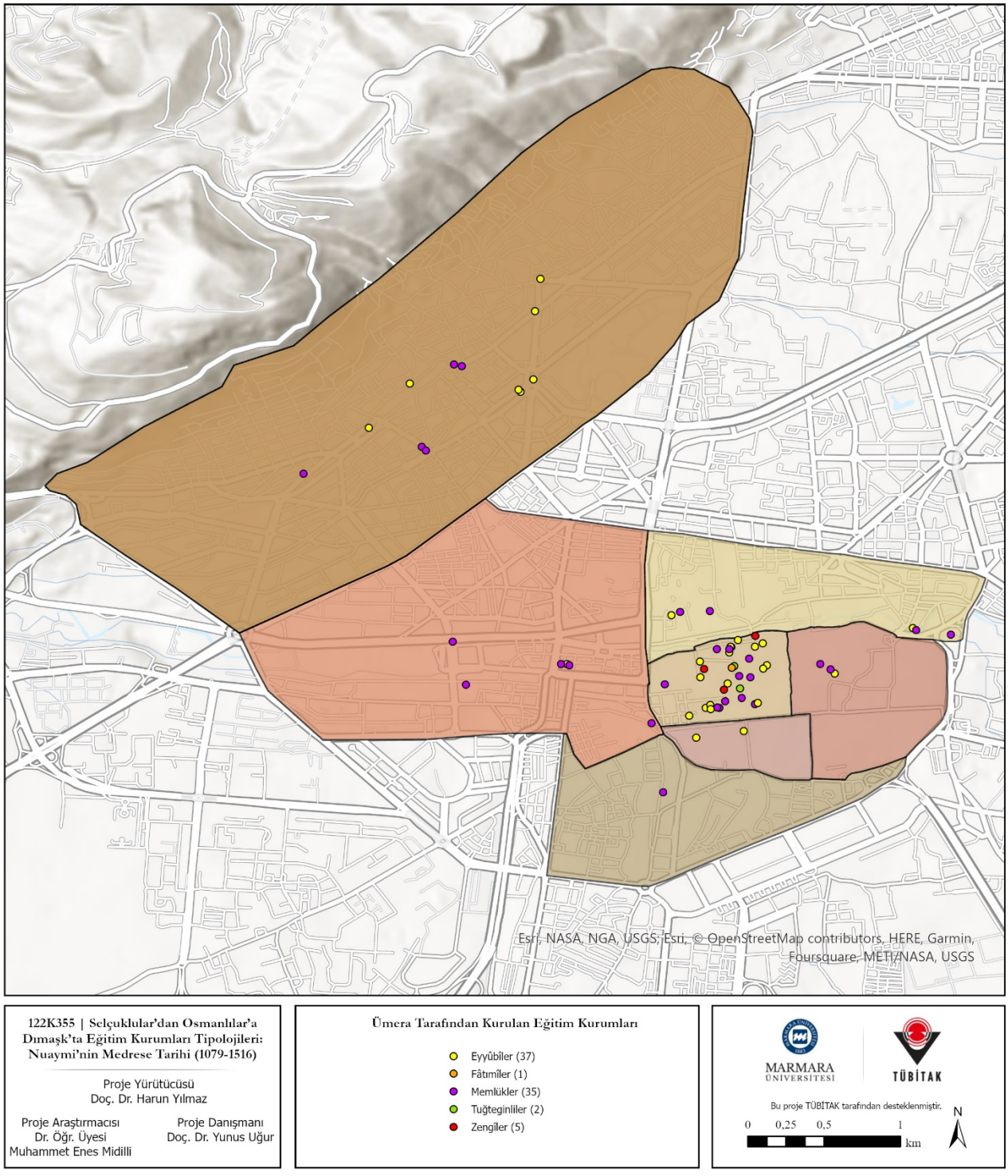
38 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/152-157.

39 Rükneddin Menkürs, Eyyûbî hükümdarı el-Melikü'l-Âdil'in kardeşi Feleküdddin Süleyman'ın azatlısı olup takvası ve hayırseverliğiyle şöhret bulmuş bir emîrdir. Bk. Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Dâru Hicr, 1997), 17/615-616; Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/519; Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese*, 85, 101-102.

40 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/253-265.

diğeri şehrin kuzeyindeki Sâlihiyye bölgesinde yer alan ve Hanefî fakihlerine tahsis edilen Rükniyye Berrâniyye[41] olmak üzere iki medrese vakfetmiştir.

Harita 5: Ümerâ Tarafından Kurulan Eğitim Kurumları



Bu kurucu tipinde Memlükler döneminde inşa edilen eğitim kurumlarına Zeynüddin Abdülbâsıt'ın (ö. 854/1451) Sâlihiyye bölgesinde 836 (1432-3) tarihinde sûfîler için vakfettiği Bâsıtiyye Hankâhı örnek verilebilir.[42] Memlükler'in siyasi merkezi Kahire'de sultanın hazinesinin nâzırlığı (*nâzırü'l-hizâne*) ve ordu nâzırlığı (*nâzırü'l-cüyûş*) gibi prestijli vazifeler üstlenen Zeynüddin Abdülbâsıt, Dımaşk'taki bu hankâhın yanı sıra Kahire, Kudüs, Gazze, Mekke ve Medine'de de her biri "Bâsıtiyye" ismiyle anılan bir

41 Rükneddin Menkürs geniş vakıflarda bulunduğu bu medrese bünyesinde kendisi için bir türbe inşa ettirmiş ve buraya defnedilmiştir. Bk. Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/519-520.

42 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 2/141-143.

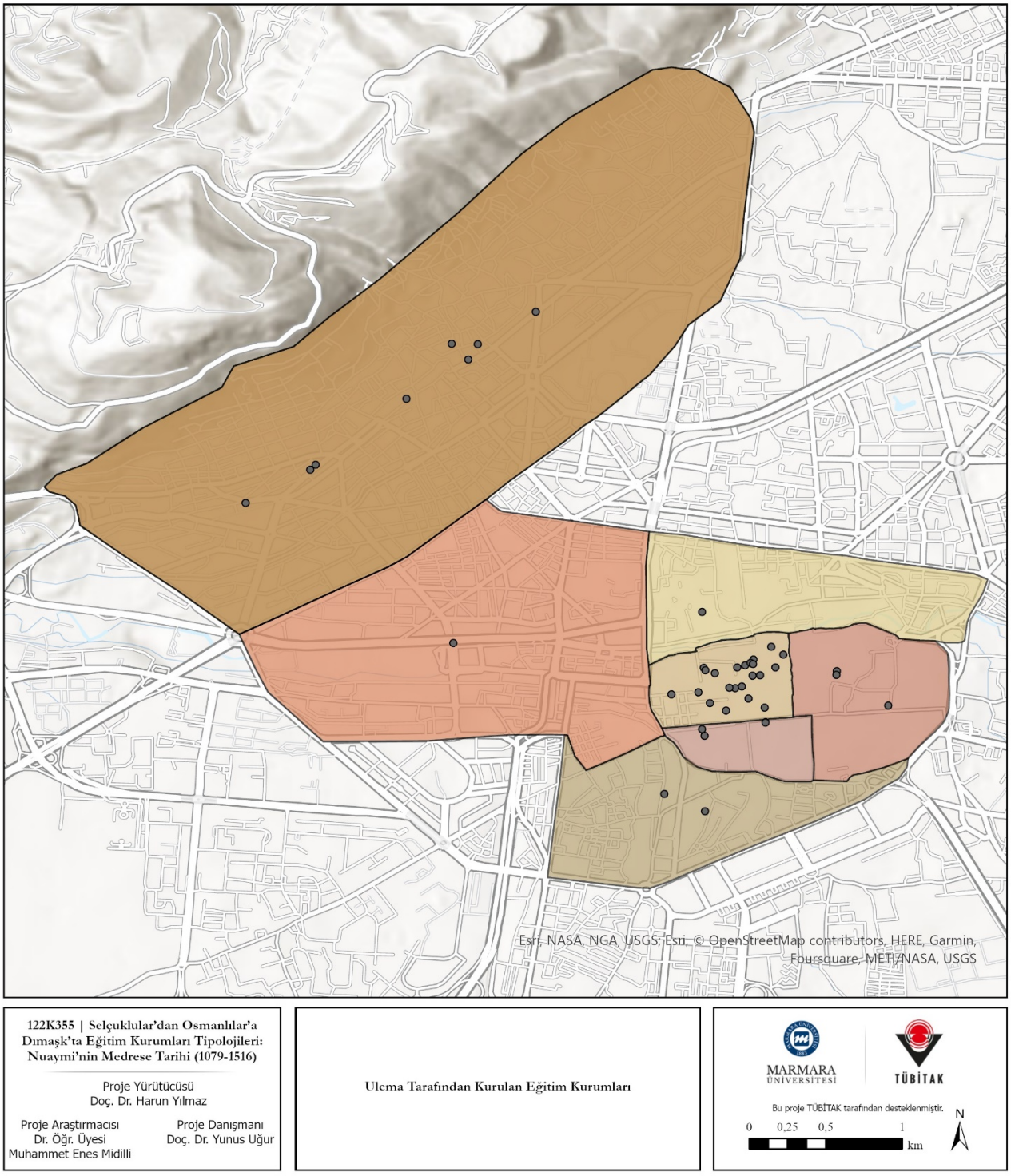
dizi eğitim kurumu inşa ettirmiştir.[43] Dımaşk'taki Bâsıtiyye, vâkıfın Sâlihiyye bölgesinde el-Cisrü'l-Ebyaz mevkiinde yer alan evini bir eğitim kurumuna dönüştürmesiyle kurulmuştur ve bünyesinde sûfîlere tahsis edilen hankâhın yanı sıra çocukların eğitimi için vakfedilmiş bir *küttâb* da barındırmaktadır.[44] Bir kurucu olarak Zeynüddin Abdülbâsıt örneği, incelenen dönemde bir bürokratın Kahire'den Dımaşk'a ve Mısır, Şam ve Haremeyn'de bulunan diğer şehirlere uzanan vakıflar ağını ve eğitim alanındaki kurumsallaşmaya katkısını izleyebilmek bakımından özellikle dikkat çekicidir.

3. Âlimlerin Âlimleri Himayesi: Ulemânın Eğitim Kurumları

Başta medrese olmak üzere dârülhadis, dârülkur'ân, hankâh ve zâviye gibi müesseseler her şeyden önce ders verecek âlimler ve ilim tahsil edecek öğrenciler için vakfedilmiştir. Ele alınan dönemde Dımaşk'ta âlimler, sadece bu kurumların sunduğu imkânlardan istifade etmekle kalmamışlar, imkânları nispetinde bizzat kendileri de 65 eğitim kurumu vakfederek kurumsallaşma sürecine aktif bir şekilde katkı sağlamışlardır. Âlimlerin en fazla eğitim kurumu inşa ettikleri zaman dilimi sırasıyla Memlükler (32) ve Eyyûbîler (25) dönemidir ve bu kurumlar Dımaşk'ta Emeviyye Camii ve Sâlihiyye bölgelerinde yoğunlaşmıştır (Harita 6).

43 Zeynüddin Abdülbâsıt'ın vakfı olan ve "Bâsıtiyye" ismiyle anılan eğitim kurumları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Daisuke Igarashi, "Madrasahs, Their Shaykhs, and the Civilian Founder: The Bāsiṭīyah Madrasahs in the Mamlūk Era", *Orient* 48 (2013), 79-94. Kudüs'teki Bâsıtiyye Medresesi için bk. Muhammet Enes Midilli, *Uleymî'nin Kudüs Tarihi: Memlükler Döneminde Kudüs'te Âlimler ve Eğitim Kurumları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 302.

44 İbn Tolun, *el-Kalâidü'l-cevheriyye*, 1/277-278.



Harita 6: Ulemâ Tarafından Kurulan Eğitim Kurumları

Mevcut kurumlara yenilerinin eklenmesiyle birlikte özellikle Memlükler döneminden itibaren eğitimle ilgili mansıpların sayısı hızla artmış ve seçkin âlimlerden bazıları birden fazla mansıba aynı anda sahip olarak hatırı sayılır bir zenginlik elde etmişlerdir. Bu durum âlimlerle öğrencileri arasındaki ilmî ilişkiye bir himaye boyutu eklemiş, bazı âlimler çeşitli eğitim kurumlarındaki vazifelerine yakın öğrencilerini nâip olarak atamış veya bazı örneklerde kendi mansıplarını öğrencilerine devretmişlerdir.[45] Bazı

45 Berkey, *The Transmission of Knowledge*, 45, 107-119. İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) Kahire'de Mengütemüriyye Medresesi ve Baybars el-Çaşnigîr Hankâhı'ndaki hadis müderrisliği vazifelerine yakın öğrencisi İbn Hızır el-Kusûrî'yi (ö. 852/1448) nâip olarak ataması hakkında bk. Halit Özkan, "Hocaya Adanmış Bir Ömür: İbn Hacer ve İbn Hızır Bağlamında Memlüklerde Ulema Arası Himaye İlişkileri", *İslam Tetkikleri Dergisi* 14/1 (2024), 8.

âlimlerse bu himaye biçimlerinin ötesine geçerek doğrudan eğitim kurumu vakfetme yoluna gitmişler, böylece vâkıf sıfatıyla kurumsal himayenin önemli aktörleri haline gelmişlerdir.

Musul'da doğan Bağdat, Vâsıt, Sincâr ve Halep gibi şehirlerde ders verip kazâî görevler üstlendikten sonra Dımaşk'a gelen ve burada kâdılkudâtlık vazifesine atanan şehrin önde gelen âlimlerinden Şerefüddin İbn Ebî Asrûn (ö. 585/1189),[46] Emeviyye Camii'nin batısında kendi ismiyle anılan Asrûniyye Medresesi'ni inşa ettirmiş, vefat ettiğinde de buraya defnedilmiştir. Medresenin müderrisliğini kendi neslinden gelecek âlimlere tahsis etmiş, bunların müderrisliğe ehil olmaması durumunda yerlerine nâip atanmasını şart koşmuştur. Vâkıf olarak medresedeki öğrenci sayısının yirmiyi aşmamasını ve derslerde kendisinin Şâfiî fıkhına dair telif ettiği eserlerinin okunmasını şart koşmuştur.[47] Asrûniyye'nin vakıf şartları, saygın bir âlimin, ilmî birikimini gelecek nesillere aktarma konusunda medreseyi önemli bir vasıta olarak tasavvur ettiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Memlükler döneminde 9. (15.) yüzyılın sonlarında Emeviyye Camii'nin güneyindeki Meâzinetüşşahm bölgesinde kurulan Haydıriyye Darülkur'ânı ise Dımaşk'ta Şâfiî kâdılkudâtlığı yapmış Kutbüddin el-Haydırî'nin (ö. 894/1489) vakfıdır. Dımaşk, Kudüs, Ba'lebek, Mekke, Medine, Dimyat, ve Kahire gibi şehirde İbn Hacer el-Askalânî ve Takıyyüddin İbn Kâdî Şühbe (ö. 851/1448) gibi döneminin önde gelen âlimlerinden nahiv, kıraat, hadis ve fıkıh gibi ilimleri tahsil eden ve ardından Dımaşk'ta Eşrefiyye Dârülhadisi'nin şeyhliği, beytülmâl vekilliği, sır kâtipliği ve Şâfiî kâdılkudâtlığı gibi prestijli ilmî, bürokratik ve kazâî mansıplara getirilen Kutbüddin el-Haydırî, inşa ettirdiği dârülkur'âna kıraat ilmini tahsil edecek öğrencilerin yanı sıra tasavvufî vazifelerini yerine getirecek dervişler (*fukarâ*) atamış ve onlar için zengin vakıflar tahsis etmiştir.[48]

4. Ticaretten Bilginin Himayesine: Eşrafın Eğitim Kurumları

Tacirler ve zanaatkarlardan oluşan eşraf statüsündeki vâkıflar da ticaretten elde ettikleri gelirin bir kısmıyla âlimleri ve eğitim faaliyetlerini himaye etmek üzere vakıflar tesis ederek eğitim kurumları inşa ettirmişlerdir. Buraya kadar incelenen diğer kurucu tiplerine kıyasla eşrafın vakfettiği 13 kurum görece daha az olmakla birlikte onların üstlendiği rol, toplumun farklı kesimlerinden vâkıfların eğitimin kurumsallaşma sürecine yaptığı katkıyı göstermesi bakımından önemlidir (Harita 7).

Emeviyye Camii'nin doğusunda yer alan ve Eyyûbîler döneminde 600 (1203-4) yılında inşa edilen Revâhiyye Medresesi, Dımaşk'ta eşrafın vakfı olan eğitim kurumları arasında öne çıkan örneklerden biridir. Şehrin varlıklı tacirlerinden Zekiyyüddin Ebü'l-Kâsım Hibetullah İbn Revâha (ö. 622/1225) tarafından Şâfiî mezhebine mensup fakihler için kurulan bu medrese, başta İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) ve Nevevî (ö. 676/1277)[49] olmak üzere Eyyûbîler ve Memlükler dönemi boyunca şehrin önde gelen âlimlerine ev sahipliği yapmıştır.[50] Bir tacir tarafından inşa edilen Revâhiyye, ele alınan dönem boyunca Dımaşk'ın önemli medreselerinden biri olmaya devam etmiştir. Nuaymî'nin 9. (15.) yüzyılın sonlarına kadar burada müderrislik yapan âlimlerin isimlerini ve biyografilerini kayıt altına almış olması, medresenin vakfının oldukça uzun bir süre varlığını sürdürdüğünü göstermektedir.

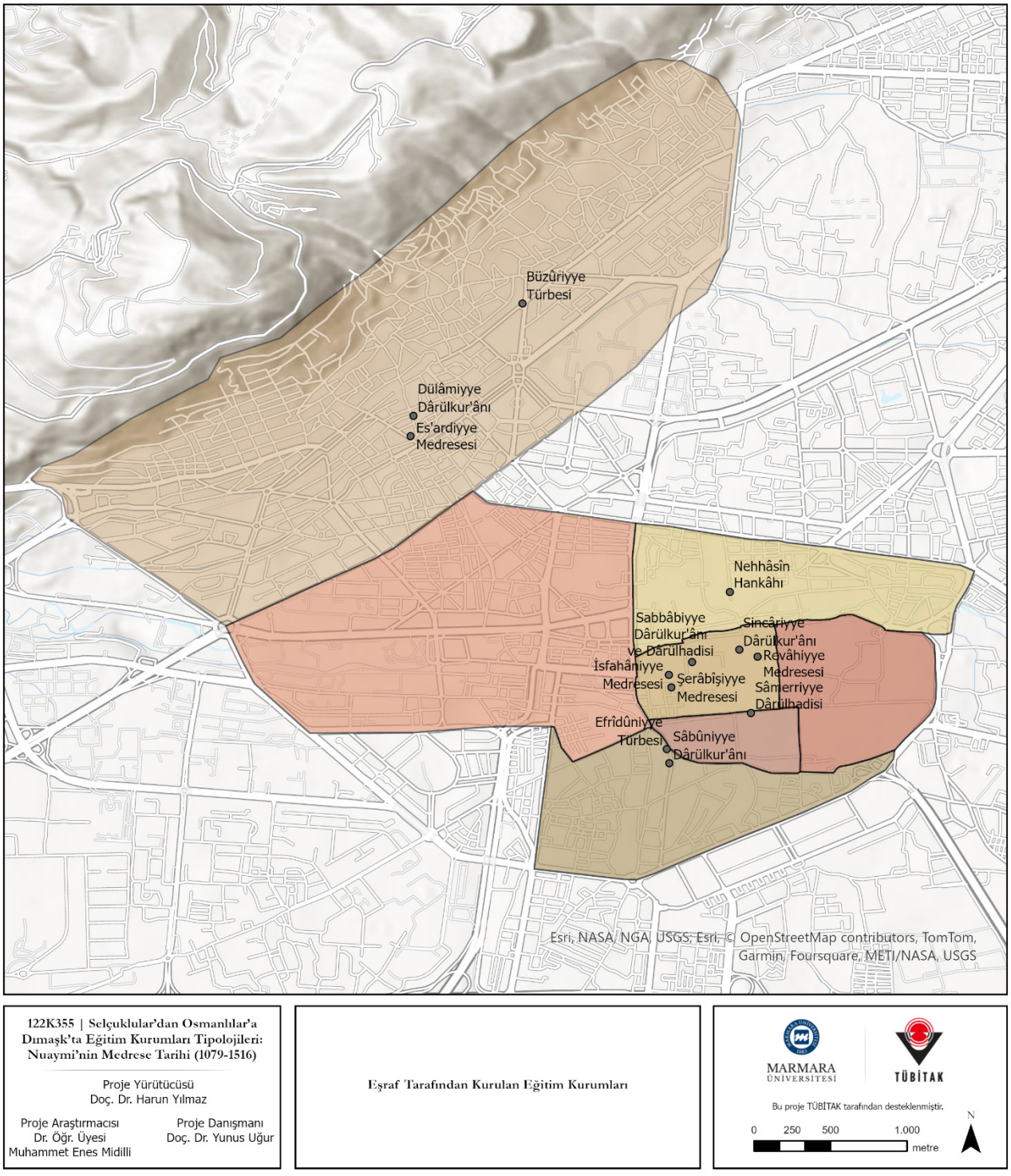
46 İbn Ebî Asrûn'un Nûreddin Zengî ve ardından Selâhaddin Eyyûbî ile kurduğu yakın ilişkiler ve üstlendiği ilmî ve kazâî vazifeler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese*, 75-76, 202, 217, 277-278.

47 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/398-399.

48 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 7-8. Kutbüddin el-Haydırî, Dımaşk'taki bu dârülkur'ânın yanı sıra Kahire'de Karâfe'de İmam Şâfiî'nin türbesinin yakınında bir türbe inşa ettirmiş, burada ibadet ve zikirle meşgul olacak dervişlere vakıfta bulunmuş ve vefat ettiğinde bu türbeye defnedilmiştir. Kutbüddin el-Haydırî'nin hayatı, ilmî ve meslekî kariyeri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Dârü'l-Cîl, ts.), 9/117-124.

49 Nevevî'nin Revâhiyye Medresesi'nde kaldığı yıllar ve buradaki tahsil süreci hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Nail Okuyucu, "İslamî İlimlerin Dönüşüm Çağında Bir Fıkıh, Hadis ve Âdâb Âlimi Olarak İmam Nevevî", *İslam İlim Geleneğinde Nevevî*, ed. Nail Okuyucu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2022), 37-57.

50 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/265-275. İbn Kesîr, Zekiyyüddin İbn Revâha'nın büyük bir servete sahip olduğunu, Dımaşk'taki bu medresesinin bir benzerini Halep'te inşa ettirdiğini ve ömrünün sonlarında vefat edene dek Dımaşk'taki Revâhiyye Medresesi'nin doğu eyvanında ibadetle meşgul olduğunu ifade etmektedir. Bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 17/156-157.



Harita 7: Eşraf Tarafından Vakfedilen Eğitim Kurumları

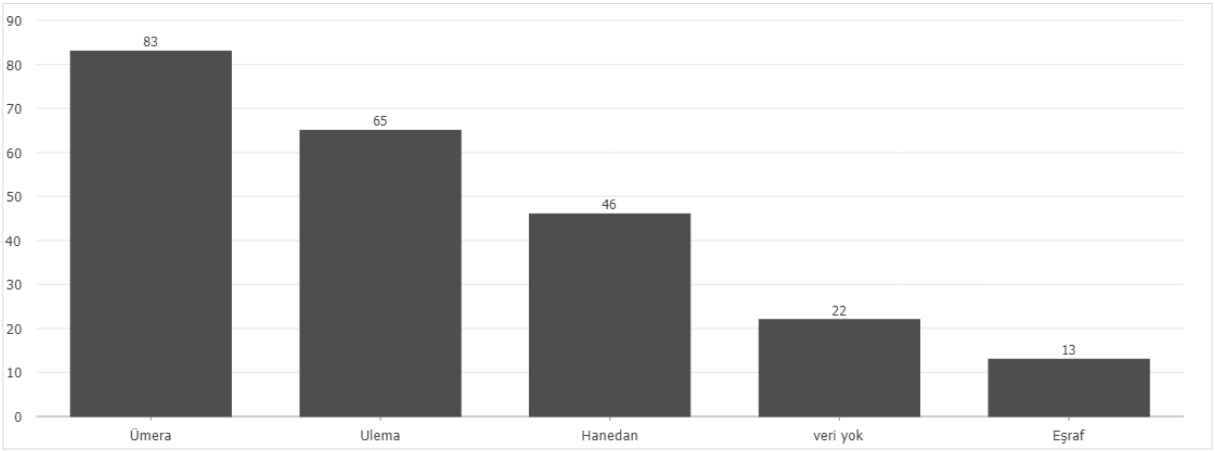
Dımaşk surlarının doğusunda Şâğûr bölgesinde yer alan Sâbûniyye Dârülkur'ân'ı ise 9. (15.) yüzyılın meşhur tüccarlarından Hâce[51] Şihâbeddin İbnü's-Sâbûnî'nin (ö. 873/1468) vakfıdır. İnşasına 863 (1459) yılında başlanan ve 868 (1464) yılında faaliyete başlayan Sâbûnîyye, dârülkur'ânın yanı sıra cuma namazı kılınan bir cami, çocukların eğitimi için bir mektep ve vâkıfın kendisi ile soyundan

51 Memlükler döneminde "hâce" unvanı, çoğunlukla sultanlar ve yüksek rütbeli emîrlerle yakın ilişki içerisinde olan ve zaman zaman onlar adına ticari faaliyetler yürüten önde gelen varlıklı tacirlere verilen bir unvandır. Bk. Carl F. Petry, *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1981), 245; Takao Ito, "Careers and Activities of mamlūk Traders: Preliminary Prosopographical Research", *Studies on the History and Culture of the Mamluk Sultanate (1250-1517)*, ed. Stephan Conermann - Toru Miura (Göttingen: V&R Unipress - Bonn University Press, 2021), 230-235.

gelenlerin defnedildiği bir türbe olarak da işlev görmekteydi.[52] Nuaymî'nin medresenin vakfiyesinden alıntıladığı kısımlara göre vâkıf, kurumun nâzırlığını önce kendisine, ardından zürriyetinden geleceklere şart koşmuş, üç aylarda Buhârî'nin *es-Sahîh*'inin okunacağı bir ders vakfetmiş, bir hatip, bir imam ve altı müezzinin yanı sıra kayyım, bevvâb, ferrâş ve câbî gibi medresenin temizliği, bakımı ve güvenliğiyle ilgilenecek görevliler atamıştır. İmam olarak görev yapan kişinin on öğrenciye kıraat dersi vermesini şart koşmuş, imam için bir mesken (*kâ'a*) ve öğrenciler için hücreler (*halâvî*) inşa ettirmiştir. Ayrıca yapının doğusuna bir mektep ilave ettirerek burada eğitim alacak on çocuğa ve onlara ders verecek bir müeddibe tahsisat ayırmıştır. Nuaymî tarafından nakledilen ve İbnü's-Sâbûnî'nin kurumun ihtiyaçlarını karşılamak üzere vakfettiği köyleri, tarım arazilerini, bostanları, hanları ve dükkanları kapsayan geniş liste, eşrafın eğitimdeki kurumsallaşma sürecine sağladığı finansal desteğe şahitlik etmektedir.[53]

5. Sonuç Yerine: Mukayeseli Değerlendirme ve Mekânsal Analiz

Dımaşk eğitim kurumları hakkında Nuaymî'nin *ed-Dâris*'i üzerinden yapılan bu araştırmada eğitim kurumlarının kurucuları hanedan mensupları, ümerâ, ulemâ ve eşraf olmak üzere dört üst statü altında sistemli bir şekilde kayıt altına alınmıştır. Buna göre ele alınan dönemde Dımaşk'ta inşa edilen eğitim kurumlarının 83'ü ümerâ, 65'i ulemâ, 46'sı hanedan mensupları ve 13'ü eşraf/tacirler tarafından kurulmuştur. Her ne kadar Nuaymî kurumların kurucularını sistemli bir şekilde kayıt altına almaya çalışsa da *ed-Dâris*'te 22 kurumun vâkıfı hakkında bilgi edinilememiştir (Grafik 2).

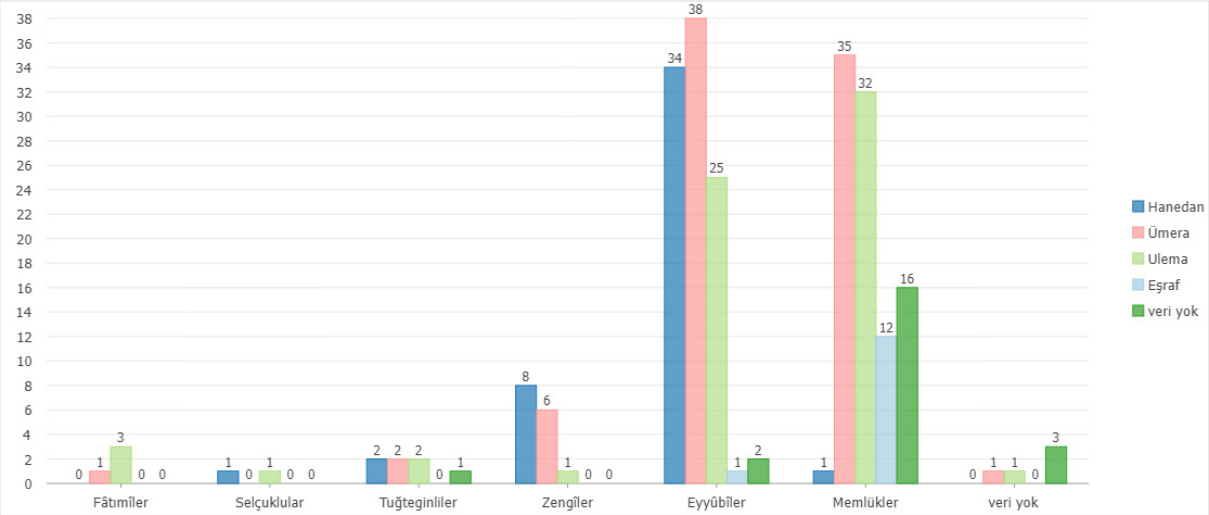


Grafik 2: Kurucu Tiplerine Göre Eğitim Kurumlarının Sayıları

Yukarıdaki veriler incelenen dönemde eğitim kurumlarının himayesinde sırasıyla ümerâ, ulemâ, hanedan mensupları ve eşrafın etkili olduğunu göstermektedir. Kurucular kronolojik bir çerçevede değerlendirildiğinde eğitim alanındaki kurumsallaşmanın başlangıç evresini teşkil eden Fâtımîler, Selçuklular ve Tuğteginliler döneminde kurum sayısı az olduğundan vâkıf tipleri arasında anlamlı bir fark görülmemektedir. Bununla birlikte Zengîler döneminde, Nûreddin Zengî'nin vakfettiği eğitim kurumları sebebiyle hanedan mensupları öne çıkmış, bunu ümerâ takip etmiştir. Eyyûbî hakimiyetinde melikler ve hanedana mensup kadınların vakıf faaliyetleri neticesinde hanedan mensupları (34) etkisini sürdürürken bu dönemde ümerâ (38) ve ulemâ (25) güçlü bir şekilde kurumsallaşma sürecine katkı sağlamıştır. Memlükler dönemine gelindiğinde ise Kahire açık bir şekilde Mısır-Şam bölgesinin siyasi ve kültürel merkezi haline gelmiştir. Zengîler ve Eyyûbîler dönemiyle Memlükler dönemi arasındaki en büyük farklılık hanedan mensuplarının etkinliğinde görülmektedir. Hanedan mensupları Zengîler döneminde 8, Eyyûbîler döneminde 34 kurum vakfederken Kahire'yi merkez edinen Memlük sultanları Dımaşk'ta yalnızca bir eğitim kurumu inşa ettirmişlerdir. Bununla birlikte Eyyûbîler döneminde olduğu gibi Memlükler döneminde de ümerâ (35) ve ulemânın (32) kurumsallaşma sürecine katkısı güçlü bir şekilde devam etmiş, ayrıca bu dönemde eşrafın vakıfları da (12) daha görünür hale gelmiştir (Grafik 3).

52 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/13-15. Sehâvî (ö. 902/1497), Şihâbeddin İbnü's-Sâbûnî'nin biyografisini verirken onun inşa ettirdiği bu kurumu, dârülkur'an değil cami olarak anmaktadır. Bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 3/113.

53 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/14-17.



Grafik 3: Hanedanlara Göre Kurucu Tipleri ve Kurum Sayıları

Burada son olarak farklı sosyal statülere mensup kurucular tarafından inşa edilen eğitim kurumlarının Dımaşk'taki mekânsal dağılımına toplu bir şekilde bakılabilir. Ele alınan dönemde Dımaşk'ın merkezi, şehir surlarının içerisindeki saha ve özellikle sur içinin kuzeybatısındaki kale ve onun doğusundaki Emeviyye Camii arasındaki bölge olmuş, bununla birlikte zaman içerisinde şehir, surların dışına doğru güney, kuzey ve batı yönlerinde genişlemiştir. Emeviyye Camii bölgesi, Emeviyye Camii, caminin kuzeyindeki Bâbülferâdis'e kadar olan bölge ve kale dahil şehrin batı surlarına kadar uzanan alanı ifade etmektedir ve bu bölge gerek siyasi gerekse ilmî açıdan şehrin en merkezî noktasını oluşturmaktadır. Sâlihiyye bölgesi ise 6. (12.) yüzyılda Hanbelî Benî Kudâme ailesinin Kudüs ve civarına yönelen Haçlılar'ın istilasından kaçarak Filistin bölgesinden Dımaşk'a gelmeleri ve neticede Nûreddin Zengî'nin izniyle Kâsiyûn Dağı'nın eteklerindeki Ebû Sâlih Mescidi etrafına yerleşmeleriyle kurulmuştur.[54] Burada bölgenin sembolü haline gelmiş Muzafferî Camii[55] ve Ömeriyye Medresesi'nin[56] yanı sıra Eyyûbîler ve Memlükler döneminde başka pek eğitim kurumu inşa edilmiştir. Şehir surlarının batısında Berada ve Banyas nehirlerinin kuzeyinde kalan bölge *eş-Şerefü'l-a'lâ*, güneyinde yer alan bölge ise *eş-Şerefü'l-ednâ* şeklinde isimlendirildiği için bu sahanın tamamı Şerefeyn olarak tanınmıştır.[57] Memlükler döneminde şehir özellikle Emeviyye Camii ve Sâlihiyye'yi birbirine bağlayan bu bölgeye doğru genişlemiş, neticede Şerefeyn, Emeviyye Camii ve Sâlihiyye'den sonra Dımaşk'ta en fazla eğitim kurumunun inşa edildiği üçüncü bölge haline gelmiştir.

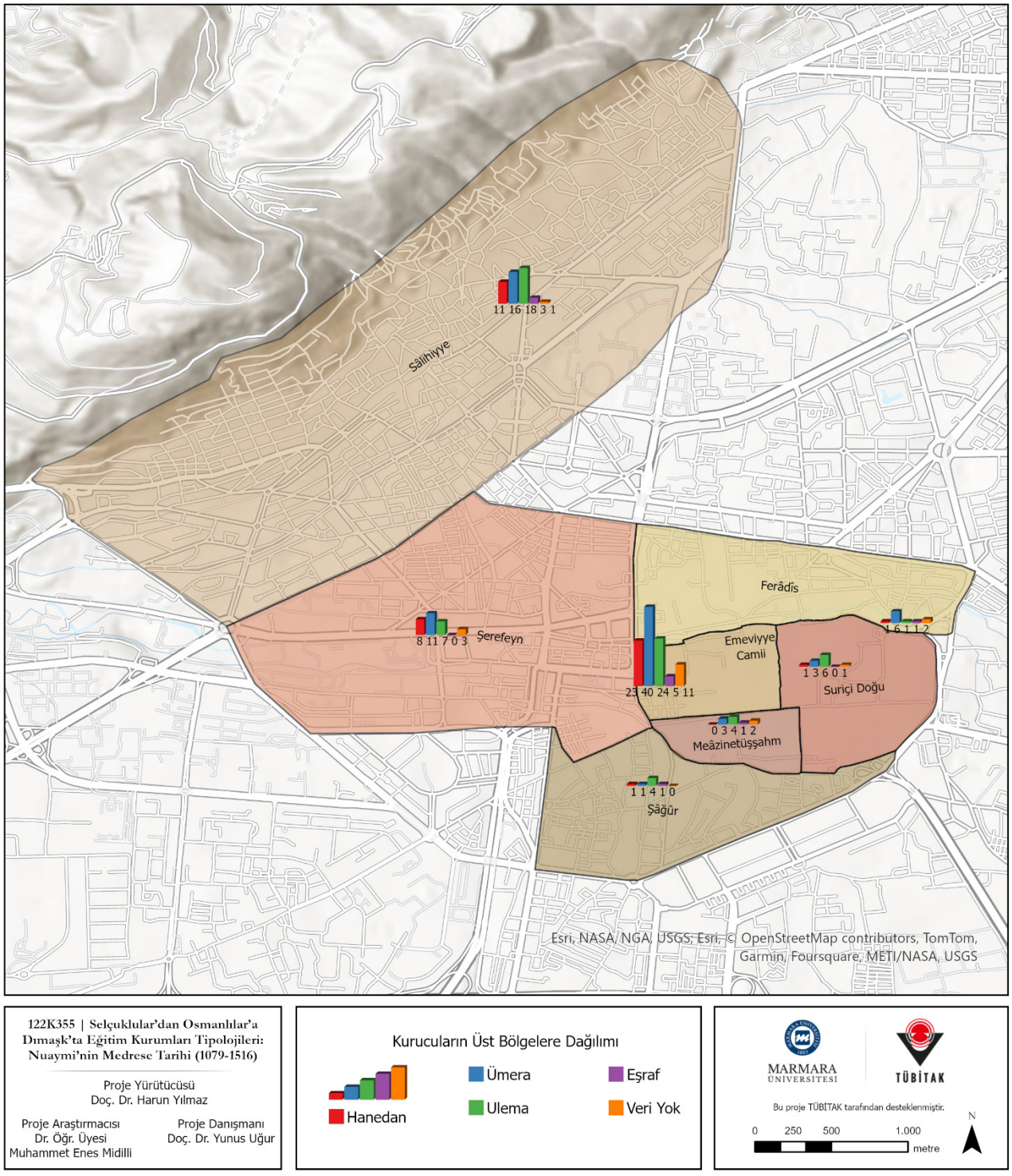
Harita 8'de görülebileceği üzere hanedan, ümerâ, ulemâ ve eşraf üst statülerinde yer alan vâkıfların tamamının kurumlarını inşa etmek üzere en çok tercih ettikleri yer Emeviyye Camii bölgesi olmuştur. Özellikle hanedan mensupları ve emîrlerden oluşan siyasi güç sahiplerinin kale ve Emeviyye Camii gibi şehrin siyasi ve kültürel merkezlerini ihtiva eden bu bölgeyi önceledikleri söylenebilir. Diğer taraftan ümerâ ve ulemâ tiplerine mensup kurucuların Dımaşk'ta hemen her bölgede aktif oldukları görülmektedir. Ancak ulemâ tarafından vakfedilen eğitim kurumlarının daha ziyade Emeviyye Camii (24) ve Sâlihiyye (18) bölgelerinde yoğunlaştığına işaret edilmelidir. Bu tercihte muhtemelen ilk bölgenin şehrin en önemli dinî ve ilmî merkezi olan Emeviyye Camii'ne ev sahipliği yapması, Sâlihiyye bölgesinin ise doğrudan ulemâ tarafından kurulması ve ilmî faaliyetlerin yoğunlaştığı bir bölge olması etkili olmuştur.

54 Toru Miura, *Dynamism in the Urban Society of Damascus: The Ṣāliḥiyya Quarter from the Twelfth to the Twentieth Centuries* (Leiden: Brill, 2015), 50-82; Muhammed Usame Onuş, *VI. ve VII. Asırlarda Dımaşk Hanbelîliği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 52-61.

55 Bu caminin tarihi ve camideki ilmî faaliyetler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Mutî el-Hâfız, *Câmi'u'l-Hanâbile el-Muzafferî bi-Sâlihiyyeti Dımaşk* (Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2006).

56 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 2/100-112.

57 Kuteybe eş-Şihâbî, *Mu'cemü Dımaşk et-Târîhî* (Dımaşk: Vizâretü's-Sekâfe, 1999), 2/66.



Harita 8: Kurucu Tipleri ve Eğitim Kurumlarının Bölgelere Göre Dağılımı

Sonuç olarak 5. (11.) yüzyıldan 10. (16.) yüzyıla uzanan dönemde Dımaşk eğitim kurumları toplumun farklı kesimlerinden ve farklı sosyal statülerden vâkıflar tarafından kurulmuştur. Nuaymî'nin *ed-Dâris*'inde kayıt altına aldığı bilgilere göre her eğitim kurumunun fizikî imkanları ve gelirleri aynı değildir. Varlıklı bâniler geniş bir tarım arazisini, bir köyü veya dükkanlardan müteşekkil bir hanı vakfederek büyük ve uzun ömürlü vakıflar kurarken ekonomik olarak daha mütevazi konumda olan bâniler ise sahip oldukları bir odayı, bir dükkânı veya küçük bir meyve bahçesini vakfederek Dımaşk'ta eğitim sahasındaki kurumsallaşmaya katkı sağlamışlardır. Bir eğitim kurumunun fizikî olarak ne kadar büyük, mimarî olarak ne kadar görkemli, vakıf gelirleri bakımından ne kadar zengin ve ulemâya sunduğu imkânların ne kadar geniş olduğunu belirleyen özelliklerin başında vâkıfın sosyal statüsü

gelmektedir. Dolayısıyla sultanlar ve yüksek rütbeli siyasî seçkinler tarafından vakfedilen kurumlar çoğunlukla diğerlerine kıyasla daha görkemli, bu kurumların ulemâya sunduğu imkanlar daha geniş olmuştur. Bununla birlikte âlimler, tacirler ve zanaatkarlardan oluşan eşraf gibi toplumun farklı kesimlerinden hayırsever vâkıflar tarafından kurulan muhtelif büyüklükteki eğitim müesseseleri, incelenen dönemde Dımaşk'ta geniş bir kurumlar ağının oluşmasına katkı sağlamıştır.

Kaynakça

Almevî, Abdülbâsıt. *Muhtasaru Tenbîhi't-tâlib ve irşâdi'd-dâris ilâ ahvâli dûrilkur'ân ve'l-hadîs ve'l-medâris*. Dımaşk: Dâru Sa'deddin, 2013.

Bedrân, Abülkâdir. *Münâdemetü'l-atlâl ve müsâmeretü'l-hayâl*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985.

Berkey, Jonathan P. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Chamberlain, Michael. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Dûrî, Abdülazîz. "Emîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05 Kasım 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/emir--idareci

Gilbert, Joan Elizabeth. *The Ulama of Medieval Damascus and the International World of Islamic Scholarship*. Berkeley: University of California, Doktora Tezi, 1977.

Gilbert, Joan Elizabeth. "Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the 'Ulamā' in Medieval Damascus". *Studia Islamica* 52 (1980), 105-134.

Gregory, Ian N. – Ell, Paul S. *Historical GIS: Technologies, Methodologies, and Scholarship*. Cambridge University Press, 2007.

Hâfız, Muhammed Mutî. *Câmi'u'l-Hanâbile el-Muzafferî bi-Sâlihiyyeti Dımaşk*. Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2006.

Hamza, Hani. *The Northern Cemetery of Cairo*. Kahire: American University in Cairo Press, 2001.

Homerin, T. H. Emil. "Saving Muslim Souls: The Khānqāh and the Sufi Duty in Mamluk Lands", *Mamlūk Studies Review* 3 (1999), 59-85.

Humphreys, R. Stephen. *From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193-1260*. Albany: State University of New York Press, 1977.

Humphreys, R. Stephen. "Women as Patrons of Religious Architecture in Ayyubid Damascus". *Muqarnas* 11 (1994), 35-54.

Igarashi, Daisuke. "Madrasahs, Their Shaykhs, and the Civilian Founder: The Bāsiṭīyah Madrasahs in the Mamlūk Era". *Orient* 48 (2013), 79-94.

Ito, Takao. "Careers and Activities of Mamlūk Traders: Preliminary Prosopographical Research". *Studies on the History and Culture of the Mamluk Sultanate (1250-1517)*. ed. Stephan Conermann – Toru Miura. 229-245. Göttingen: V&R Unipress – Bonn University Press, 2021.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Cize: Dâru Hicr, 1997.

İbn Tolun, Şemseddin Muḥammed b. Ali. *el-Kalâidü'l-cevheriyye fî târîhi's-Sâlihiyye*. thk. Muhammed Ahmed Dehmân. Dımaşk: Matbû'atu Mecma'i'l-Lügati'l-Arabiyye, 1980.

Leiser, Gary. "The Endowment of the Al-Zahiriyya in Damascus". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 27/1 (1984), 33-55. https://doi.org/10.2307/3631936

Ma'rûf, Naci. *Medâris kable'n-Nizâmiyye*. Bağdad: Matbaatu'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-Irâkî, 1973.

Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Ali. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr fî zikri'l-hıtati ve'l-âsâr*. thk. Eymen Fuad Seyyid. 6 Cilt. London: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 2013.

Midilli, Muhammet Enes. "Ulemânın Memlük Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlükler Döneminde Kahire İlim Kurumları". *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 389-412.

Midilli, Muhammet Enes. *Uleymî'nin Kudüs Tarihi: Memlükler Döneminde Kudüs'te Âlimler ve Eğitim Kurumları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Miura, Toru. *Dynamism in the Urban Society of Damascus: The Ṣāliḥiyya Quarter from the Twelfth to the Twentieth Centuries*. Leiden: Brill, 2015.

Nu'aymî, Ebü'l-Mefâhir Muhyiddîn Abdülkādir b. Muhammed. *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*. thk. Cafer el-Hasenî. 2 Cilt. Dımaşk: el-Mecmau'l-İlmiyyü'l-Arabî, 1948.

Okuyucu, Nail. "İslamî İlimlerin Dönüşüm Çağında Bir Fıkıh, Hadis ve Âdâb Âlimi Olarak İmam Nevevî". *İslam İlim Geleneğinde Nevevî*. ed. Nail Okuyucu. 29-181. İstanbul: İSAM Yayınları, 2022.

Onuş, Muhammed Usame. *VI. ve VII. Asırlarda Dımaşk Hanbelîliği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Özkan, Halit. "Hocaya Adanmış Bir Ömür: İbn Hacer ve İbn Hızır Bağlamında Memlüklerde Ulema Arası Himaye İlişkileri". *İslam Tetkikleri Dergisi* 14/1 (2024), 1-32.

Petry, Carl F. *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1981.

Petry, Carl F. *The Mamluk Sultanate: A History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, ts.

Şihâbî, Kuteybe. *Mu'cemü Dımaşk et-Târîhî*. 3 Cilt. Dımaşk: Vizâretü's-Sekâfe, 1999.

Şümeysânî, Hasan. *Medârisü Dımaşk fî 'asri'l-Eyyûbî*. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1983.

Tomar, Cengiz. "Nuaymî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Ekim 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/nuaymi

Yılmaz, Harun. "Medrese Nedir? XII. ve XIII. Yüzyıllarda Dımaşk Medreseleri Üzerine Bir İnceleme". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 21/40 (2016), 33-70.

Yılmaz, Harun. *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Makale Bilgi Formu

Yazarın Notu: "Araştırmacısı olduğum 'Selçuklular'dan Osmanlılar'a Dımaşk'ta Eğitim Kurumları Tipolojileri: Nuaymî'nin Medrese Tarihi (1079-1516)' isimli 122K355 numaralı TÜBİTAK projesinin yürütücüsü Harun Yılmaz'a, proje danışmanı Yunus Uğur'a ve bu çalışmayı dikkatli bir şekilde okuyarak kıymetli eleştirilerini ve katkılarını paylaşan Halit Özkan'a teşekkür ederim."

Çıkar Çatışması Bildirimi: Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar: Bu çalışma "Selçuklular'dan Osmanlılar'a Dımaşk'ta Eğitim Kurumları Tipolojileri: Nuaymî'nin Medrese Tarihi (1079-1516)" başlıklı 122K355 numaralı TÜBİTAK projesi kapsamında hazırlanmıştır.

İntihal Beyanı: Bu makale *iThenticate* tarafından taranmıştır.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

e-ISSN: 1304-6535
Yayıncı/Publisher: Sakarya Üniversitesi

Cilt/Vol.: 27, Sayı/No.: 1, 76-91, 2025
DOI: https://doi.org/10.17335/sakaifd.1639409

Araştırma Makalesi / Research Article

Hayal Kırıklığına Tahammülsüzlüğün Depremzedelerin Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkisinde Proaktif Kişilik ve Dini Tutum Düzeylerinin Etkileşimsel Rolleri

Interactional Roles of Proactive Personality and Religious Attitude Levels in the Effect of Disappointment Intolerance on Mental Health of Earthquake Victims

Şerife Ericek Maraşlıoğlu

Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı Gümüşhane, Türkiye,
serife.ericekmaraslioglu@gumushane.edu.tr
https://ror.org/00r9t7n55

Öz: Doğal afetlerden olan depremler hayal kırıklığı, engellenme ve belirsizlikle dolu stresli yaşam olaylarıdır. Nitekim hayal kırıklıkları ve durumsal, psikolojik engellenmeler bireyin yaşam memnuniyetini ve depresif semptomlarını yordamaktadır. Mevcut çalışma, 6 Şubat depremleri sonrasında konteyner kentte ikamet eden depremzedelerin Proaktif Kişiliklerinin Hayal Kırıklığına Tahammülsüzlük İnançları ile Ruhsal Sağlıkları arasındaki ilişkide aracılık rolünü, dini tutumun düzenleyici rolünü incelemeyi amaçlamaktadır. Katılımcılar Türkiye'nin Kahramanmaraş merkezli depremden maddi ve manevi olarak en çok etkilenen bölgelerinde ikamet eden depremzedelerden oluşmaktadır. Veriler; Demografik Bilgi formu, Engellenme Rahatsızlık Ölçeği, Proaktif Kişilik Ölçeği, Dini Tutum Ölçeği ve Ruh Sağlığı Ölçeği ile depremden 18 ay sonra doğal akut sürecini doğrudan deneyimleyen 354 katılımcıdan toplanmıştır. Verilerin analizinde Pearson korelasyon testi, aracılık ve düzenleyicilik analizi kullanılmıştır. Analiz sonuçlarına göre, hayal kırıklığına tahammülsüzlük düzeyi arttıkça depremzedelerin depresyon, kaygı ve stres düzeyleri de artmaktadır. Depremi yaşayan ve deprem bölgesinde yaşamını sürdüren bireylerin hayal kırıklığı tahammülsüzlüğü alt boyutlarının (hak sahibi olma, başarı, duygusal tahammülsüzlük ve rahatsızlık tahammülsüzlüğü) depresyon, kaygı ve stres üzerindeki etkisinde proaktif kişilik aracı rol oynamaktadır. Ancak bulgular, dini tutumun hayal kırıklığı tahammülsüzlüğün depresyon, kaygı ve stres üzerindeki olumsuz etkisini yumuşatmakta başarısız olduğunu göstermektedir. Bulguların sonucunda taranan literatür çerçevesinde verilerin literatürdeki yeri ve konunun gelecekteki yönü tartışılmış ve bazı önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Doğal Afet, Hayal Kırıklığı Tahammülsüzlüğü, Dini Tutum, Proaktif Kişilik, Ruh Sağlığı.

Geliş Tarihi/Received: 13.02.2025
Kabul Tarihi/Accepted: 13.05.2025
Yayımlanma Tarihi/ Available Online: 15.06.2025

Abstract: Earthquakes, as natural disasters, are stressful life events characterized by frustration, uncertainty, and psychological burden. In fact, disappointment intolerance — the inability to tolerate distressing or obstructive experiences — has been shown to predict both life satisfaction and depressive symptoms. The present study aims to examine the mediating role of proactive personality in the relationship between disappointment intolerance beliefs and mental health, as well as the moderating role of religious attitudes in this relationship among earthquake victims living in container cities after the 6 February earthquakes. The participants were survivors residing in the region's most severely affected materially and morally by the earthquake centered in Kahramanmaraş, Türkiye. Data were collected from 354 individuals 18 months after the earthquake using the Demographic Information Form, Frustration Discomfort Scale, Proactive Personality Scale, Religious Attitude Scale, and Mental Health Scale. Pearson correlation, mediation, and moderation analyses were conducted. The findings indicated that higher levels of frustration intolerance were associated with increased levels of depression, anxiety, and stress. Furthermore, proactive personality was found to mediate the effect of disappointment intolerance subdimensions (entitlement, achievement, emotional intolerance, and discomfort intolerance) on mental health outcomes. However, religious attitudes did not moderate the negative impact of disappointment intolerance on depression, anxiety, and stress. The results are discussed considering existing literature, and implications for future research and intervention strategies are offered.

Keywords: Psychology of Religion, Natural Disaster, Disappointment Intolerance, Religious Attitude, Proactive Personality, Mental Health.

Cite as (ISNAD 2): Ericek Maraşlıoğlu, Şerife. "Hayal Kırıklığına Tahammülsüzlüğün Depremzedelerin Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkisinde Proaktif Kişilik ve Dini Tutum Düzeylerinin Etkileşimsel Rolleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2025), 76-91. https://doi.org/10.17335/sakaifd.1639409

This is an open access paper distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Giriş

Türkiye, jeolojik konumu nedeniyle yüzyıllar boyunca önemli ölçüde can kayıplarına, yaralanmalara, evlerinin, iş yerlerinin yıkılmasına ve mali kayıplara neden olan depremler ile yerle bir olmuştur.[1] 6 Şubat 2023'de Türkiye'de 9 saat arayla meydana gelen, 11 il de yıkıma neden olan Kahramanmaraş merkezli Richter ölçeğine göre 7,7 ve 7,6 şiddetinde yıkıcı iki büyük deprem, günlük rutinlerin aksamasına, 50 bin 783 kişinin hayatını kaybetmesine, yüzlerce ev ve mülkün yıkılmasına sebebiyet vermiştir. Bu felaketin maliyetinin 104 milyar dolar olduğu tahmin edilmektedir.[2] Depremin şiddeti ve etkilenen alanın genişliği dikkate alındığında bu depremler yakın tarihte görülmemiş felaketlerdir ve etkisi hem bireysel hem de toplumsal düzeyde uzun yıllar devam edebilir. Bireysel açıdan değerlendirilecek olursa deprem deneyimi kişinin ruh sağlığını etkileyebilmektedir. Zira bireyler geniş alanlarda yıkıma neden olan depremlerde yakınlarının ölümlerine tanıklık edebilir, fiziksel yaralanmalara maruz kalabilir, ölüm tehlikesiyle karşılaşabilirler.[3] Depremzedeler kayıplar ve yıkımlar gibi duygusal acılar yaşamışlardır. Bu acıların yanı sıra depremde oluşan kaos sürecinin ne zaman biteceği, yaşadıkları bölgenin ne zaman toparlanacağı, sağlık hizmetindeki aksamalar gibi problemler hakkındaki belirsizlikler ve hayal kırıklıkları uzun vadeli depresyon, kaygı ve stres gibi ruhsal sorunlara neden olabilir.[4]

Depremzedelerin ruhsal durumu kendilerini ve çevrelerini toparlama gücünü derinden etkileyebilir.[5] Bu nedenle akut sonrası ruhsal problemler daha büyük sorunlara neden olmadan en kısa sürede yönetilmesi gerekmektedir. Literatüre bakıldığında sınırlı sayıda çalışma genel olarak maneviyat,[6] ritüeller[7] ve dinin[8] deprem gibi akut süreçleri sonrasında bireyde oluşabilecek travmatik deneyimlere etki ettiği bulgularına yer vermiştir. Ancak, akut sonrası stres bozukluğu gibi ruh sağlığını etkileyen bilişsel ve duygusal faktörlerin neler olduğunu ve dini tutum ile ruh sağlığı arasındaki mekanizmayı inceleyen çalışmaya rastlanmamıştır; bu durum depremlerin uzun vadeli psikolojik etkilerinin altında yatan nedenleri anlamamızı zorlaştırır. Bu çalışma ampirik veriler ışığında bu boşluğu kaleme alarak önceki literatürü geliştirmeyi amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda, Türkiye'deki gerçekleşen depremden en çok etkilenen 11 ilden biri olan, aynı zamanda depremin merkez üssü olan Kahramanmaraş'ta afetten etkilenenlerin ruh sağlığını etkileyen faktörleri araştırmak amacıyla kesitsel bir çalışma yürütülmüştür. Çalışmanın üç amacı vardır: Birincisi Türkiye'deki 6 Şubat depreminden kurtulanların afetten 18 ay sonra hayal kırıklığı tahammülsüzlüklerinin ruh sağlığı üzerinde etkisi olup olmadığını; ikincisi dini tutumun, hayal kırıklığı tahammülsüzlüğün ruh sağlığı üzerindeki olumsuz etkisindeki koruyucu rolünü; üçüncüsü ise proaktif kişiliğin hayal kırıklığı tahammülsüzlüğün ruh sağlığı üzerindeki etkisinde doğrudan ve dolaylı rolünü tespit etmektir. Bu bağlamda çalışmadan elde edilen sonuçlar, akut süreçlerinden sonra kurtulanların ruh sağlığı

1 Bengü Korgavuş – Melike Ersoy, "Kadıköy İlçesi Kentsel Açık ve Yeşil Alanlarının Olası İstanbul Depreminde Yeterliliğinin İrdelenmesi", *Uluslararası Burdur Deprem ve Çevre Sempozyumu* (Burdur: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, 2015), 398-408.

2 Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı (SBB), *2023 Kahramanmaraş ve Hatay Depremleri Raporu* (Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı, 2023), 33.

3 Murat Yıldırım, "The Psychological Impact of the Devastating Earthquake in Türkiye", *Journal of Concurrent Disorders* (2023), 1-3.

4 Zafer Güney Çağış vd., "The Mediating Role of Peritraumatic Stress in the Relationship Between Childhood Psychological Maltreatment and Optimism and Pessimism Among Earthquake Survivors in Turkey", *Journal of Health and Social Sciences* 8/2 (2023), 121; Buğra İlhan vd., "Prevalence and Associated Risk Factors of Post-Traumatic Stress Disorder among Survivors of the 2023 Turkey Earthquake", *The American Journal of Emergency Medicine* 72 (Ekim 2023), 39-43; Guanghua Chen vd., "A Cross-Sectional Study on Posttraumatic Stress Disorder among Elderly Qiang Citizens 3 Years after the Wenchuan Earthquake in China", *The Canadian Journal of Psychiatry* 57/9 (2012), 547-553.

5 Nikunj Makwana, "Disaster and Its Impact on Mental Health: A Narrative Review", *Journal of Family Medicine and Primary Care* 8/10 (2019), 3090.

6 Sibel Arguvanlı Çoban – Yasemin Gün Koşar, "Relationship between Post-Traumatic Stress Disorder and Spiritual Well-Being in Older Adults Earthquake Survivors: A Cross-Sectional Correlational Study", *Journal of Religion, Spirituality & Aging* 37/2 (2025), 153-166; Muhammed Kızılgeçit vd., "Spiritual Meaning Making and Trauma Recovery: Evaluation of a Psycho-Social Intervention for Earthquake Survivors in Turkey", *Journal of Religion and Health* 63/1 (2024).

7 Ayşe Gökmen – Said Sami, "The Effects of Religious Rituals and Religious Coping Methods on the Grief Process and Posttraumatic Growth: A Qualitative Study", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/49 (2024), 105-132.

8 Muharrem Aka, "Kahramanmaraş Depremi Sonrası Travmatik Belirtiler, Dini Başa Çıkma ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/2 (2024), 956-977.

üzerindeki ilişkili faktörleri tespit etmek, doğal afetlerle ilgili ruh sağlığı ihtiyaçlarını, müdahalelerini yönlendirmek, güçlendirmek ve değerlendirmek için yararlı olabilir.

1. Literatür İncelemesi

1.1. Hayal Kırıklığı Tahammülsüzlüğü ile Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki

Kahramanmaraş depreminden sonra Türkiye Belediyeler Birliği (TBB) tarafından yayınlanan raporda, deprem bölgesinde antidepresan ilaç kullanımın arttığına işaret edilmektedir.[9] Bu alanda yapılan çalışmalar felaketlerden sağ kurtulanların ruh sağlığına sürekli dikkat edilmesi gerektiğini göstermiştir. Çünkü araştırmalar yaralanan, sevdiklerini kaybeden veya evleri, iş yerleri hasar gören depremzedelerin psikolojik iyi oluş seviyelerinin düşük olduğunu bulgulamışlardır.[10] Ancak doğrudan afeti deneyimleyen bireylerin psikolojik refahlarına etki eden faktörleri ileriye dönük olarak inceleyen çok az araştırma bulunmaktadır. Örneğin yapılan sınırlı sayıda çalışmada, depremi deneyimleyen bireylerin kısa ve uzun vadede depresyon ve stres bozukluğu açısından risk altında oldukları bulgulanmıştır.[11] Doğal afetler gibi akut dönemde hayal kırıklıklarından etkilenen bireylerde ruh sağlığı sorunlarının önüne geçilmesini amaçlayan etkili programların geliştirilmesi için kapsamlı araştırmalara ihtiyaç vardır.[12]

Deprem gibi engellenme durumlarında bireylerin hayal kırıklığı tahammülsüzlükleri ruh sağlığını etkileyecek temel unsurlar arasında sayılabilir. Rasyonel Duygusal Davranış Terapisi (REBT) tarafından hayal kırıklığına tahammülsüzlük, hak sahibi olma duygusu, duygusal tahammülsüzlük, rahatsızlık tahammülsüzlüğü ve başarı hayal kırıklığı inançlarını içeren dört faktörlü bir yapı olarak önerilmiştir.[13] İlk olarak, hak sahibi olma duygusu, kişinin arzularının (adalet duygusu ve anında tatmin olma) karşılanması beklentisini ve başkalarının kişinin arzularına uyması gerektiğine olan inancı yansıtır. Bu duygu; adalet, dürüstlük, hak edilmişlik kavramlarıyla yakından ilişkilidir.[14] İkinci olarak, duygusal tahammülsüzlük, duygusal olarak rahatsız edici duygu ve düşüncelerin yönetilmesinin aşırı derecede zor olduğu ve hızla hafifletilmesi veya önlenmesi gerektiği inancını temsil eder. Üçüncü olarak, rahatsızlık tahammülsüzlüğü, hayatın kolay, rahat, zahmetsiz ve çabasız olması gerektiğine olan inancını karakterize eder. Dördüncüsü, başarı hayal kırıklığı, mükemmeliyetçi inançlara ve daha spesifik olarak yüksek standartların sürdürülmesiyle ilgili inançlarda ve bu standartların engellenmesine olan tahammülsüzlük inancını temsil eder.[15]

REBT teorisi, ruhsal problemlerin hayal kırıklığı tahammülsüzlüğü inancından kaynaklanabileceğini öne sürmektedir. Örneğin, klinik olmayan bir örneklemle yapılan bir çalışmada yüksek hayal kırıklığı tahammülsüzlüğünün kaygı, depresyon ve stres duygularını öngördüğü tespit edilmiştir.[16] Benzer şekilde hastalar üzerinde yapılan başka bir çalışmada hayal kırıklığı tahammülsüzlüğünün olumsuz ruh

9 Şengül Altan Arslan vd., *6 Şubat Afet Bölgesi Mevcut Durum Değerlendirmesi ve Gelişim Önerileri Raporu* (Ankara: Türkiye Belediyeler Birliği, 2024).

10 Aysel Eksi – Kathryn L. Braun, "Over-Time Changes in PTSD and Depression Among Children Surviving The 1999 Istanbul Earthquake", *European Child & Adolescent Psychiatry* 18/6 (2009), 384-391; Shigehiro Oishi vd., "Psychological Adaptation to The Great Hanshin-Awaji Earthquake of 1995: 16 Years Later Victims Still Report Lower Levels of Subjective Well-Being", *Journal of Research in Personality* 55 (2015), 84-90; Serkan Bilgiç, *Travma Sonrası Stres Bozukluğu ve Akut Stres Bozukluğu ile Uyum Bozukluğunun Klinik açıdan Karşılaştırılması* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Doktora Tezi, 2011), 85.

11 Louis. M. Najarian vd., "The Effect of Relocation after a Natural Disaster", *Journal of Traumatic Stress* 14/3 (2001), 511-526; Peter Steinglass – Ellen Gerrity, "Natural Disasters and Post-Traumatic Stress Disorder Short-Term versus Long-Term Recovery in Two Disaster-Affected Communities", *Journal of Applied Social Psychology* 20/21 (1990), 1746-1765.

12 Gülen Güler Aksu – Yasemin İmrek, "The Earthquake Disaster in Türkiye: A Review from Child and Adolescent Psychiatry Perspective", *Düzce Tıp Fakültesi Dergisi* 25/1 (2023), 7.

13 Neil Harrington, "Frustration Intolerance: Therapy Issues and Strategies", *Journal of Rational-Emotive & Cognitive-Behavior Therapy* 29/1 (2011), 4-16; Neil Harrington, "Frustration Intolerance as a Multidimensional Concept", *Journal of Rational-Emotive & Cognitive-Behavior Therapy* 25/3 (2007), 191-211.

14 Harrington, "Frustration Intolerance as a Multidimensional Concept", 192.

15 Sanda Stanković – Tatjana Vukosavljević-Gvozden, "The Relationship of a Measure of Frustration Intolerance with Emotional Dysfunction in a Student Sample", *Journal of Rational-Emotive & Cognitive-Behavior Therapy* 29/1 (2011), 17-34; Neil Harrington, "Frustration Intolerance Beliefs: Their Relationship with Depression, Anxiety, and Anger, in a Clinical Population", *Cognitive Therapy and Research* 30/6 (2006), 700.

16 Noreen E. Mahon vd., "Relations of Low Frustration Tolerance Beliefs with Stress, Depression, and Anxiety in Young Adolescents", *Psychological Reports* 100/1 (2007), 98-100.

sağlığını yordadığı gözlemlenmiştir.[17] Hayal kırıklığı tahammülsüzlüğünün alt boyutları üzerinde yapılan diğer çalışmalarda ise hak sahibi olma öfkeyle, duygusal tahammülsüzlük kaygıyla, rahatsızlık tahammülsüzlüğü depresyonla ve başarı hayal kırıklığı kaygıyla ve öfkeyle bağlantılı olarak bulgulanmıştır.[18] O halde yapılan araştırmalar kapsamında yüksek hayal kırıklığı tahammülsüzlüğü, yaşamda karşılaşılan kriz durumlarında kişilerin durumla olumlu başa çıkmasını engelleyerek kaygı, depresyon ve stres gibi ruhsal sorunların ortaya çıkmasına yol açabilir.[19] Bu bağlamda önceki bulgular ışığında çalışma kapsamında oluşturulan hipotez:

> **Hipotez 1:** Hayal kırıklığına tahammülsüzlüğün boyutlarının (hak sahibi olma, başarı, duygusal tahammülsüzlük ve rahatsızlık tahammülsüzlüğü) depresyon, anksiyete ve stres ile istatistiksel olarak anlamlı ve pozitif yönde bir ilişkisi vardır.

1.2. Dini Tutum ve Proaktif Kişiliğin Etkileşimsel Rolü

Hayal kırıklıkları karşısında her bireyin aynı deneyime aynı şekilde tepki vermesi pek olası değildir yani süreçleri tolere etme ve onunla mücadele kapasitesi farklıdır.[20] İnsanların stresli olaylara verdiği tepki büyük ölçüde dayanıklılık kapasitelerine ve hayal kırıklığı tolerans eğilimlerine bağlıdır. Hayal kırıklığı toleransı yüksek olması, bireyin engellere ve stresli durumlara dayanma yeteneğidir.[21] Hayal kırıklığı toleransı kapasitesine sahip kişi, çok fazla stresle dolu bir kriz durumunda iyi bir zihinsel ve fiziksel sağlığa sahip olabilir. Birey refahını koruyabilir ve stresli ve kriz durumunda hayatta kalabileceği ve onu hafifletmeye çalışabileceği iyi bir başa çıkma mekanizmasına sahiptir.

Ön görülemeyen ve kontrol edilemeyen doğal afetler felaket niteliğindeki doğasına rağmen insanların dinsel inançları doğa algılarını ve afetin sonuçlarını yorumlama yöntemlerini etkiler.[22] Nitekim din, afet sonrası gibi hayal kırıklıkları, engellenmeler, acizlik ve çaresizlikten kaynaklanan yaşam olayları karşısında insana anlam ve istikrar kaynağı sağlayan,[23] bilişsel, duygusal motivastonel ve davranışsal yönleri içeren çok boyutlu bir yapıdır.[24] Din; dua, dinsel ritüeller, törenler, yaşamsal kuralları gibi çok boyutlu uygulamaları aracılığıyla düzenleme, öz düzenleme, sosyal destek gibi uyarlanabilir sistemleri harekete geçirerek,[25] ölüm, tecrit gibi hayal kırıklıklarından kaynaklanan acıları anlaşılabilir, katlanılabilir hale getirmekte ve stres faktörlerinin psikolojik refah üzerindeki etkisini azaltmaktadır.[26] Başka bir deyişle din, hayal kırıklıkları ve engellenmelerin nedenlerini yok etmekten ziyade hayal kırıklığı toleransını artırarak bu duyguları telafi etmeyi sağlamaktadır.[27] Bu durum olumsuz olaylar karşısında bireylerin dinlerinden teselli bulmalarına, ruh sağlıklarını korumalarına yardımcı olur. Başka bir deyişle dinsel inançlar insanların başlarına gelen yıkıcı olaylarla başa

17 Carlos Suso-Ribera vd., "There's More Than Catastrophizing in Chronic Pain: Low Frustration Tolerance and Self-Downing Also Predict Mental Health in Chronic Pain Patients", *Journal of Clinical Psychology in Medical Settings* 23/2 (2016), 192-206.

18 Pina Filippello vd., "The Relationship between Frustration Intolerance, Unhealthy Emotions, and Assertive Behaviour in Italian Students", *Journal of Rational-Emotive & Cognitive-Behavior Therapy* 32/4 (2014), 257-278; Harrington, "Frustration Intolerance Beliefs", 700.

19 Neil Harrington, "The Frustration Discomfort Scale: Development and Psychometric Properties", *Clinical Psychology & Psychotherapy* 12/5 (2005), 374-387; Filippello vd., "The Relationship between Frustration Intolerance, Unhealthy Emotions, and Assertive Behaviour in Italian Students".

20 Katharine R. Parkes – Emily L. Hughes, "Individual Differences in Coping with Stress", *The Wiley Encyclopedia of Personality and Individual Differences*, ed. Bernardo J. Carducci vd. (Wiley, 2020), 377-381.

21 Dawn E. Bouman, "Frustration Tolerance", *Encyclopedia of Clinical Neuropsychology*, ed. Jeffrey S. Kreutzer vd. (New York, NY: Springer New York, 2011), 1101-1102.

22 Felipe Garcia vd., "Religious Coping, Social Support and Subjective Severity as Predictors of Posttraumatic Growth in People Affected by the Earthquake in Chile on 27/2/2010", *Religions* 5/4 (2014), 1132-1145; Kenneth Pargament vd., "The Brief RCOPE: Current Psychometric Status of a Short Measure of Religious Coping", *Religions* 2/1 (2011), 51-76.

23 Karen Horney, *Nevrozlar ve İnsan Gelişimi: İnsanın Kendini Gerçekleştirme Mücadelesi*, çev. Emre Erbatur (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2011), 190-191; Karen Horney, *Ruhsal Çatışmalarımız*, çev. Selçuk Budak (Ankara: Öteki Yayınevi, 1993), 146; Gordon W. Allport, *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation* (New York: Collier-Macmillan Limited, 1950); Talip Küçükcan – Ali Köse, *Doğal Afetler ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000).

24 Peter C. Hill – Ralph W. Hood (ed.), *Measures of Religiosity* (Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1999); Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002).

25 Gordon W. Allport – J. Michael Ross, "Personal Religious Orientation and Prejudice", *Journal of Personality and Social Psychology* 5/4 (1967), 432-443.

26 Recep Yaparel, "Dinin Tarifi Mümkün mü?", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 [Prof. Dr. Ömer Yiğitbaşı'na Armağan] (1987), 403-418; Nesibe Esen Ateş – Hasan Kayıklık, "Şehit Ailelerinde, Gazilerde ve Gazi Ailelerinde Sabır ve Dinî Başa Çıkma İlişkisi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 19/1 (2019), 225-236.

27 Antoine Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık: (Psikolojik İnceleme)*, çev. Veysel Uysal (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1999), 110-130.

çıkmalarına yardımcı olabilir. Önceki çalışmalar dini tutum ile ruh sağlığı arasındaki ilişkiyi inceledi fakat yıkıcı depremlerden sonra bireylerin hayal kırıklıklarına tahammülsüzlüklerinin ruh sağlığı üzerindeki etkisinde koruyucu bir faktör olarak dini tutumun rolünü çalışan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu literatür çerçevesinde çalışmada şu hipotez oluşturulmuştur:

> **Hipotez 2:** Dindarlık, hayal kırıklığı tahammülsüzlüğün ruh sağlığı alt boyutları (depresyon, anksiyete ve stres) üzerindeki etkisinde düzenleyici rol oynamaktadır.

Benzer şekilde afet sonrasında yaşanan olumsuz, stres dolu belirsiz durumların yorumlanması ve bu durumlar ile başa çıkma kabiliyetleri proaktif kişilik özelliklerinden etkilenmektedir. Olaylarla ve olumsuz duygular ile başa çıkmak için bireysel proaktiflik, zorlukların ve engellerin üstesinden gelmek ve hedeflerine ulaşmak için,[28] inisiyatif alarak çevresindeki ön görülmeyen koşulları etkili şekilde değiştiren kontrol edici davranışlar sergilemeye yönelik kişisel bir eğilimdir.[29] Bireyin proaktif kişiliği ne kadar güçlüyse, bireyin kendi durumunu iyileştirme veya söz konusu durumun özelliklerine dayalı özel durumlara yanıt olarak kendisi için daha olumlu bir durum yaratma yeteneği o kadar yüksektir.[30] Yapılan araştırmalarda bireyin kişiliğinin afetlerden ve salgınlardan sonra hayal kırıklığı toleransını etkileyerek olumlu başa çıkma mekanizmalarına katkı sağladığı bulgulanmıştır.[31] Hayal kırıklığı toleransı, duygusal düzenleme becerisi olmasından dolayı kişilik yapısında önemli bir faktördür ve bireyin hayal kırıklığına uyum sağlamasını, ona direnmesini ve onunla başa çıkmasını kolaylaştırır.

Yapılan çalışmalar, kişilik özellikleri ile ruh sağlığı arasında doğrudan ilişkiler olduğunu göstermiştir. Örneğin 148 bağımsız çalışmanın meta-analitik yöntemle incelendiği araştırmada, kişiliğin özne iyi oluşun önemli belirleyicilerinden biri olduğu sonucuna ulaşılmıştır.[32] 347 bağımsız araştırma ile yapılan yine meta-analiz bir çalışmada kişiliğin mutluluk ve yaşam doyumu üzerinde olumlu etkisi olduğu tespit edilmiştir.[33] Ancak proaktif kişilik ile ruh sağlığı arasındaki ilişki yeterince araştırılmamıştır. Önceki çalışmalar proaktif kişiliğe sahip olan bireylerin hedef belirleme[34] ve olumlu başa çıkma stilleri[35] gibi öz düzenleyici stratejilere sahip olduklarını göstermiştir. Bu çalışmada ise önceki literatür göz önünde bulundurularak bireylerin proaktif kişiliklerinin belirsizlikler ve zorluklar ile başa çıkmalarına yardımcı olarak olumlu ruh sağlığını açısından önemi analiz edilecektir. Bu nedenle çalışmada proaktif bir kişiliğin afet sonrası hayal kırıklığı tahammülsüzlüğü ile ruh sağlığı arasındaki ilişkide aracı rol oynadığı ileri sürülmüştür. Bu literatür çerçevesinde çalışmada şu hipotez oluşturulmuştur:

> **Hipotez 3:** Proaktif kişilik, hayal kırıklığına tahammülsüzlüğün ruh sağlığının alt boyutları (depresyon, anksiyete ve stres) üzerindeki etkisinde aracı rol oynamaktadır.

2. Yöntem

2.1. Araştırmanın Modeli

Dini tutumun, proaktif kişiliğin ve hayal kırıklığına tahammülsüzlüğün depremzedelerin ruh sağlığı üzerindeki etkileşimsel rollerini araştırmayı amaçlayan mevcut araştırma ilişkisel tarama modelinde gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda hem gözlenen hem de gizlenen değişkenler arasındaki ilişkinin varlığını ve gücünü ortaya koymak ve yordayıcı ilişkileri eş zamanlı olarak inceleyebilmek adına Yapısal Eşitlik Modellemesi (YEM) kullanılmıştır.[36]

28 Scott E. Seibert vd., "Proactive Personality and Career Success", *Journal of Applied Psychology* 84/3 (1999), 416-427; Leonidas A. Zampetakis, "The Role of Creativity and Proactivity on Perceived Entrepreneurial Desirability", *Thinking Skills and Creativity* 3/2 (2008), 154-162.

29 Jiaqi Xiong vd., "Impact of COVID-19 Pandemic on Mental Health in the General Population: A Systematic Review", *Journal of Affective Disorders* 277 (2020), 55-64.

30 J. Michael Crant, "Proactive Behavior in Organizations", *Journal of Management* 26/3 (2000), 435-462.

31 Carmelo Vazquez vd., "Post-Traumatic Growth and Stress-Related Responses during the COVID-19 Pandemic in a National Representative Sample: The Role of Positive Core Beliefs about the World and Others", *Journal of Happiness Studies* 22/7 (2021), 2915-2935.

32 Kristina M. DeNeve – Harris Cooper, "The Happy Personality: A Meta-Analysis of 137 Personality Traits and Subjective Well-Being", *Psychological Bulletin* 124/2 (1998), 197-229.

33 Piers Steel vd., "Refining the Relationship between Personality and Subjective Well-Being", *Psychological Bulletin* 134/1 (2008), 138-161.

34 Mel Fugate vd., "Employability: A Psycho-Social Construct, Its Dimensions, and Applications", *Journal of Vocational Behavior* 65/1 (2004), 14-38.

35 Seibert vd., "Proactive Personality and Career Success".

36 Jack R. Fraenkel vd., *How to Design and Evaluate Research in Education* (New York: McGraw-Hill, 2012).

2.2. Katılımcılar ve Prosedür

Çalışmaya amaçlı örneklem tekniği ile seçilmiş, deprem nedeniyle iş yerlerinin ve evlerinin yıkılması sonucunda deprem bölgesinde kurulan konteynerlerde yaşayan, konteynerlerde ve farklı mekânlarda işlerini devam ettirmeye çalışan ve olumsuz deneyimlere maruz kalan 354 katılımcı ile yürütülmüştür. Yüz yüze uygulanan kesitsel anket çalışmasına katılan gönüllü katılımcılardan anket formları dağıtılmadan önce sözlü onamlar alınmış ve anket yanıtlarının anonim olduğu bilgisi verilmiştir. Katılımcıların anket maddelerini tamamlamaları yaklaşık 25 dakika sürmüştür. Çalışma için Gümüşhane Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurul'undan etik kurul kararı alınmıştır (24/01/2024 tarih ve 2024/1). Çalışmanın örneklemini yaşları 15-67 arasında değişen ve ortalama yaşı 29 olan 354 (249 kadın 105 erkek) katılımcı oluşturmaktadır.

2.3. Araştırmada Kullanılan Veri toplama Araçları

Engellenme Rahatsızlık Ölçeği: Harrington[37] tarafından hayal kırıklığına tahammülsüzlük düzeyini belirlemek amacıyla geliştirilen rahatsızlık tahammülsüzlüğü, hak sahibi olma duygusu, duygusal tahammülsüzlük ve başarı gibi dört alt boyuttan oluşan 28 maddelik beşli likert tipi öz bildirim ölçeğidir. Engellenme rahatsızlık ölçeği, Özer ve ark.[38] tarafından Türkçeye uyarlanmıştır. Ölçek 28 ve 140 arasında puanlanmaktadır. Ölçek, öz bildirim şeklinde uygulanır ve bu ölçekteki düşük puanlar, kişinin hayal kırıklığı yaratan durumları tolere edebildiği ve bunlarla başa çıkabildiği anlamına gelen yüksek hayal kırıklığı toleransını gösterir. Bu çalışmada ölçeğin Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı .890 (Rahatsızlık Tahammülsüzlüğü .769, Hak Sahipliği .700, Duygusal Tahammülsüzlük .747, Başarı .728), olarak hesaplanmıştır. Doğrulayıcı faktör analizi (DFA) sonuçları χ2 /sd= 2.887, RMSEA=.075, CFI= .860, NFI= .803 olarak bulundu.

Ruh Sağlığı Ölçeği (DSÖ-21): Çalışma gurubunun ruhsal durumlarını ölçmek için Lovibond ve Lovibond[39] tarafından geliştirilen 42 maddelik Depresyon, Anksiyete ve Stres-21 Ölçeği kullanılmıştır. Ruh sağlığı ölçeği Bayram ve Bilgel[40] tarafından Türkçeye uyarlanmıştır. Mevcut çalışmada kullandığımız ölçeğin uyarlanması Sarıçam[41] tarafından gerçekleştirilmiştir. Ölçek öz bildirim şeklinde uygulanır ve bu ölçekteki yüksek puanlar (7-28) ilgili olumsuz duygunun arttığını göstermektedir. Bu çalışma ölçeğin Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı .947 (Stres .870, Anksiyete .865, Depresyon .885) olarak hesaplanmıştır. Doğrulayıcı faktör analizi (DFA) sonuçları χ2 /sd= 3.295, RMSEA= .083, CFI= .895, NFI= .856 olarak bulundu.

Ok-Dini Tutum Ölçeği: Çalışmada çalışma grubunun dini tutumlarını değerlendirmek için Ok[42] tarafından geliştirilen Dini Tutum Ölçeği kullanılmıştır. Ölçek bilişsel, davranışsal, duygusal ve Tanrı ile ilişki boyutu olmak üzere dört alt boyuttan ve 8 (6 olumlu ve 2 olumsuz) maddeden oluşmaktadır. En düşük puan 8, en yüksek puan ise 40'tır. Yüksek puan güçlü bir dini tutum, düşük puan ise zayıf bir dini tutum anlamına gelmektedir. Bu çalışma ölçeğin Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı .821 (Duygu .749, İlişki .712, Biliş .728, Davranış .726) değerlerine sahip olduğu tespit edilmiştir. Doğrulayıcı faktör analizi (DFA) sonuçları χ2 /sd= 2.696, RMSEA=.071, CFI= .973, NFI= .959 olarak bulundu.

Proaktif Kişilik Ölçeği: Bateman ve Crant[43] tarafından bireylerin proaktif kişilik özelliklerini ölçmek amacı ile geliştirilmiştir. Akın ve diğerleri[44] tarafından Türkçe' ye uyarlanmış 10 maddeden oluşan yedili likert tipi bir ölçektir. Alınan yüksek puanlar proaktif kişilik özelliklerinin yüksek olduğunu

37 Harrington, "The Frustration Discomfort Scale".
38 Bilge Uzun Özer vd., "Psychometric Properties of Frustration Discomfort Scale in a Turkish Sample", *Psychological Reports* 111/1 (2012), 117-128.
39 Sydney H. Lovibond – Peter F. Lovibond, *Manual for the Depression Anxiety Stress Scales* (Sydney: Psychology Foundation, 1995).
40 Nuran Bayram – Nazan Bilgel, "The Prevalence and Socio-Demographic Correlations of Depression, Anxiety and Stress among a Group of University Students", *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology* 43/8 (2008), 667-672.
41 Hakan Sarıçam, "The Psychometric Properties of Turkish Version of Depression Anxiety Stress Scale-21 (DASS-21) in Community and Clinical Samples", *Journal of Cognitive-Behavioral Psychotherapy and Research* 7/1 (2018), 1.
42 Üzeyir Ok, "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528-549.
43 Thomas S. Bateman – J. Michael Crant, "The Proactive Component of Organizational Behavior: A Measure and Correlates", *Journal of Organizational Behavior* 14/2 (1993), 103-118.
44 Ahmet Akın vd., "Kısaltılmış Proaktif Kişilik Ölçeğinin (KPÖ) Türkçe formülü" *ICES11 International Conference on Educational Sciences* (Famagusta, Cyprus, 2011), 22-25.

işaret etmektedir. Ölçeğin test-tekrar test güvenirlik katsayısı .95 olarak hesaplanmıştır ve madde korelasyon katsayıları .50 ile .66 arasında değişmektedir. Bu çalışma ölçeğin Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı .877 olarak hesaplanmıştır. Doğrulayıcı faktör analizi (DFA) sonuçları χ2 /sd= 4.089, RMSEA=.096,
CFI= .925, NFI= .904 olarak bulundu.

2.4. Verilerin Analizi

Araştırma kapsamında toplanan veriler istatistiksel paket programları aracılığı ile analiz edilmiştir. Örneklem dağılımı, değişkenlere yönelik betimsel istatistikler, normallik testleri, güvenilirlik analizleri ve fark analizleri IBM SPSS 29 istatistiksel paket programı ile yapılmıştır. Ölçeklerin geçerliliğine ilişkin doğrulayıcı faktör analizlerinin uygulanması ve modellenmesi amacıyla IBM SPSS AMOS 24 yazılımından faydalanılmıştır. Analizlere başlamadan önce veri setine ilişkin kategorik ve aralıklı değişkenler düzenlenerek yazılıma aktarılmıştır.

3. Bulgular

3.1. Hayal Kırıklığı Tahammülsüzlüğü, Ruh Sağlığı, Proaktif Kişilik ve Dini Tutum Alt Boyutlar Düzeyinde Tanımlayıcı Analizler

Araştırma kapsamında kullanılan ölçeklere ilişkin veri setinin normal dağılıma uygun olup olmadığı çarpıklık (skewness) ve basıklık (kurtosis) değerleri ile incelenmiştir. Ölçeklerin çarpıklık ve basıklık değerlerinin ±2 değeri arasında yer alması verilerin normal dağılım gösterdiğini ifade etmektedir.[45] Araştırma değişkenlerine ilişkin normal dağılım analizleri Tablo 1' de verilmiştir.

Tablo 1: Temel Tanımlayıcı İstatistikler ve Kolmogorov-Smirnov Testi Sonuçları

Değişken	N	Min	Max	Ortalama	Standart Sapma	Çarpıklık	Basıklık
Engellenme Rahatsızlık Ölçeği	354	1	5	3.38	.59	-.345	1.525
Rahatsızlık Tahammülsüz	354	1	5	3.22	.79	-.248	.284
Hak Sahipliği	354	1	5	3.45	.68	-.238	.133
Duygusal Tahammülsüzlük	354	1	5	3.46	.68	-.345	-.725
Başarı	354	1	5	3.38	.76	-.340	.288
Proaktif Kişilik Ölçeği	354	2	5	3.87	.60	-.009	-.336
Dini Tutum Ölçeği	354	3	5	4.37	.49	-.860	.546
Duygu	354	2	5	4.17	.75	-.664	-.090
İlişki	354	3	5	4.55	.60	-1.117	.231
Biliş	354	3	5	4.70	.51	-1.623	1.780
Davranış	354	1	5	4.07	.75	-.573	.167
Ruh Sağlığı Ölçeği (DSÖ-21)	354	1	5	2.71	.84	.232	-.273
Stres	354	1	5	2.93	.89	.195	-.187
Anksiyete	354	1	5	2.57	.90	.279	-.398
Depresyon	354	1	5	2.63	.94	.383	-.390

3.2. Hayal Kırıklıkları Tahammülsüzlüğü, Ruh Sağlığı, Proaktif Kişilik ve Dini Tutum Alt Boyutlar Düzeyinde Tanımlayıcı Korelasyon Analizi

Araştırma kapsamında kullanılan Engellenme Rahatsızlık, Proaktif Kişilik, Dini Tutum ve Ruh Sağlığı (DSÖ-21) ölçekleri arasındaki ilişkinin tespit edilebilmesi amacıyla Pearson Korelasyon analizi uygulanmıştır. Verilerin analizinden elde edilen bulgulara göre; Engellenme Rahatsızlığı ile Proaktif Kişilik arasında istatistiksel olarak anlamlı, pozitif yönlü ve düşük düzeyli (p < ,001, r = ,176), ruh sağlığı (depresyon, anksiyete ve stres) ile arasında istatistiksel olarak anlamlı, pozitif yönlü ve orta düzeyli (p < ,001, r = ,349) ilişki tespit edilmiştir. Engellenme Rahatsızlığı ile Dini Tutum arasında istatistiksel

45 Darren George – Paul Mallery, SPSS for Windows Step by Step: A Simple Guide and Reference (Boston: Pearson, 2006).

olarak anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir (p > ,05). Proaktif Kişilik ile Dini Tutum arasında istatistiksel olarak anlamlı, pozitif yönlü ve orta düzeyde (p < ,001, r = ,301), Ruh Sağlığı ile arasında istatistiksel olarak anlamlı, negatif yönlü ve düşük düzeyde (p < ,001, r = -,157) ilişki tespit edilmiştir. Dini Tutum ile Ruh Sağlığı arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir (p > ,05).

Tablo 2: Tanımlayıcı İstatistikler ve Değişkenler Arasındaki Korelasyon Analizi

No	Değişken	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
1	ERÖ	1														
2	RT	,788**	1													
3	HK	,857**	,502**	1												
4	DT	,806**	,601**	,594**	1											
5	BA	,798**	,421**	,714**	,450**	1										
6	PKÖ	,176**	,073	,125*	,255**	,130*	1									
7	DTÖ	,056	-,005	,049	,081	,061	,301**	1								
8	DU	-,019	-,048	-,019	,031	-,018	,286**	,811**	1							
9	İL	,088	,017	,077	,097	,101	,351**	,760**	,500**	1						
10	Bİ	-,058	-,085	-,051	-,043	-,008	,027	,666**	,381**	,455**	1					
11	DA	,134*	,079	,121*	,135*	,104	,211**	,771**	,486**	,400**	,338**	1				
12	RSÖ	,349**	,310**	,268**	,275**	,276**	-,157**	-,055	,051	-,096	-,069	,072	1			
13	S	,383**	,337**	,318**	,310**	,277**	-,096	-,010	,073	-,029	-,039	-,049	,921**	1		
14	A	,337**	,303**	,246**	,274**	,266**	-,109*	-,060	,044	-,100	-,080	-,068	,919**	,767**	1	
15	D	,252**	,224**	,182**	,182**	,224**	-,227**	-,081	,026	-,133*	-,072	-,083	,932**	,792**	785**	1

**. p < ,001, *. p < ,05. ERÖ: Engellenme Rahatsızlık Ölçeği, RT: Rahatsızlık Ölçeği, HK: Hak Sahipliği, DT: Duygusal Tahammülsüzlük, BA: Başarı, PKÖ: Proaktif Kişilik Ölçeği, DTÖ: Dini Tutum Ölçeği, DA: Davranış, DU: Duygu, İL: İlişki, Bİ: Biliş, RSÖ: Ruh Sağlığı Ölçeği, S: Stres, A: Anksiyete, D: Depresyon.

3.3. Dini Tutum Düzeyinin ve Proaktif Kişiliğin Etkileşimsel Analizleri

3.3.1. Dini Tutumun Düzenleyici Rolü

Hayal kırıklıkları ile saldırganlık arasındaki ilişkide dini tutumun düzenleyici rolünü önyükleme yöntemi kullanılarak ilk moderasyon modelinin (şekil 2) analizi, %95 düzeyinde güven aralığı ölçütü ve 5000 rastgele örneklem seçimi kullanılarak gerçekleştirildi. Moderasyon analizi açısından dini tutum düzeyinin, hayal kırıklığı tahammülsüzlüğünün ruh sağlığı (β = -.014, t = -.08, p = .93) üzerindeki olumsuz etkisini azaltmada istatistiksel olarak anlamsız ilişki olduğunu göstermiştir ki bu da H_3'ü reddeder.

3.3.2. Proaktif Kişiliğin Aracı Rolü

Etkileşimsel rollerin hipotezlerini test etmek amacıyla %95 düzeyinde güven aralığı ölçütü ve 5.000 örneklemli yeniden örnekleme seçeneği kullanılmıştır.

Tablo 3: Yapısal Modele İlişkin Doğrudan Etki Tahmin Parametreleri

			β_0	B_1	S.E.	C.R.	P	R^2
PKO	<---	ERO	.453	1.201	.298	4.034	***	.205
STRES	<---	ERO	1.070	3.435	.650	5.281	***	.913
STRES	<---	PKO	-.533	-.645	.114	-5.677	***	
ANKSİYETE	<---	ERO	1.051	2.737	.555	4.933	***	.881
ANKSİYETE	<---	PKO	-.530	-.521	.099	-5.272	***	
DEPRESYON	<---	ERO	1.037	4.593	.845	5.436	***	.896
DEPRESYON	<---	PKO	-.672	-1.121	.158	-7.112	***	

*** p < ,001, β_0 = Standardize edilmiş regresyon katsayısı

Yapısal modele ilişkin doğrudan etki tahmin parametreleri incelendiğinde; önerilen modelin bağımlı değişkenlerden stres varyansının % 09'unu (R^2 = .91), anksiyete varyansını % 9'unu (R^2 = .881) ve depresyon varyansının % 9'unu (R^2 = 896) açıkladı. Hipotez testinin ayrıntılı sonuçları Tablo 3'te gösterilmiştir.

Tablo 4: Yapısal Modele İlişkin Dolaylı ve Toplam Etki Tahmin Parametreleri

	Dolaylı Etki	**Toplam Etki**	**%95 Güven Aralığı**			
	β_0	**β_0**	**Alt**	**Üst**	**P**	**Etki**
ERO → PKO → STRES	-.241	.829	-.626	-.045	.003	Kısmi
ERO → PKO → ANKSIYETE	-.240	.811	-.625	-.047	.003	Kısmi
ERO → PKO → DEPRESYON	-.304	.733	-.728	-.071	.002	Kısmi

β_0 = Standardize edilmiş regresyon katsayısı

Yapısal modele ilişkin dolaylı ve toplam etki analiz sonuçları incelendiğinde; Engellenme Rahatsızlığının Stres, Anksiyete ve Depresyon üzerindeki etkisinde Proaktif Kişilik değişkeninin aracı rolünün istatistiksel olarak anlamlı olduğu tespit edilmiştir.

4. Tartışma ve Sonuç

Deprem gibi kriz durumlarında bireyler ekonomik, sağlık, duygusal gibi yaşamsal açıdan sürekli zorluklarla karşı karşıya kalmaktadırlar. Hayal kırıklığı toleransı düşük kişiler bu gibi olumsuz şartlarda hayal kırıklığı hissinden kendini ayırmakta zorluk çekerler bu durum bireylerin fiziksel ve ruhsal sağlıklarını etkilemektedir. Fakat depremlerden > 1 yıl sonra hayal kırıklıklarını depresyon, kaygı ve stres üzerindeki etkisi ve bu etkiyi tamponlayan faktörler yeterince araştırılmamıştır. Bu koşullar altında, bireylerin hayal kırıklığı toleransı eğilimlerini anlamak ve bireylerin bu stres faktörleriyle ne kadar başa çıktıklarını bilmek önemli hale gelmektedir. Nitekim ruh sağlığı problemleri toplum ve birey açısından maddi, manevi yük olmaktadır. Ruh sağlığına etki edecek önleyici ve düzenleyici faktörleri tanımak stresörlerin vermiş olduğu zararları azaltabilir. Çalışma depremden 18 ay sonra hayal kırıklığı tahammülsüzlüğün (duygusal tahammülsüzlük, hak sahipliği, başarı, rahatsızlık tahammülsüzlüğü), dini tutumun, proaktif kişiliğin, depresyon, anksiyete ve stres ile olan ilişkilerini depremin merkez üssü Kahramanmaraş'ta yaşayan ve depremi deneyimleyen bireyler üzerinde incelemeyi amaçlamıştır. Ayrıca çalışmada, dini tutum ve proaktif kişiliğin hayal kırıklığı toleransı, depresyon, anksiyete ve stres arasındaki ilişkideki aracı rolü araştırılmıştır.

4.1 Hayal Kırıklığı Tahammülsüzlüğü ile Depresyon, Kaygı ve Stres Arasındaki İlişkiler

Literatüre göre deprem gibi felaketler üzerinden geçen zamana rağmen ruh sağlığı üzerinde etkisini devam ettirmektedirler. Örneğin, 2004 yılında Sri Lanka'da meydana gelen tsunami afetini deneyimleyen kişilerin tsunamiyi deneyimlemeyenlere göre üç yıl sonra dahi daha yüksek depresif semptomlar gösterdikleri tespit edilmiştir.[46] Benzer şekilde, depremin psikososyal etkilerini inceleyen çalışmalarda depreminin üzerinden uzun süre geçmesine rağmen yaşamı tehdit eden deneyimin depremzedelerin psikolojik refahları üzerinde hala etkili olduğu göstererek önceki araştırmaları genişletmektedir.[47] Yaşamsal tehlikeler ve tehditler oluşturan akut dönemlerinden sonra mağdur olmuş bireylerin hayatı öngörülemezlik ve kontrol edilemezlik açısından algılamaları nedeniyle olumsuz ruhsal durumları meydana getirme olasılığı yüksektir.[48] Hayal kırıklığı tahammülsüzlüğü ruh sağlığı

46 Thulitha Wickrama – Scott A. Ketring, "Change in the Health of Tsunami-Exposed Mothers Three Years after the Natural Disaster", *International Journal of Social Psychiatry* 58/3 (2012), 278-288.

47 Louis M. Najarian vd., "Relocation after a Disaster: Posttraumatic Stress Disorder in Armenia after the Earthquake", *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry* 35/3 (1996), 374-383; Ebru Şalcıoğlu vd., "Long-Term Psychological Outcome For Non-Treatment-Seeking Earthquake Survivors In Turkey", *The Journal of Nervous and Mental Disease* 191/3 (2003), 154-160.

48 Jinyi Kuang vd., "Awareness, Risk Perception, and Stress during the COVID-19 Pandemic in Communities of Tamil Nadu, India", *International Journal of Environmental Research and Public Health* 17/19 (2020), 7177.

üzerinde olumsuz etkiye sahip olarak bireylerin intihar, bağımlılık[49], yalnızlık[50] gibi ruhsal problemleri teşvik etmede hayal kırıklığı tahammülsüzlüğün etkilerine ilişkin bulguları desteklemektedir.

Rasyonel Duygusal Davranış Terapisi' ne göre hayal kırıklığı tahammülsüzlüğü olumsuz ruh sağlığı problemlerini yordayan etken faktör olarak kabul edilir. Mevcut çalışmanın bulgularına göre depremzedelerin hayal kırıklığı tahammülsüzlüğü ruh sağlığı alt boyutlarından depresyon, anksiyete ve stres duygularının her biriyle pozitif korelasyonlu olduğunu göstermektedir; bu da H_1'i desteklemektedir. Yani depremzedelerin hayal kırıklığı tahammülsüzlüğü yüksek olması olumsuz ruh sağlığını yordamaktadır; bu bulgu hayal kırıklığı tahammülsüzlüğünün ruh sağlığıyla ilgili öngörücü ilişkilere sahip olduğunu öne süren literatürü doğrulamaktadır.[51] Örneğin klinik olmayan bir öğrenci popülasyonunda katılımcıların hayal kırıklığı tahammülsüzlükleri duygusal davranışsal sorunları doğrudan ortaya koymaktadır.[52] Benzer şekilde yapılan çalışmalar hem rahatsızlık tahammülsüzlüğünün hem de duygusal tahammülsüzlüğünün depresif ruh halinin anlamlı yordayıcıları olduğu bildirirken,[53] diğer bir çalışma hak sahibi olma duygusunun depresyonu yordadığını bulmuştur.[54] Literatürdeki verilerin ve mevcut çalışmada hayal kırıklığı tahammülsüzlüğünün depresyon, kaygı, stresi öngördüğü bulgusu birlikte değerlendirildiğinde bireyin, katı ve ulaşılamaz bilişsel standartlar belirlemesi ruhsal sorunlara neden olabileceğini göstermektedir.

4.2. Dini Tutumun ve Proaktif Kişiliğin Etkileşimsel Rolleri

Etkileşimsel analizlerden elde edilen bulgular, dini tutumun hayal kırıklığı tahammülsüzlüğünün ruh sağlığı üzerindeki etkisinde bu çalışmada hesaba katılmayan başka değişkenler olabileceğinden koruyucu rol oynamadığı tespit edilmiştir; bu da H_2'i desteklememiştir. Dini tutum değişkenini eklemek modelde anlamlı bir değişiklik oluşturmazken dini tutum ruh sağlığı ölçeği toplam puanları ve tüm alt boyutları ile ilişkilendirilmiştir. Dini tutum depresyon ve kaygı üzerinde istatistiksel olarak anlamlı azalmalarla ilişkilendirilmiştir. Başka bir deyişle depremzedelerin dini tutum düzeylerinin yüksek olması hayal kırıklığı tahammülsüzlüğünün depresyon ve kaygı üzerindeki etkisini yumuşatmaktadır. Bu, felaketler karşısında zorluklarla karşı karşıya kalan bireylerin, depresyon ve kaygı gibi ruh sağlıklarını korumak için akut sürecinde meydana gelen olumsuzlukları değerlendirmelerini dini anlamlar ve hedeflerle "senkronize etme" eğilimindedir. Bu durum bireyin ruh sağlığına olumlu yönde etki etmektedir. Bu sonuçlar dinin kriz durumları sonrasında ruh sağlığı üzerinde olumlu bir faktör olduğunu belirten çeşitli ampirik çalışmalarla[55] tutarlılık göstermektedir. Araştırmacılar dinin

49 Huang-Chi Lin vd., "The Frustration Intolerance of Internet Gaming Disorder and Its Association with Severity and Depression", *The Kaohsiung Journal of Medical Sciences* 37/10 (2021), 903-909; Wei-Hsin Lu vd., "Correlations of Internet Addiction Severity With Reinforcement Sensitivity and Frustration Intolerance in Adolescents With Attention-Deficit/Hyperactivity Disorder: The Moderating Effect of Medications", *Frontiers in Psychiatry* 10 (26 Nisan 2019), 268.

50 Mehmet Sarıçalı – Deniz Güler, "The Mediating Role of Psychological Need Frustration on the Relationship between Frustration Intolerance and Existential Loneliness", *Current Psychology* 41/8 (2022), 5603-5611.

51 Alexis A. Merdjanoff, "There's No Place Like Home: Examining the Emotional Consequences of Hurricane Katrina on The Displaced Residents of New Orleans", *Social Science Research* 42/5 (2013), 1222-1235; Mahon vd., "Relations of Low Frustration Tolerance Beliefs with Stress, Depression, and Anxiety in Young Adolescents".

52 Filippello vd., "The Relationship between Frustration Intolerance, Unhealthy Emotions, and Assertive Behaviour in Italian Students".

53 Stanković – Vukosavljević-Gvozden, "The Relationship of a Measure of Frustration Intolerance with Emotional Dysfunction in a Student Sample"; Harrington, "Frustration Intolerance Beliefs".

54 Tahira Jibeen, "Frustration Intolerance Beliefs as Predictors of Emotional Problems in University Undergraduates", *Journal of Rational-Emotive & Cognitive-Behavior Therapy* 31/1 (2013), 16-26.

55 Nesrullah Okan – Yahya Şahin, "Mental Health During Crisis: Development and Evaluation of the Post-Disaster Spiritual Coping Scale in Turkey", *Journal of Religion and Health* 63/2 (2024), 1609-1622; Abdulvahit İmamoğlu – Nimet Ferah, "Boşanma Sürecinde Ruh Sağlığı ve Din", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (2019), 497-530; Naci Kula, "Deprem ve Dini Başa Çıkma", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 234-255; Funda Kavak Budak vd., "The Effect of Religious Belief on Depression and Hopelessness in Advanced Cancer Patients", *Journal of Religion and Health* 60/4 (2021), 2745-2755; Merve Beyza Bala, *Deprem yaşayan bireylerde dini başa çıkma (2011 Van depremi örneği)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Sukkyung You vd., "Religious Practices and Mental Health Outcomes among Korean Adults", *Personality and Individual Differences* 142 (2019), 7-12.

psikolojik sıkıntılar,[56] anksiyete[57] ve depresif semptomlar[58] gibi olumsuz ruh sağlığı sorunlarını nötralize ettiğini, yaşam memnuniyeti[59] ve yaşamın anlam ve amacı[60] gibi olumlu duyguları arttırdığını göstermiştir. Örneğin çok sayıda çalışma dini pratikleri yerine getirme,[61] Kur'an'ı okumanın veya dinlemenin kaygı ve depresyon derecesini azaltabileceğini göstermiştir.[62] Bazı araştırmalar ise din ile ruh sağlığı arasında olumlu ilişkilerin, günlük yaşam olaylarında bir tampon olarak koruyucu rol oynadığını bulmuştur.[63]

Araştırma sonucunda ayrıca dini tutum düzeyinin, hayal kırıklığı tahammülsüzlüğünün stres üzerindeki etkisinde anlamlı bir etki etmediği tespit edilmiştir; bu bulgular önceki literatürü doğrulamaktadır.[64] Örneğin yapılan bir araştırmada, dini bağlılığın ve dini başa çıkmanın stres gibi psikososyal değişkenlerle ilişkili olmadığını göstermiştir.[65] Benzer şekilde başka bir çalışma, eğilimsel dini/manevi inançlar ile duygusal sıkıntı arasında anlamlı bir ilişki kurmakta ve kanıtlamakta başarısız olmuştur.[66] Bu çalışmaların bulguları, depremzedelerin dini tutum düzeylerinin, hayal kırıklıkları karşısındaki stresleri arasında doğrudan bir ilişki bulamadığımız sonuçlarımızla uyumludur.

Çalışmada dini tutum ile stres arasında anlamlı bir etkinin bulunmamasının olası birkaç nedeni bulunmaktadır. Çalışmanın depremin hemen sonrasında oluşan süreçte olması ve depremin olumsuz etkisinin katılımcıların yaşamında hala etkisinin devam ediyor olması etkili faktörlerden olabilir. Bununla birlikte dinin çok boyutlu bir yapıda olması ve ölçeklerle ölçülen dini tutum, kişinin dini katılımının gücünü ve doğasını tamamen yansıtmayabilir. Bu nedenle, ölçekler tek başına dindarlığın gerçek anlamıyla yeterli bir ölçüsü olmayabilir. Çünkü yapılan çalışmalarda bilinmektedir ki deprem gibi kriz zamanlarında, insanlar hem stresi hem de stresle ilişkili ruhsal problemleri azaltmak için dine ve dini faaliyetlere güvenirler.[67] Ayrıca, kişinin inanç, ibadet ve ahlak kuralları arasında ilişkiler kurulmak suretiyle anlamlı ve bütüncül bir öğrenme gerçekleştirmesi ile dini bilgileri edinmesi gerçek anlamda faydalı olacaktır. Çünkü dinin bireyde proaktiflik gibi olumlu kişilik özellikleri oluşturabilmesi,[68] onun sağlıklı ve metotlu bir eğitimle sunulmasına ve kişinin bu dini ve ahlaki değerleri özümsemesine bağlıdır.[69] Ayrıca öğrenci popülasyonunda yapılan araştırmada dindar bireylerin sabır, öz denetim, başarılı olma, sosyal uyum gibi proaktif kişiliğe ait özelliklere sahip

56 Esen Ateş – Kayıklık, "Şehit Ailelerinde, Gazilerde ve Gazi Ailelerinde Sabır ve Dinî Başa Çıkma İlişkisi"; Ali Ayten 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.

57 Saffet Kartopu, "Kaygının Kader Algıları ile İlişkisi (Kahramanmaraş Örneği)", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/3 (2013), 238-260; Orhan Gürsu, "Ergenlik Dönemi Dindarlığı ile Ruh Sağlığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/34 (2015), 49-75; Erhan Cengiz – Zeynep Sağır, "The Relationship between Religious Attitude, Psychological Resilience and Depression: A Quantitative Research on Syrian Adolescent Individuals", *Journal of Ilahiyat Researches* 1/60 (2023), 36-49.

58 Harold G. Koenig, "Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications", *ISRN Psychiatry* 2012 (2012), 1-33; Muhammet Enes Vural – Ali Ayten, "Dindarlık ve Depresyon İlişkisinde Anlamsızlığın Aracı Rolü", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 55 (2021), 379-395; Fateme Ghaedi Heidari vd., "The Relationship between Religiosity and Depression among Medical Students", *Asian Journal of Nursing Education and Research* 6/3 (2016), 414; Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan Yayınları, 2021); Hüseyin Peker, *Ruh sağlığı ve Din* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017).

59 Ali Ayten – Refik Yıldız, "Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dini Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerine Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 281-308.

60 Saffet Kartopu, "Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama ve Anlam Arayışı", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013), 67-90.

61 Akif Hayta, "İbadetler ve Ruh Sağlığı Dini Pratikler ile Psiko-Soyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2006), 137-179.

62 Ashraf Ghiasi – Afsaneh Keramat, "The Effect of Listening to Holy Quran Recitation on Anxiety: A Systematic Review", *Iranian Journal of Nursing and Midwifery Research* 23/6 (2018), 411.

63 Veysel Uysal vd., "Dinî Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlamlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/52 (2017), 139-160.

64 Janice Bell Meisenhelder vd., "Faith and Mental Health in an Oncology Population", *Journal of Religion and Health* 52/2 (2013), 505-513.

65 Rachel A. Joseph vd., "COVID-19 Related Stress, Quality of Life, and Intrinsic Religiosity among College Students during the Global Pandemic: A Cross-Sectional Study", *Cogent Psychology* 10/1 (2023), 1-12.

66 Türker Yıldız, *Yetişkinlerde Dindarlık ve Psikolojik Sağlamlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

67 Yasemin Angın, "Covid-19 Pandemi Sürecinden Geçerken Sağlık Çalışanlarında Dini Başa Çıkma ve Psikolojik Sağlamlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (2021), 331-345; Behlül Tokur, *Stres ve Din* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017); Ahmet Canan Karakaş – Mustafa Koç, "Stresle Başa Çıkma ve Dini Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2014), 610-631.

68 Yahya Turan, "Kişilik ve Dindarlık Üzerine Bir Alan Araştırması", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 20/2 (2009), 279-295; İbrahim Gürses, "Dindarlık ile İlgili Tutumlar ve Otoriteryen Kişilik İlişkisi", *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2006), 83-136.

69 Habil Şentürk, *İslami Hayatın Psikolojik Temelleri* (İstanbul: İz Yayınları, 2010).

oldukları tespit edilmiştir.[70] Çalışma kapsamında yapılan analizde dini tutum ile proaktif kişilik arasında anlamlı ve pozitif yönlü bir korelasyon olduğu hesaplanmıştır. Proaktif kişiliğin hayal kırıklığı tahammülsüzlüğü düzeyini azaltarak psikolojik dayanıklılığı artırması aslında dini tutum düzeyinden kaynaklanmış olabileceği tahmin edilmektedir.

Araştırma kapsamında yapılan korelasyonel bulgular göz önüne alındığında, proaktif kişiliğe sahip depremzedelerin hayal kırıklığı tahammülsüzlüklerinin depresyon, anksiyete ve stres üzerindeki etkisinde kısmi bir aracılık etkisine sahip olduğunu bulunmuştur; bu da H_3'ü desteklemektedir. Bu araştırmanın sonuçları, proaktif kişiliğin depremzedelerin ruh sağlığı üzerindeki etkisinin hem doğrudan hem de dolaylı yollarla iletildiğini göstermiştir. Dolayısıyla hayal kırıklığı tahammülsüzlüğü, bu bağlamda aracılık rolü oynayan proaktif kişilik aracılığıyla depremzedelerin ruh sağlığını doğrudan veya dolaylı olarak etkilemektedir. Bulgulara göre dışadönük, uyumlu, vicdanlı, rasyonel çözümler geliştiren ve açık fikirli gibi özelliklere sahip proaktif davranışsal kişilik özelliklerine sahip kişiler kriz durumları ile olumlu başa çıkabilirler; bu durum ruh sağlığını olumlu yönde yordayacaktır. Bu bulgular önceki bulguları doğrulamaktadır.[71] Proaktif kişiliğin ruh sağlığı üzerinde doğrudan olumlu bir etkisi olmasının yanı sıra hayal kırıklığı tahammülsüzlüğü ile ruh sağlığı arasındaki ilişkide aracılık etkisi de bulunmaktadır.

Sonuç olarak mevcut çalışmada depremzedelerin hayal kırıklığı tahammülsüzlüğü ile ruh sağlığı arasındaki ilişki ve bu iki değişken arasında proaktif kişiliğin ve dini tutumun etkileşimsel rolü incelenmiştir. Verilerden elde edilen bulgular hayal kırıklığı tahammülsüzlüğünün ruh sağlığı üzerinde anlamlı ve negatif yönde etkisi olduğunu göstermiştir. Katılımcıların proaktif kişiliklerinin hayal kırıklığı tahammülsüzlüğü ile ruh sağlığı arasındaki ilişkide aracı rol oynadığı bulunmuştur. Ayrıca çalışmada dini tutumun hayal kırıklığı tahammülsüzlüğü ile ruh sağlığı arasındaki ilişkide düzenleyici bir rol oynamadığını tespit etmiştir. Bu çalışmanın bulguları deprem sonrası psiko-sosyal müdahaleler için bazı çıkarımlara sahiptir, çünkü bu çalışmada dini tutum ve proaktif kişiliğin depremzedelerin hayal kırıklığı tahammülsüzlüklerinin ruh sağlığı üzerindeki etkisinde etkileşimsel rol oynadığını ortaya koymaktadır. Bu nedenle araştırma, deprem gibi afetlerin olumsuz sonuçlarını hafifletmek için deprem bölgesinde yaşayan bireylerin sosyal destek, manevi destek ve anlam temelli müdahale sistemlerini sağlama ve güçlendirme ihtiyacının altını çizmektedir. Bu gibi müdahaleler afetin neden olduğu olumsuzluklara karşı dayanıklılıklarını güçlendirmelerini sağlayacaktır. Bu çalışmanın bulguların yorumlanmasında dikkate alınması gereken bazı sınırlılıkları vardır. Birinci, çalışma yalnızca kişisel olarak sağlanan bilgilere dayandırılmış ve klinik tanı değerlendirilmemiştir. Katılımcıların yanıtları sosyal arzu edilirliğe duyarlı olabilir. İkincisi, depremin 11 ilde meydana gelmesine rağmen araştırmanın tek bir ilde yürütülmüş olmasıdır. Üçüncüsü, çalışma kesitsel bir tasarıma sahiptir ve bu nedenle değişkenler arasında nedensellik hakkında çıkarımlar yapılamaz ve sonuçlar genellenemeyebilir. Bu sınırlamalara rağmen bulgularımız, deprem yaşayanlara ilişkin bilgi üzerine yapılacak gelecekteki araştırmalar için temel oluşturmaktadır. Proaktif kişilik, hayal kırıklığı tahammülsüzlüğü ile ruh sağlığı arasındaki ilişkiye aracılık ettiğinden, bu çalışmanın hesaba katmadığı diğer önemli açıklayıcı değişkenler olduğunu ve gelecekteki çalışmaların deprem gibi felaketler yaşayan bireylerin kullandığı başa çıkma stratejileri gibi bu değişkenlerin incelenmesi gerektiğini göstermektedir.

70 Halil Ekşi, "Din Eğitimi Gençlik ve Kişilik", *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2006), 181-216.

71 Jiangyan Song vd., "Proactive Personality and Caring Behavior of Clinical Nurses: A Moderated Mediation Model of Emotional Intelligence and Disgust Sensitivity", *Nursing & Health Sciences* 26/3 (2024), e13159.

Kaynakça

Akın, Ahmet vd. "Kısaltılmış Proaktif Kişilik Ölçeği'nin (KPÖ) Türkçe formülü". *ICES11 International Conference on Educational Sciences*. 22-25. Famagusta, Cyprus, 2011.

Aka, Muharrem. "Kahramanmaraş Depremi Sonrası Travmatik Belirtiler, Dini Başa Çıkma ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/2 (2024), 956-977. https://doi.org/10.18505/cuid.1516317

Arguvanlı Çoban, Sibel – Gün Koşar, Yasemin. "Relationship between Post-Traumatic Stress Disorder and Spiritual Well-Being in Older Adults Earthquake Survivors: A Cross-Sectional Correlational Study". *Journal of Religion, Spirituality & Aging* 37/2 (2025), 153-166. https://doi.org/10.1080/15528030.2024.2437792

Arslan, Şengül Altan vd. *6 Şubat Afet Bölgesi Mevcut Durum Değerlendirmesi ve Gelişim Önerileri Raporu*. Ankara: Türkiye Belediyeler Birliği, 2024.

Allport, Gordon W. *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation*. New York: Collier-Macmillan Limited, 1950.

Allport, Gordon W. – Ross, J. Michael. "Personal Religious Orientation and Prejudice". *Journal of Personality and Social Psychology* 5/4 (1967), 432-443.

Angın, Yasemin. "Covid-19 Pandemi Sürecinden Geçerken Sağlık Çalışanlarında Dini Başa Çıkma ve Psikolojik Sağlamlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (2021), 331-345.

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.

Ayten, Ali – Yıldız, Refik. "Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dini Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 281-308.

Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

Bala, Merve Beyza. *Deprem yaşayan bireylerde dini başa çıkma (2011 Van depremi örneği)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Bateman, Thomas S. - Crant, J. Michael. "The Proactive Component of Organizational Behavior: A Measure and Correlates". *Journal of Organizational Behavior* 14/2 (1993), 103-118.

Bayram, Nuran – Bilgel, Nazan. "The Prevalence and Socio-Demographic Correlations of Depression, Anxiety and Stress among a Group of University Students". *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology* 43/8 (2008), 667-672.

Bilgiç, Serkan. *Travma Sonrası Stres Bozukluğu ve Akut Stres Bozukluğu ile Uyum Bozukluğunun Kilinik açıdan Karşılaştırılması*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Doktora Tezi, 2011.

Bouman, Dawn E. "Frustration Tolerance". *Encyclopedia of Clinical Neuropsychology*. ed. Jeffrey S. Kreutzer vd. 1101-1102. New York, NY: Springer New York, 2011.

Cengiz, Erhan – Sağır, Zeynep. "The Relationship between Religious Attitude, Psychological Resilience and Depression: A Quantitative Research on Syrian Adolescent Individuals". *Journal of Ilahiyat Researches* 1/60 (2023), 36-49.

Chen, Guanghua vd. "A Cross-Sectional Study on Posttraumatic Stress Disorder among Elderly Qiang Citizens 3 Years after the Wenchuan Earthquake in China". *The Canadian Journal of Psychiatry* 57/9 (2012), 547-553.

Crant, J. Michael. "Proactive Behavior in Organizations". *Journal of Management* 26/3 (2000), 435-462.

Çağış, Zafer Güney vd. "The Mediating Role of Peritraumatic Stress in the Relationship between Childhood Psychological Maltreatment and Optimism and Pessimism among Earthquake Survivors in Turkey". *Journal of Health and Social Sciences* 8/2 (2023), 121.

DeNeve, Kristina M. – Cooper, Harris. "The Happy Personality: A Meta-Analysis of 137 Personality Traits and Subjective Well-Being". *Psychological Bulletin* 124/2 (1998), 197-229.

Eksi, Aysel – Braun, Kathryn L. "Over-Time Changes in PTSD and Depression among Children Surviving the 1999 Istanbul Earthquake". *European Child & Adolescent Psychiatry* 18/6 (2009), 384-391.

Ekşi, Halil. "Din Eğitimi Gençlik ve Kişilik". *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*. ed. Hayati Hökelekli. 181-216. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2006.

Esen Ateş, Nesibe – Kayıklık, Hasan. "Şehit Ailelerinde, Gazilerde ve Gazi Ailelerinde Sabır ve Dinî Başa Çıkma İlişkisi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 19/1 (2019), 225-236.

Fraenkel, Jack R. vd. *How to Design and Evaluate Research in Education*. New York: McGraw-Hill, 2012.

Filippello, Pina vd. "The Relationship between Frustration Intolerance, Unhealthy Emotions, and Assertive Behaviour in Italian Students". *Journal of Rational-Emotive & Cognitive-Behavior Therapy* 32/4 (2014), 257-278.

Fugate, Mel vd. "Employability: A Psycho-Social Construct, Its Dimensions, and Applications". *Journal of Vocational Behavior* 65/1 (2004), 14-38.

García, Felipe vd. "Religious Coping, Social Support and Subjective Severity as Predictors of Posttraumatic Growth in People Affected by the Earthquake in Chile on 27/2/2010". *Religions* 5/4 (2014), 1132-1145.

George, Darren – Mallery, Paul. *SPSS for Windows Step by Step: A Simple Guide and Reference ; 13.0 Update*. Boston: Pearson, 6th ed., 2006.

Ghiasi, Ashraf – Keramat, Afsaneh. "The Effect of Listening to Holy Quran Recitation on Anxiety: A Systematic Review". *Iranian Journal of Nursing and Midwifery Research* 23/6 (2018), 411.

Gökmen, Ayşe – Sami, Said. "The Effects of Religious Rituals and Religious Coping Methods on the Grief Process and Posttraumatic Growth: A Qualitative Study". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/49 (2024), 105-132. https://doi.org/10.17335/sakaifd.1431941

Güler Aksu, Gülen – İmrek, Yasemin. "The Earthquake Disaster in Türkiye: A Review from Child and Adolescent Psychiatry Perspective". *Düzce Tıp Fakültesi Dergisi* 25/1 (2023), 6-14.

Gürses, İbrahim. "Dindarlık ile İlgili Tutumlar ve Otoriteryen Kişilik İlişkisi". *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*. ed. Hayati Hökelekli. 83-136. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2006.

Gürsu, Orhan. "Ergenlik Dönemi Dindarlığı ile Ruh Sağlığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/34 (2015), 49-75.

Harrington, Neil. "Frustration Intolerance as a Multidimensional Concept". *Journal of Rational-Emotive & Cognitive-Behavior Therapy* 25/3 (2007), 191-211.

Harrington, Neil. "Frustration Intolerance Beliefs: Their Relationship with Depression, Anxiety, and Anger, in a Clinical Population". *Cognitive Therapy and Research* 30/6 (2006), 699-709.

Harrington, Neil. "Frustration Intolerance: Therapy Issues and Strategies". *Journal of Rational-Emotive & Cognitive-Behavior Therapy* 29/1 (2011), 4-16.

Harrington, Neil. "The Frustration Discomfort Scale: Development and Psychometric Properties". *Clinical Psychology & Psychotherapy* 12/5 (2005), 374-387.

Hayta, Akif. "İbadetler ve Ruh Sağlığı Dini Pratikler ile Psiko-Soyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma". *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*. ed. Hayati Hökelekli. 137-179. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2006.

Heidari, Fateme Ghaedi vd. "The Relationship between Religiosity and Depression among Medical Students". *Asian Journal of Nursing Education and Research* 6/3 (2016), 414.

Hill, Peter C. – Ralph W. Hood (ed.). *Measures of Religiosity*. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1999.

Horney, Karen. *Nevrozlar ve İnsan Gelisimi: İnsanın Kendini Gerçeklestirme Mücadelesi*. çev. Emre Erbatur. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2011.

Horney, Karen. *Ruhsal Çatışmalarımız*. çev. Selçuk Budak. Ankara: Öteki Yayınevi, 1993.

İlhan, Buğra vd. "Prevalence and Associated Risk Factors of Post-Traumatic Stress Disorder among Survivors of the 2023 Turkey Earthquake". *The American Journal of Emergency Medicine* 72 (Ekim 2023), 39-43.

İmamoğlu, Abdulvahit – Ferah, Nimet. "Boşanma Sürecinde Ruh Sağlığı ve Din". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (2019), 497-530.

Jibeen, Tahira. "Frustration Intolerance Beliefs as Predictors of Emotional Problems in University Undergraduates". *Journal of Rational-Emotive & Cognitive-Behavior Therapy* 31/1 (2013), 16-26.

Joseph, Rachel A. vd. "COVID-19 Related Stress, Quality of Life, and Intrinsic Religiosity among College Students during the Global Pandemic: A Cross-Sectional Study". *Cogent Psychology* 10/1 (2023), 1-12.

Karakaş, Ahmet Canan – Koç, Mustafa. "Stresle Başa Çıkma ve Dini Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2014), 610-631.

Kartopu, Saffet. "Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama ve Anlam Arayışı". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013), 67-90.

Kartopu, Saffet. "Kaygının Kader Algıları ile İlişkisi (Kahramanmaraş Örneği)". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013), 238-260.

Kavak Budak, Funda vd. "The Effect of Religious Belief on Depression and Hopelessness in Advanced Cancer Patients". *Journal of Religion and Health* 60/4 (2021), 2745-2755.

Kızılgeçit, Muhammed vd. "Spiritual Meaning Making and Trauma Recovery: Evaluation of a Psycho-Social Intervention for Earthquake Survivors in Turkey". *Journal of Religion and Health 63/1 (2024), 1-22*. https://doi.org/10.1007/s10943-024-02183-5

Koenig, Harold G. "Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications". *ISRN Psychiatry* 2012 (2012), 1-33.

Korgavuş, Bengü – Ersoy, Melike. "Kadıköy İlçesi Kentsel Açık ve Yeşil Alanlarının Olası İstanbul Depreminde Yeterliliğinin İrdelenmesi". *Uluslararası Burdur Deprem ve Çevre Sempozyumu*. 398-408. Burdur: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, 2015.

Kuang, Jinyi vd. "Awareness, Risk Perception, and Stress during the COVID-19 Pandemic in Communities of Tamil Nadu, India". *International Journal of Environmental Research and Public Health* 17/19 (2020), 7177.

Kula, Naci. "Deprem ve Dini Başa Çıkma". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 234-255.

Küçükcan, Talip – Köse, Ali. *Doğal Âfetler ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000.

Lin, Huang-Chi vd. "The Frustration İntolerance of İnternet Gaming Disorder and Its Association with Severity and Depression". *The Kaohsiung Journal of Medical Sciences* 37/10 (2021), 903-909.

Lovibond, Sydney H. – Lovibond, Peter F. *Manual for the Depression Anxiety Stress Scales*. Sydney: Psychology Foundation, 1995.

Lu, Wei-Hsin vd. "Correlations of Internet Addiction Severity with Reinforcement Sensitivity and Frustration Intolerance in Adolescents with Attention-Deficit/Hyperactivity Disorder: The Moderating Effect of Medications". *Frontiers in Psychiatry* 10 (26 Nisan 2019), 268.

Mahon, Noreen E. vd. "Relations of Low Frustration Tolerance Beliefs with Stress, Depression, and Anxiety in Young Adolescents". *Psychological Reports* 100/1 (2007), 98-100.

Makwana, Nikunj. "Disaster and Its Impact on Mental Health: A Narrative Review". *Journal of Family Medicine and Primary Care* 8/10 (2019), 3090.

Meisenhelder, Janice Bell vd. "Faith and Mental Health in an Oncology Population". *Journal of Religion and Health* 52/2 (2013), 505-513.

Merdjanoff, Alexis A. "There's No Place like Home: Examining the Emotional Consequences of Hurricane Katrina on The Displaced Residents of New Orleans". *Social Science Research* 42/5 (2013), 1222-1235.

Najarian, Louis M. vd. "Relocation after a Disaster: Posttraumatic Stress Disorder in Armenia after the Earthquake". *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry* 35/3 (1996), 374-383.

Oishi, Shigehiro vd. "Psychological Adaptation to The Great Hanshin-Awaji Earthquake of 1995: 16 Years Later Victims Still Report Lower Levels of Subjective Well-Being". *Journal of Research in Personality* 55 (2015), 84-90.

Ok, Üzeyir. "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik çalışması". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528-549.

Okan, Nesrullah – Şahin, Yahya. "Mental Health during Crisis: Development and Evaluation of the Post-Disaster Spiritual Coping Scale in Turkey". *Journal of Religion and Health* 63/2 (2024), 1609-1622.

Özer, Bilge Uzun vd. "Psychometric Properties of Frustration Discomfort Scale in a Turkish Sample". *Psychological Reports* 111/1 (2012), 117-128.

Pargament, Kenneth vd. "The Brief RCOPE: Current Psychometric Status of a Short Measure of Religious Coping". *Religions* 2/1 (2011), 51-76.

Parkes, Katharine R. – Hughes, Emily L. "Individual Differences in Coping with Stress". *The Wiley Encyclopedia of Personality and Individual Differences*. ed. Bernardo J. Carducci vd. 377-381. Wiley, 2020.

Peker, Hüseyin. *Ruh sağlığı ve Din*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.

Sarıcalı, Mehmet – Guler, Deniz. "The Mediating Role of Psychological Need Frustration on the Relationship between Frustration Intolerance and Existential Loneliness". *Current Psychology* 41/8 (2022), 5603-5611.

Sarıçam, Hakan. "The Psychometric Properties of Turkish Version of Depression Anxiety Stress Scale-21 (DASS-21) in Community and Clinical Samples". *Journal of Cognitive-Behavioral Psychotherapy and Research* 7/1 (2018), 1.

SBB, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı, *2023 Kahramanmaraş ve Hatay Depremleri Raporu*. Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı, 2023. https://www.sbb.gov.tr/2023-kahramanmaras-ve-hatay-depremleri-raporu/

Seibert, Scott E. vd. "Proactive Personality and Career Success." *Journal of Applied Psychology* 84/3 (1999), 416-427.

Song, Jiangyan vd. "Proactive Personality and Caring Behavior of Clinical Nurses: A Moderated Mediation Model of Emotional Intelligence and Disgust Sensitivity". *Nursing & Health Sciences* 26/3 (2024), e13159.

Stanković, Sanda – Vukosavljević-Gvozden, Tatjana. "The Relationship of a Measure of Frustration Intolerance with

Emotional Dysfunction in a Student Sample". *Journal of Rational-Emotive & Cognitive-Behavior Therapy* 29/1 (2011), 17-34.

Steel, Piers vd. "Refining the Relationship between Personality and Subjective Well-Being". *Psychological Bulletin* 134/1 (2008), 138-161.

Suso-Ribera, Carlos vd. "There's More Than Catastrophizing in Chronic Pain: Low Frustration Tolerance and Self-Downing Also Predict Mental Health in Chronic Pain Patients". *Journal of Clinical Psychology in Medical Settings* 23/2 (2016), 192-206.

Şalcioğlu, Ebru vd. "Long-Term Psychological Outcome for Non-Treatment-Seeking Earthquake Survivors in Turkey". *The Journal of Nervous and Mental Disease* 191/3 (2003), 154-160.

Şentürk, Habil. *İslami Hayatın Psikolojik Temelleri*. İstanbul: İz Yayınları, 2010.

Tokur, Behlül. *Stres ve Din*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017.

Turan, Yahya. "Kişilik ve Dindarlık Üzerine Bir Alan Araştırması". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 20/2 (2009), 279-295.

Uysal, Veysel vd. "Dinî Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlamlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/52, 139-160.

Vazquez, Carmelo vd. "Post-Traumatic Growth and Stress-Related Responses during the COVID-19 Pandemic in a National Representative Sample: The Role of Positive Core Beliefs about the World and Others". *Journal of Happiness Studies* 22/7 (2021), 2915-2935.

Vergote, Antoine. *Din, İnanç ve İnançsızlık: (Psikolojik İnceleme)*. çev. Veysel Uysal. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1999.

Vural, Muhammet Enes – Ayten, Ali. "Dindarlık ve Depresyon İlişkisinde Anlamsızlığın Aracı Rolü". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 55 (2021), 379-395.

Wickrama, Thulitha – Ketring, Scott A. "Change in the Health of Tsunami-Exposed Mothers Three Years after the Natural Disaster". *International Journal of Social Psychiatry* 58/3 (2012), 278-288.

Xiong, Jiaqi vd. "Impact of COVID-19 Pandemic on Mental Health in the General Population: A Systematic Review". *Journal of Affective Disorders* 277 (2020), 55-64.

Yaparel, Recep. "Dinin Tarifi Mümkün mü?" *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 403-418.

Yapıcı, Asım. *Ruh Sagligi ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlik*. Adana: Karahan Yayinlari, 2021.

Yıldırım, Murat. "The Psychological Impact of the Devastating Earthquake in Türkiye". *Journal of Concurrent Disorders*, 1-3.

Yıldız, Türker. *Yetişkinlerde Dindarlık ve Psikolojik Sağlamlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

You, Sukkyung vd. "Religious Practices and Mental Health Outcomes among Korean Adults". *Personality and Individual Differences* 142 (2019), 7-12.

Zampetakis, Leonidas A. "The Role of Creativity and Proactivity on Perceived Entrepreneurial Desirability". *Thinking Skills and Creativity* 3/2 (2008), 154-162.

Makale Bilgi Formu

Çıkar Çatışması Bildirimi: Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Etik Kurul Onayı: "Hayal Kırıklıkları ile Başa Çıkmada Psikolojik Özelliklerin Dindarlığın ve Yılmazlığın Etkisi: Proaktif Kişiliğin Aracı Rolü" konulu etik kurul başvurusu; Gümüşhane Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulunun **20/09/2024** tarih ve **2024/7** sayılı toplantısında görüşülmüş; projenin yürürlükteki mevzuata uygun olduğuna karar verilmiştir. Sayı: **E-95674917-108.99-282528**

İntihal Beyanı: Bu makale *iThenticate* tarafından taranmıştır.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

e-ISSN : 1304-6535
Yayıncı/Publisher : Sakarya Üniversitesi

Cilt/Vol.: 27, Sayı/No.: 1, 92-111, 2025
DOI: https://doi.org/10.17335/sakaifd.1643256

Araştırma Makalesi / Research Article

6 Şubat Kahramanmaraş Depremlerini Yaşayan Üniversite Öğrencilerinde Deprem Korkusu, Dindarlık ve Umutsuzluk İlişkisi

The Relationship Between Fear of Earthquake, Religiosity, and Hopelessness Among University Students Affected by the 6 February Kahramanmaraş Earthquakes

Yunus Emre Temiz

Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı, Malatya, Türkiye,
yemretemiz@gmail.com,
https://ror.org/04asck240

Geliş Tarihi/Received: 19.02.2025
Kabul Tarihi/Accepted: 09.06.2025
Yayımlanma Tarihi/ Available Online: 15.06.2025

Öz: Çalışma, 6 Şubat 2023 Kahramanmaraş depremlerini deneyimleyen üniversite öğrencilerinin deprem korkusu, dindarlık ve umutsuzluk düzeyleri arasındaki ilişki ve etkileşimi araştırmak amacıyla yürütülmüştür. Deprem gibi doğal afetler, sadece fiziksel bir yıkıma neden olmakla kalmayıp, özellikle onu yaşayan bireylerde derin psikolojik tesirler bırakmaktadır. Bu kapsamda, deprem korkusunun umutsuzluk ve dini motivasyon gibi değişkenlerle ilişkisini anlamak, afet sonrası psikolojik müdahalelere yönelik önemli bilgiler sunabilir. 671 depremzede üniversite öğrencisinin katıldığı bu nicel araştırmada ilişkisel tarama deseni kullanılmıştır. Bulgular, deprem korkusunun umutsuzluk üzerinde olumlu, dindarlığın ise olumsuz etki yaptığını göstermektedir. Deprem korkusu arttıkça umutsuzluk artarken, yüksek dindarlığa sahip bireyler daha umutlu olmaktadır. Deprem korkusuyla dindarlık arasında ise ilişki bulunamamıştır. Bilhassa dindarlığın umutsuzluğu azaltıcı etkisi dikkate alındığında, afet sonrası manevi rehberlik hizmetlerinin daha etkili bir şekilde kullanılması önerilmektedir. Deprem korkusunun umutsuzluk üzerindeki etkisini azaltmaya yönelik psikoterapötik yaklaşımlarla dini ve manevi rehberlik hizmetlerinin birbirine entegre edilmesi, depremzedelerin iyileşme süreçlerine olumlu katkılar sağlayabilir. Araştırma, afet sonrası psikolojik müdahalelerin sadece deprem korku ve travma düzeyini ele almakla sınırlı kalmaması gerektiğini, aynı zamanda dini ve manevi ihtiyaçlara da odaklanması gerektiğini vurgulamaktadır. Ancak ulaşılan bulgular kültürel bağlam ve örneklem yapısı gibi sınırlılıkları dikkate alarak değerlendirilmelidir. İleride yapılacak çalışmaların farklı yaş gruplarını ve kültürleri kapsayacak tarzda genişletilmesi, uzunlamasına veri analizi ve nitel yöntemleri kullanması tavsiye edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Kahramanmaraş Depremleri, Deprem Korkusu, Dindarlık. Umutsuzluk.

Abstract: This study investigates the relationship and interaction between fear of earthquakes, religiosity, and hopelessness among university students who experienced the Kahramanmaraş earthquakes on 6 February 2023. Natural disasters such as earthquakes are not only associated with physical destruction but also with profound psychological repercussions, particularly for those directly affected. Within this framework, understanding how fear of earthquakes relates to variables such as hopelessness and religious motivation may provide critical insights for the development of post-disaster psychological interventions. This quantitative study employed a correlational survey design and included 671 university students who were earthquake survivors. The findings reveal that fear of earthquakes is positively associated with hopelessness, whereas religiosity exhibits a negative association. In other words, higher levels of fear are linked to increased hopelessness, while individuals with stronger religiosity tend to demonstrate more hopeful attitudes. No significant correlation was found between fear of earthquakes and religiosity. Given the observed mitigating role of religiosity on hopelessness, it is recommended that spiritual counseling services be utilized more effectively in the aftermath of disasters. Integrating psychotherapeutic approaches aimed at reducing the psychological impact of earthquake-related fear with religious and spiritual guidance may positively contribute to the recovery processes of those affected by the earthquake. The study underscores the necessity for post-disaster psychological interventions to go beyond addressing trauma and fear alone, advocating for the inclusion of religious and spiritual dimensions. However, the findings must be interpreted with caution, taking into account limitations related to cultural context and sample characteristics. Future research is encouraged to incorporate more diverse age groups and cultural settings, and to utilize longitudinal and qualitative methods to obtain a more comprehensive understanding of these dynamics.

Keywords: Psychology of Religion, Kahramanmaraş Earthquakes, Fear of Earthquake, Religiosity, Hopelessness.

Cite as (ISNAD 2): Temiz, Yunus Emre. "6 Şubat Kahramanmaraş Depremlerini Yaşayan Üniversite Öğrencilerinde Deprem Korkusu, Dindarlık ve Umutsuzluk İlişkisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2025), 92-111. https://doi.org/10.17335/sakaifd.1643256

This is an open access paper distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Giriş

Tarih boyunca doğal afetler, insanlığın en büyük sınavlarından biri olmuştur. Depremler, volkan patlamaları, seller ve fırtınalar, sadece yerleşim yerlerini değil, aynı zamanda bireylerin ruhsal dengelerini, sosyal bağlarını ve inanç sistemlerini de derinden etkilemiştir. İnsanlık bu tür olaylar karşısında hayatta kalmaya yönelik gayretlerini sürdürürken aynı zamanda yaşadığı bu hadiseleri anlamlandırma ihtiyacı duymuştur. Eski dönemlerden günümüze değin doğal afetler insan ve toplumların kaderini tayin eden bir güç olmuştur. Nuh Tufanı'ndan, 20. yüzyıldaki büyük depremlere kadar bu olaylar hem maddi kayıplara hem de insan ruhunun en derin köşelerinde yankılanan psikolojik izlere sebebiyet vermiştir. Afetler karşısında korku, çaresizlik, belirsizlik ve umutsuzluk gibi duygular, insan deneyiminin ayrılmaz bir parçası olmuş, bu duygularla başa çıkmada inanç sistemleri ve manevi kaynaklar hayati bir rol oynamıştır.

Doğal afetler yalnızca fiziksel yıkıma yol açmakla kalmaz aynı zamanda bireylerin psikolojik, sosyal, dini ve manevi dünyalarını da derinden etkiler. 6 Şubat 2023 Kahramanmaraş depremleri, Türkiye'nin yakın tarihinde yaşanan en büyük afetlerden biri olarak milyonlarca insanın yaşamını farklı boyutlarda dönüştürmüştür. Depremi deneyimleyen bireylerde fiziksel tehdit algısına dayalı olarak beliren deprem korkusu, bu travmatik olayın en tabii ve en yaygın psikolojik etkilerinden biri olarak ortaya çıkmaktadır. Bu korku, bireylerin sadece afet anındaki deneyimlerini değil, aynı zamanda afet sonrası yaşamlarını da şekillendiren temel duygusal tepkilerden biri olarak öne çıkar.

Din, bireylerin travmatik olaylarla başa çıkmalarında önemli bir manevi kaynak olarak değerlendirilir.[1] Örneğin Pargament, dinin başa çıkmada bireylere güçlü bir çerçeve sunduğunu belirtir. Bu kapsamda kabullenme, teslimiyet, sabretme, tevekkül ve tevazu gibi dini kaynaklar bazı önemli bileşenler olarak öne çıkmaktadır.[2] Bu çalışmaya göre dindarlığın bir bileşeni olan içsel dini motivasyon; umut geliştirme, anlam verme ve travmatik deneyimlerle başa çıkma süreçlerinde kritik bir rol oynayabilir. Kahramanmaraş depremlerini yaşayan bireylerin sahip oldukları dini motivasyon, bu travmatik deneyim sonrasında nasıl bir işlev gördü? Deprem korkusu, deprem sonrası umutsuzluk ve dindarlık arasında bir ilişki var mıdır? Bu sorular deprem gibi travmatik olayların bireylerin manevi ve duygusal süreçlerini nasıl etkilediğini anlamak açısından önemlidir.

Yıkıcı bir deprem anında -fiziksel tehdit algısı ve kontrol kaybı hissiyle- ortaya çıkan deprem korkusu, yalnızca o anla sınırlı kalmayarak insanların ruhsal süreçlerini uzun süreli etkileyebilir.[3] Deprem korkusu, bireylerin güvenlik duygusuna zarar verirken, geleceğe dair belirsizlik algısını artırarak umutsuzluk duygularını tetikleyebilir. Kahramanmaraş depremleri gibi zor zamanlar, yalnızca korkunun değil, aynı zamanda geleceğe dair umut ve beklentileri yitirme hissinin de derinleşmesine neden olabilir. Bu çerçevede, insanların yaşadığı bu iki güçlü duygunun birbirini nasıl etkilediğini kavramak, özellikle akut periyod olmak üzere afet sonrasında depremzedelere yönelik gerçekleştirilecek müdahalelere ve onların iyileşme süreçlerine katkıda bulunmak için kritik bir gereklilik haline gelmektedir.

Öte taraftan bu tür travmatik olaylar, bireylerin dini ve manevi eğilimlerini de şekillendirebilmektedir. Bazı bireyler dini motivasyonlarına daha sıkı sarılarak travma sonrası bir anlam arayışı içerisine girebilirken bazıları da korku ve umutsuzluk karşısında bu inançları sorgulayabilmektedir. Bu çerçevede, deprem korkusu ve dindarlığın umutsuzluk üzerindeki etkisi çalışmada yer verilen önemli bir araştırma alanını teşkil etmektedir. Umutsuzluk, bireylerin geleceğe

1 Talip Küçükcan - Ali Köse, *Doğal Afetler ve Din Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 63-86.

2 Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping Theory, Research, Practice* (New York: The Guilford Press, 1997), 178.

3 Ebru Salcioglu vd., "Long-Term Psychological Outcome for Non-Treatment-Seeking Earthquake Survivors in Turkey", *The Journal of Nervous and Mental Disease* 191/3 (2003), 154; Sandro Galea vd., "The Epidemiology of Post-Traumatic Stress Disorder after Disasters", *Epidemiologic Reviews* 27 (2005), 78-91; Fran H. Norris vd., "60,000 Disaster Victims Speak: Part I. An Empirical Review of the Empirical Literature, 1981–2001", *Psychiatry: Interpersonal and Biological Processes* 65/3 (2002), 207-239; Fran H. Norris vd., "60,000 Disaster Victims Speak: Part II. Summary and Implications of the Disaster Mental Health Research", *Psychiatry: Interpersonal and Biological Processes* 65/3 (2002), 240-260.

dair beklentilerini ve yaşamla olan bağlarını derinden etkileyen bir psikolojik durumdur.[4] Kahramanmaraş depremleri gibi travmatik hadiselerin hem korkuyu artırarak hem de dini motivasyonları etkileyerek umutsuzluk düzeylerine nasıl bir etkide bulunduğunu ortaya çıkarmak, afet sonrası destek süreçlerinin planlanmasında kritik bir önemi haizdir.

Genel olarak araştırma, deprem korkusu, dindarlık ve umutsuzluk arasındaki ilişkileri değerlendirmeyi hedeflemiştir. Bu çerçevede "deprem korkusu ve dindarlık umutsuzluğun bir yordayıcısı mıdır?" sorusu çalışmanın esas problemini oluşturmaktadır. Ayrıca araştırmada söz konusu değişkenlerle olgusal değişkenler arasındaki ilişkiler de incelenmektedir. Ulaşılan bulguların, afet sonrası destek ve iyileşme süreçlerinde hem bilimsel literatüre katkı sunması hem de uygulayıcılar için yol gösterici olması beklenmektedir.

1. Teorik Çerçeve

1.1. Doğal Afetlerin En Yıkıcılarından Biri Olarak Deprem

Afetler, farklı coğrafi bölgelerde ve kültürlerde yaşamalarına rağmen insanlar için ortak bir deneyimdir. Tabii ve teknolojik afetler hem doğal düzeni altüst ederek ekolojik dengeyi sarsmakta hem de hayatın normal akışını trajik biçimde değiştirmektedir. Hiç beklenmedik bir vakitte ortaya çıkan ve insanın kontrol gücünü aşan bu afetler, bireyin ruh sağlığını etkilemekte, psikolojik gerilim ve strese sebep olmaktadır.[5]

Doğal afetlerin en yıkıcılarından biri olan deprem, en genel anlamıyla, bir yer sarsıntısıdır.[6] Depremler hakkında erken dönemdeki düşünceler, batıl inançlara dayanıyordu ve pek bilimsel değildi.[7] Günümüzde depremler meydana geliş nedenlerine göre farklı türlerde değerlendirilmektedir. Depremler faylanma (tektonik), volkanik faaliyetler, büyük boyutlu çökmeler ve patlamalar (belki de tetiklemeler) nedeniyle meydana gelebilirler. Bunlar içerisinde yeryüzünde en yaygın doğal deprem kaynağı faylardır. Fay, kısaca yeryüzünde oluşmuş bir nevi çatlak/kırık olarak adlandırılmaktadır.[8] Faylar üzerinde meydana gelen deprem, dünyanın iç kısmındaki kayalarda hızla meydana gelen bir kırılmadır.[9]

1.2. Türkiye'nin Depremselliği

Tektonik levhaların hareketi sonucu oluşan faylar boyunca dünya genelinde farklı bölgelerde her gün yerel olarak hissedilebilecek şiddette yaklaşık elli deprem oluşmakta ve birkaç günde bir yapılara zarar verebilecek büyüklükte depremler meydana gelmektedir.[10] Bu bölgelerden biri de Afrika, Arabistan ve Avrasya levhalarıyla etkileşim halinde olan Anadolu levhasıdır.[11] Bu levhada deprem üretme potansiyeline sahip pek çok fay hattı bulunmaktadır. Bunların en önemlileri Kuzey Anadolu Fayı (KAF) ve Doğu Anadolu Fayı (DAF)'dır.[12] KAF ve DAF üzerinde yedi ve üzeri büyüklükte birçok deprem meydana gelmiştir.[13] Jeolojik yapısı itibarıyla neredeyse her tarafının aktif faylarla dolu olması depremi Türkiye'nin kaderi kılmıştır.[14] Türkiye, neredeyse her on yılda bir yıkıcı bir depremle sarsılmakta ve ağır kayıplar vermektedir.

4 Osman Ozdemir vd., "Relationships Between Posttraumatic Stress Disorder (PTSD), Dissociation, Quality of Life, Hopelessness, and Suicidal Ideation Among Earthquake Survivors", *Psychiatry Research* 228/3 (2015), 601-602.
5 Küçükcan - Köse, *Doğal Afetler ve Din*, 7.
6 Naci Görür, *Türkiye'de Deprem Az Gittik Uz Gittik* (İstanbul: Doğan Kitap, 2023), 15.
7 Peter M. Shearer, *Introduction to Seismology* (New York: Cambridge University Press, 2009), 2.
8 Görür, *Türkiye'de Deprem*, 15; Seth Stein - Michael Wysession, *An Introduction to Seismology, Earthquakes, and Earth Structure* (Oxford: Blackwell Publishing, 2003), 215-278.
9 Leon Knopoff, "Self-Organization and the Development of Pattern: Implications for Earthquake Prediction", *Proceedings of the American Philosophical Society* 137/3 (1993), 339.
10 Shearer, *Introduction to Seismology*, 1.
11 Görür, *Türkiye'de Deprem*, 21; Dan McKenzie, "Active Tectonics of the Mediterranean Region", *Geophysical Journal International* 30/2 (1972), 119-120.
12 Görür, *Türkiye'de Deprem*, 21-22; Matthys Levy - Mario Salvadori, *Deprem Kuşağı Deprem nedir? Ne Değildir?*, çev. Turgut Gürer (İstanbul: Doğan Kitap, 2000), 127; A. M. C. Şengör vd., "The North Anatolian Fault: Anew Look", *Annual Review of Earth and Planetary Sciences* 33/37 (2005), 38.
13 Görür, *Türkiye'de Deprem*, 49-60.
14 Görür, *Türkiye'de Deprem*, 13.

Son olarak Türkiye, ilk ikisi 6 Şubat Pazartesi günü Kahramanmaraş merkezli olmak üzere DAF hattı boyunca etkili olan ve en büyüğü 7.7 olarak kaydedilen bir deprem silsilesiyle sarsılmıştır. Büyüklüğü, şiddeti ve yeryüzüne yakınlığı sonucu büyük bir yıkıma yol açması ve karada gerçekleşen en büyük depremlerden biri olması dolayısıyla bu deprem, ulusal ve uluslararası kamuoyunda "asrın felaketi" ifadesiyle nitelendirilmiştir.[15]

Maraş depremlerinin etkileri sadece fiziksel boyutla sınırlı kalmamış; psikososyal açıdan da kapsamlı sorunlara sebep olmuştur. Aniden meydana gelen ve önceden öngörülemeyen bu deprem, insanların çevrelerini ve kendi güvenliklerini kontrol etme yeteneklerini zedelemiş olabilir. Özellikle etkilenen bölgelerde yaşayanların olaydan uzun süre sonra bile çok çeşitli olumsuz duygular ve psikolojik sıkıntılar yaşamaları muhtemeldir.[16] Dolayısıyla depremlerin zamanlaması, büyüklüğü ve etkileri konusundaki belirsizlik durumu insanlarda korku, kaygı ve endişeyi beraberinde getirmektedir.

1.3. Deprem Korkusu

Deprem, insanın hareketsiz kabul ettiği ve güvenle ayağını bastığı toprağın sarsılabileceğini ve üzerinde bulunan tüm yapıların hasar görüp, can kaybına uğrayacak şekilde yıkılabileceğini ortaya koyan bir doğa olayıdır.[17] Şiddetli depremler meydana geldiği bölgeyi fiziksel olarak, nüfusu da duygusal olarak harap etmektedirler. Örneğin, Türkiye'de Ağustos 1999'da meydana gelen yıkıcı depremden kurtulanların artan kaygı ve yüksek düzeyde korku yaşadıkları bildirilmiştir.[18] Yine depremden sağ kurtulanlar arasında, özellikle yüksek düzeyde korku yaşayanlar arasında, travma sonrası stres bozukluğu semptomlarının çok yaygın olduğu tespit edilmiştir.[19] Depremden kurtulanlar genellikle korku, uyku bozuklukları ve daha sonra depresyon gibi akut stres belirtileri yaşarlar. Bunlarla birlikte omurga yaralanmaları ve kırıklar gibi nörolojik problemler de yaygındır.[20]

Kahramanmaraş depremleri, derin bir deprem korkusuna yol açarak güvenlik duygusunu zedelemiş ve gelecekteki afetlere dair kaygıyı artırmıştır.[21] Bu korku, travmanın uzun vadeli psikolojik etkilerini anlamak açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir.

1.4. Umutsuzluk

Doğal afetlerin neden olduğu problemlerle ilişkili olarak var olan kavramlardan biri umutsuzluktur. Umutsuzluk, bireyin gelecekle ilgili olumsuz beklentileri olarak ele alınmaktadır.[22] Umut, gelecekte en iyisini beklemek ve bunu başarmak için çalışmak, iyi bir geleceğin elde edilebilecek bir şey olduğuna inanmak olarak tanımlanmaktayken,[23] depresyonun temel özelliklerinden biri olarak tanımlanan umutsuzluk[24] ise bireyin dış dünyayı anlamsız, kendini de yetersiz ve kusurlu bulması, yaşamı engeller ve zorlayıcı olaylarla dolu görmesi ve böylece geleceğe ilişkin umutsuz beklentilere sahip olma duygusu olarak ifade edilmektedir.[25]

Depremin sebep olduğu yıkım, yaşamın olağan akışının bozulmasına, geleceğe dair belirsizliklere ve umutsuzluğa yol açabilmektedir.[26] Örneğin, 2011 Van depreminden sonra gerçekleştirilen bir

15 Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı, *06 Şubat 2023 Pazarcık (Kahramanmaraş) MW 7.7 Elbistan (Kahramanmaraş) MW 7.6 Depremlerine İlişkin Ön Değerlendirme Raporu*, (Ankara: AFAD, 09 Şubat 2023) (AFAD), 3-11.

16 Muharrem Aka, "Kahramanmaraş Depremi Sonrası Travmatik Belirtiler, Dini Başa Çıkma ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/2 (15 Aralık 2024), 956-977.

17 Kandilli Rasathanesi, "Depremle İlgili Teknik Bilgiler", *Kandilli Rasathanesi ve Deprem Araştırmaları Enstitüsü 1868* (2025).

18 Kathleen M. Kowalski - Anie Kalayjian, "Responding to mass emotional trauma: a mental health outreach program for Turkey earthquake victims", *Safety Science* 39/1-2 (2001), 71.

19 Metin Başoğlu vd., "Traumatic Stress Responses in Earthquake Survivors in Turkey", *Journal of Traumatic Stress* 15/4 (2002), 269.

20 I. A. Nola vd., "Earthquakes – A Historical Review, Environmental and Health Effects, and Health Care Measures", *Arh Hig Rada Toksikol* 64 (2013), 327-337.

21 Rauf Yanardağ vd., "6 Şubat 2023 Kahramanmaraş Merkezli Depremlerin Psiko-Sosyal ve Ekonomik Etkilerinin Keşfedilmesine İlişkin Nitel Bir Çalışma", *Sosyoekonomi* 33/63 (31 Ocak 2025), 563-566.

22 Aaron T. Beck vd., "The Measurement of Pessimism: The Hopelessness Scale", *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 42/6 (1974), 861.

23 Christopher Peterson - Martin E. P. Seligman, *Character Strengths and Virtues* (New York: Oxford University Press, 2004), 30; C. R. Snyder, "Hope Theory: Rainbows in the Mind", *Psychological Inquiry* 13/4 (2002), 249.

24 Beck vd., "The Measurement of Pessimism", 861.

25 Neslihan Kuloğlu, *Bilgi Verici Psikolojik Danışma ve Didaktik Bilgi Verme Programları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 23.

26 İsmail Nalbantoğlu vd., "Kahramanmaraş Depremi Sonrasında Depremzedelerin Algıladıkları Sosyal Destek ve Umutsuzluk Düzeylerinin İncelenmesi", *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2024), 65.

araştırmada, umutsuzluğun travma sonrası stres bozukluğunun yordayıcılarından biri olduğu bulunmuştur.[27] Yine deprem yaşayan üniversitelilerle gerçekleştirilen bir diğer çalışmada, travma sonrası stresle umutsuzluk arasında olumlu bir ilişkinin olduğu ortaya konmuştur.[28]

Kahramanmaraş merkezli depremler yalnızca fiziksel bir yıkıma yol açmakla kalmamış, aynı zamanda bireylerin psikolojik dayanıklılıklarını ve geleceğe dair umutlarını derinden sarsmıştır. Depremin var ettiği belirsizlik, kontrol kaybı ve travma, insanların yaşamlarına dair karamsarlık ve çaresizlik duygularını artırarak umutsuzluğu tetiklemiştir. Bu durum, afetlerin bireylerin ruhsal dünyasında bıraktığı etkilerin sadece anlık değil, uzun vadeli olduğunu göstermekte ve travma sonrası psikososyal desteklerin önemini vurgulamaktadır.

1.5. Zor Zamanlarda Din

İnsanların gündelik hayatta karşılaştıkları olaylar onları sadece fiziki, sosyal ve psikolojik olarak değil dini ve manevi olarak da etkiler. Deprem, sel ve yangın gibi hayatın doğal akışını sekteye uğratan beklenmedik gelişmeler ve travmatik hadiseler sonrasında din, çoğu insan için bir sığınma ve teselli kaynağı olabilmektedir.[29] Pargament ve Park, travma ve trajedinin bulunduğu her yerde hemen hemen dinin de hep bulunduğunu ifade etmişlerdir.[30] Din, başa gelenleri anlamlandırıp açıklamada ve bir nedene atfetmede etkili olduğu gibi onlarla başa çıkma sürecine de katkıda bulunabilir.[31] Bu yönüyle anlamlandırma ve başa çıkma sürecinde dini inanç ve uygulamaların önemli bir yeri vardır.

Bir araştırmada Türkiye'de 17 Ağustos ve 12 Kasım 1999 depremlerini yaşayanların %76'sının deprem anı ve sonrasında dine yöneldikleri ve bazı dini davranışlar gerçekleştirdikleri gözlenmiştir.[32] Marmara depremi üzerine gerçekleştirilen bir diğer araştırmada dini inanç, davranış ve kavramların depremi açıklamada ve afetle başa çıkmada merkezi bir yere sahip olduğu tespit edilmiştir.[33] 2011 Van depremini ele alan bir çalışmada dini inanç ve ibadetlerin depremle baş etmede en önemli motivasyon kaynağı olduğu belirtilmiştir.[34] 6 Şubat depremlerinde de bazı depremzedelerin din görevlileri öncülüğünde gerçekleştirilen çeşitli ibadetlere katılarak destek aldıkları ve bu hizmetlerden olumlu şekilde etkilendikleri belirlenmiştir.[35]

Diğer yandan afetlerden sonra maneviyat genellikle koruyucu bir etki sağlasa da bazen hayatta kalanların, hatta toplumun çoğunluğunun inancı bu durumdan önemli ölçüde etkilenebilir. Örneğin; travmalar, hayatta kalanların dünya görüşlerinde farklılıklara, güven duygularının azalmasına ve varoluşsal kriz ya da psikolojik sorunlara sebebiyet verebilir. Afet sonrası ümitsizlik, utanç, suçluluk, kendini soyutlama, yaratıcıyı ve yaşamın anlamını sorgulama ve inançları gözden geçirme gibi semptomlar görülebilmektedir.[36]

6 Şubat depremleri, insanların yalnızca fiziksel ve psikolojik durumlarını değil, aynı zamanda dini ve manevi yönelimlerini de derinden etkileyebilmektedir. Travmatik tecrübeler, bazı bireyleri dini inançlarına daha fazla yönlendirerek anlam arayışını güçlendirirken, bazıları için ise inançlarını sorgulamalarına neden olabilecek bir kırılma noktası oluşturabilmiştir. Bu durum, afetlerin bireylerin dindarlık ve maneviyat düzeyleri üzerindeki karmaşık ve çok yönlü etkilerini gözler önüne sermektedir.

27 Ozdemir vd., "Relationships Between Posttraumatic Stress Disorder (PTSD), Dissociation, Quality of Life, Hopelessness, and Suicidal Ideation Among Earthquake Survivors", 601-602.
28 Ferhat Kardaş - Fuat Tanhan, "Van Depremini Yaşayan Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Stres, Travma Sonrası Büyüme ve Umutsuzluk Düzeylerinin İncelenmesi", *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 15/1 (2018), 13.
29 Küçükcan - Köse, *Doğal Afetler ve Din*, 142-152.
30 Kenneth I. Pargament - Crystal L. Park, "In Times of Stress: The Religion-Coping Connection", *The Psychology of Religion: Theoretical Approaches*, ed. B. Spilka - D. N. McIntosh (Boulder: Westview Press, 1997), 43.
31 Küçükcan - Köse, *Doğal Afetler ve Din*, 80.
32 Naci Kula, "Deprem ve Dini Başa Çıkma", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 242-243.
33 Küçükcan - Köse, *Doğal Afetler ve Din*, 63-86.
34 Zeki Duman, *Sosyolojik Açıdan Deprem ve Din Depremlerin Dini İnanç ve Davranışlar Üzerindeki Etkisi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 279-280.
35 Abdullah İnce vd., "6 Şubat Kahramanmaraş Depremlerinde Din Hizmetleri: Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bağlamında Bir Saha Araştırması", *Eskiyeni* 50 (2023), 697-700.
36 Gazi Alataş - Ayşe Çelik, "Afetlerde Manevi Destek Hizmetleri", *Olağanüstü Durumlarda Manevi Danışmanlık ve Rehberlik: Disiplinlerarası Araştırmalar*, ed. Orhan Gürsu vd. (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 99.

2. Şimdiki Araştırma

Teorik kapsam ve önceki çalışmalarda ortaya çıkan sonuçlar göz önüne alındığında, şimdiki araştırmanın amacı doğrultusunda dört temel hipotez değerlendirilecektir:

H1: Deprem korkusu ve umutsuzluk arasında olumlu bir ilişki vardır.
H2: Dini motivasyon ve umutsuzluk arasında olumsuz bir ilişki vardır.
H3: Deprem korkusu ve dini motivasyon arasında olumsuz bir ilişki vardır.
H4: Deprem korkusu umutsuzluğu olumlu şekilde yordamaktadır.
H5: Dini motivasyon umutsuzluğu olumsuz şekilde yordamaktadır.

Ayrıca demografik değişkenlerle umutsuzluk, deprem korkusu ve dini motivasyon arasındaki ilişki ve farklılıklara yönelik geliştirilen hipotezler test edilecektir:

H6: Umutsuzluk cinsiyete göre farklılaşmaktadır.
H7: Deprem korkusu cinsiyete göre farklılaşmaktadır.
H8: Dini motivasyon cinsiyete göre farklılaşmaktadır.
H9: Umutsuzluk yakın kaybına göre farklılaşmaktadır.
H10: Deprem korkusu yakın kaybına göre farklılaşmaktadır.
H11: Dini motivasyon yakın kaybına göre farklılaşmaktadır.
H12: Umutsuzlukla evin hasar durumu arasında anlamlı ilişki vardır.
H13: Deprem korkusuyla evin hasar durumu arasında anlamlı ilişki vardır.
H14: Dini motivasyonla evin hasar durumu arasında anlamlı ilişki vardır.
H15: Umutsuzlukla genel sağlık durumu arasında anlamlı ilişki vardır.
H16: Deprem korkusuyla genel sağlık durumu arasında anlamlı ilişki vardır.
H17: Umutsuzlukla genel sağlık durumu arasında anlamlı ilişki vardır.

3. Yöntem

Nicel bir araştırma olarak tasarlanan bu çalışmada veri toplamak üzere anket tekniğine yer verilmiştir. Değişkenler arasındaki ilişkiler ve değişkenlerin umutsuzluk üzerindeki etkilerini test etmek amacıyla ilişkisel tarama desenine başvurulmuştur.[37]

3.1. Katılımcılar

Araştırmanın örneklemini deprem bölgesindeki bir devlet üniversitesinde eğitim gören 671 depremzede lisans öğrencisi (182 erkek, 489 kadın) oluşturmaktadır. Katılımcılar, depremi yaşayan üniversite öğrencileridir. Yaşları 18-50 arasında değişmektedir (M=22,38; SD=4,92). Araştırma üniversite öğrencilerine yönelik olduğu için herhangi bir yaş sınırlamasına gidilmemiştir. Genel sağlık durumu açısından %1,5'i (10 kişi) sağlığını çok kötü, %5,7'si (38) kötü (çok kötü ve kötü birleştirildi), %34'ü (228) orta, %51,7'si (347) iyi, %7,2'si (48) çok iyi şeklinde belirtmişlerdir. %0,7'si (5) depremde yakın aile üyelerinden birini (anne, baba, kardeş, eş, çocuk) kaybettiğini, %99,3'ü (666) kaybetmediğini belirtmiştir (Bu değişkeni içeren herhangi bir analiz yapılmamıştır). %53,2'si (357) depremde yakın aile üyelerinin dışında bir yakınının vefat ettiğini, %46,8'i (314) vefat etmediğini ifade etmiştir. %3,4'ü (23) depremde evlerinin yıkıldığını, %18,2'si (122) evlerinin ağır hasarlı (yıkım ve ağır birleştirildi), %9,8'i (66) orta hasarlı, %45,9'u (308) hafif hasarlı, %22,7'si (152) hasarsız olduğunu söylemiştir.

3.2. Veri Toplama Araçları

Kişisel Bilgi Formu. Formda cinsiyet, yaş, sağlık durumu (Genel olarak sağlığınızı nasıl değerlendiriyorsunuz? Çok iyi'den çok kötü'ye 5'li puanlanmıştır.), yakın aile üyelerinden birinin kaybı (Depremde yakın aile üyelerinden birini (anne, baba, kardeş, eş, çocuk) kaybettiniz mi? Evet-Hayır), yakın aile üyelerinin dışında kalan bir yakının kaybı (Depremde yakın aile üyelerinizin dışında vefat eden yakınınız var mı? Evet-Hayır), ev hasar durumu (Depremde eviniz hasar aldı mı? Depremde yıkıldı,

37 Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar İlkeler Teknikler* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2012), 77-86; John W. Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches* (California: SAGE Publications, 2014), 11-12; John J. Shaughnessy vd., *Research Methods in Psychology* (New York: McGraw-Hill, 2012).

ağır hasarlı, orta hasarlı, hafif hasarlı ve hasarsız şeklinde 5'li puanlanmıştır.) gibi tanımlayıcı özellikleri betimlemeye yönelik olgusal sorular bulunmaktadır.

İçsel Dini Motivasyon Ölçeği. Dini aktivitelerin arkasındaki motivasyonu değerlendirmek üzere Hoge tarafından geliştirilen bir dini yönelim ölçeğidir.[38] Boyutun bir ucunda yedi içsel, diğer ucunda ise üç dışsal madde bulunan ölçek tek boyutludur.[39] Hoge, ölçeğin KR-20 formülüyle ölçülen güvenirliğini ,90 olarak bildirmiştir.[40] Türkçeye adaptasyonu Karaca tarafından gerçekleştirilmiş olup Beşli Likert tarzı bir puanlamaya sahiptir.[41] Test tekrar test metoduyla yapılan çalışmada güvenirliği ,80 olarak raporlanmıştır.[42] Bu çalışmada Cronbach alfa değeri ,85 olarak hesaplanmıştır.

Deprem Korkusu Ölçeği. Deprem korkusunu değerlendirmek için Prizmić-Larsen ve diğerleri tarafından oluşturulmuştur. Beşli Likert kullanılarak puanlama yapılan ölçek yedi maddeden ve iki faktörden oluşmaktadır. Cronbach alfa değerini ,90 olarak raporlamışlardır.[43] Sarı ve arkadaşlarının Türkçeye uyarladığı ölçeğin alfa değeri ,89'dur. [44] Bu araştırmada alfa değeri ,91 olarak hesaplanmıştır.

Beck Umutsuzluk Ölçeği. Beck ve arkadaşları tarafından umutsuzluk seviyesini belirlemek amacıyla geliştirilmiştir.[45] İkili format kullanılarak derecelendirme yapılan ölçek, yirmi madde ve üç alt boyuttan oluşmaktadır. İç tutarlılığı, ,93'lük bir güvenilirlik katsayısı veren KR-20 aracılığıyla hesaplanmıştır.[46] Durak ve Palabıyıkoğlu'nun Türkçeye uyarladığı ölçeğin Cronbach alfa değeri birinci boyut için ,78, ikinci boyut için ,72, üçüncü boyut için ,72 olarak bildirilmiştir.[47] Bu araştırmada alfa değeri ,89 olarak hesaplanmıştır.

3.3. Verilerin Toplanması

Veriler, 2023-2024 yılı bahar döneminde çevrimiçi düzenlenen bir anketle toplanmıştır. Örnekleme tekniği olarak ulaşılabilen, arzu eden ve ankete cevap veren herkesin örneğe dâhil edilmesini içeren kolayda örnekleme ve diğer vakaların çalışmaya katılmasını teşvik etmek için kullanılan kartopu örnekleme yöntemi kullanılmıştır.[48] Örneklem büyüklüğü ,95 güven düzeyi dikkate alınarak belirlenmiştir.[49]

3.4. Veri Analizi Stratejisi

Analiz, SPSS-Statistics-22 ve Amos-24 programlarıyla yapılmıştır. Temel analize geçmeden veri temizleme işlemi yapılmış, değişkenlere yönelik betimsel analizler gerçekleştirilmiş, ölçme araçlarının güvenirlikleri test edilmiş ve ölçüm modellerinin doğrulayıcı faktör analizleri yapılmıştır. Verilerin analizinde t-test, doğrusal korelasyon ve regresyon analizi gerçekleştirilmiştir.

3.5. İşlem

İnönü Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulundan onay alındıktan sonra uygulamaya geçilmiştir (Oturum Tarihi: 27.05.2024, Oturum Sayısı: 11, Karar Sayısı: 12). Katılımcılar lisans öğrencilerinden oluşmuş ve tüm materyaller çevrimiçi olarak tamamlanmıştır. Uygulamadan önce çalışma hakkında katılımcılara bilgi verilmiş, sonrasında katılım onayları alınmış ve herhangi bir soruları olması halinde araştırmacı ile irtibata geçebilecekleri iletişim bilgileri kendileriyle paylaşılmıştır. Uygulama 15 dakika civarında sürmüştür.

38 Dean Hoge, "A Validated Intrinsic Religious Motivation Scale", *Journal for the Scientific Study of Religion* 11/4 (1972), 369-376.
39 P. C. Hill - Ralph W. Hood, *Measures of Religiosity* (Birmingham: Religious Education Press, 1999), 135-137.
40 Hoge, "A Validated Intrinsic Religious Motivation Scale", 374.
41 Faruk Karaca, *Ölüm Psikolojisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000); a.mlf., "Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu", *EKEV Akademi Dergisi* 3/1 (2001), 187-201.
42 Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 293.
43 Zvjezdana Prizmić-Larsen vd., "Fear of COVID-19 and Fear of Earthquake: Multiple Distressing Events and Well-Being in Croatia", *Psychological Reports* 0/0 (2023), 11.
44 Tuğba Sarı vd., "The Development of the Fear of Earthquake Scale: Validity and Reliability Study in Türkiye after the 2023 Earthquake", *BMC Psychology* 11/1 (2023), 1-10.
45 Beck vd., "The Measurement of Pessimism".
46 Beck vd., "The Measurement of Pessimism", 862.
47 Ayşegül Durak - Refia Palabıyıkoğlu, "Beck Umutsuzluk Ölçeği Geçerlilik Çalışması", *Kriz Dergisi* 2/2 (1994), 317.
48 Remzi Altunışık vd., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 2012), 142-143; Neil Coulson, *Online Research Methods for Psychologists* (New York: Bloomsbury Academic, 2015).
49 Şener Büyüköztürk vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2020), 96-101.

3.6. Analiz Öncesi Veri Tarama

Birincil analizler gerçekleştirilmeden *kayıp veri*, *uç değerler* ve *normallik* bakımından veriler kontrol edilerek ön analiz gerçekleştirilmiştir. Anket çevrimiçi olarak uygulanıp ifadelere yanıt zorunluluğu getirildiğinden *kayıp veri* oluşmamıştır.

Veri setinde yer alan değişkenler *uç değer* açısından incelenmiştir. Hiçbir değişkende *aşırı uç değere* rastlanmamıştır. Deprem korkusu ve umutsuzluk değişkenlerinde ne *aşırı uç değer* ne de *uç değer* gözlemlenmiştir (z-score ±1,5 aralığında). Ancak değişkenlerden dini motivasyonda dokuz gözlemin *uç değere* (z-score ±3'ten büyük olup ±4 aralığında) sahip olduğu tespit edilmiştir. Anket online uygulandığından veri girişinde hata söz konusu değildir. İlgili örneklemler tek tek incelenmiştir. Yapılan incelemede az sayıdaki uç değerlerin evrende bir karşılığı olduğuna ve örneklemin gerçekten bir parçası olduğuna karar verilmiştir. Verilen cevapların tavır ile ilişkili olduğu görülmüştür. Söz konusu bu tavrın analizinin gerekli olduğu kararına varılmıştır. Ayrıca geniş örneklemlerde (n>100) Z puanları aralığı ±4 olarak genişletilebilir.[50] İlgili veriler az sayıda olduğu ve normalden saçmadığı görüldüğü için silinmeden ve transformasyona tabi tutulmadan örneklem içerisinde tutulmuştur.

Tablo 1: Değişkenlerin Dağılımına İlişkin Betimleyici İstatistikler

	Deprem Korkusu	Dini Motivasyon	Umutsuzluk
N(Sayı)	671	671	671
Ortalama	22,10	40,17	7,59
Standart Sapma	8,065	7,457	5,24
Skewness	-,12	-1,05	,52
Kurtosis	-,98	1,27	-,92

Verilerin normal bir şekilde dağılıp dağılmadığı incelendiğinde (Tablo 1) değişkenlerin *çarpıklık* ve *basıklık* değerlerinin kabul edilebilir aralıklarda (±1,5) yer aldığı görülmüştür.[51]

3.7. Ölçüm Modellerinin Test Edilmesi

Birincil analizlerden önce araştırmada kullanılan ölçüm araçlarının doğrulayıcı faktör analizleri gerçekleştirilmiştir.

Tablo 2: Doğrulayıcı Faktör Analizi

	CMIN	CMIN/DF	SRMR	RMSEA	CFI	NFI	GFI	AGFI
Deprem Korkusu	31,89	2,65	,01	,05	,99	,99	,98	,96
Dini Motivasyon	110,69	3,57	,03	,06	,97	,96	,96	,94
Umutsuzluk	51,00	3,08	,04	,05	,92	,88	,92	,90

Ölçüm modellerinin DFA sonuçları Tablo 2'de sunulmuştur. DFA kapsamında yazında tavsiye edilen uyum iyiliği değerleri raporlanmıştır.[52] Model uyum iyiliği indekslerine bakıldığında deprem korkusu (iki faktörlü model) ve dini motivasyon (tek faktörlü model) ölçeklerinin iyi uyum, umutsuzluk ölçeğinin (üç faktörlü model) kabul edilebilir uyum gösterdiği tespit edilmiştir.[53] Sonuçlar önerilen ölçme modellerinin veriyle uyumlu olduğunu ve doğrulandığını göstermektedir.

50 Craig A. Mertler vd., *Advanced and Multivariate Statistical Methods: Practical Application and Interpretation* (New York: Routledge, 2022), 36.

51 D. George - P. Mallery, *IBM SPSS Statistics 23 Step by Step A Simple Guide and Reference* (New York: Routledge, 2016), 114-115; J. F. Hair vd., *Multivariate Data Analysis* (New York: Prentice Hall, 2009), 34; G. A. Morgan vd., *IBM SPSS for Introductory Statistics: Use and Interpretation* (New York: Routledge, 2011), 51; Barbara G. Tabachnick - Linda S. Fidell, *Using Multivariate Statistics* (New York: Pearson, 2007).

52 Peter M. Bentler, "Comparative Fit Indexes in Structural Models", *Psychological Bulletin* 107/2 (1990), 238-246; Li-tze Hu - Peter M. Bentler, "Fit Indices in Covariance Structure Modeling: Sensitivity to Underparameterized Model Misspecification", *Psychological Methods* 3/4 (1998), 424-453; Dennis L. Jackson vd., "Reporting Practices in Confirmatory Factor Analysis: An Overview and Some Recommendations", *Psychological Methods* 14/1 (2009), 6-23; Rex B. Kline, *Principles and Practice of Structural Equation Modeling* (New York: Guilford Press, 2023).

53 Barbara M. Byrne, *Structural Equation Modeling With AMOS* (New York: Routledge, 2016); Li-tze Hu - Peter M. Bentler, "Cutoff Criteria for Fit Indexes in Covariance Structure Analysis: Conventional Criteria Versus New Alternatives", *Structural Equation Modeling: A Multidisciplinary Journal* 6/1 (1999), 1-55; Kline, *Principles and Practice of Structural Equation Modeling*.

4. Birincil Analiz

Analizler kapsamında öncelikle demografik değişkenlerle deprem korkusu, dini motivasyon ve umutsuzluk arasındaki ilişkileri incelemek için bağımsız örneklemler t-testi (cinsiyet gibi ikili gruplar için) ve korelasyon analizi (sağlık durumu gibi sürekli değişkenler için) uygulanmıştır. İkinci olarak değişkenler arasındaki doğrusal ilişkileri incelemek amacıyla, Pearson korelasyon katsayıları hesaplanmıştır. Son olarak bağımsız değişkenlerin umutsuzluk üzerindeki yordayıcı etkisini belirlemek için çoklu doğrusal regresyon modeli test edilmiştir.

Tablo 3: Cinsiyete Göre T-Testi

	Cinsiyet	N	X̄	S.s.	df	t	p
Deprem Korkusu	Erkek	182	17,62	7,84	669	-9,343	,000
	Kadın	489	23,77	7,49			
Dini Motivasyon	Erkek	182	38,01	9,18	252,185	-3,992	,000
	Kadın	489	40,97	6,53			
Umutsuzluk	Erkek	182	7,88	5,29	669	,861	,390
	Kadın	489	7,49	5,22			
p<,001							

Analiz sonucunda (Tablo 3) deprem korkusu [t(669)=-9,343, p<,001] ve dini motivasyonun [t(252,185)=-3,992, p<,001] cinsiyete göre farklılaştığı, buna karşın umutsuzluğun [t(669)=,861, p>,05] farklılaşmadığı tespit edilmiştir. Bulgular, deprem korkusu ve dini motivasyonun cinsiyete göre farklılaştığını varsayan araştırma hipotezlerini desteklerken (H7, H8), umutsuzluğun cinsiyete göre farklılaştığını tahmin eden hipotezi desteklememektedir (H6).

Tablo 4: Yakın Kaybına Göre T-Testi

	Yakın Kaybı	N	X̄	S.s.	df	t	p
Deprem Korkusu	Evet	357	22,58	8,45	668,778	1,636	,102
	Hayır	314	21,57	7,57			
Dini Motivasyon	Evet	357	40,24	7,60	669	,272	,786
	Hayır	314	40,09	7,30			
Umutsuzluk	Evet	357	8,28	5,32	669	3,651	,000
	Hayır	314	6,81	5,04			
p<,001							

Analiz sonucunda (Tablo 4) deprem korkusu [t(668,778)=1,636; p>,05] ve dini motivasyonun [t(669)=,272; p>,05] birinci derece aile üyelerinin dışındaki bir yakın kaybına göre farklılık göstermediği, ancak umutsuzluğun [t(669)=3,651; p<,001] farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. Sonuçlar umutsuzluğun yakın kaybına göre farklılaşacağını öngören hipotezi doğrularken (H9), deprem korkusu ve dini motivasyonun yakın kaybına göre farklılaşacağını varsayan hipotezleri desteklememektedir (H10, H11).

Tablo 5: Ev Hasar Durumu ile Değişkenler Arasındaki Korelasyonlar

		Deprem Korkusu	Dini Motivasyon	Umutsuzluk
Ev Hasar Durumu	**r**	,043	-,002	,078*
	p	,267	,969	,043
	n	671	671	671
*p<,05 (2-yönlü)				

Bulgulara göre (Tablo 5) ev hasar durumuyla deprem korkusu (r=,043; p>,05) ve dini motivasyon (r=-,002; p>,05) arasında anlamlı bir ilişki tespit edilemezken, umutsuzlukla (r=,078; p<,05) olumlu yönde bir ilişki olduğu görülmektedir. Yani depremde evin aldığı hasar arttıkça umutsuzluk anlamlı bir şekilde artmaktadır. Analizler deprem korkusu ve dini motivasyonla evin hasar durumu arasında anlamlı ilişki

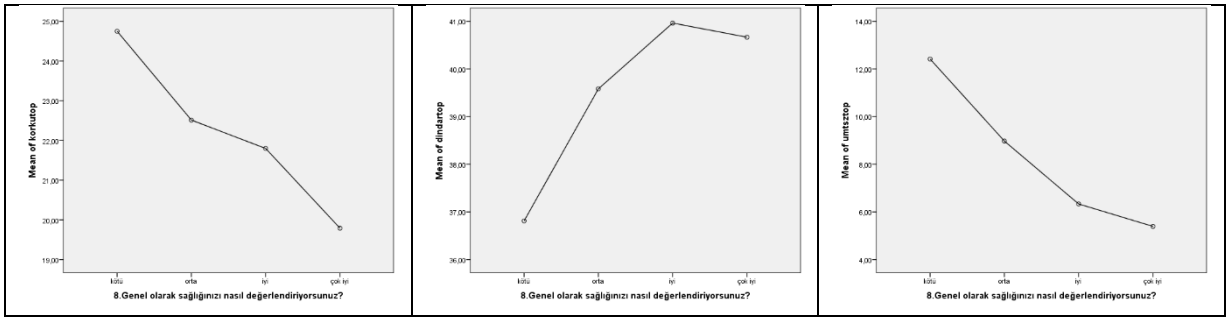
olduğuna yönelik kurulan hipotezleri desteklemezken (H13, H14), umutsuzlukla evin hasar durumu arasında anlamlı ilişki olduğuna yönelik kurulan hipotezi desteklemektedir (H12).

Tablo 6: Genel Sağlık Durumu ile Değişkenler Arasındaki Korelasyonlar

		Deprem Korkusu	Dini Motivasyon	Umutsuzluk
	r	-,116**	,133**	-,345**
Sağlık Durumu	**p**	,003	,001	,000
	n	671	671	671

**p<,01 (2-yönlü)

Sonuçlar incelendiğinde (Tablo 6) genel sağlık durumuyla deprem korkusu (r=-,116; p<,01) ve umutsuzluk (r=-,345, p<,001) arasında olumsuz, dini motivasyonla (r=,133, p<,01) olumlu bir ilişki olduğu görülmektedir. Bulgular deprem korkusu, umutsuzluk ve dini motivasyon ile sağlık durumu arasında ilişki olduğuna yönelik kurulan hipotezleri desteklemektedir (H15, H16, H17).



Grafik 1: Sağlık Durumuna Göre Means Plots

Grafik 1'de katılımcıların sağlık durumu bakımından deprem korkusu, dini motivasyon ve umutsuzluk değişkenlerine ait ölçümleri görselleştirilmiştir.

Tablo 7: Tanımlayıcı İstatistikler ve Değişkenler Arasındaki Korelasyonlar

		M	S.s.	1	2	3	4	5	6	7	8
1	**Deprem Korkusu**	22,10	8,06	1							
2	Korku_Duygusal	14,20	4,77	,947**	1						
3	Korku_Somatik	7,90	3,85	,918**	,742**	1					
4	**İçsel Dini Motivasyon**	40,17	7,45	,060	,084*	0,023	1				
5	**Umutsuzluk**	7,59	5,24	,278**	,230**	,295**	-,206**	1			
6	Umutsuzluk_Gelecek	1,96	1,65	,287**	,243**	,299**	-,206**	,913**	1		
7	Umutsuzluk_Mot. Kaybı	3,05	2,12	,238**	,188**	,264**	-,197**	,870**	,714**	1	
8	Umutsuzluk_Umut	2,58	2,12	,223**	,191**	,230**	-,151**	,884**	,757**	,589**	1

Not. Ölçekler ve alt boyutlar
**p<,01, *p<,05 (2-yönlü)

Analizler sonucunda (Tablo 7) katılımcıların ortalamaları, deprem korkusu için M=22,10 (S.s.=8,065), dini motivasyon için M=40,17 (S.s.=7,457), umutsuzluk için M=7,59 (S.s.=5,241) olarak hesaplanmıştır. Korelasyonlara genel olarak bakıldığında umutsuzlukla deprem korkusu arasında olumlu (r=,278; p<,01), umutsuzlukla dini motivasyon arasında olumsuz (r=-,206, p<,01) ilişkiler görülmüştür. Ancak deprem korkusuyla dini motivasyon arasında (r=,06; p>,05) bir ilişki tespit edilmemiştir. Bulgular "Deprem korkusu ve umutsuzluk arasında olumlu bir ilişki vardır." şeklindeki birinci hipotez ve "Dini motivasyon ve umutsuzluk arasında olumsuz bir ilişki vardır." şeklindeki ikinci hipotezi desteklerken, "Deprem korkusu ve dini motivasyon arasında olumsuz bir ilişki vardır." şeklindeki üçüncü hipotezi desteklememiştir.

Araştırmada deprem korkusu ve dini motivasyonun umutsuzluğu yordamasına ilişkin aşamalı çoklu regresyon analizi gerçekleştirilmiştir. Ancak regresyon analizinin birtakım ön şartları bulunmaktadır. Öncelikle ön şartlarla ilgili bulgular kontrol edilmiştir: (a) Araştırmada değişkenler normal dağılım özellikleri göstermektedir (Tablo 1), (b) Saçılma diyagramından bağımlı ve bağımsız değişkenler arasında doğrusal ilişki olduğu gözlemlenmiştir, (c) Korelasyon tablosundan değişkenler arasındaki ikili

korelasyonların ,80'den küçük (r=,06; p>,05) olduğu, bağlantılılık istatistiklerinden VIF değerlerinin 10'dan küçük olduğu (VIF=1,004) ve tolerans değerlerinin ,2'den büyük olduğu (Tolerance=,996), Kolinearite teşhisinden Condition Index değerlerinin 30'un altında olduğunun (CI<10) tespit edilmesi yordayıcı değişkenler arasında çoklu bağlantı problemi olmadığını göstermektedir, (d) Hata istatistiklerinden standardize hata minimum ve maksimum değerlerinin ±3,29 arasında (min=-2,05, max=2,63), Cook's Distance değerinin 1'in altında olması (cd=,025) gözlem değerlerinin içinde uç değerler olmadığını (Casewise Diagnostics tablosu açılmamıştır) göstermektedir, (e) Regresyon standardize hata histogramı incelendiğinde, grafikteki eğrinin çan eğrisi şeklinde olması ve sütunların bir bütün halinde normal dağılıma uyacak şekilde yer alması, regresyon standardize hata normal P-P grafiğindeki gözlem değerlerinin doğru çizgisine paralel bir şekilde uzanması tahminlere ait hataların normal dağıldığına işaret etmektedir, (f) Regresyon standardize tahmin değeri grafiğinde, gözlem değerlerinin yayılmak suretiyle dikdörtgen şeklinde bir dağılım göstermesi ve herhangi bir uç değer görünmemesi eşvaryanslılık sayıltısının gerçekleştiğini göstermektedir ve (f) Son olarak model özeti içerisindeki 0 ile 4 arasında bir değer alabilen Durbin-Watson istatistiğinin 1 ile 3 arasında bir değer alması (2,020), hataların birbirinden bağımsız olduğunu göstermektedir.[54]

Tablo 8: Umutsuzluğun Yordanmasına İlişkin Aşamalı (Stepwise) Çoklu Regresyon Analizi

Aşama		**ΔR^2**	**F**	**p**
1		,077	55,861	,000
2		,127	48,567	,000
Aşama	**Bağımsız Değişken**	**β**	**T**	**p**
1	Deprem Korkusu	,278	7,474	,000
2	Deprem Korkusu	,291	8,038	,000
	Dini Motivasyon	-,224	-6,178	,000
Bağımlı Değişken: Umutsuzluk				
p<,001				

Deprem korkusu ve dini motivasyonun umutsuzluğu yordadığına yönelik varsayım araştırmanın ana hipotezini oluşturmaktadır. Umutsuzluk üzerinde etkisi olduğu düşünülen deprem korkusu ve dini motivasyonun umutsuzluğu ne şekilde yordadığını ortaya koymak için aşamalı çoklu regresyon analizi gerçekleştirilmiştir (Tablo 8). Regresyon analizi iki aşamada tamamlanmış ve umutsuzluğa dair varyansa katkıları bakımından hem deprem korkusu hem de dini motivasyonun yordayıcı işlev ortaya koyduğu görülmüştür. Deprem korkusu, umutsuzluğa ilişkin varyansın % 7.7'sini açıklamıştır [F(1-669)=55.86; p<.001]. Dini motivasyonun analize girmesiyle birlikte umutsuzluğa ilişkin açıklanan toplam varyans %12.7'ye çıkmıştır [F(2-668)=48.56; p<.001]. Deprem korkusundaki artış (β=,291), umutsuzluktaki artışı dini motivasyondan (β=-,224) daha fazla etkilemektedir. Ulaşılan bulgular "Deprem korkusu umutsuzluğu olumlu şekilde yordamaktadır." tarzındaki dördüncü hipotezi ve "Dini motivasyon umutsuzluğu olumsuz şekilde yordamaktadır." tarzındaki beşinci hipotezi desteklemiştir.

5. Tartışma

Bulgulara göre kadınların erkeklere kıyasla daha yüksek deprem korkusu yaşadığı görülmektedir (p<,001). Bu bulgu, kadınların genellikle felaketlere tepki olarak daha yüksek seviyelerde travma, kaygı ve korku yaşama eğiliminde olduğunu gösteren mevcut literatürle uyumludur.[55] Bunun biyolojik, psikolojik ve sosyokültürel sebepleri olabilir. Örneğin, kadınların tehlikelere karşı daha dikkatli ve duyarlı olma eğiliminde oldukları, toplumsal rollerin de bu korkuyu pekiştirdiği söylenebilir. Dini motivasyonun da kadınlarda anlamlı derecede yüksek olduğu gözlemlenmiştir (p<,001). Bu da önceki

54 Andy P. Field, *Discovering Statistics Using SPSS* (California: SAGE Publications, 2009); Mertler vd., *Advanced and Multivariate Statistical Methods*; Tabachnick - Fidell, *Using Multivariate Statistics*.

55 Tuba Gün Çınğı - Çağdaş Ümit Yazgan, "Examination of Risk Perception, Fear and Preparedness of Individuals Experiencing Earthquakes", *Afet ve Risk Dergisi* 5/2 (2022), 661; Galip Usta vd., "Examination of Factors Associated with Earthquake Fear and Coping Strategies Used", *Akademik Yaklaşımlar Dergisi* 15/1 (2024), 754.

çalışmalarla tutarlıdır. Nitekim kadınların genellikle daha yüksek dini inanç, dini bağlılık ve dindarlık seviyelerine sahip olduğu tespit edilmiştir.[56] Kadınların daha fazla dini motivasyon sergilemesi, onların afet gibi travmatik olaylarla başa çıkmada dini inançları daha fazla kullanmalarına bağlanabilir. Fakat umutsuzlukta cinsiyete göre anlamlı bir fark bulunmaması dikkat çekici bir sonuçtur (p>,05). Genellikle araştırmalarda travma sonrası umutsuzluk ve depresyon gibi olumsuz duyguların cinsiyete göre farklılık gösterdiği tespit edilmektedir. Nitekim önceki çalışmalar genellikle kadınların travmatik olaylardan sonra umutsuzluk veya depresyon yaşama olasılığının daha yüksek olduğunu öne sürmektedir.[57] Bununla birlikte depremi yaşayan bireylerde umutsuzluğun cinsiyete göre anlamlı bir farklılık göstermediğini ortaya koyan araştırmalar da vardır.[58] Ancak bu araştırmadaki veriler umutsuzluk bakımından kadınlar ve erkekler arasında belirgin bir fark olmadığını göstermiştir. Bu belki de afet sonrası destek mekanizmalarının her iki cinsiyet için benzer şekilde işlemesi veya umutsuzluk düzeylerini etkileyen başka değişkenlerin bulunmasıyla açıklanabilir. Afet sonrası hem kadınlara hem de erkeklere yönelik destek mekanizmalarının benzer şekilde çalışması, umutsuzluk düzeylerinde bir dengeleme sağlamış olabilir. Toplumsal yardımlaşma, psikososyal destek hizmetleri, dini ve ahlaki dayanışma gibi faktörler, cinsiyet farkını ortadan kaldırmış olabilir. Diğer yandan umutsuzluk yerine korku veya belirsizlik hissi ön planda olduğu için cinsiyet farklılıkları bu boyutta belirgin hale gelmemiş olabilir. Kullanılan umutsuzluk ölçeğinin cinsiyet farklarını yakalama konusunda sınırlı olup olmadığı da göz önünde bulundurulmalıdır. Belki de kadınlar ve erkekler umutsuzluğu farklı şekillerde deneyimliyor, ancak bu araştırmada kullanılan umutsuzluk ölçeği bunu tam olarak ölçemiyor olabilir.

Deprem korkusu ve dini motivasyon, yakın görülen birinin kaybına göre farklılık göstermezken, umutsuzluk düzeyleri farklılık göstermiştir. Bu durum yakın kaybının bireyin psikolojik süreçleri üzerindeki etkisini anlamak açısından önemli bir çerçeve ortaya koymaktadır. Öncelikle deprem korkusunun yakın görülen birinin vefatını yaşayanlar ve yaşamayanlar arasında farklılaşmaması (p>,05), korkunun daha çok genel bir travmatik deneyimden kaynaklandığını düşündürmektedir. Yani bir yakını kaybetmek, deprem korkusunu artırmaktan ziyade, korkunun genel bir afet tepkisi olarak zaten yüksek bir seviyede sabitlendiğini gösteriyor olabilir. Literatürde de depremde sevilen birinin kaybının deprem korkusu ve travma algısı noktasında bir farklılık oluşturmadığına yönelik benzer tespitler bulunmaktadır.[59] Dini motivasyonun da yakın kaybı durumuna göre farklılaşmadığı görülmektedir (p>,05). Bu bulgu, bireylerin dini inançlarının yakın kaybı yaşayıp yaşamamalarından bağımsız olarak bir başa çıkma mekanizması olarak işlediğini düşündürebilir. Dini motivasyon, afet sonrası bireylerin anlam arayışlarını destekleyen sabit bir unsur olabilir. Yani yakın kaybı yaşayan bireylerin dini motivasyonlarının etkilenmemesi, dinin hem kayıp yaşayanlar hem de yaşamayanlar için eşit derecede destekleyici bir rol oynadığına işaret edebilir. Literatürde, kayıp yaşamış inançlı kişilerin, dini inançlardan daha çok destek aldıkları belirtilmektedir.[60] Bulgular, umutsuzluk düzeyleri açısından farklı bir tablo ortaya koymuştur. Yakın kaybı yaşayan bireylerin daha yüksek umutsuzluk bildirmesi (p<,001), yas sürecinin ve duygusal kayıpların bireyler üzerindeki derin etkisine işaret ediyor olabilir. Maraş depremlerini yaşayanların sosyal destek ve umutsuzluk düzeylerinin incelendiği bir araştırmada da ailesinden veya yakın arkadaşlarından birini kaybeden bireyler daha yüksek düzeyde umutsuzluk bildirmişlerdir.[61] Yine 1999 Marmara depremini yaşayanların ailelerinden kayıp ve yaralı olanların

56 Duman, *Sosyolojik Açıdan Deprem ve Din*, 243-261; Ayşe Betül Tozal, *6 Şubat Kahramanmaraş Depremlerini Yaşayan Genç Kadınlarda Dini Başaçıkma (Malatya Örneği)* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 61-57.

57 Serkan Cengiz - Adem Peker, "Deprem Sonrası Yetişkin Bireylerin Depresyon Düzeylerinin İncelenmesi", *TRT Akademi* 8/18 (2023), 659; Duygu Dizer, *Sakarya İlindeki Liseli Ergenlerin 1999 Marmara Depremi Sonrası Travmayı Algılama, Sosyal Destek Sistemleri ve Umutsuzluk Belirtilerinin İncelenmesi* (İstanbul: Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 86.

58 Nalbantoğlu vd., "Kahramanmaraş Depremi Sonrasında Depremzedelerin Algıladıkları Sosyal Destek ve Umutsuzluk Düzeyleri", 70; Muzaffer Şahin - Merve Nur Aydın, "Covid-19 Korkusu ile Depresyon, Anksiyete ve Umutsuzluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 26/4 (2022), 385; Fuat Tanhan - Ferhat Kardaş, "Van Depremini Yaşayan Ortaöğretim Öğrencilerinin Travmadan Etkilenme ve Umutsuzluk Düzeylerinin İncelenmesi", *Sakarya University Journal of Education* 4/1 (2014), 109.

59 Usta vd., "Examination of Factors Associated with Earthquake Fear and Coping Strategies Used", 754; Dizer, *1999 Marmara Depremi Sonrası Travmayı Algılama, Sosyal Destek Sistemleri ve Umutsuzluk Belirtileri*, 83.

60 Said Sami, *Travmatik Kayıp (Ölümler) Sonrasında Dini İnanç Sahibi Olan ve Olmayan Bireylerin Ölüme, Yasa ve Sonrasında Yaşanan Sürece Dair Tutumlarının Karşılaştırılması* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 142-169.

61 Nalbantoğlu vd., "Kahramanmaraş Depremi Sonrasında Depremzedelerin Algıladıkları Sosyal Destek ve Umutsuzluk Düzeyleri", 71.

umutsuzluk düzeylerinin olmayanlara göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.[62] Deprem gibi geniş çaplı bir afet, zaten genel bir çaresizlik ve belirsizlik hissi meydana getirirken, yakın kayıpları bu duyguları yoğunlaştırabilir. Kaybı olan bireyler, yalnızca yaşadıkları fiziksel yıkımla değil, aynı zamanda sevdikleriyle olan bağlarının kopmasıyla da mücadele ediyor olabilir. Deprem gibi kontrol edilemez bir olay, bu kayıplarla birleştiğinde, geleceğe dair umut hissini zayıflatabilir. Yakın birini kaybetmek, bireyin yaşamla olan bağlarını zayıflatabilir ve geleceğe dair umutlarını ciddi şekilde sarsabilir. Böylesi bir kişinin vefatı; yaşamın anlamı, ölümlülük ve gelecek hakkında varoluşsal soruları tetikleyebilir. Bu durum artan umutsuzluğa katkıda bulunabilir. Umutsuzluk, burada hem bireysel hem de toplumsal olarak yas tutmanın bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Ancak literatürde depremzede öğrenciler üzerinde gerçekleştirilen bir başka araştırmada, umutsuzlukla kayıp durumu arasında bir ilişki tespit edilememiştir.[63] Benzer şekilde umutsuzluğun Covid-19 nedeniyle bir yakınını kaybetme durumuna göre farklılaşmadığını ortaya koyan araştırmalar da vardır.[64]

Depremde evin hasar alma durumuyla deprem korkusu ve dini motivasyon arasında bir ilişki yokken, umutsuzluk için durum farklıdır. Bu bulgu deprem deneyiminin bireyler üzerindeki etkilerini değerlendirirken fiziksel koşulların beklenenden daha sınırlı bir rol oynayabileceğinin ifadesi olarak görülebilir. Deprem korkusuyla evin hasar durumu arasında anlamlı bir ilişki olmaması (p>,05), korkunun sadece fiziksel tehdit algısına dayanmadığını, daha çok travmatik deneyimin genel etkileriyle ilişkili olduğunu düşündürebilir. 1999 depremi üzerine yapılan bir araştırmada, travma algısının evin hasar durumuna göre belirgin bir farklılık göstermediği bulgusuna ulaşılmıştır.[65] Literatürde ve bu araştırmada varılan sonuçlar deprem korkusunun, evin hasar durumunun ağır ya da hafif olmasına bakılmaksızın, hayatta kalanlar arasında yaygın bir deneyim olduğunu göstermektedir. Literatürde deprem korkusunun, hasar seviyesinden ziyade, olayın genel travma seviyesi, çevresel faktörler, bireyin psikolojik dayanıklılığı, deprem risk algısı ile gerçek ve algılanan hazırlık gibi unsurlarla ilişkilendirildiği görülmektedir.[66] Bu araştırmada ulaşılan bulgular, bu görüşü destekler niteliktedir. Yine dindarlıkla evin hasar durumu arasında da anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir (p>,05). Bu, bireylerin dinsel motivasyonlarının, felaketin evleri üzerindeki maddi etkisinden bağımsız olarak sabit kaldığını gösteriyor olabilir. Dini bağlılık, genelde bireyin yaşam tarzı, kişilik özellikleri ve inanç sistemleri gibi uzun vadeli faktörlerle şekillenmektedir. Umutsuzlukla evin hasar durumu arasındaysa anlamlı bir ilişki -eşiğe yakın olsa da- tespit edilmiştir (p<,05). Umutsuzlukla evin hasar durumu arasındaki bu olumlu ilişki, evleri ciddi şekilde hasar gören bireyler arasında potansiyel bir kırılganlığa işaret etmektedir. Evin ağır hasar görmesi ya da yıkılması gibi fiziksel kayıplar, bireyde geleceğe dair olumsuz beklentiler oluşturabilir. Marmara depremi bağlamında gerçekleştirilen bir araştırmada konutların yıkılması ve hasar görmesinin depremzedelerin günlük hayatını altüst ettiği ve toplumsal ilişkilerini önemli ölçüde etkilediği bildirilmiştir.[67] Ancak sonuçlara dikkatli yaklaşılmalıdır. Nitekim bulgular, bu ilişkinin çok güçlü olmadığını ve umutsuzluğun yalnızca fiziksel hasarlarla açıklanamayacağına da işaret etmekte ve daha fazla araştırmayı gerektiren olası bir eğilimi göstermektedir. Nitekim bazı araştırmalarda umutsuzluk düzeyinin evin hasar durumuna göre belirgin bir farklılık göstermediği tespit edilmiştir.[68] Literatürde umutsuzluğun daha çok sosyal destek, psikolojik dayanıklılık ve anlam arayışı gibi faktörlerle şekillendiği vurgulanmaktadır.[69] Sonuçlar, umutsuzluğun sadece evin fiziksel durumundan değil, bireyin deprem sonrası toparlanma sürecindeki algılarından ve destek sistemlerinden etkilenebileceğini düşündürmektedir. Sonuçlar, fiziksel koşulların bireyler üzerindeki psikolojik etkilerinin sınırlı kalabileceğine buna karşın bireysel, sosyal ve kültürel faktörlerin daha belirleyici

62 Dizer, *1999 Marmara Depremi Sonrası Travmayı Algılama, Sosyal Destek Sistemleri ve Umutsuzluk Belirtileri*, 82-83.
63 Tanhan - Kardaş, "Van Depremini Yaşayan Ortaöğretim Öğrencilerinin Travmadan Etkilenme ve Umutsuzluk Düzeylerinin İncelenmesi", 109.
64 Şahin - Aydın, "Covid-19 Korkusu ile Depresyon, Anksiyete ve Umutsuzluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 386.
65 Dizer, *1999 Marmara Depremi Sonrası Travmayı Algılama, Sosyal Destek Sistemleri ve Umutsuzluk Belirtileri*, 80.
66 Gün Çınğı - Yazgan, "Examination of Risk Perception, Fear and Preparedness of Individuals Experiencing Earthquakes", 661.
67 Küçükcan - Köse, *Doğal Afetler ve Din*, 44.
68 Dizer, *1999 Marmara Depremi Sonrası Travmayı Algılama, Sosyal Destek Sistemleri ve Umutsuzluk Belirtileri*, 81.
69 Nalbantoğlu vd., "Kahramanmaraş Depremi Sonrasında Depremzedelerin Algıladıkları Sosyal Destek ve Umutsuzluk Düzeyleri", 72.

olabileceğine vurgu yapmaktadır. Bu kapsamda psikososyal destek müdahaleleri tasarlanırken, evin fiziksel durumuna odaklanmaktan ziyade, bireylerin genel travma algılarına ve duygusal ihtiyaçlarına yönelik daha geniş kapsamlı bir yaklaşım benimsenmesi gerektiği söylenebilir.

Bulgular, genel sağlık durumunun deprem korkusu, dini motivasyon ve umutsuzluk ile ilişkili olduğunu göstermiştir. Öncelikle, daha kötü algılanan sağlığın kendini daha yüksek deprem korkusuyla göstermesi (p<,01), literatürde travmatik olaylar sonrası sağlık durumunun tehdit algısını artırdığına dair bulgularla uyumludur.[70] Sağlığı kötü olanlar, kendilerini genel olarak daha savunmasız hissedebilir. Bu durum onların deprem gibi potansiyel olarak yaşamı tehdit eden olaylara karşı daha yoğun bir korku geliştirmelerine neden olabilir. Diğer yandan kişi kendini daha sağlıklı hissettikçe olası bir sarsıntının oluşturacağı tehdit algısı da zayıflayabilir. Dini motivasyonla genel sağlık durumu arasında olumlu bir ilişki vardır (p<,01). Sağlık düzeyi yükseldikçe dini motivasyon da yükseliyor. Bu doğrusal eğilim, sağlığını kötü algılayan bireylerin -düşük sağlık puanına sahip olanların- dini motivasyonunun da düşük seyrettiğini, dolayısıyla motivasyonun sağlık kötüleştiğinde otomatik olarak artmadığını, aksine bazı bireylerde zayıflayabileceğini ortaya koymaktadır. Çalışmalarda sağlık problemleri yaşayan bazı bireylerin dini inançlarını sorgulamaya başladıkları, hatta hayal kırıklığı yaşayabildikleri belirtilmiştir.[71] Örneğin, "Tanrının adaleti" ya da "Tanrının neden kötü şeylere izin verdiği" soruları, bireylerin dini inançlarını zayıflatabilir ve dini motivasyonlarını olumsuz etkileyebilir. Bu, sağlık durumu kötü olan bireylerde görülen daha düşük dini motivasyonun altında yatan olası bir mekanizma olabilir. Öte yandan, sağlık durumu iyi olan bireylerde dini motivasyonun daha yüksek olması, bu bireylerin hayatlarındaki olumlu durumları dinleriyle ilişkilendirdiklerini gösterebilir. Dini motivasyonun sağlığını iyi değerlendirenlerde daha yüksek olması, dini inançların bir başa çıkma mekanizması olarak kullanılabileceğinin göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle, afet sonrası toparlanma sürecinde dini ve manevi destek programlarının önemi vurgulanmalıdır. Ancak, sağlık durumu kötü olan bireylerin dini motivasyonlarının daha düşük olması, bu gruba yönelik dini destek faaliyetlerinin daha hassas bir şekilde tasarlanması ve uygulanmasının hatırdan çıkarılmaması gerektiğini gösteriyor. Umutsuzluk boyutunda çok daha belirgin bir tablo ortaya çıkmıştır (p<,001). Sağlık durumunu kötü değerlendirenlerin umutsuzluk seviyelerinin dramatik bir şekilde yükseldiği görülmektedir. Bu bulgu, sağlık durumunun umutsuzluk üzerinde doğrudan bir etkisi olduğunu ortaya koymakta ve literatürdeki "sağlık ve psikolojik iyi olma" ilişkisiyle örtüşmektedir.[72] Kötü sağlık durumu, bireylerin geleceğe dair olumlu beklentiler geliştirmesini zorlaştırabilir; çünkü sağlık sorunları, yaşamın diğer alanlarına dair iyimserliği de baltalayabilir. Araştırmanın bulguları, kötü sağlığın yalnızca bir biyolojik sorun olmadığını, aynı zamanda bireyin psiko-sosyal işlevselliğini ciddi şekilde etkileyen bir faktör olduğunu vurgulamaktadır. Sonuçlar, sağlık durumunun afet sonrası psikolojik müdahalelerde dikkate alınması gerektiğini açıkça göstermektedir. Özellikle kötü sağlık durumuna sahip bireylerin hem fiziksel hem de psikolojik desteğe daha fazla ihtiyaç duyabileceği açıktır. Umutsuzluk düzeylerindeki belirgin farklılıklar, bilhassa sağlık durumu kötü olan bireylerin psikolojik destek ihtiyaçlarının acil olduğunu göstermektedir.

Korelasyon analizine göre umutsuzlukla deprem korkusu arasındaki olumlu ilişki (r=,278; p<,01), travma sonrası psikolojik etkilerin sıklıkla birbiriyle bağlantılı olduğunu ortaya koymaktadır. Deprem korkusu, bireylerin güvenlik algısını zedeleyebilir ve geleceğe dair belirsizlik duygularını artırarak umutsuzluğa katkıda bulunabilir. Literatürde doğal afetlerin kişilerde hem korku hem de umutsuzluk gibi duyguların eş zamanlı olarak artmasına yol açtığı belirtilmiştir. Örneğin, travma sonrası stres ve diğer olumsuz duygusal tepkiler üzerine yapılan bir çalışmada, bu tür olumlu ilişkilerin travmatik olaylara verilen doğal bir tepki olduğunu öne sürmektedir.[73] Bu bulgu, deprem gibi afetlerde bireylerin hem korku hem de umutsuzluk gibi birbirini tetikleyen duygusal durumlarla başa çıkmak zorunda

70 Norris vd., "60,000 Disaster Victims Speak: Part I"; Norris vd., "60,000 Disaster Victims Speak: Part II".
71 Alataş - Çelik, "Afetlerde Manevi Destek Hizmetleri", 99.
72 Aynur Karabacak Çelik, "Deprem Sonrası Travma Belirtileri, Umut ve İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *TRT Akademi* 8/18 (2023), 584.
73 Norris vd., "60,000 Disaster Victims Speak:Part I", 220-225.

kaldığını ortaya koymuştur. Bir diğer araştırmada travmadan etkilenme düzeyiyle umutsuzluk arasında olumlu bir ilişki tespit edilmiştir.[74] Bir başka araştırmada da umutsuzluğun travma sonrası stres bozukluğunun yordayıcılarından biri olduğu görülmüştür.[75]

Çalışmada umutsuzlukla dini motivasyon arasında görülen olumsuz ilişkiden (r=-,206; p<,01) hareketle dini motivasyonun umutsuzluk düzeylerini azaltıcı bir etkiye sahip olabileceği ileri sürülebilir. Dini inançlar, travma sonrası toparlanmada anlam bulma ve umut geliştirme açısından güçlü bir araç olarak literatürde sıklıkla vurgulanmıştır. Örneğin, Pargament'in dini başa çıkma teorisi, travmatik olaylara karşı dini motivasyonun bireylerin yaşamlarına dair bir anlam ve kontrol hissi geliştirmelerine yardımcı olduğunu savunur.[76] Bu araştırmada ulaşılan bulgu, dini motivasyonu yüksek bireylerin umutsuzluk hissini daha düşük seviyede yaşadığını destekler niteliktedir. Dini motivasyon, bireylerin geleceğe dair olumlu beklentiler geliştirmesini destekleyen bir psikolojik tampon görevi görebilir.

Araştırmada deprem korkusuyla dini motivasyon arasında bir ilişki tespit edilememiştir (r = ,06; p >,05). Hâlbuki literatürde, dini inançların travmatik olaylara yönelik korku seviyelerini azalttığı ya da artırdığına dair farklı bulgular yer almaktadır.[77] Örneğin, dini başa çıkmanın psikolojik uyum üzerindeki etkilerinin incelendiği bir araştırma, dini başa çıkmanın travmatik stres seviyelerini azaltabileceği, ancak bazen korku veya stresin din üzerinden artabileceği gibi karmaşık sonuçları olduğunu gösterir.[78] Dini inançların anlam arayışı ve anlam bulma süreçleri üzerindeki rolünü tartışan bir başka araştırmadaysa, travmatik olaylar sırasında din hem bir anlam verme mekanizması hem de kaygı veya korkuyu artırabilecek bir sorgulama kaynağı olabilir.[79] Bir diğer araştırmada ise deprem korkusuyla dini başa çıkma arasında olumsuz bir ilişki tespit edilmiştir.[80] Ancak bu araştırmada ulaşılan genel bulgu, deprem korkusunun doğrudan dini motivasyonla ilişkilendirilmediğini ortaya koymuştur. Bu, deprem korkusunun daha çok olayın somut etkilerine (örneğin, fiziksel tehdit, çevresel tehlike) dayandığını ve bireyin manevi inançlarından bağımsız şekilde oluşabileceğini düşündürmektedir. Belki de dini motivasyon, korku seviyelerini etkilemek yerine daha çok korku sonrası toparlanma ve duygusal düzenleme süreçlerinde etkili olabilir.

Regresyon analizi sonuçları, deprem korkusu ve dini motivasyonun umutsuzluğu yordadığını göstermiştir. Bu bulgular, umutsuzluk üzerinde etkili olan değişkenleri anlamak açısından önemli bir çerçeve sunmuştur. Bu iki değişkenin etkisi literatürle de güçlü bir şekilde örtüşmektedir.[81] Öncelikle, deprem korkusunun umutsuzluk düzeyindeki değişim üzerinde olumlu bir işleve sahip olması (β=,291; p<,001), travmatik olayların bireylerin geleceğe dair olumlu beklentilerini nasıl zedeleyebileceğini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bu bulgu, travmatik stres ve umutsuzluk arasındaki bağlantıya dikkat çeken literatürle uyumludur.[82] Örneğin, bir araştırmada doğal afetler sonrası ortaya çıkan korkunun bireylerde çaresizlik ve kontrol kaybı duygularını artırarak umutsuzluğu tetiklediği vurgulanmaktadır.[83] Deprem korkusu, bireylerin yalnızca yaşadıkları travmayı değil, aynı zamanda gelecekte benzer bir travma yaşama olasılığına dair kaygılarını da yoğunlaştırabilir. Bu tür bir korku,

74 Tanhan - Kardaş, "Van Depremini Yaşayan Ortaöğretim Öğrencilerinin Travmadan Etkilenme ve Umutsuzluk Düzeylerinin İncelenmesi", 107-108.

75 Ozdemir vd., "Relationships Between Posttraumatic Stress Disorder (PTSD), Dissociation, Quality of Life, Hopelessness, and Suicidal Ideation Among Earthquake Survivors", 601-602.

76 Pargament, *The Psychology of Religion and Coping*, 163-197.

77 Gene G. Ano - Erin B. Vasconcelles, "Religious Coping and Psychological Adjustment to Stress: A Meta-Analysis", *Journal of Clinical Psychology* 61/4 (2005), 461-480; Harold G. Koenig vd., *Handbook of Religion and Health* (New York: Oxford University Press, 2001); Harold G. Koening - David B. Larson, "Religion and Mental Health: Evidence for an Association", *International Review of Psychiatry* 13/2 (2001), 67-78; Pargament, *The Psychology of Religion and Coping*; Crystal L. Park, "Religion as a Meaning-Making Framework in Coping with Life Stress", *Journal of Social Issues* 61/4 (2005), 707-729; Brian J. Zinnbauer vd., "The Emerging Meanings of Religiousness and Spirituality: Problems and Prospects", *Journal of Personality* 67/6 (1999), 889-919.

78 Ano - Vasconcelles, "Religious Coping and Psychological Adjustment to Stress", 473-474.

79 Park, "Religion as a Meaning-Making Framework in Coping with Life Stress", 722.

80 Usta vd., "Examination of Factors Associated with Earthquake Fear and Coping Strategies Used", 756.

81 Kardaş - Tanhan, "Van Depremini Yaşayan Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Stres, Travma Sonrası Büyüme ve Umutsuzluk Düzeylerinin İncelenmesi", 12-13; Abdulvahit İmamoğlu - Adem Yavuz, "Üniversite Gençliğinde Dini İnanç ve Umutsuzluk İlişkisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (2011), 236-237.

82 Tanhan - Kardaş, "Van Depremini Yaşayan Ortaöğretim Öğrencilerinin Travmadan Etkilenme ve Umutsuzluk Düzeylerinin İncelenmesi", 107.

83 Norris vd., "60,000 Disaster Victims Speak: Part I", 220-225.

bireylerin kontrol algısını zayıflatarak umutsuzluk duygularını derinleştirebilir. Deprem yaşayan üniversitelilerle gerçekleştirilen bir başka araştırmada da travma sonrası stres ile umutsuzluk arasında olumlu yönde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.[84] Diğer taraftan, dini motivasyonun umutsuzluğu olumsuz şekilde yordaması (β=-,224; p<,001), dini inançların bireylerin travmatik olaylarla başa çıkmalarında önemli bir rol oynayabileceğini göstermiştir. Literatürde, dini başa çıkma mekanizmalarının bireylerin stresli durumlara karşı anlam bulmalarını desteklediği ve umutsuzluk gibi olumsuz duyguları azalttığı sıkça belirtilmiştir.[85] Dini motivasyon, bireylerin yaşamlarına dair daha geniş bir perspektif geliştirmelerine ve olumsuz olayları daha anlamlı bir bağlama oturtmalarına yardımcı olabilir. Ayrıca, dini inançların bireylerin sosyal destek sistemleriyle etkileşimlerini güçlendirebileceği ve bu yolla da umutsuzluk düzeylerini azaltabileceği düşünülmektedir.[86] Son olarak analiz sonuçları, deprem korkusunun umutsuzluk üzerindeki etkisinin dini motivasyondan daha güçlü olduğunu göstermektedir. Bu durum, travmatik olayların fiziksel ve duygusal etkilerinin, bireyin manevi kaynaklarından daha baskın bir şekilde hissedilebileceğine işaret etmektedir. Ancak dini motivasyonun umutsuzluğu olumsuz şekilde yordaması, bu tür manevi kaynakların bireylerin toparlanma süreçlerindeki işlevi açısından önem arz etmektedir.

6. Sınırlılıklar ve Gelecek Araştırmalar İçin Öneriler

Araştırma konuyla ilgili önemli bulgular ortaya koymuş olmakla birlikte belirli sınırlılıkları ve bu alanda gelecekteki çalışmalara ışık tutabilecek bazı önerileri de beraberinde getirmektedir.

İlk olarak, araştırmanın örneklemi üniversitelilerle sınırlı olduğundan, bulguların farklı yaş gruplarına genellenmesi güçtür. Farklı yaş gruplarında travmatik olaylara yönelik psikolojik tepkiler ve dini motivasyonlar değişkenlik gösterebilir. Gelecekteki çalışmalar, farklı yaş grupları ve sosyoekonomik durum gibi demografik değişkenlerin bu ilişkiler üzerindeki etkilerini inceleyerek daha geniş bir anlayış sağlayabilir.

İkinci olarak, araştırma kesitsel bir tasarıma sahip olduğundan, değişkenler arasındaki ilişkilerin nedenselliği hakkında kesin bir yorum yapmak mümkün değildir. Gelecekte tasarlanabilecek boylamsal çalışmalar deprem korkusu, dindarlık ve umutsuzluğun zaman içinde nasıl değiştiğine dair daha iyi bir fikir sunabilir. Bu tür tasarımlar, değişkenler arasındaki nedensel ilişkiyi değerlendirme imkânı sağlayabilir.

Üçüncü olarak, araştırmada kullanılan ölçekler deprem korkusu, dindarlık ve umutsuzluk gibi çok boyutlu kavramların belirli yönlerini ölçmektedir. Daha derinlemesine nitel çalışmalar, bu kavramların bireylerin deneyimlerinde nasıl şekillendiğini anlamada daha fazla katkı sağlayabilir. Bu çalışmalar, özellikle üniversitelilerin inançlarını nasıl anlamlandırdıkları ve travmatik deneyimlerle nasıl başa çıktıkları konusunda daha zengin veriler sunabilir.

Son olarak bu çalışma, Türkiye'nin kültürel bağlamında gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla, bulgular farklı kültürel ve dini bağlamlarda farklı sonuçlar ortaya koyabilir. Özellikle dini motivasyonun etkilerinin, diğer inanç sistemleri ya da seküler toplumlarda farklı olabileceği düşünülmektedir. Farklı kültürel bağlamlarda yapılacak karşılaştırmalı araştırmalar, dini motivasyonun umutsuzluk, deprem korkusu vb. olgular üzerindeki etkisinin kültürler arasında nasıl farklılaştığını anlamaya yardımcı olabilir.

Sonuç

Bu çalışma, 6 Şubat Kahramanmaraş depremlerini deneyimleyen üniversite öğrencilerinin deprem korkusu, dini motivasyon ve umutsuzluk düzeyleri arasındaki ilişkiyi anlamaya dair kritik bulgular ortaya koymuştur. Ulaşılan sonuçlar, bireylerin psikolojik ve manevi durumlarının, afet

84 Ferhat Kardaş, *Van Depremini Yaşayan Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Stres Travma Sonrası Büyüme ve Umutsuzluk Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 36; Kardaş - Tanhan, "Van Depremini Yaşayan Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Stres, Travma Sonrası Büyüme ve Umutsuzluk Düzeylerinin İncelenmesi", 13.

85 Pargament, *The Psychology of Religion and Coping*, 275-314.

86 Küçükcan - Köse, *Doğal Afetler ve Din*, 133-153.

deneyimlerinden nasıl etkilendiğini göstermektedir. Araştırmada, deprem korkusu ile umutsuzluk arasında olumlu bir ilişki olduğu görülmüştür. Bu durum, doğal afetlerin bireylerde yalnızca fiziksel tehdit algısı meydana getirmekle kalmayıp, aynı zamanda geleceğe dair karamsarlık, belirsizlik ve çaresizlik hislerini de artırabileceğini göstermektedir. Özellikle travmatik olayların, bireylerin kontrol algısını ve güven duygusunu zedelediği, bu yolla umutsuzluğu tetiklediği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, dini motivasyon ile umutsuzluk arasında olumsuz bir ilişki olduğu görülmüştür. Dini inançların, bireylerin travmatik olaylarla başa çıkmalarında anlam bulma, umut geliştirme ve dayanıklılık artırma açısından kritik bir rol oynadığı literatürle uyumlu olarak bu çalışmada da desteklenmiştir. Dini motivasyonu yüksek bireylerin, umutsuzluğu daha düşük yaşadıklarını ifade etmek mümkündür. Araştırmada ayrıca deprem korkusu ile dini motivasyon arasında bir ilişki bulunamamıştır. Bu sonuç, söz konusu örneklemde iki değişkenin birbiriyle ilişkili olmadığına işaret etmektedir. Deprem korkusunun daha çok travmaya maruz kalma deneyimiyle dini motivasyonunsa bireylerin manevi kaynaklarına yönelimiyle şekillendiği anlaşılmaktadır. Yine depremde cinsiyet, evin hasar durumu, genel sağlık durumu ve yakın görülenlerin vefatı gibi faktörlerin deprem korkusu, dini motivasyon ve umutsuzluk değişkenleriyle ilişkisi, depremi deneyimleyen öğrencilerin travma sonrası duygusal ve manevi süreçlerinde farklılaşmalara yol açmaktadır.

Sonuç olarak ulaşılan bulgular, afet sonrası psikolojik müdahalelerde hem travma kaynaklı korkuları ele almayı hem de bireylerin dini ve manevi kaynaklarını güçlendirmeyi gerekli kılmaktadır. Bilhassa deprem korkusunun umutsuzluk üzerindeki etkisini azaltmaya yönelik psikoterapötik müdahaleler ve dini ya da manevi destek programları, bireylerin toparlanma süreçlerine olumlu katkılar sağlayabilir. Dini motivasyonun umutsuzluğu azaltıcı etkisini göz önünde bulundurarak, manevi rehberlik hizmetlerinin afet sonrası iyileşme süreçlerinde daha etkin bir şekilde kullanılabileceğini söylemek mümkündür.

Kaynakça

Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı. *06 Şubat 2023 Pazarcık (Kahramanmaraş) MW 7.7 Elbistan (Kahramanmaraş) MW 7.6 Depremlerine İlişkin Ön Değerlendirme Raporu*. Ankara: AFAD, 09 Şubat 2023. AFAD. https://deprem.afad.gov.tr/earthquake-reports

Aka, Muharrem. "Kahramanmaraş Depremi Sonrası Travmatik Belirtiler, Dini Başa Çıkma ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/2 (15 Aralık 2024), 956-977. https://doi.org/10.18505/cuid.1516317

Alataş, Gazi - Çelik, Ayşe. "Afetlerde Manevi Destek Hizmetleri". *Olağanüstü Durumlarda Manevi Danışmanlık ve Rehberlik: Disiplinlerarası Araştırmalar*. ed. Orhan Gürsu vd. Ankara: DİB Yayınları, 2021.

Altunışık, Remzi vd. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 7. Basım, 2012.

Ano, Gene G. - Vasconcelles, Erin B. "Religious Coping and Psychological Adjustment to Stress: A Meta-Analysis". *Journal of Clinical Psychology* 61/4 (2005), 461-480.

Başoğlu, Metin vd. "Traumatic Stress Responses in Earthquake Survivors in Turkey". *Journal of Traumatic Stress* 15/4 (2002), 269-276.

Beck, Aaron T. vd. "The Measurement of Pessimism: The Hopelessness Scale". *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 42/6 (1974), 861-865.

Bentler, Peter M. "Comparative Fit Indexes in Structural Models". *Psychological Bulletin* 107/2 (1990), 238-246. https://doi.org/10.1037/0033-2909.107.2.238

Büyüköztürk, Şener vd. *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 29. Basım, 2020.

Byrne, Barbara M. *Structural Equation Modeling With AMOS*. New York: Routledge, Third Edition, 2016.

Cengiz, Serkan - Peker, Adem. "Deprem Sonrası Yetişkin Bireylerin Depresyon Düzeylerinin İncelenmesi". *TRT Akademi* 8/18 (2023), 652-668.

Coulson, Neil. *Online Research Methods for Psychologists*. New York: Bloomsbury Academic, 2015.

Creswell, John W. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. California: SAGE Publications, Fourth Edition, 2014.

Dizer, Duygu. *Sakarya İlindeki Liseli Ergenlerin 1999 Marmara Depremi Sonrası Travmayı Algılama, Sosyal Destek Sistemleri ve Umutsuzluk Belirtilerinin İncelenmesi*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Duman, Zeki. *Sosyolojik Açıdan Deprem ve Din Depremlerin Dini İnanç ve Davranışlar Üzerindeki Etkisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

Durak, Ayşegül - Palabıyıkoğlu, Refia. "Beck Umutsuzluk Ölçeği Geçerlilik Çalışması". *Kriz Dergisi* 2/2 (1994), 311-319.

Field, Andy P. *Discovering Statistics Using SPSS*. California: SAGE Publications, Third Edition, 2009.

Galea, Sandro vd. "The Epidemiology of Post-Traumatic Stress Disorder after Disasters". *Epidemiologic Reviews* 27 (2005), 78-91. https://doi.org/10.1093/epirev/mxi003

George, D. - Mallery, P. *IBM SPSS Statistics 23 Step by Step A Simple Guide and Reference*. New York: Routledge, Fourteenth Edition., 2016.

Görür, Naci. *Türkiye'de Deprem Az Gittik Uz Gittik*. İstanbul: Doğan Kitap, 3. Basım, 2023.

Gün Çınğı, Tuba - Yazgan, Çağdaş Ümit. "Examination of Risk Perception, Fear and Preparedness of Individuals Experiencing Earthquakes". *Afet ve Risk Dergisi* 5/2 (2022), 656-668.

Hair, J. F. vd. *Multivariate Data Analysis*. New York: Prentice Hall, Seventh Edition, 2009.

Hill, P. C. - Hood, Ralph W. *Measures of Religiosity*. Birmingham: Religious Education Press, 1999.

Hoge, Dean. "A Validated Intrinsic Religious Motivation Scale". *Journal for the Scientific Study of Religion* 11/4 (1972), 369-376.

Hu, Li-tze - Bentler, Peter M. "Cutoff Criteria for Fit Indexes in Covariance Structure Analysis: Conventional Criteria Versus New Alternatives". *Structural Equation Modeling: A Multidisciplinary Journal* 6/1 (1999), 1-55.

Hu, Li-tze - Bentler, Peter M. "Fit Indices in Covariance Structure Modeling: Sensitivity to Underparameterized Model Misspecification". *Psychological Methods* 3/4 (1998), 424-453. https://doi.org/10.1037/1082-989X.3.4.424

İmamoğlu, Abdulvahit - Yavuz, Adem. "Üniversite Gençliğinde Dini İnanç ve Umutsuzluk İlişkisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (2011), 205-244.

İnce, Abdullah vd. "6 Şubat Kahramanmaraş Depremlerinde Din Hizmetleri: Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bağlamında Bir Saha Araştırması". *Eskiyeni* 50 (2023), 683-704.

Jackson, Dennis L. vd. "Reporting Practices in Confirmatory Factor Analysis: An Overview and Some Recommendations". *Psychological Methods* 14/1 (2009), 6-23.

Kandilli Rasathanesi. "Depremle İlgili Teknik Bilgiler". *Kandilli Rasathanesi ve Deprem Araştırmaları Enstitüsü 1868*. 2025. http://www.koeri.boun.edu.tr/sismo/bilgi/depremnedir/index.htm

Karabacak Çelik, Aynur. "Deprem Sonrası Travma Belirtileri, Umut ve İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *TRT Akademi* 8/18 (2023), 565-591.

Karaca, Faruk. "Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu". *EKEV Akademi Dergisi* 3/1 (2001), 187-201.

Karaca, Faruk. *Ölüm Psikolojisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.

Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar İlkeler Teknikler*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 23. Basım, 2012.

Kardaş, Ferhat. *Van Depremini Yaşayan Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Stres Travma Sonrası Büyüme ve Umutsuzluk Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Kardaş, Ferhat - Tanhan, Fuat. "Van Depremini Yaşayan Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Stres, Travma Sonrası Büyüme ve Umutsuzluk Düzeylerinin İncelenmesi". *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 15/1 (2018), 1-36.

Kline, Rex B. *Principles and Practice of Structural Equation Modeling*. New York: Guilford Press, Fifth Edition., 2023.

Knopoff, Leon. "Self-Organization and the Development of Pattern: Implications for Earthquake Prediction". *Proceedings of the American Philosophical Society* 137/3 (1993), 339-349.

Koenig, Harold G. vd. *Handbook of Religion and Health*. New York: Oxford University Press, 2001.

Koening, Harold G. - Larson, David B. "Religion and Mental Health: Evidence for an Association". *International Review of Psychiatry* 13/2 (2001), 67-78.

Kowalski, Kathleen M. - Kalayjian, Anie. "Responding to mass emotional trauma: a mental health outreach program for Turkey earthquake victims". *Safety Science* 39/1-2 (2001), 71-81.

Kula, Naci. "Deprem ve Dini Başa Çıkma". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 234-255.

Kuloğlu, Neslihan. *Bilgi Verici Psikolojik Danışma ve Didaktik Bilgi Verme Programları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.

Küçükcan, Talip - Köse, Ali. *Doğal Afetler ve Din Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Levy, Matthys - Salvadori, Mario. *Deprem Kuşağı Deprem nedir? Ne Değildir?* çev. Turgut Gürer. İstanbul: Doğan Kitap, 2000.

McKenzie, Dan. "Active Tectonics of the Mediterranean Region". *Geophysical Journal International* 30/2 (1972), 109-185.

Mertler, Craig A. vd. *Advanced and Multivariate Statistical Methods: Practical Application and Interpretation*. New York: Routledge, Seventh Edition., 2022.

Morgan, G. A. vd. *IBM SPSS for Introductory Statistics: Use and Interpretation*. New York: Routledge, Fourth Edition, 2011.

Nalbantoğlu, İsmail vd. "Kahramanmaraş Depremi Sonrasında Depremzedelerin Algıladıkları Sosyal Destek ve Umutsuzluk Düzeylerinin İncelenmesi". *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2024), 63-77.

Nola, I. A. vd. "Earthquakes – A Historical Review, Environmental and Health Effects, and Health Care Measures". *Arh Hig Rada Toksikol* 64 (2013), 327-337.

Norris, Fran H. vd. "60,000 Disaster Victims Speak: Part I. An Empirical Review of the Empirical Literature, 1981–2001". *Psychiatry: Interpersonal and Biological Processes* 65/3 (2002), 207-239.

Norris, Fran H. vd. "60,000 Disaster Victims Speak: Part II. Summary and Implications of the Disaster Mental Health Research". *Psychiatry: Interpersonal and Biological Processes* 65/3 (2002), 240-260.

Ozdemir, Osman vd. "Relationships Between Posttraumatic Stress Disorder (PTSD), Dissociation, Quality of Life, Hopelessness, and Suicidal Ideation Among Earthquake Survivors". *Psychiatry Research* 228/3 (2015), 598-605.

Pargament, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping Theory, Research, Practice*. New York: The Guilford Press, 1997.

Pargament, Kenneth I. - Park, Crystal L. "In Times of Stress: The Religion-Coping Connection". *The Psychology of Religion: Theoretical Approaches*. ed. B. Spilka - D. N. McIntosh. 43-53. Boulder: Westview Press, 1997.

Park, Crystal L. "Religion as a Meaning-Making Framework in Coping with Life Stress". *Journal of Social Issues* 61/4 (2005), 707-729.

Peterson, Christopher - Seligman, Martin E. P. *Character Strengths and Virtues*. New York: Oxford University Press, 2004.

Prizmić-Larsen, Zvjezdana vd. "Fear of COVID-19 and Fear of Earthquake: Multiple Distressing Events and Well-Being in Croatia". *Psychological Reports* 0/0 (2023), 1-22.

Salcioglu, Ebru vd. "Long-Term Psychological Outcome for Non-Treatment-Seeking Earthquake Survivors in Turkey". *The Journal of Nervous and Mental Disease* 191/3 (2003), 154-160. https://doi.org/10.1097/01.NMD.0000054931.12291.50

Sami, Said. *Travmatik Kayıp (Ölümler) Sonrasında Dini İnanç Sahibi Olan ve Olmayan Bireylerin Ölüme, Yasa ve Sonrasında Yaşanan Sürece Dair Tutumlarının Karşılaştırılması*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Sarı, Tuğba vd. "The Development of the Fear of Earthquake Scale: Validity and Reliability Study in Türkiye after the 2023 Earthquake". *BMC Psychology* 11/1 (2023), 1-10. https://doi.org/10.1186/s40359-023-01477-9

Shaughnessy, John J. vd. *Research Methods in Psychology*. New York: McGraw-Hill, Ninth Edition, 2012.

Shearer, Peter M. *Introduction to Seismology*. New York: Cambridge University Press, Second Edition., 2009.

Snyder, C. R. "Hope Theory: Rainbows in the Mind". *Psychological Inquiry* 13/4 (2002), 249-275. https://doi.org/10.1207/S15327965PLI1304_01

Stein, Seth - Wysession, Michael. *An Introduction to Seismology, Earthquakes, and Earth Structure*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

Şahin, Muzaffer - Aydın, Merve Nur. "Covid-19 Korkusu ile Depresyon, Anksiyete ve Umutsuzluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 26/4 (2022), 381-390.

Şengör, A. M. C. vd. "The North Anatolian Fault: Anew Look". *Annual Review of Earth and Planetary Sciences* 33/37 (2005), 37-112.

Tabachnick, Barbara G. - Fidell, Linda S. *Using Multivariate Statistics*. New York: Pearson, Fifth Edition, 2007.

Tanhan, Fuat - Kardaş, Ferhat. "Van Depremini Yaşayan Ortaöğretim Öğrencilerinin Travmadan Etkilenme ve Umutsuzluk Düzeylerinin İncelenmesi". *Sakarya University Journal of Education* 4/1 (2014), 102-115.

Tozal, Ayşe Betül. *6 Şubat Kahramanmaraş Depremlerini Yaşayan Genç Kadınlarda Dini Başaçıkma (Malatya Örneği)*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Usta, Galip vd. "Examination of Factors Associated with Earthquake Fear and Coping Strategies Used". *Akademik Yaklaşımlar Dergisi* 15/1 (2024), 746-763.

Yanardağ, Rauf vd. "6 Şubat 2023 Kahramanmaraş Merkezli Depremlerin Psiko-Sosyal ve Ekonomik Etkilerinin Keşfedilmesine İlişkin Nitel Bir Çalışma". *Sosyoekonomi* 33/63 (31 Ocak 2025), 551-573. https://doi.org/10.17233/sosyoekonomi.2025.01.25

Zinnbauer, Brian J. vd. "The Emerging Meanings of Religiousness and Spirituality: Problems and Prospects". *Journal of Personality* 67/6 (1999), 889-919.

Makale Bilgi Formu

Çıkar Çatışması Bildirimi: Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Etik Kurul Onayı: "Dindarlık ve Deprem Korkusu İlişkisinde Umutsuzluğun Aracı Rolü" isimli çalışma İnönü Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu tarafından 27.05.2024 tarihinde görüşülmüş ve 12 no'lu karar ile uygunluğuna karar verilmiştir.

İntihal Beyanı: Bu makale *iThenticate* tarafından taranmıştır.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

e-ISSN: 1304-6535
Yayıncı/Publisher: Sakarya Üniversitesi

Cilt/Vol.: 27, Sayı/No.: 1, 112-125, 2025
DOI: https://doi.org/10.17335/sakaifd.1637084

Araştırma Makalesi / Research Article

Apoloji ile Sosyoloji Arasında Din Sosyolojisi Kitapları

Sociology of Religion Textbooks Between Apology and Sociology

Behram Hasanov

Doç. Dr., Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı, Bayburt, Türkiye,
behram79@hotmail.com
https://ror.org/050ed7z50

Öz: Bu makale, Türkiye'deki "İlahiyat" ve "İslami İlimler" fakültelerinde yaygın olarak okutulan üç din sosyolojisi ders kitabını içerik analizi yöntemiyle inceleyerek, bu eserlerde sosyolojik analiz ile teolojik savunular arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu ve bu ilişkinin din sosyolojisinin bilimsel çerçevesiyle ne derece örtüştüğünü ele almaktadır. Çalışmada, bu kitaplarda İslam'a yönelik apolojetik eğilimlerin yaygın olduğu ve sosyolojik analiz ile teolojik savunular arasındaki sınırların belirsizleştiği tespit edilmiştir. Araştırma, ders kitaplarında öne çıkan iki ana temayı analiz etmektedir: (1) İslam'ın olumlu bir anlatısını oluşturma ve (2) kutsal ve akademik otoritelere dayalı savunuculuk yapma. İlk temada, İslam'ın çağdaş değerlerle uyumlu olduğu vurgulanmış, ayrıca İslam'la ilgili olumlu örnekler öne çıkarılarak, olumsuz veya tartışmalı örneklerden kaçınıldığı görülmüştür. Aynı zamanda Müslüman toplumlarda olumsuz örneklerin İslam ile ilişkilendirilmesine karşı savunular geliştirildiği ve diğer dinlerle yapılan karşılaştırmalarda İslam'ın olumlu yönlerinin vurgulandığı tespit edilmiştir. İkinci tema çerçevesinde, İslam'ın savunusunun kutsal metinler ve Batılı sosyal bilimcilerin olumlu değerlendirmeleriyle temellendirildiği belirlenmiştir. Ampirik veriler ve sosyolojik yöntemler yerine kutsal metinlere doğrudan referans verildiği, Batılı sosyal bilimcilerin İslam'a dair olumlu görüşlerinin seçici biçimde aktarıldığı tespit edilmiştir. Sonuç olarak, incelenen ders kitaplarının sosyolojinin metodolojik ilkelerini ihlal ettiği ve dinsel bir savunma söylemi ürettiği saptanmıştır. Çalışma, Türkiye'de din sosyolojisi literatürünün bilimsel tarafsızlık temelinde yeniden değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Sosyoloji ve Teoloji, Ders Kitapları, Apoloji, Metodoloji.

Geliş Tarihi/Received: 10.02.2025
Kabul Tarihi/Accepted: 14.05.2025
Yayımlanma Tarihi/ Available Online: 15.06.2025

Abstract: This article analyzes three sociology of religion textbooks commonly taught in the faculties of "Theology" and "Islamic Sciences" in Turkey through content analysis to examine how the relationship between sociological analysis and theological arguments is established in these works and to what extent this relationship overlaps with the scientific framework of sociology of religion. The study finds that apologetic tendencies towards Islam are common in these textbooks and that the boundaries between sociological analysis and theological arguments are blurred. The study analyzes two prominent themes in the textbooks: (1) constructing a positive narrative of Islam and (2) advocacy based on sacred and academic authorities. The first theme emphasized that Islam is compatible with contemporary values and emphasized positive examples of Islam and avoided negative or controversial examples. At the same time, it was also found that Muslim societies advocated against the association of negative examples with Islam and emphasized the positive aspects of Islam in comparison with other religions. Within the framework of the second theme, it was determined that the defense of Islam was based on sacred texts and positive evaluations of Western social scientists. Instead of empirical data and sociological methods, direct reference was made to sacred texts, and the positive views of Western social scientists on Islam were selectively conveyed. As a result, the textbooks examined violate the methodological principles of sociology and produce a religious defense discourse. The study emphasizes that the sociology of religion literature in Türkiye should be re-evaluated based on scientific objectivity.

Keywords: Sociology of Religion, Sociology and Theology, Textbooks, Apology, Methodology.

Cite as (ISNAD 2): Hasanov, Behram. "Apoloji ile Sosyoloji Arasında Din Sosyolojisi Kitapları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2025), 112-125. https://doi.org/10.17335/sakaifd.1637084

This is an open access paper distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Giriş

Sosyolojinin dini incelerken benimsediği yaklaşım, yaşanan tartışmalar sonucunda günümüze kadar önemli değişimler geçirmiştir. Başlangıçta bilimsellik adına ateist bir yaklaşım benimsenmiş, dinin metafizik kaynağına ilişkin teolojinin savunusu kesin bir dille reddedilmiştir. Bunun en önemli yansımalarından biri dinin toplumsal kökenine ilişkin ortaya çıkan kapsamlı literatür olmuştur. Bu bağlamda, Auguste Comte dini insanlığın entelektüel çocukluk döneminin bir özelliği, Durkheim toplumun kendini yüceltmesinin bir ifadesi olarak görürken, Marx bütün bilinç türleri gibi dinin de toplumsal koşulların bir ürünü olduğunu iddia etmiştir.[1] Diğer taraftan Comte, pozitivist çizgisi doğrultusunda Katolikliği sert biçimde eleştirirken, kendi sistemine uygun şekilde "insanlık dini" olarak adlandırdığı yeni bir din tasarımı önermiştir. Max Weber ise Hristiyanlığı, özellikle de Protestanlık mezhebi üzerinden merkeze alan bir yaklaşım benimsemiş; bu mezhebin kapitalist gelişmeyle olan ilişkisini diğer dinlerle karşılaştırarak Hristiyanlık lehine belirgin bir çerçeve sunmuştur.[2]

1960'lı-70'li yıllardan itibaren, özellikle de pozitivizmin bilimsel kesinlik, değerden bağımsız olma vb. iddialarının eleştirilmesi ve güç kaybetmesi ile birlikte, sosyologlar dine ilişkin katı normatif yaklaşımlarını giderek yumuşatmıştır. Örneğin, Peter Berger 1967 yılında yayınlanan *Kutsal Şemsiye* kitabında "metodolojik ateizm" olarak isimlendirdiği "gerçekliğin dini tanımlarının nihai statüsünü sıkı bir şekilde parantez içine" alan bir yaklaşım benimsediğini fakat bunun kesinlikle özsel anlamda bir ateizm olmadığını vurguladı.[3] Berger "metodolojik ateizm" kavramını sosyolojinin sadece ampirik olarak ulaşılabilir olanla ilgilendiğini ifade etmek için öne sürmekteydi. Bir sosyolog dinin sadece beşerî boyutuyla ilgilenir fakat bu, diğer boyutları zorunlu olarak reddettiği anlamına gelmez. Berger'in kendi ifadesiyle söylersek, "…dinin insani bir yansıtma olduğunu söylemek, yansıtılan anlamların insandan bağımsız nihai bir statüye sahip olabileceği olasılığını mantıksal olarak imkânsız kılmaz."[4] Aynı yıllarda Robert Bellah "sembolik gerçekçilik" adını verdiği yaklaşımı bağlamında dinin "*sui generis* bir gerçeklik" olduğunu ve dine ilişkin "tüm indirgemeciliklerin terk edilmesi gerektiği"ni[5] yazmaktaydı. Bellah da Berger'e benzer şekilde sosyolojinin din üzerine yaptığı incelemelerin, gerçekliğin rasyonel kurallar çerçevesinde kalarak ulaşılan bir boyutu ile ilgili olduğunu ifade etmekteydi: "Bilimsel çalışmanın temeli olarak Aydınlanma rasyonalizmine bağlı kalırken ve araştırmalarımızla ilgili olarak onun kanonlarını kabul ederken, yine de bunun gerçekliğe giden yollardan yalnızca biri olduğunu biliyoruz."[6] Birkaç yıl sonra tartışmaya katılan Robin Gill, din sosyolojisinin metodolojik nedenlerle bir "sanki" (as if) yaklaşımı benimsemek zorunda olduğunu savunur. Ona göre, dini inceleyen sosyologlar -buna inanmak zorunda olmasalar da- "tüm insan etkileşimlerinin sanki toplumsal belirleyicileri varmış gibi" çalışmalıdır. Gill bu yaklaşımını sonraki çalışmalarında da sürdürür ve "sanki" metodolojisinin teologlar için de farklı bir biçimde geçerli olduğunu öne sürer. Ona göre:

> "Eğer sosyologlar insan etkileşimini "sanki" her zaman sosyal belirleyiciler varmış gibi gören bir metodolojiye bağlıysa, ilahiyatçılar da açıkça başka bir metodolojiye bağlı olacaklardır. ...Onlar tipik olarak dünyayı "sanki" aşkın belirleyiciler varmış gibi görürler. 'Tanrı terimindeki çıkarımın olası gerçekliğini' ciddiye alması gereken kişi sosyal bilimci değil ilahiyatçıdır. Her iki disiplinde de "sanki" metodolojisi benimsenirse, geçmişte sosyo-teolojik ilişkilere zarar veren emperyalizm ve pozitivizm türlerine karşı bağışıklık kazanabilirler."[7]

Gill'in bu yaklaşımı, uzun süre kendilerini karşıt kutuplar olarak konumlandıran teoloji ve sosyoloji arasında bir diyalog başlatmak açısından önemli bir adım olmanın yanı sıra her iki alanın din çalışmalarındaki metodolojik sınırlarını netleştirmeye de önemli bir katkı sağlar. Nitekim bu sınırlar belirlenmediğinde, üretilen akademik çalışmaların sosyolojik mi yoksa teolojik mi olduğu konusunda

1 Malcolm Hamilton, *The Sociology of Religion Theoretical and Comparative Perspectives* (London: Routledge, 2001), 25-26, 91-95, 110-115.
2 Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla (İstanbul: Metis Yayınları, 2021), 257-330; Max Weber, *Din Sosyolojisi,* çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarın Yayıncılık, 2012), 393-423.
3 Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of A Sociological Theory of Religion* (New York: Open Road Integrated Media, 2011), 205.
4 Berger, The *Sacred Canopy*, 206.
5 Robert Bellah, *Beyond Belief*: *Essays on Religion in a Post-Traditional World* (Berkeley: University of California Press, 1991), 253.
6 Bellah, *Beyond Belief*, 245.
7 Robin Gill, *Theology in a Social Context: Sociological Theology Volume I* (Farnham: Ashgate Contemporary Ecclesiology, 2012), 56.

kafa karışıklığı yaşanabilir. Teoloji, dini aşkın bir gerçekliğin ürünü olarak ele alır. Bu nedenle temel amacı genellikle dini korumak ve savunmaktır. Sosyoloji ise dini, tamamen toplumsal bir fenomenmiş gibi ele alır. Sosyolojik bakış açısı, dinin sosyal bağlamı içinde anlaşılmasını ve gerektiğinde eleştirel bir biçimde değerlendirilmesini sağlar.

1. Araştırma Problemi, İlgili Literatür, Araştırmanın Amacı, Hedefleri ve Soruları

Türkiye'de "İlahiyat" ve "İslami ilimler" fakülteleri için yazılan din sosyolojisi ders kitaplarında toplumsal bir fenomen olarak dini 'anlama' yaklaşımına 'savunma' yöneliminin de eşlik edip etmediği, ediyorsa bunun ne şekilde ortaya çıktığı bu çalışmada incelenmesi amaçlanan temel sorular arasındadır. "İlahiyat" ve "İslami İlimler" fakültelerinde yaygın olarak okutulan ders kitaplarında, sosyolojik analiz ile teolojik savunular arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu ve bu ilişkinin din sosyolojisinin bilimsel çerçevesiyle ne derece örtüştüğü çalışmanın araştırma problemi bağlamında ele alınacaktır.

Bu makalenin amacı, Türkiye'deki "İlahiyat" ve "İslami İlimler" fakültelerinde yaygın olarak okutulan üç din sosyolojisi ders kitabının içeriğini eleştirel bir şekilde incelemektir. Çalışma, ders kitabı metinlerindeki İslam'a yönelik apolojetik yaklaşımı incelemeyi amaçlamaktadır. Söz konusu metinlerin analiziyle birlikte araştırma, dini inançların akademik söylem içinde nasıl savunulduğunu veya haklı çıkarıldığını anlamaya çalışmaktadır.

Yaptığımız taramalar sonucunda, ulusal ve uluslararası literatürde konumuzla ilgili ikisi Batı'da, biri Türkiye'de olmak üzere toplamda sadece üç çalışma tespit edebildik. Batı'da yapılan çalışmalardan biri, görece eski bir tarihte, 1994 yılında ABD'de yayımlanan, James V. Spickard'ın kaleme aldığı "Texts and Contexts: Recent Trends in the Sociology of Religion as Reflected in US Textbooks"[8] isimli makaledir. Diğer çalışma daha yakın bir tarihte, 2019 yılında İngiltere'de yayımlanan Abby Day'in "Textbooks for Teaching the Sociology of Religion"[9] isimli makalesidir. Bu iki makaleye kısaca değindikten sonra Türkiye'deki çalışmayı ele alacağız.

Spickard, çalışmasında ABD'de lisans düzeyinde kullanılan ders kitaplarının din sosyolojisini ele alış biçimini incelemektedir. Bu bağlamda, hem giriş niteliğindeki genel sosyoloji kitaplarını hem de yalnızca din sosyolojisi dersine yönelik olarak yazılmış kitapları analiz etmektedir. Yazar, her iki tür ders kitabında da dinin toplumdan, din sosyolojisinin ise genel sosyolojiden bağımsız bir birimmiş gibi ele alındığını belirtmekte ve bunun, din sosyolojisinin entelektüel anlamda marjinalleşmesini pekiştirdiğini savunmaktadır. Spickard'ın çalışması, din sosyolojisi derslerinde okutulan ders kitaplarını incelemesi bakımından bizim çalışmamızla benzerlik göstermektedir. Ancak, söz konusu kitapları sosyolojik ve teolojik tutumlar açısından değil, daha çok genel sosyoloji ile din sosyolojisi arasındaki ilişkiler bağlamında ele alması nedeniyle bizim çalışmamızdan ayrılmaktadır.

İngiltere'de lisans düzeyinde din sosyolojisi derslerinde yaygın olarak kullanılan dokuz ders kitabını inceleyen Day, bu kitapların güçlü ve zayıf yönlerini değerlendirmektedir. Araştırması sonucunda, ders kitaplarının kapsayıcılık, dogmatiklikten uzak durma ve pedagojik uygulamalar açısından geliştirilmesi gerektiği sonucuna ulaşmaktadır. Day'in çalışması, din sosyolojisi derslerinde okutulan kitaplarda dogmatik yaklaşımları ele alması bakımından bizim çalışmamızla benzerlik göstermektedir. Ancak yazar, dogmatiklikten belirli din sosyolojisi teorilerinin ve bakış açılarının mutlak doğrular olarak sunulmasını ve alternatif yaklaşımlara yer verilmemesini kastetmektedir. Bizim çalışmamız ise dogmatiklikle kısmen ilişkili olmakla birlikte, konuyu teolojik bağlamda ele alması açısından Day'in çalışmasından ayrılmaktadır. Ayrıca, her iki çalışmanın Batı'daki din sosyolojisi ders kitaplarını incelemesine karşın, bizim çalışmamızın Türkiye'deki din sosyolojisi kitaplarını ele aldığını vurgulamak önemlidir.

Türkiye'deki din sosyolojisi literatürünü teolojik içerimleri açısından ele alan tek çalışma, Vahap Taştan'ın "*İlahiyat Fakülteleri Bölümlerinde Lisansüstü Felsefe ve Din Bilimleri Tez Çalışmaları ve Bazı*

8 James V. Spickard, "Texts and Contexts: Recent Trends in the Sociology of Religion as Reflected in US Textbooks", *Social Compass* 41/3 (1994), 313-328.

9 Abby Day, "Textbooks for Teaching the Sociology of Religion", *Religion* 49/2 (2019), 296-307.

Yöntembilimsel Sorunlar" adlı makalesidir.[10] Aynı dönemde kendisi de Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Din sosyolojisi alanında öğretim üyesi olan Taştan, danışman ve/veya jüri üyesi olarak yer aldığı tez çalışmaları ile ilgili raporlar, gözlem ve deneyimlerinden hareketle makale başlığına çıkardığı problemi tartışmaktadır. Makalenin, araştırma konumuzla yalnızca kısmen ilgili olduğunu söylemeliyiz.

İlahiyat öğrencilerinin din sosyolojisi alanındaki lisansüstü tez çalışmalarında birçok metodolojik eksiklik tespit eden Taştan, çalışmalardaki teolojik içerimi de bu eksikliklerden biri olarak değerlendiriyor. Yazara göre ilahiyat fakültesi öğrencileri lisans düzeyinde sosyoloji ve psikoloji gibi sosyal-beşerî alanlarda yeterli teorik ve metodolojik eğitim al(a)mamaları, lisansüstü eğitim düzeyinde ve araştırmacı rollerinde bir eksiklik olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu öğrenciler, aldıkları eğitimin doğası gereği daha normatif ve değer yüklü bir bakış açısı kazanmakta, bu da bilimsel düzeyde eleştirel ve nesnel bir bakış açısıyla çelişebilmektedir. Taştan'a göre ilahiyat öğrencileri, din sosyolojisi ve din psikolojisi gibi alanlardan edindikleri bilgileri çoğu zaman kendi inançlarını güçlendirecek ya da savunacak argümanlar olarak görmektedir. Bu nedenle normatif tutum ve bakış açıları tez çalışmalarında da bir "referans çerçevesi" olarak kendini gösterebilmektedir. Taştan'ın makalesi Türkiye'de din sosyolojisi literatürünü teolojik içerimler açısından ele alması nedeniyle incelediğimiz konu bağlamında değerli bir katkıdır. Fakat çalışmada bu probleme çok az yer ayrılmış ve konu yüzeysel bir şekilde ele alınmıştır.

Konuyu kapsamlı ve derinlemesine ele alan çalışmaların yokluğu nedeniyle bu araştırmamızın literatürde önemli bir boşluğu doldurması ve konuya ilişkin yeni bir tartışma başlatması beklenmektedir. İncelenecek metinlerin "İlahiyat" ve "İslami İlimler" fakültelerinde yaygın olarak okutulan ders kitapları arasından seçilmesinin özellikle önemli olduğunu düşünüyoruz. Dini ve seküler bakış açılarının bir arada bulunma durumunda olduğu "İlahiyat" ve "İslami İlimler" fakültelerinde sosyoloji ve ilahiyat arasındaki ilişkiler üzerine söylemi/tartışmaları genişletmek bu makalenin literatüre sağlamayı umduğu katkılardan biridir. Ayrıca "din sosyolojisi" alanında akademik kariyer yapan kişilerin genellikle "ilahiyat" veya "İslami İlimler" fakültesi mezunu oldukları, dolayısıyla onların "din sosyolojisi" bilgilerinin temelinin bu kitaplarla atıldığı bilinmektedir. Sonuç itibariyle incelediğimiz "din sosyolojisi" ders kitaplarının alandaki akademik camia üzerinde daha geniş kapsamlı bir etkiye sahip olduğunu ve olmaya devam edeceğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda araştırmanın akademik olarak titiz din sosyolojisi müfredatlarının geliştirilmesine bilgi sunabilecek kavrayışlar sağlayacağını da umuyoruz.

Araştırmamızın hedefleri yukarıda ifade edilen genel amaç doğrultusunda şu şekilde belirlenmiştir:

1. ***İçerik Analizi***: Seçilen din sosyolojisi ders kitaplarının içeriğini sistematik olarak analiz etmek, İslam ile ilgili kısımların tasvirine ve analizine odaklanmak.
2. ***Apolojetik Eğilimleri Belirlemek***: Bu ders kitaplarının sosyolojik analizleri içindeki apolojetik tutumları belirleyerek temalar ve alt temalar şeklinde kategorize etmek.
3. ***Etkileri Değerlendirmek***: Bu bulgulardan hareketle Türkiye'de Din Sosyolojisi ders kitaplarını "dine sosyolojik yaklaşım" açısından değerlendirmek.

Makalenin araştırma soruları şunlardır:

1. Seçilen ders kitaplarında sunulan temel apolojetik argümanlar nelerdir?
2. Bu argümanlar din sosyolojisindeki yöntem ve yaklaşımlarla nasıl örtüşüyor veya çelişiyor?
3. Apolojetik yaklaşım din sosyolojisi ders kitaplarının akademik kalitesini nasıl etkiliyor?

2. Yöntem

Bu çalışma, "İlahiyat" ve "İslami İlimler" fakültelerinde yaygın olarak okutulan üç din sosyolojisi ders kitabını nitel içerik analizi yöntemiyle incelemektedir. Nitel içerik analizi ders kitapları da dâhil olmak üzere, yazılı, sözlü ve görsel çeşitli materyallerin analizinde kullanılan, nitel verilerin anlamını sistematik bir şekilde tanımlamayı hedefleyen bir araştırma yöntemidir. Söz konusu tanımlama,

10 Vahap Taştan, "İlahiyat Fakülteleri Felsefe ve Din Bilimleri Bölümlerinde Lisansüstü Tez Çalışmaları ve Bazı Yöntembilimsel Sorunlar", *Bilimname* 35/1 (2018), 303-318.

incelenen materyalin, araştırma soruları çerçevesinde kodlanarak temalar altında sınıflandırılmasıyla yapılır.[11]

Çalışmamızda içerik analizi yapılacak kitapları belirlemek amacıyla, ilgili fakültelerde din sosyolojisi dersi veren 55 öğretim üyesiyle WhatsApp üzerinden mesajla iletişime geçilmiş ve derslerde temel kaynak olarak hangi ders kitabını kullandıkları sorulmuştur. Verilen cevaplarda üç ders kitabının öne çıktığı görülmüştür. Öğretim üyelerinden 24 kişi Abdurrahman Kurt'un yazarlığını yaptığı *Din Sosyolojisi*'ni, 12 kişi Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu'nun editörlüğünde çıkan *Din Sosyolojisi El Kitabı*'nı, 10 kişi de Ünver Günay'ın kaleme aldığı *Din Sosyolojisi*'ni derslerde temel kaynak olarak kullandığını ifade etmiştir. Çalışmada bu üç kitap inceleme konusu yapılmış ve kitapların aşağıdaki basımları kullanılmıştır:

Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi*. Bursa: Sentez Yayınları, xx. Baskı, 2018.

Niyazi Akyüz-İhsan Çapcıoğlu (ed.), *Din Sosyolojisi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Baskı, 2012.

Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 18. Baskı, 2023.

Telif eser olan Kurt ve Günay'ın kitapları yazarlarının bütüncül yaklaşımlarını yansıttığı için kitap genelinde bir analiz yapılmıştır. Akyüz ve Çapcıoğlu'nun editörlüğünü yaptığı *Din Sosyolojisi El Kitabı* ise 30'dan fazla yazarın katkı sunduğu derleme bir eserdir. Bu sebeple, editörlü kitap analiz edilirken yalnızca İslam'a yönelik apolojetik içerik barındıran belirli bölümler incelenmiştir. Bu doğrultuda, genelleyici bir yaklaşım benimsenmemiş; analiz, yalnızca kitaptaki belirli bölümlerle sınırlı tutulmuştur. Seçilen bölümler, İslam'a yönelik apolojetik eğilimlerin tespiti açısından temsil gücü taşıyan örnekler olarak değerlendirilmiştir. Bu bölümler şunlardır:

Ejder Okumuş, "Toplumsal Değişim ve Din", s. 271-296.

Abdurrahman Kurt, "Aile ve Din", s. 387-399.

Fazlı Polat, "Toplumsal Farklılaşma ve Din", s. 477-489.

Niyazi Usta, "Ekonomi ve Din", s. 577-587.

Selim Eren, "Din, Devlet ve Siyaset", s. 615-630.

Ejder Okumuş, "Boş Zamanlar ve Din", s. 667-723.

Salih Aydemir, "Terör ve Din", s. 791-807.

Seçilen metinler, makalenin araştırma soruları çerçevesinde dikkatlice ve sistematik bir şekilde incelenmiştir. İçerik analizi sürecinde, her bir ders kitabı sistematik biçimde okunmuş ve İslam ile ilgili savunmacı (apolojetik) yaklaşımları içeren anlatımlar tespit edilmiştir. Bu anlatımlar, nitel içerik analizi yöntemi ile kodlanmış; kodlar arasında içeriksel benzerliklere göre anlamlı kategoriler oluşturulmuştur. Bu kategoriler alt temalar olarak adlandırılmış, ardından bu alt temalar arasında tematik ilişkiler ve bütünlükler incelenerek iki kapsayıcı ana tema tanımlanmıştır. Temalar, yalnızca tekrar eden ifadeler üzerinden değil, aynı zamanda anlatımın amacı, bağlamı ve savunmacı söylem biçimleri dikkate alınarak oluşturulmuştur. Bu süreçte, araştırmacının yorumlayıcı rolü önem arz etmekle birlikte, her bir alt tema için somut örnekler analizde sunulmuştur. Elde edilen bulgular sosyoloji disiplininin kriterleri çerçevesinde eleştirel olarak değerlendirilmiştir.

3. Bulgular ve Değerlendirme

Araştırmada inceleme konusu yapılan ders kitaplarında İslam ile ilgili apolojetik yaklaşıma işaret eden iki ana tema ve ana temaların birincisinde dört, ikincisinde iki alt tema belirlenmiştir. Ana temalar ve alt temalar aşağıda tablo halinde ifade edilmiştir.

11 Margrit Schreier, *Qualitative Content Analysis in Practice* (London: Sage Publications, 2012), 1-8.

Tablo 1: İncelenen Ders Kitaplarındaki Ana Tema ve Alt Temalar

Ana Tema	Alt Tema
1. İslam'ın Olumlu Bir Anlatısını Oluşturma	**a.** İslam'ın çağdaş değerlerle uyumlu olduğunun savunulması
	b. Müslüman toplumların tarihindeki olumlu örneklerin vurgulanması ve olumsuz örneklerden kaçınılması
	c. Müslüman toplumlarda görülen olumsuz örneklerin İslam ile ilişkilendirilmesine karşı savunma geliştirilmesi
	d. Karşılaştırmalarda diğer dinlerin olumsuz görünen yönlerinden de bahsedilirken, İslam'ın çoğunlukla olumlu görünen hususları bağlamında ele alınması
2. Kutsal ve Akademik Otoritelere Dayalı Savunuculuk Yapma	**a.** Dini metinlerin delil olarak kullanılması
	b. Batılı sosyal bilimcilere atıfla İslam'ın savunulması

Belirlenen iki ana tema, incelenen her üç ders kitabında ortak temalar olarak bulunmaktadır. Alt temalardan sadece "Batılı sosyal bilimcilere atıfla İslam'ın savunulması" kategorisine Ünver Günay'ın eserinde rastlanmamıştır. Geriye kalan alt temaların bazıları kitaplardan sadece birinde veya ikisinde görece daha yoğun şekilde bulunurken, bazıları da her üç kitapta da neredeyse eşit ölçüde yer almaktadır. Aşağıda alt temalarla ilgili analizlerde bu hususa da yer yer değineceğiz.

3.1. İslam'ın Olumlu Bir Anlatısını Oluşturma

Bu ana tema, incelenen kitaplarda İslam'ı olumlu bir şekilde tasvir etmek, modern değerlerle uyumluluğunu vurgulamak ve olumlu yönlerini seçici bir şekilde öne çıkarmak için kullanılan stratejilere odaklanır. Nitekim ders kitaplarının üçünde de İslam'ın olumlu anlatısını oluşturma çabası ve bu doğrultuda birtakım argümanların öne sürüldüğü pasajlar dikkat çekmektedir. Bu ana temanın kapsadığı dört alt temayı metinlerden örnekleriyle birlikte ele alalım.

3.1.1. İslam'ın Çağdaş Değerlerle Uyumlu Olduğunun Savunulması

Her üç kitapta da İslam'ın çağdaş değerlerle uyumlu olduğunu savunan tartışmalar ve pasajlar yer almaktadır. Metinlerde bu tür konular incelendiğinde İslam'dan tarihsel sosyolojik bir fenomen olarak çok az bahsedildiği, genellikle Kur'an ve hadisler çerçevesinde ele alındığı dikkat çekmektedir. İncelenen metinlerde İslam'ın laiklik ve demokrasi, sınıfsal ve ırksal eşitlik, kadın erkek eşitliği, bilimin üstünlüğü, toplumsal değişme ve kalkınma gibi çağdaş değerlerle uyumlu olduğunu kanıtlamaya yönelik bir çaba olduğu görülmektedir. Örneğin kitaplardan birinde İslam'ın kadın erkek eşitliği ilkesi ile çelişmediğini savunan bir tartışmada şu ifadelere yer verilmiştir:

> "İslam ilahiyatı açısından, kadın ve erkeğin eşit kabul edildiği rahatlıkla söylenebilir… Konuya dürüstçe bakıldığında, Kur'an'ın erkeğin kadından üstünlüğünü ifade eden ataerkil bir yapıyı önermediği; Hz. Peygamber'in uygulamalarının da kadınların aile ve toplum hayatındaki konumlarını iyileştirmeye yönelik olduğu görülecektir."[12]

Yine İslam'ın kalkınmayı ve toplumsal değişimi önemsediğini vurgulayan diğer kitapta şu satırlar yer almaktadır:

> "Kur'an, Sünnet, İslam'ın tarihsel tecrübesi, günümüzün Müslüman toplumlarının hayat çizgileri, İslam'ın; sahip kıldığı inanç ve kazandırdığı zihniyet ve pratiklerle, toplumun gelişmesinde, güç kazanmasında, maddi ve manevi huzura kavuşmasında, ekonomik kalkınmasında vs. takviye edici roller üstlendiğini açıkça ortaya koymaktadır."[13]

İncelenen ders kitaplarında İslam'ın bilimle ve laiklikle de çelişmediğini ifade eden çok sayıda pasajlar ve uzun tartışmalar bulunmaktadır. Bilim ile ilgili örneklerden biri şu şekildedir:

> "…İslamiyet'te, temelde bilimle din arasında herhangi bir zıtlaşmayı düşünmek mümkün görünmemektedir. Bu anlamda İslamiyet'i '*bilim dini*' olarak nitelemek gerekir. Zira, bir kere İslamiyet'te yüce Allah'ın en güzel isimlerinden biri '*alîm*'dir. Her şeyi bilen mükemmel Tanrı'nın ilminin ve ilminden insanlara vahiy yoluyla lütfettiği bilginin bilimsel gerçekliklerle çatışacağını düşünmek imkansızdır."[14]

12 Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi* (Bursa: Sentez Yayınları, 2018), 197.
13 Ejder Okumuş, "Toplumsal Değişim ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 286.
14 Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2023), 449.

Laiklikle ilgili yapılan tartışmalarda da İslam'ın laiklikle çatışmak bir tarafa, laiklik ilkesini kendi bünyesinde barındırdığı öne sürülmektedir.

> "Hakkında yapılan tüm spekülasyonlara rağmen din ile devletin ayrılması, *akıl, bilim, hoşgörü, eşitlik, özgürlük* ve özellikle de *vicdan özgürlüğü* esasına dayanan *Laiklik ilkesi* ile ilgili hususlara, aslında taslak halinde bile olsa, İslamiyet'te de rastlamak mümkün olduğu gibi, bu bakımdan yarı laik uygulamaları gerek Türk ve gerekse İslam tarihi içerisinde, başlangıçtan itibaren bulduğumuzu önemle belirtelim."[15]

İncelediğimiz Din Sosyolojisi ders kitaplarında, İslam ile uyumlu olduğu savunulan çağdaş değerlerin çoğunlukla dine yönelik eleştirilerin temel dayanak noktalarından biri olarak öne çıktığı dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, metinlerde konuyla ilgili yürütülen tartışmaların da sosyolojik bir analizden ziyade, söz konusu eleştirilere karşı İslam'ı savunmaya yönelik bir söylem inşa etme çabasına dayandığı görülmektedir.

3.1.2. Müslüman Toplumların Tarihindeki Olumlu Örneklerin Vurgulanması ve/veya Olumsuz Örneklerden Kaçınılması

İncelediğimiz ders kitaplarında bir diğer İslam'ı savunma biçimi seçici çerçeveleme eğilimidir. Bu eğilim, İslam tarihinde çağdaş değerlere göre olumsuz olarak yorumlanabilen ya da en azından tartışmalı olan hususların göz ardı edilirken olumlu yönlerin ön plana çıkarılması ve vurgulanması şeklinde kendini göstermektedir. Bu eğilim her üç kitapta da mevcut olmakla birlikte özellikle Abdurrahman Kurt'un yazarlığını yaptığı kitapta daha yoğun şekilde bulunmaktadır. Söz konusu tutumun en az rastlandığı ve görece dengeli bir anlatının sunulduğu kitap da Ünver Günay'ın kaleme aldığı kitaptır.

Kurt'un kitabında "savaş ve din" konusunun anlatıldığı kısımda sadece Hz. Peygamber dönemine ve temel İslam kaynaklarına bazı seçici atıflar yapılmakta, İslam'da savaşa sadece savunma amacıyla başvurulduğu öne sürülmektedir.[16] Yazar tarihsel sosyolojik bağlamda Müslüman toplumların savaş tecrübelerinden herhangi bir şekilde bahsetmemekte, genellikle savunma amaçlı olmadığı bilinen fetih hareketleri üzerine sosyolojik bir değerlendirme yapmamaktadır. Aynı şekilde İslam tarihi anlatıldığında genellikle toplumsal uyum ön plana çıkarılarak çatışmalardan bahsedilmemektedir. Örneğin tarikatların ve cemaatlerin anlatıldığı kısımlarda bu dini gruplar sadece bireysel ve toplumsal ihtiyaçları karşılayan işlevleri bağlamında ele alınmakta[17] tarih boyunca dâhil oldukları güç mücadeleleri ve iktidar savaşları üzerine sosyolojik bir değerlendirme yapılmamaktadır. Aynı kitapta sosyal tabakalaşma ve din konusunun anlatıldığı bölümde İslam'da sosyal eşitsizliği azaltıcı teorik hususlar vurgulanmasına karşın[18] Müslüman toplumlarda uygulanan kölelik sisteminin, kadınlarla ilgili uygulanan hukuk sisteminin, Müslümanların diğer dinden olanlara göre sahip oldukları ayrıcalıkların vb. hususların toplumsal eşitsizliği nasıl etkilediği ele alınmamakta, herhangi bir sosyolojik analiz yapılmamaktadır. Toplumsal eşitsizliklerle ilgili aynı yaklaşım Akyüz ve Çapcıoğlu'nun editörlüğünde çıkan kitapta Fazlı Polat'ın kaleme aldığı "Toplumsal Farklılaşma ve Din" isimli bölümde de mevcuttur.[19] Benzer şekilde Günay'ın kaleme aldığı *Din Sosyolojisi* kitabının "din ve sosyal farklılaşma" bölümünde dinin toplumsal bütünleşmeye katkısı İslam örneğinde sayfalarca anlatılmasına[20] karşın daha ilk yüzyılda başlayan ve günümüze kadar dini argümanlarla sürdürülen çatışmalardan bahsedilmemekte, dinin tarihsel toplumsal bağlamda yol açtığı çatışmalar üzerine sosyolojik bir değerlendirme yapılmamaktadır.

Olumsuz örneklerin göz ardı edilmesi, olguları tüm karmaşıklığıyla incelemeye yönelik sosyolojik perspektifle çelişen tek taraflı bir betimlemeye yol açmaktadır. Bu tür bir yaklaşım önceden var olan sonuçları desteklemek için genellikle seçici bir şekilde kanıt çerçevelemeye çalışan savunmacı ve apolojetik yöntemi akla getirmektedir. Hâlbuki sosyolojik yaklaşım, çoklu bakış açılarını içeren, varsayımları sorgulayan ve çelişkileri vurgulayan dengeli bir analizi önceliklendirir.

15 Günay, *Din Sosyolojisi*, 469.
16 Kurt, *Din Sosyolojisi*, 131-132.
17 Kurt, *Din Sosyolojisi*, 162-170.
18 Kurt, *Din Sosyolojisi*, 177-180.
19 Bk. Fazlı Polat, "Toplumsal Farklılaşma ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 482-485.
20 Günay, *Din Sosyolojisi*, 325-328.

3.1.3. Müslüman Toplumlarda Görülen Olumsuz Örneklerin İslam ile İlişkilendirilmesine Karşı Savunma Geliştirilmesi

Din sosyolojisi ders kitaplarında apolojetik bir yaklaşım olarak dikkat çeken diğer bir husus, Müslüman toplumlardaki başarısız veya olumsuz durumların sık sık "İslam'ın yanlış anlaşılması" veya "yanlış uygulanması" olarak değerlendirilmesidir. Burada olumsuz durumların İslam ile ilişkilendirilme olasılığına karşı bir savunma geliştirilmesi dikkat çekmektedir. Abdurrahman Kurt kendi kitabında "Toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizlikler ve din" isimli başlıkta İslam toplumlarını tartışırken cinsiyet eşitsizliğini Müslümanların, İslam'ın kadınlara sağladığı hakları sürdürmemesi şeklinde açıklamaktadır:

> "İslam'ın kadınlara verdiği hakların daha sonraki dönemlerde göz ardı edilmesi ya da en azından geliştirilmesi için yeterince çaba gösterilmemesi, günümüz Müslüman kadınlarına ilişkin toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin temel sebeplerindendir."[21]

Bununla birlikte, Kurt'un kitabında bu tür savunmacı stratejilere nadiren başvurulmaktadır. Üç kitap arasında bu tür apolojetik stratejinin görece yoğun şekilde kullanıldığı çalışma, Günay'ın yazdığı eserdir. Günay, din-bilim ilişkisini ele aldığı kısımda şu ifadeler yer vermektedir:

> "…yukarıdaki bölümlerde zamanla İslam dünyasında dinamizmin kaybolmasına paralel olarak her türlü yenilik ve değişmeye kapalı, şekilci ve taklitçi bir gelenek zihniyetinin nasıl bu dini toplumda yalnızca bir muhafazakarlık fonksiyonuna ittiğine de temas edilmişti. Şu halde İslamiyet'i yanlış anlayan '*pasif zihniyet*'in sonuçta onun hükümlerini birtakım '*skolastik dogmalar*'a dönüştürerek, bilimle dini zahiren de olsa çatışma noktalarına sürüklemelerine şaşmamak gerekir."[22]

Yazar bu tutumunu kitabın diğer bölümlerinde de sürdürmekte, Müslüman toplumlarda olumsuz görülen toplumsal durum ve süreçlerin İslam ile ilişkilendirilme ihtimaline karşı bir savunma geliştirmektedir:

> "İslam dini hemen her devirde yaratıcı birtakım unsurları bünyesinde bulundurmuştur ve esasen o bugün de bulundurmaya devam etmektedir. Bu bakımdan da, bir din ve bu çerçevede özellikle İslam dini ne kadar muhafazakar ve gelişmeye engel teşkil edici fonksiyonu altında algılanırsa algılansın, en azından potansiyel olarak o, yaratıcı bir dinamik ruh ve zihniyeti daima kendinde bulundurmaktadır. Bu bakımdan '*esansiyalist*' bir yaklaşımla, durağanlığın İslam'ın özünde yer aldığı iddiası temelinde tutarsızdır."[23]

Akyüz ve Çapcıoğlu'nun editörlüğünü yaptığı kitapta da benzer savunma yöntemleri dikkat çekmektedir. Örneğin Niyazi Akyüz'ün kaleme aldığı "Ekonomi ve Din" bölümünde konunun İslam'ın kutsal kaynakları bağlamında tartışıldığı -normalde bir sosyoloji kitabında konunun ağırlıklı olarak Müslüman toplumlar bağlamında tartışılması beklenir- sayfalarda İslam'ın ekonomik gelişmeye engel teşkil etmediği ile ilgili argümanlar uzun uzun anlatılmaktadır. Ardından Müslüman toplumların ekonomik olarak gelişememiş olmasından İslam'ın sorumlu olmadığını anlatan paragraflara yer verilmektedir.[24] Aynı kitapta Salih Aydemir'in kaleme aldığı "Terör ve Din" bölümünde de "İslam ve terör" kavramı ile ilgili bir savunma yapılmaktadır.[25]

Bu alt başlıkta ele alınan yaklaşımın sosyoloji disiplini açısından en önemli sorunlarından biri, "gerçek İslam" varsayımına dayanmasıdır. Teolojik bir nitelik taşıyan bu varsayım, dini öğretileri savunma veya eleştirme gibi dar bir çerçeveye hapsolmayı beraberinde getirmektedir. Hâlbuki bir dine ilişkin çeşitli yorum ve uygulamaların varlığı oldukça doğaldır ve sosyolojik açıdan "gerçek din" ve "gerçek olmayan din" yaklaşımının isabetli olmadığı kabul edilmelidir. Dolayısıyla toplumsal problemlerin yaşanmasına yol açan din yorumlarını "gerçek olmayan İslam" tepkisiyle reddederek "gerçek İslam"ı savunma çabası içine girmek yerine, bütün İslam yorumlarının işleyişini ve onların toplumsal, ekonomik ve politik yapılarla nasıl etkileşime girdiğini sosyolojik bir perspektifle derinlemesine analiz etmek sosyoloji disiplininin sınırları içinde kalabilmek açısından önemlidir.

21 Kurt, *Din Sosyolojisi*, 198.
22 Günay, *Din Sosyolojisi*, 449-450.
23 Günay, *Din Sosyolojisi*, 541.
24 Niyazi Usta, "Ekonomi ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 583-586.
25 Salih Aydemir, "Terör ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 804-806.

3.1.4. Karşılaştırmalarda Diğer Dinlerin Olumsuz Görünen Yönlerinden de Bahsedilirken, İslam'ın Çoğunlukla Olumlu Görünen Hususları Bağlamında Ele Alınması

"İslam'ın olumlu bir anlatısını oluşturma" ana teması altında tespit ettiğimiz sonuncu alt tema aslında İslam'ı savunmak için başvurulan çifte standartçı yaklaşımla ilgilidir. İncelediğimiz ders kitaplarında ilgili konular işlenirken diğer dinlerin olumsuz yorumlanabilen yönleri de vurgulandığı halde, İslam'ın genellikle kutsal ve/veya kitabi kaynaklarından seçilen olumlu yönleri ele alınmaktadır. Sonuç olarak, diğer dinler sık sık olumsuz bir şekilde tasvir edilirken, İslam olumlu bir imajla aktarılmaktadır.

Bu savunma stratejisinin Abdurrahman Kurt'un kaleme aldığı kitapta yoğun bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Akyüz ve Çapcıoğlu'unun editörlüğünü yaptıkları kitapta bu yönteme çok az başvurulurken, Günay'ın çalışmasında bu yaklaşıma sadece bir yerde rastlanmaktadır. Her üç kitapta da din-devlet ilişkilerinin ele alındığı bölümlerde, Hıristiyanlık başta olmak üzere bazı dinlerde teokratik yönetim şeklinin ve ruhban sınıfının devlet yönetiminde söz sahibi olduğu fakat bunun İslam'da kesinlikle söz konusu olmadığı öne sürülmektedir.[26] Sonuç olarak, devlet başkanı ile dini lideri aynı kişiler olarak tanımlayan, bu yönde ayrıntılı öğretiler geliştiren, ayrıca dini hayatı ruhban sınıfının varlığı üzerine inşa eden azımsanmayacak sayıdaki Şii İslam[27] ya tamamen göz ardı edilmekte ya da bir cümle ile geçiştirilmektedir.

Diğer bir örnek olarak Akyüz ve Çapcıoğlu'nun editörlük yaptıkları kitapta Abdurrahman Kurt'un yazdığı "Aile ve Din" bölümünde kadının statüsü ile ilgili Yahudilik ve Hıristiyanlıkta ataerkil yönler vurgulanarak ele alınırken İslam'da ataerkil özellikler yumuşatılarak ve kadına yönelik olumlu yönler ön plana çıkarılarak anlatılmaktadır. Aşağıdaki alıntılar bu yaklaşımı örneklendirmektedir:

> "Her ne kadar kadına sevgiyle yaklaşmayı vurgulayan metinler bulunsa da Eski Ahit'te, oldukça belirgin ataerkil izler görülür."[28]

Bu cümlenin devamında Yahudilikte kadının hilekâr, günaha teşvik edici, erkeği mutlu etme aracı, erkekle denklik hakkı olmayan vb. çok sayıda olumsuz statüsünden bahsedilmektedir. Fakat birkaç sayfa sonra İslam'da kadından bahsedilirken kullanılan apolojetik üslup dikkat çekmektedir.

> "İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in kadının düşük konumunu iyileştirme konusunda önemli icraatlar gerçekleştirdiği bilinmektedir. Bununla birlikte, kadınları ilk bakışta erkeklere göre ikincil konumda gösterdiği izlenimini veren bazı hadislerin bulunduğu da bir gerçektir. Güvenilir hadis kaynaklarında sayısı birkaç taneyi geçmeyen söz konusu hadisler gerçekten kadınları aşağılayıcı ifadeler olabilir mi?"[29]

Benzer bir yaklaşımı Kurt'un kaleme aldığı kitapta bu sefer farklı bir bağlamda görebiliriz. Din ile toplumsal eşitsizlikler arasındaki ilişkilerin tartışıldığı bölümde yazar Hıristiyanlık ve İslam için bu ilişkinin farklı şekilde tezahür ettiğini savunmaktadır:

> "…Marks'ın dini halkların afyonu olarak resmeden meşhur aforizması, gerçekte Kilise ve Batılı dinsel aktörlerin sosyal çevreleriyle var olan ilişkilerinde sahiplendikleri rollerden hareket etmektedir. Batılı dini tecrübe temel alındığında, bu durumu teyit eden bir sosyal yaşam pratiğinin mevcudiyeti kuşkusuz yadsınamaz."[30]

Yazar, konuyu İslam bağlamında ele aldığında Müslüman toplumların tarihinde din anlayışlarından kaynaklı herhangi bir toplumsal eşitsizlik biçimine değinmeden oldukça iyimser bir tablo çizmektedir:

> "Konuya İslami açıdan bakıldığında, bu dinin sosyo-ekonomik hayatın genelinde toplumsal dengeyi oluşturmaya yönelik olarak ciddi düzenlemeler gerçekleştirdiği görülür. Toplumsal alanda ırkçılık ve cinsiyet ayrımcılığını ortadan kaldırma çabası, iktisadi alanda işçilerin alın terlerine vurgu yaparak onların emeklerinin kutsallığına dikkat çekmesi ve zekat fonları, kâr ortaklığı gibi sistemler aracılığıyla toplumsal eşitsizlikle belirgin bir tarzda mücadelesi bu meyanda hemen akla gelebilecek düzenleme girişimleridir."[31]

26 bk. Kurt, *Din Sosyolojisi*, 127-129; Günay, *Din Sosyolojisi*, 461-472; Selim Eren, "Din, Devlet ve Siyaset", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 620-623.
27 Mustafa Öz vd. "İmamet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/201-207.
28 Abdurrahman Kurt, "Aile ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 390.
29 Kurt, "Aile ve Din", 396-397.
30 Kurt, *Din Sosyolojisi*, 177.
31 Kurt, *Din Sosyolojisi*, 177-178.

Dinler arasında karşılaştırmalar yapıldığında sık sık diğer dinlerin tarihsel tecrübelerine karşı İslam'ın kitabî kaynaklarını ön plana çıkararak savunma yapma şekli dikkat çekmektedir. Kurt, yukarıdaki konunun devamında "ırkçılık konusunda Hıristiyan dünyanın suç karnesi"ni ele aldığı sayfalarda[32] örneğin İslam tarihinde yaklaşık yüz sene süren mevali uygulamasına[33] vb. hususlara değinmeden Müslüman dünya ile ilgili sadece şunları söylemekle yetiniyor:

> "İslamî açıdan konuya bakıldığında ırkçılık kesin olarak yasaklanmıştır. İslam, belirli soy, dil ve ten rengine aidiyetleri itibar kaynağı olarak değerlendirmez; tüm soy, renk ve dilleri kuşatan evrensel bir dindir. Hz. Peygamberin uygulamalarında insana özgü söz konuş doğal özellikleri abartıp üstünlük aracı olarak kullanmak ya da farklı biyolojik aidiyetleri itibarsızlaştırmak isteyenlerin ağır bir şekilde kınandığı görülür."[34]

Sonuç olarak, incelenen ders kitapları, dinlerin karşılaştırılmasında diğer dinlerin eleştirisine ağırlık verirken, İslam'ı idealize etmektedir. Bu durum, sosyolojik bir analiz yerine, dinî bir savunma refleksiyle hareket edildiğini göstermektedir. Diğer taraftan, konular ele alınırken, sık sık İslam'ın kutsal kaynakları öne çıkarılmasına karşın, diğer dinlerin tarihsel pratikleri üzerinden eleştirilmesi metodolojik bir tutarsızlığa da işaret etmektedir. Böyle bir yaklaşım, nesnel ve analitik bir din sosyolojisi perspektifi geliştirmek yerine, savunmacı bir zihin çerçevesi oluşturma eğilimindedir. İlgili konuların daha objektif, dengeli ve eleştirel bir çerçevede ele alınması, hem eğitimin hem de bilimsel tartışmaların kalitesini artıracaktır.

3.2. Kutsal ve Akademik Otoritelere Dayalı Savunuculuk Yapma

İncelenen ders kitaplarında İslam'a ilişkin apolojetik yaklaşım ile ilgili tespit edilen bu ana tema İslam'ın savunulmasında kutsal metinlerden ve akademik otoritelerden nasıl yararlanıldığına, bu kaynakların delil ve referans olarak nasıl kullanıldığına odaklanmakta ve bu bağlamda oluşturulan argümantasyon stratejilerini incelemektedir. Bu çerçevede, "Dini metinlerin delil olarak kullanılması" ve "Batılı sosyal bilimcilere atıfla İslam'ın savunulması", İslam'ın akademik ve kutsal kaynaklar ışığında savunulmasını destekleyen iki alt tema olarak öne çıkmaktadır. Böylece, söz konusu ders kitaplarında İslam'ı savunma konumunun, hem kutsal metinlerin referans değeri hem de Batı düşünce geleneğindeki olumlu yorumların katkısıyla pekiştirildiği görülmektedir.

3.2.1. Dini Metinlerin Delil Olarak Kullanılması

Toplumu anlamak amacıyla dini metinlerin incelenmesi ve bu metinlerle toplumsal davranış arasındaki olası bağlantıların analiz edilmesi, sosyolojik araştırmalarda yaygın bir yaklaşımdır. Bu bağlamda, en bilinen çalışmalardan biri, Max Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı eserinde Calvinist inanç sistemi ile kapitalist ekonomik düzen arasındaki ilişkiyi ele aldığı analizidir. Bu tür sosyolojik analizlerde dini metinler, kendi başına bir kanıt olarak değil, ilgili toplumdaki sosyal davranışlarla ilişkileri çerçevesinde ele alınmaktadır. Ancak bu makalede incelenen ders kitaplarında, İslam'ın kutsal metinleri sıklıkla doğrudan bir kanıt olarak kullanılmakta ve yazarlar, iddialarını temellendirirken toplumsal veri ve bulguları göz ardı ederek dini metinlere başvurmaktadırlar. Oysa sosyolojik araştırmalarda, toplumsal gerçekliğe ilişkin açıklama ve yorumların ampirik veri ve bulgulara dayanması gerekmektedir. Aksi takdirde analiz metodolojisi sosyolojik perspektiften saparak teolojik yorumlara yönelmekte; böylece dini metinler yalnızca referans değeriyle ele alınarak dinin savunulmasına öncelik veren bir yaklaşım benimsenmektedir.

Bu makalede incelenen üç ders kitabından biri olan Ünver Günay'ın çalışmasında, konular sıkça İslam'ın kutsal kaynakları çerçevesinde ele alınmakla[35] birlikte yazar, bu yaklaşımı bazen Müslüman toplumlardaki dini inanç ve değerlerin sosyal davranışlarla nasıl ilişkilendiğini ortaya koymak amacıyla kullanmaktadır. Kitapta birkaç yerde ilgili konu İslami kaynaklar açısından ortaya konduktan sonra

32 Kurt. *Din Sosyolojisi*, 187-191.
33 Bk. İsmail Yiğit, "Mevali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/424-426.
34 Kurt, *Din Sosyolojisi*, 187.
35 Bk. Günay, *Din Sosyolojisi*, 325, 348-351, 440-443.

"Teoriden Pratiğe" alt başlığında[36] yazar, Müslüman toplumların tarihsel tecrübeleri bağlamında teori ile pratik arasındaki ilişkiler ortaya koymaya çalışmaktadır.

Diğer iki eserde, Kurt'un kaleme aldığı ve Akyüz ve Çapcıoğlu'nun hazırladığı kitaplarda, İslam'a ilişkin apolojetik stratejilerin bir parçası olarak dini metinlerin delil niteliğindeki kullanımına sık sık rastlanmaktadır. Burada izlenen yöntem, İslam'ın kutsal metinlerinde yer alan belirli ifadeleri, doğrulanmış sosyolojik gerçekliklermiş gibi sunma ve savunma şeklinde tezahür etmektedir. Bu bağlamda, ilgili toplumların tarihsel bağlamı veya deneysel verileri yerine, belirli hadis ve ayetlere referanslar yapılmaktadır. Kitaplarda çok sayıda örnekleri bulunan bu yaklaşımın sadece birkaç örneğini sunacağız.

Kurt, dini kimlik konusunu ele aldığı bölümde, "Dindar kimliklerin oluşumunda benliğin Allah'ın isimlerini ve sıfatlarını yansıtıcı bir aynalık yeteneğine" sahip olmasının öneminden bahsetmekte, "Allah'ın ahlakı ile ahlaklanın" hadisinden ve *Allah'ın boyasıyla boyanmışız*[37] mealindeki ayetten hareketle dini kimliğin oluşumunu açıklamaya çalışmaktadır. Devamında ise, herhangi bir sosyolojik araştırmaya referans vermeksizin, dini kimliğin oluşumunda "Allah'ın isim ve sıfatlarına aynalık yapma"yı "*sosyolojik aynalama"* süreçlerinden biri olarak tanımlamaktadır.[38] Burada İslam'ın kutsal kaynaklarında sunulan bilgilerle ilgili bir yorum sosyolojik bir gerçeklikmiş gibi savunulmaktadır. Yazar din ve sermaye konusunu ele aldığı başka bir yerde "Ancak iman edip salih işler yapanlar müstesna, ortakçıların çoğu, birbirlerinin haklarına tecavüz ederler" hadisinden hareketle "ortakçılığın temelinin iman ve salih amel üzerine kurulu olmadıkça şaibeden kurtulamayacağı" iddiasında bulunmaktadır. Yazar bu savunusunun doğruluğuna ilişkin herhangi bir ampirik sosyolojik veriye başvurmamaktadır. Örneğin, kitapta iman sahibi olmak veya olmamak ile şirket ortaklıklarında diğer tarafın haklarını çiğnemek arasında bir korelasyonun olup olmadığıyla ilgili herhangi bir sosyolojik araştırmaya veya analize referans verilmemektedir. Yine Kurt'un kitabında "Savaş ve din" konusunun incelendiği bölümde Hıristiyan Batı'da Orta Çağ ve sonrasında meydana gelen savaşların ele alınmasının ardından konu İslam bağlamında değerlendirildiğinde Hadis ve Kur'an çerçevesinin dışına çıkılmamaktadır. Hadis ve Kur'an'dan hareketle İslam'ın barış dini olduğu[39] yorumunu yapan yazar Müslüman toplumların tarihsel tecrübelerine ve deneysel verilere yer vermemektedir. Sonuç olarak, sosyolojik argümanlara başvurmadan, kutsal referanslar Müslüman toplumların barışçıl olduklarını söylemek için yeterli kanıt olarak görülmektedir.

Akyüz ve Çapcıoğlu'nun editörlüğünde hazırlanan eserde ise Ejder Okumuş'un yazdığı "Boş Zaman ve Din", Niyazi Usta'nın kaleme aldığı "Ekonomi ve Din" bölümlerinde, İslam bağlamında yapılan tartışmalarda yazarlar boş zamanların nasıl değerlendirilmesi gerektiği[40] veya ekonomide hangi ilkelerin önemli olduğuyla ilgili[41] Kur'an ve Hadislerde yer alan bilgileri yorumlamakla yetinmektedirler. Örneğin, İslam kaynaklarında yer alan bu bilgilerin Müslüman toplumlardaki toplumsal bir karşılığının olup olmadığı, varsa hangi şekilde tezahür ettiği konusunda sosyolojik araştırmalara veya analizlere yer verilmemektedir. Dolayısıyla konuyla ilgili sosyolojik bir bilgi aktarılmadan veya üretilmeden "din sosyolojisi" yapıldığı varsayılmaktadır.

Sonuç itibariyle, Kurt ile Akyüz ve Çapcıoğlu'nun eserlerinde İslam'ın kutsal metinlerinin doğrudan delil olarak kullanılması uygulamasının metodolojik açıdan ciddi eksiklikler barındırdığı görülmektedir. Bu iki ders kitabında toplumsal davranışları açıklamada ampirik veriler yerine kutsal metinlere başvurulması, sosyolojik gerçekliğin tarihsel ve deneysel bağlamdan kopuk olarak ele alınmasına yol açmaktadır. Bu durum, dinî kimliğin ve toplumsal dinamiklerin yorumlanmasında teolojik referansların ağırlığının, sosyolojik analiz yöntemlerinin yerini almasına neden olmaktadır. Bu tür durumlarda

36 Ör. bk. Günay, *Din Sosyolojisi*, 351, 443.
37 el-Bakara 2/138
38 Kurt, *Din Sosyolojisi*, 84.
39 Kurt, *Din Sosyolojisi*, 131-132.
40 Ejder Okumuş, "Boş Zamanlar ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 702-710.
41 Usta, "Ekonomi ve Din", 582-587.

teolojik yorumlara sapma riskini önlemenin yolu kutsal metinlerin referans değeri ile ampirik verileri birbirini tamamlayıcı biçimde kullanmaktan geçmektedir.

3.2.2. Batılı Sosyal Bilimcilere Atıfla İslam'ın Savunulması

İncelenen kitaplarda, Ünver Günay'ın çalışması hariç, Batılı sosyal bilimcilerin İslam lehine yaptığı açıklama ve yorumlara, sık sık olmasa da zaman zaman atıflar yapıldığı görülmektedir. Örneğin, Kurt'un kitabında bu apolojetik strateji ile ilgili bazı örnekler şu şekildedir:

> "Din Bilimcisi Karen Armstrong da Hıristiyanlık dâhil hiçbir büyük dinin (nihai ve beşeri dönüşümleriyle) kadınlara karşı iyi olmadığını; Ancak İslamiyet'in gayet âdil ve pozitif bir mesajla başladığını; daha sonraki ataerkil etkileşimlerin ise İslam'ın aslıyla bir ilgisinin olmadığını yazar."[42]

Bir başka örnek İslam tarihi ile ilgilidir:

> "…Fransız tarihçi Grenard, "İslam medeniyeti, Barbar Avrupa'nın terbiye edilmesinde en etkin rol oynamıştır" demekten kendini alamamıştır. Grenard, İslam'ın Müslüman toplumlarında tecessüm eden zerafet, incelik, terbiye ve güzel ahlaka ilişkin değerler manzumesinin, Haçlı derebeyleri bile açıkça etkilediğini belirtir."[43]

Akyüz ve Çapcıoğlu'nun editör olarak hazırladıkları eserdeki bazı örnekler aşağıda verilmektedir:

> "…çok kadınla evlilikler hiçbir zaman Müslüman toplumların bir stereotipi haline gelmemiştir. Sosyolog C. Zimmerman poligaminin izin verildiği Müslüman toplumlarda bile tek eşliliklerin %99 olduğu varsayımında bulunur."[44]

Akyüz ve Çapcıoğlu'nun eserinde, Batılı sosyal bilimcilere atıfta bulunarak İslam'ı savunmaya ilişkin bir diğer örnek, İslam'ın teröre kaynaklık ettiği iddialarına karşı Ingmar Karlsson adlı Batılı bir dış politika uzmanının kitabından yapılan ve burada yer veremeyeceğimiz kadar uzun olan bir alıntıda görülmektedir.[45]

Belli bir konuda yapılan açıklama ve yorumlara, karşıt argümanlar bağlamında tartışılmadan, atıfta bulunmak, önceden belirlenmiş sonuçları destekleyen kaynaklara dayanarak savunuculuk odaklı bir argüman geliştirmektedir. Dini bir pozisyonu temellendirmek amacıyla dış doğrulamalara başvurulması sosyolojik bir soruşturmadan ziyade savunmacı teolojik bir tutumla örtüşmektedir.

Sonuç ve Tartışma

Bu çalışma, Türkiye'deki "İlahiyat" ve "İslami İlimler" fakültelerinde yaygın olarak okutulan üç din sosyolojisi ders kitabının içeriğini inceleyerek, sosyolojik analiz ile teolojik savunular arasındaki sınırların nasıl belirsizleştiğini ortaya koymuştur. Bulgular, incelenen ders kitaplarında İslam'a yönelik apolojetik yaklaşımların yaygın bir şekilde yer aldığını, bu bağlamda hem metodolojik hem de epistemolojik açıdan din sosyolojisinin sınırlarının ihlal edildiğini göstermektedir.

Araştırmada belirlenen iki temel temanın ve bu temalar altındaki alt temaların ortak bir örüntü oluşturduğu görülmektedir. İlk ana tema olan "İslam'ın olumlu bir anlatısını oluşturma" başlığı altında, ders kitaplarında İslam'ın çağdaş değerlerle uyumluluğunun savunulması, Müslüman toplumların tarihindeki olumlu örneklerin vurgulanması ve olumsuz örneklerden kaçınılması gibi apolojetik stratejilere başvurulduğu tespit edilmiştir. İslam'ın bilimle, demokrasiyle, toplumsal eşitlikle ve kalkınmayla uyumlu olduğunu savunan bölümler, dine ilişkin belirli yorumları haklı çıkarma eğilimini ortaya koymaktadır. Aynı şekilde, Müslüman toplumların tarihindeki olumsuz gelişmelerin sık sık göz ardı edilmesi, sosyolojik bir perspektiften ziyade normatif bir bakış açısına işaret etmektedir. Öte yandan, karşılaştırmalarda diğer dinlerin olumsuz yönlerinin vurgulanırken, İslam'ın yalnızca olumlu yönleri üzerinden ele alınması da metodolojik olarak taraflı bir anlatıya neden olmaktadır.

İkinci ana tema olan "Kutsal ve akademik otoritelere dayalı savunuculuk yapma" başlığı altında ise, incelenen ders kitaplarında İslam'ın kutsal metinler ve Batılı sosyal bilimcilerin görüşleri üzerinden savunulmaya çalışıldığı tespit edilmiştir. Sosyolojik analizlerde, dini metinlerin doğrudan birer delil olarak kullanılması, bilimsel yöntemin gerektirdiği eleştirel mesafeden uzaklaşıldığını göstermektedir.

42 Kurt, *Din Sosyolojisi*, 198.
43 Kurt, *Din Sosyolojisi*, 217.
44 Kurt, "Aile ve Din", 396.
45 Aydemir, "Terör ve Din", 804-805.

Bunun yanı sıra, Batılı sosyal bilimcilerin İslam'a yönelik olumlu değerlendirmelerine yer verilerek, savunmacı ve teolojik bir tutum ortaya konmaktadır. Ancak bu tür referanslar, eleştirel bir tartışma çerçevesinde değil, belirli bir dinî pozisyonu desteklemek amacıyla seçici bir biçimde kullanılmaktadır.

Bu noktada vurgulanması gereken temel husus, söz konusu ders kitaplarında öne sürülen savunmacı argümanların doğruluğu veya yanlışlığı değildir. Çalışmanın temel amacı, bu kitapların sosyoloji disiplini açısından nasıl konumlandığını ortaya koymaktır. Bir sosyoloji kitabı, herhangi bir dinin savunusunun yapılacağı bir bağlam değildir ve sosyolojik analizlerin metodolojik bir çerçeve içinde yürütülmesi gerekmektedir. Bu nedenle, Türkiye'de din sosyolojisi alanında okutulan ders kitaplarının, sosyoloji disiplininin bilimsel ilkeleri doğrultusunda yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir.

Apolojetik söylemin bu ders kitaplarına dâhil edilmesi önemli metodolojik zorluklar doğurmaktadır. Dini savunmayı ön plana çıkaran metinler, normatif iddialar uğruna analitik titizliği sıklıkla feda etmektedir. Ders kitapları, dini fenomenlerin toplumsal yapılarla nasıl etkileşime girdiğini araştırmak yerine, İslam'ın "doğru" bir versiyonunu onaylamaya daha niyetli görünmekte ve böylece eleştirel düşünme ve tartışmayı engellemektedir. Dolayısıyla din sosyolojisinin epistemolojik sınırlarının ihlal edilmesiyle birlikte, sosyolojik analizler teolojik savunulara dönüşme eğilimi taşımaktadır. Oysa din sosyolojisi, bir dinin doğruluğunu veya yanlışlığını tartışan bir disiplin değil, dini toplumsal bir fenomen olarak ele alan ve onu kendi bağlamı içinde inceleyen bir bilim dalıdır. Bu bağlamda, din sosyolojisi kitaplarının, dinsel inançları savunma refleksiyle yazılması, sosyolojinin temel metodolojik ilkeleriyle çelişmektedir. Bir dinin toplumsal yapıyla nasıl etkileşime girdiğini analiz etmek yerine, o dini haklı çıkarma çabasına girişmek, sosyolojik yaklaşımın sınırlarını aşarak teolojik bir pozisyon almaya sebep olmaktadır.

Böyle bir yaklaşımın Türkiye'deki akademik alan için daha geniş etkileri vardır. Bu yaklaşım sadece Din Sosyolojisi eğitiminin kalitesini etkilemekle kalmıyor, aynı zamanda gerçekten nesnel, ampirik olarak temellendirilmiş bir disiplinin gelişimini de engelliyor. Bulgular, İlahiyat ve İslami İlimler fakültelerinde kullanılan müfredat ve ders kitaplarının küresel sosyolojik standartlarla tutarlı, dengeli ve eleştirel bir yaklaşımı yansıtacak şekilde gözden geçirilmesinin gerekli olduğunu göstermektedir.

Özetle bu çalışma, Türkiye'de yaygın olarak kullanılan Din Sosyolojisi ders kitaplarında yer alan apolojetik eğilimlerin, kitapların metodolojik bütünlüğünü önemli ölçüde tehlikeye attığını ortaya koymaktadır. İslam'ın savunulmasına ve idealize edilmesine öncelik veren bu metinler, sosyolojik analiz ile teolojik savunuculuk arasındaki sınırları bulanıklaştırmaktadır. Disiplinin ilerlemesi için bu ders kitaplarının gelecek baskılarının ampirik, eleştirel ve metodolojik olarak tarafsız standartlara sıkı sıkıya bağlı kalacak şekilde gözden geçirilmesi büyük önem taşımaktadır.

Bu araştırma, din sosyolojisi ders kitaplarının mevcut durumuna eleştirel bir bakış açısı sunarak, akademik kriterlere dayalı bir literatür geliştirilmesi için önemli bir katkı sağlamayı ummaktadır. Bu tür çalışmaların artması, hem din sosyolojisinin disipliner sınırlarını korumasına hem de Türkiye'de akademik eğitim müfredatının bilimsel niteliklerini geliştirmeye katkıda bulunacaktır. Ayrıca, bu tür apolojetik yaklaşımların Türkiye'deki daha geniş akademik ortam üzerindeki etkilerini tam anlamıyla kavrayabilmek için, bu analizin daha geniş bir eğitim materyali yelpazesine yayılması yönünde ek araştırmalar yapılması yerinde olacaktır.

Kaynakça

Akyüz, Niyazi – Çapcıoğlu, İhsan (ed.). *Din Sosyolojisi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Aydemir, Salih. "Terör ve Din". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz – İhsan Çapcıoğlu. 791-807. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Bellah, Robert. *Beyond Belief*: *Essays on Religion in a Post-Traditional World*. Berkeley: University of California Press, 1991.

Berger, Peter. *The Sacred Canopy: Elements of A Sociological Theory of Religion*. New York: Open Road Integrated Media, 2011.

Day, Abby. "Textbooks for Teaching the Sociology of Religion". *Religion* 49/2 (2019), 296-307.

Eren, Selim. "Din, Devlet ve Siyaset". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu. 615-630. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Gill, Robin. *The Social Context of Theology*. London: A.R. Mowbray & Co. Ltd., 1975.

Gill, Robin. *Theology in a Social Context: Sociological Theology Volume I*. Farnham: Ashgate Contemporary Ecclesiology, 2012.

Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 18. Basım, 2023.

Hamilton, Malcolm. *The Sociology of Religion Theoretical and Comparative Perspectives*. London: Routledge, 2. Basım, 2001.

Kurt, Abdurrahman. "Aile ve Din". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu. 387-399. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. Bursa: Sentez Yayınları, 20. Basım, 2018.

Okumuş, Ejder. "Boş Zamanlar ve Din". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu. 667-723. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Okumuş, Ejder. "Toplumsal Değişim ve Din". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu. 271-296. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Öz, Mustafa vd. "İmamet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/201-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Polat, Fazlı. "Toplumsal Farklılaşma ve Din". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu. 477-489. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Schreier, Margrit. *Qualitative Content Analysis in Practice*. London: Sage Publications, 2012.

Spickard, V. James. "Texts and Contexts: Recent Trends in the Sociology of Religion as Reflected in US Textbooks". *Social Compass* 41/3 (1994), 313-328.

Taştan, Vahap. "İlahiyat Fakülteleri Felsefe ve Din Bilimleri Bölümlerinde Lisansüstü Tez Çalışmaları ve Bazı Yöntembilimsel Sorunlar". *Bilimname* 35/1 (2018), 303-318.

Usta, Niyazi. "Ekonomi ve Din". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu. 577-587. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Weber, Max. *Din Sosyolojisi*. çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarın Yayıncılık, 2012.

Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. çev. Taha Parla. İstanbul: Metis Yayınları, 2021.

Yiğit, İsmail. "Mevali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/424-426. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Makale Bilgi Formu

Çıkar Çatışması Bildirimi: Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.
İntihal Beyanı: Bu makale *iThenticate* tarafından taranmıştır.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

e-ISSN: 1304-6535
Yayıncı/Publisher: Sakarya Üniversitesi

Cilt/Vol.: 27, Sayı/No.: 1, 126-142, 2025
DOI: https://doi.org/10.17335/sakaifd.1639375

Araştırma Makalesi / Research Article

Tufan Öncesinin Bilinmeyen Atası: Şit

The Unknown Patriarch of Antediluvian Period: Seth

Aynur Çınar

Dr. Öğr. Üyesi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı, Eskişehir, Türkiye,
aynur.cinar@ogu.edu.tr
https://ror.org/01dzjez04

Öz: Kitâb-ı Mukaddes'te Âdem soyunun temsilcisi ve insanoğlunun tufan öncesi atası olarak anlatılan Şit, semitik dinî geleneklerin tarihî anlatılarında büyük bir öneme sahiptir. O, bir ata olarak, hem içinden peygamberlerin, ataların ve kralların çıktığı kutsal soyun atası hem de nebevî karakteriyle kutsal kitap geleneğinin öncüsü kabul edilir. Kutsal metinde hikâyesi çok hızlı ve ayrıntısız olarak verilse de Helenistik dönem Yahudiliğinde büyük bir dinî değere haiz olan Şit'in önemi erken dönem Hıristiyanlık'ta daha da artmıştır. Temel olarak Şit anlatılarında Yahudi hikmet geleneğinin daha etkili olması, onun Musa şeriatından farklı bir yere konumlandırılmasına yol açmıştır. İlk Hıristiyanlar ise onu gnostik hareketlerin etkisiyle İsa-Mesih'i hatırlatacak bir noktaya yükseltmişlerdir. Fakat adına atfedilen ve gerek Yahudi gerekse Hıristiyan ortodoksiye aykırı kabul edilen gnostik Şitiyen hareketin marjinal görüşleri halkın ilgisini çekince, Şit'e dair rivayetler azalmış ve zamanla kutsal metindeki sıradan bir figür haline gelmiştir. Kur'an-ı Kerim'in herhangi bir atıf yapmadığı Şit anlatıları ise Yahudi-Hıristiyan geleneğin etkisiyle aşamalı olarak İslam'a girmiş ve İslami forma dönüştürülmüştür. Bu çalışmada Tevrat anlatılarından itibaren Yahudi-Hıristiyan geleneğin Şit anlatılarının tarihsel seyri ele alınacaktır ve İslam'a etkisi irdelenecektir. Çalışma konusu gereği mesele kronolojik ve karşılaştırmalı olarak ele alınacak, Şit'e ilişkin rivayetlerin tarihsel analizi ortaya konacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Şit, Âdem, Kâbil/Kayin, İdris, Şitiyenlik, Suhuf.

Geliş Tarihi/Received: 13.02.2025
Kabul Tarihi/Accepted: 08.06.2025
Yayımlanma Tarihi/ Available Online: 15.06.2025

Abstract: Seth, who is narrated as the representative of Adam's lineage and the antediluvian patriarch of humankind in the Holy Bible, holds significant importance in the historical narratives of the Jewish and Christian traditions. As a patriarch, he is regarded both the founder of holy lineage from which the prophets, patriarchs and kings emerged, and the forerunner of the sacred scripture tradition with his prophetic character. Although his story is presented briefly and without much detail in Torah-Genesis, Seth gained considerable religious significance in in the Hellenistic Judaism, and this increased further in the early Christianity. The predominance of Jewish wisdom tradition in Seth narratives led to his conceptualization as distinct from the Mosaic Law. Influenced by Gnostic movements, early Christians raised him to a status reminiscent of Jesus Christ. However, when the Judaic-Christian peoples took interest in the marginal beliefs of gnostic Sethian movement, which attributed to him and deemed to be contrary to the Jewish and Christian orthodoxy, the tales about Seth decreased and gradually, he has become an ordinary person of holy scripture. While the Qur'an does not mention Seth, narratives about Seth gradually entered the Islamic tradition, and adapted into an Islamic form. This study examines the historical trajectory of Seth narratives within the Judeo-Christian tradition, beginning with the accounts in the Torah, and analyzes their influence on Islam. Due to the nature of the subject, the study adopts a chronological and comparative approach, offering a historical analysis of the transmitted narratives concerning Seth.

Keywords: History of Religions, Seth, Adam, Cain, Enoch, Sethianism, Ṣuḥuf.

Cite as (ISNAD 2): Çınar, Aynur. "Tufan Öncesinin Bilinmeyen Atası: Şit". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2025), 126-142. https://doi.org/10.17335/sakaifd.1639375

This is an open access paper distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Giriş

Âdem'in üçüncü oğlu olarak bilinen Şit, semitik dinlerin yanı sıra bu dinlerden neşet etmiş gnostik dinî hareketlerde de yüceltilen bir kişiliktir. Şit'le ilgili doğrudan ya da dolaylı kaydedilen rivayetlerin temeli, Yaratılış kitabındaki kısa ve ayrıntı içermeyen anlatılara dayanır. Kayin'in (Kâbil), kardeşi Hâbil'i katledişini ve onun soyunu sıralayan soy ağacının peşi sıra, yine 4. bâbın 25. pasajından itibaren, Âdem ile Havva'nın üçüncü bir oğlu olduğu zikredilir. Havva, Kayin'in öldürdüğü Hâbil'e bedel olarak Tanrı'nın bir oğul daha bağışladığını belirterek ona Şit adını verir. 5. bâbda ise Şit'in doğumu yeniden zikredilir ve Nuh ile arasına on nesillik bir soy zinciri bağlanır.[1]

Bundan başka Şit adı sadece Âdem soyunun sıralandığı 1.Tarihler 1:1'de geçse de Kitâb-ı Mukaddes'in hiçbir yerinde onun hakkında başka bir açıklama yapılmaz. Kutsal metnin Şit'e ilgisizliği, pek çok araştırmacının onu tufan öncesi kadim kişilikler içerisinde en dikkat çekmeyenlerden birisi olarak değerlendirilmesine sebep olmuştur. Bundan dolayı Yahudi ve Hıristiyan kültürde bu boşluğu doldurma ihtiyacı güden pek çok rivayet aracılığıyla Şit üstün bir konuma yükseltilmiş, o ve soyu her zaman kötülüğün sembolü Kayin ve soyunun karşısına yerleştirilerek tek Tanrıcılık ve kutsallığın tufan öncesi kurucusu olmakla vasıflanmıştır. Yine Yahudiliğin geç antik çağ dönemlerinden itibaren Şit ilim ve hikmet geleneğinin kadim temsilcisi haline getirilerek kimi zaman İdris'le kıyaslanmıştır. Hatta Şit'in hikmetin kadim temsilcisi ilan edilmesiyle ona atfen *Şitiyenlik* (*Sethianism*)[2] isimli gnostik bir grup dahi ortaya çıkmış, böylece Şit bu hareket içerisinde de tazim gören bir ata halini almıştır. Bu denli ayrıntılı, çalkantılı ve gnostik etkiye maruz kalmasa da Şit ile ilgili anlatılar Ehli Kitap yoluyla İslam geleneğine de geçmiştir.

Şit'in gerek Yahudi ve Hıristiyan gerekse İslam peygamberler geleneği içerisindeki muğlak yeri başta Gnostisizm çalışmaları olmak üzere batı menşeli çalışmalarda ele alınsa da Türkiye'de henüz Şit, hayatı ve onun adına ortaya konan gelenekle ilgili hiçbir çalışma yapılmamıştır. Biz bu çalışmada söz konusu akademik boşluğu doldurma hedefiyle Şit, hayatı ve ona atfedilen kitap hakkında semitik dinî geleneklerdeki rivayet kültürünü ele alacağız. Çalışma kronolojik bir sıralama takip edecek, bu sebeple Şit'le ilgili anlatılar önce Tevrat ve tefsirleri temelinde açıklanacak daha sonra tarihî süreçte bu anlatıların hangi yöne evrildiği irdelenecektir. Bilhassa Yaratılış kitabındaki rivayetler aktarılırken, Kitâb-ı Mukaddes eleştiri geleneğine uygun olarak pasajları *Dört Kaynak Teorisi*'ne[3] göre açıklayacağız. Kur'an'da adı geçmese de kronolojik sıraya uygun olarak İslam kaynaklarında peygamber kabul edilen Şit hakkındaki görüşleri son başlık altında inceleyecek ve semitik rivayet geleneği temelinde bir karşılaştırma yapmaya çalışacağız. Diğer yandan Şit ile ilgili anlatılar, onun tufana uzanan soyunu ve adına kurulan gnostik hareket Şitiyenliği de kapsıyor olsa da çalışmanın sınırlarına dahil etmeyeceğiz.

1. Yahudi ve Hıristiyan Geleneklerde Şit

Yaratılış kitabında Şit'e ilişkin J (MÖ. IX. yüzyıl) ve P (MÖ. V-IV. yüzyıl ve sonrası[4]) kaynaklarına dayandırılan iki farklı anlatım ve üslup mevcuttur. Bunlardan ilki olan J kaynağına ait 4:25-26. pasajlarda geçen Şit anlatısını, Yaratılış 2:2b'de başlayan[5] ve Şit'in doğumunun anlatıldığı 4:25'e kadar devam eden olaylar zincirinin sonucu olarak okumak mümkündür. Fakat hem J hem de P kaynaklarında Şit önemli bir figür olarak anlatılmaz. Hatta ilk insanlar hakkında daha açıklayıcı bilgiler sunan J, Habil'i öldüren Kayin ve soyuna dair Şit'ten daha detaylı bilgiler sunar. P ise büyük kıymet vererek anlattığı Şit'i

1 Yar.4:25-26; 5:1-29. Metindeki Tevrat alıntıları *Tora ve Aftara: Bereşit*, çev. Yitshak Haleva, ed. Moşe Farsi vd. (İstanbul: Gözlem Yayıncılık, 2010) isimli kitaptan alınmıştır.

2 İngilizcede *Sethianism* olarak ifade edilen bu gnostik akım hakkında henüz Türkçe bir kullanım bulunmadığından, bu kavramı hem Şit'in adına hem de İngilizce kullanımına denk düşmesi açısından *Şitiyen* ve *Şitiyenlik* olarak isimlendirmeyi uygun bulduk.

3 *Dört Kaynak Teorisi*'ne göre Tevrat, dört farklı kaynağı olan *Yahvist* (J), *Elohist* (E), *Deutoronomist* (D) ve *Priest*'in (P, *Kohen*) tarihsel bir anlatı oluşturacak şekilde bir araya getirilmesinden oluşur. Bk. Roland De Vaux, *The Early History Of Israel*, çev. David Smith (London: The Westminster Press, 1978), 161; Richard Elliot Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*, çev. Muhammet Tarakçı (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005), 32-33.

4 De Vaux, *The Early History Of Israel,* 162; Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?,* 33-34.

5 Söz konusu pasajı *a* veya *b* şeklinde ayırmamızın sebebi, Dört Kaynak Teorisi'nin metne uygulanması esnasında aynı pasaj içinde gerçekleşen varyant değişikliğinin bu şekilde ifade edilmesidir. Buna göre Yaratılış kitabının 1. bâbından 2. bâba ait 2. pasajın ilk cümlesine (2a) kadar geçen bölüm P kâtibine aitken, ikinci cümlenin başladığı 2b'de varyant değişerek J kâtibine geçilir. Bk. Cuthbert A. Simpson – Walter Russell Bowie, "The Book of Genesis", *The Interpreter's Bible* (Nashville: Abigdon Press, 1984), 1/488-489.

tek oğul olarak zikrettikten sonra doğrudan onun soyunu aktarmaya geçer. Bu sebeple biz Şit hakkındaki bütün bilgileri Kitâb-ı Mukaddes sonrası yazılan kaynaklardan toplamak zorunda kalırız. Bu kaynaklar da Tevrat anlatılarından sonra kademeli olarak Şit'i ayrıntılandırarak onu gittikçe daha önemli bir şahsiyet haline getirmeye odaklanmış gibidir. Dolayısıyla İslam'ın geldiği çağa kadar, İslam kaynaklarına malzeme sunacak Şit anlatılarında oldukça önemli bir apokrif bilgi yığını birikmiş görünüyor. Bu başlık altında ise Şit'e ilişkin Tevrat'tan itibaren oluşan geleneksel müktesebatı aktaracağız.

1.1. Şit Adı ve Etimolojik Kökenine İlişkin Tartışmalar

Yaratılış 4:25'e göre Şit'e adını veren anası Havva'dır. İsmin etimolojisi, Havva'nın, "Ona Şit (İbr. *Şet*/שֵׁת) adını verdi: Çünkü Tanrı bana, Kayin'in öldürdüğü Hâbil'in yerine başka bir soy (oğul) bağışladı"[6] ifadesine bağlanır ve Şit, Hâbil'in yerine bağışlanan (*şat-lî*/ שָׁת־לִי) çocuk olarak vasıflanır.[7] Fakat etimolojik olarak bu adın türediği *şit* (שית) ve *şata* (שָׁתָה) fiillerinin "koymak, yerleştirmek, kurmak ve başlamak" gibi anlamlara gelmesi sebebiyle[8] Yahudi geleneği Şit adını, dünyanın ve insanlık soyunun kurucu atası olarak izah eder.[9] Zira metinde Havva, kendisine bahşedilen çocuğu "oğul (*ben*/בֵּן)" ya da "çocuk (*yeled*/יֶלֶד)" şeklinde değil, "döl ve soy" manasındaki *zera'* (זֶרַע) kelimesiyle tanımlar. Dolayısıyla Şit adı, sadece Hâbil'in yerine bahşedilen erkek çocuğa değil, kendisiyle kurulan insanlık soyuna atıf yapar.[10] Bu sebeple kimi midraşlar Habil'in çocuğu olmadan ölmesi ve Kayin'in de aileden dışlanması sebebiyle Âdem soyunun tek temsilcisi sayılan Şit'i "çünkü o, dünyanın kurucusudur" şeklinde açıklamışlardır[11] ki bu yorum, metinde geçen *şet* ve *zera'* kelimeleriyle uyumludur.

Modern dönemde Şit adıyla ilgili farklı yorumlar ortaya çıkar. Bunlardan biri olan T.K. Cheyne'ye (öl. 1915) göre Havva'nın "bana verdi" anlamındaki *şat-li* ifadesi tümce olmayıp, *şetil* (שתיל) kelimesinin harf veya seslerinin yer değiştirmesiyle meydana gelen bir göçüşmedir (metatez). Yani Şit adı, İbranice "kurmak, dikmek, yetiştirmek" anlamlarına gelen *şatal* (שָׁתַל) fiil kökünden türemiş olan ve "filiz, fidan" anlamlarına gelen *şṯel, şatil* ya da *şetil* kelimelerinin[12] bozulmuş halidir. Buna göre Havva aslında, "Tanrı bana başka filiz bağışladı" demiştir.[13] Cheyne'nin etimolojik tahlili zorlama değildir, zira gnostik bir din olan Sabiiliğin kutsal metinlerinde Şit, *Şitil* adıyla Tanrı Ptahil'in nuruna ve lütfuna mazhar olan üç kişi arasında anılır ki diğer iki şahsiyet de Şit'in ağabeyi Hibil ile oğlu Anuş'tur.[14] Bu bağlamda Şit adındaki bu dönüşüm, önceden şifahen aktarılan Tora'nın yazıya geçirilmesi esnasında meydana gelen dönüşümlerden biri olarak açıklanabilir.

Modern dönemde Şit adını tarih ve mitolojide aramamızı gerektiren başka bulgulara da rastlanır. Bunlardan birine göre Şit adı, Sayılar 24:17'de "Şitoğulları (*bn̊ey-şet*/ בְּנֵי־שֵׁת)" şeklinde geçen antik bir halka gönderme yapar. Bu pasajda Şitoğulları[15] adıyla geçen halkın, modern dönemde, Edomluların Seir dağında ikamet eden ve İsrailoğulları'yla akraba oldukları düşünülen Amurru kökenli antik Sutular (*Šꜣs.w*; İng. *Sutean*) olduğu düşünülmüştür. Göçebe-yağmacı doğalarından dolayı Akadlardan itibaren düşman bir kavim olarak tanınan Sutular,[16] "güneyli göçebeler (Akk. *Sūtu*)" ve/veya yakıcılığı ve

6 Yar.4:25.
7 Haïm Z'ew Hirschberg, "Seth", *Encyclopaedia Judaica*, ed. F. Skolnik - M. Berenbaum (Jerusalem: Thompson & Gale, 2007), 18/319.
8 William Gesenius, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, çev. Edward Robinson (Oxford: Clarendon Press, 1962), "שית", 1011; Marcus Jastrow, *Dictionary of Targumim, The Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (London: Luzac & G.P. Putnam's Sons, 1903), 1637.
9 Wilhelm Bacher - Max Selingsohn, "Seth: In Rabbinic Literature", *The Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer (New York: Funk and Wagnalls Company, 1906), 11/207.
10 Chizkuni and JPS on Gen.4:25, *Sefaria* (Erişim 28 Mayıs 2024).
11 *Midrash Rabbah: Numbers*, çev. H. Freedman – M. Simon (London: Soncino Press, 1939), 2/618 (16:12); Midrash Aggadah on Gen.4:25, *Sefaria* (Erişim 29 Mayıs 2024).
12 Jastrow, *Dictionary of Targumim*, 1638-1639.
13 Thomas K. Cheyne, "Seth", *Encyclopaedia Biblica: a Critical Dictionary of the Bible*, ed. T. K. Cheyne - J. Sutherland Black (London: The Macmillan Company, 1899), 4/4410-4411.
14 Şinasi Gündüz, *Sabiiler: Son Gnostikler* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2016), 42, 118. Bk. *Ginza Rabba: The Great Treasure*, çev. Qais Mughashghash Al-Saadi – Hamed Mughashghash Al-Saadi (Germany: Darbshai 2019), Right Volume, 68 (Book Four).
15 "…Ezecek Moav'ın bucaklarını, çökertecek tüm Şet-oğullarını. Edom fetih arazisi haline gelecek, Seir fetih arazisi olacak düşmanlarına…" Say.24:17.
16 Wayne T. Pitard, "Arameans", *Peoples of the Old Testament World*, ed. Alfred J. Hoerth vd. (Cambridge: Baker Books, 1994), 222.

yıkıcılığıyla bilinen "güney fırtınası (*šūtu[m]*)[17]" gibi pejoratif sıfatlarla anılmışlardır. MÖ. 1800'lerden itibaren Suriye'nin kuzey-doğusundaki Šaršar Dağı'ndan (Arb. Cebel Bişri) Mezopotamya ve bütün Yakın Doğu'ya yayılan Sutular, MÖ. II. binyılda Mısır'a inip burada Şasu (Shasu/*Š3s.w*) adıyla diğer göçebelere karışmışlar ve yine pejoratif bir kullanım olan *ḫabiru-'apiru* etnonimine dahil edilmişlerdir.[18] Bundan dolayı Yaratılış kitabında tufan öncesi soy ağaçlarında geçen her adın aslında antik Mezopotamya ve Yakın Doğu'da belli bir etnik kimliğin adı olduğunu düşünen tarihçiler, Tevrat'taki Şit adını, bir kişinin adı değil etnonim olduğu kanısıyla Amurruların ataları Sutularla özdeşleştirdiler.[19] Bu düşüncenin uzantısı olarak Şit adı, Mısır'ın karmaşa tanrısı Set (Seteş, Suteḫ) ile de kökteş kabul edildi. F. Hommel'in (öl. 1936) iddiasına göre gerçekte Tanrı Marduk'un isimlerinden olan Şit, antik Mısır'a Hiksoslar'la birlikte *Suteḫ* yani Set olarak geçmiştir.[20] Gerçekte Baal ve Marduk adıyla bilinen bu fırtına tanrısı, Mısır'ın II. Orta Krallık evresindeki (MÖ. 1648-1539) Hiksos istilasında "Şasular'ın liderleri (*Hak-Sasu/ḥḳ3 Š3s.w*)" sıfatıyla[21] bölgeye girmiş ve Hiksosların yönetimden düştüğü Yeni Krallık döneminde şeytanla özdeşleştirilerek "Karmaşa Tanrısı", "Yabancı Tanrı", "güneyin ve kızıl toprakların Tanrısı" Seth adıyla Mısır enneadındaki baş tanrılardan biri ilan edilmiştir.[22]

Modern dönemde Şit adının Sutu-Amurru kökene ait olduğu iddiası başka verilerle de desteklenmiştir. Eski Babil devrinde Marduk'un sıfatı[23] *Šutah* şeklinde geçen Şit'in,[24] Orta Babil dönemi MÖ. 1125-1104 arası hüküm süren I. Nabukadnezzar stelinde *Şitti* şeklinde geçtiği varsayılır. İmparator'un Marduk adına kazandığı zaferleri anlatan *Şitti-Marduk kudurru* stelindeki[25] *Şitti* sıfatı, Marduk'un savaşçılığına, kahramanlığına ve imparatorun aracılığıyla orduları gökten komuta edişine vurgu yapar.[26] Şit'in semitik kökenli bir fırtına tanrısı olduğu anlayışı sebebiyle resmi olarak Musa döneminde başladığı düşünülen YHVH tapımının kökleri bile İsrailliler'in ataları kabul edilen Sutular'a dayandırılmıştır.[27] Çünkü Mısır kaynaklarında Sutular'ın fırtına tanrısı olan YHV',[28] Musa Peygamber öncesinde *Yah, Yau, Aia, Ia, Ho/Hu* varyasyonlarıyla Yakın Doğu'da biliniyordu.[29] Muhtemelen bu Tanrı, "güney rüzgarı" sıfatına sahip Sutu ve Amurruların göçebe doğalarını yansıtan, onları koruduğuna inanılan, bu yüzden başka halklara düşman olan milli bir fırtına ve gök tanrısı idi. Fırtına tanrısının bu niteliği daha sonra kutsal metne Tanrı'nın düşmanlarına karşı kullandığı ilahi silahı "yıkıcı ve yakıcı rüzgar (*Ru'aḥ Zil'afot*/רוּחַ זִלְעָפוֹת)" şeklinde geçti.[30] Bu yoruma göre İsrailliler, uzaktan ataları olan Sutular'ın göçebe tanrı tasavvurunu, tek tanrıcı bir vurguyla Şit isimli bir ataya evirerek tufan öncesine dayandırmışlar,[31] böylece kendi etnik ve dini köklerini kutsal metin aracılığıyla evrenselleştirmişlerdir.

1.2. Şit'in Hayatı ve Misyonu

Şit'in hayatı, görevi ve Kitâb-ı Mukaddes'teki önemini anlayabilmek için onun doğumunun anlatıldığı J kaynağına dönmek zorundayız:

> "ve Âdem eşini yeniden bildi. Böylece (Havva) bir oğul doğurdu ve onun adını Şit koydu. 'Çünkü Tanrı bana Kayin'in öldürdüğü Hâbil yerine başka bir soy daha verdi' (dedi). Ardından Şit'in de bir oğlu oldu. O da oğlunun adını Enoş koydu. İşte o zaman Tanrı'nın adıyla (YHVH) çağrılmaya başlandı."

17 *A Concise Dictionary of Akkadian*, ed. Jeremy Black vd. (Wiesbaden: Harrassowitz, 2000), 329, 391.
18 Amar Annus, "Sons of Seth and the South Wind", *Mesopotamian Medicine and Magic: Studies in honor of Markham J. Geller*, ed. Strahil V. Panayotov – Luděk Vacín (Brill: Boston, 2018), 9.
19 I. M. Diakonoff, "Father Adam", *Vorträge Gehalten auf der 28. Rencontre Assyriologique Internationale in Wien 6.-10. Juli 1981*, ed. Hans Hirsch – Hermann Hunger (Horn: Berger, 1982), 19.
20 Emil G. Hirsch – George A. Barton, "Seth", *The Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer (New York: Funk and Wagnalls Company, 1906), 11/207; Cheyne, "Seth", 4/4411.
21 Bk. Jules Soury, *Karşılaştırmalı Mitoloji Işığında İsrail Dini*, çev. Harun Güngör – H. İbrahim Açmaz (İstanbul: IQ Kültür Sanat, 2008), 27.
22 Herman te Velde, "Seth", *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt* (New York: Oxford University Press, 2001), 3/269; Lloyd D. Graham, "Which Seth? Untangling Some Close Homonyms from Ancient Egypt and the Near East", *Prague Egyptological Studies* 27 (2021), 68.
23 Hirsch - Barton, "Seth", 11/207.
24 Graham, "Which Seth?", 68.
25 Frans van Koppen vd., "Late Bronze Age Inscriptions from Babylon, Assyria, and Syro-Palestine", *Historical Sources in Traslation The Ancient Near East*, ed. Mark W. Chavalas (New Jersey: Blackwell Publishing, 2006), 160-161.
26 Van Koppen vd., "Late Bronze Age Inscriptions", 164.
27 Graham, "Which Seth?", 66-67.
28 Annus, "Sons of Seth", 10.
29 A. Murtonen, *A Philological and Literary Treatise on The Old Testament Divine Names:* **אל**, **אלוה**, **אלהים** *and* **יהוה** (Helsinki: y.y., 1952), 44.
30 Mez.11:6; Yeş.28:2.
31 Annus, "Sons of Seth", 9-10.

J metni, 4. bâbın önceki pasajlarında Kayin ve soyuyla ilgili verilen ayrıntıların yanında ilk iki ağabeyinin haklarını devralan Şit'i oldukça önemsiz bir figür olarak zikreder.[32] Fakat J'nin Şit ve oğlu Enoş doğduktan sonra Tanrı adının anılmaya başladığına dair açıklaması, onun görev ve önemine vurgu yapar.[33] Bu açıklama, oldukça muğlak ve Kayin'in gölgesinde anlatılan Şit'in, dünyaya Kayin ve soyu vasıtasıyla yayılan kötülük ve profanlığı yok etmek için doğduğu imasını taşır. Bu bakımdan Yaratılış kitabında Kayin'in karşısına Habil'in değil Şit'in konduğu düşünülebilir. Diğer yandan literal bir okuma ile Tanrı'yı yüceltme anlamında pozitif bir anlam çağrıştıran bu ifade, Yahudi gelenek içerisinde ihtilaflara sebep olmuştur. Metinde Tanrı'nın hususi olarak YHVH adıyla anılması, günaha bulanan Kayin soyunun yaptıklarına karşılık, Şit'ten itibaren Tanrı'nın hatırlandığı, adının yüceltildiği ve O'na adıyla ibadet etmeye başlandığı şeklinde anlaşılabilir[34] ki İbn Ezra (öl. 1167) bu yorumu bir ihtimal olarak zikreder.[35] Bu yoruma dayanarak modern dönemde söz konusu ifade, Tevrat'taki literal anlatıma uygun şekilde Şit'in doğumunun şükür vesilesi olarak anlaşılmasını sağlamıştır.[36]

Ne var ki ilgili ifade her zaman böyle literal anlamına uygun olarak anlaşılmamıştır. Tanrı'nın YHVH adıyla çağrılması anlatısı, Yahudi geleneğin hoşuna gitmemiş ve Tanrı adını zikretme yasağına dayalı negatif bir yorum geliştirilmiştir. Buna göre pasajda "başlandı" olarak çevrilen *huḥal* (הוּחַל)[37] ibaresi, "kirletmek, kutsiyetini lekelemek" anlamına gelen *ḥalal* (חָלַל) kökünün[38] kutsal metindeki her kullanımında "Tanrı'ya başkaldırıyı" ifade etmesi sebebiyle,[39] "o dönemde Tanrı'nın adı bayağılaştırıldı" şeklinde anlaşılmış ve Şit sonrası insanoğlunun Tanrı'ya başkaldırarak çok tanrıcılığa kaydığı şeklinde izah edilmiştir.[40] Hatta *Talmud* insanların putperestliğe kaymasından bizzat Enoş'u sorumlu tutarak, "Tanrı onun günahlarını affetsin" ifadesini kullanır.[41] Midraş da Şit'i Tanrı suretinde yaratılan son insan olarak zikrederken oğlu Enoş'tan itibaren insanımsıların türediği yozlaşma evresinin başladığını zikreder. Rivayete göre Enoş dönemi dört şeyin değişerek dünyanın dengesinin bozulduğu bir evreye tekabül eder. Bu evrede önce ormanlarla dolu dağlar çorak kayalara dönüşmüş, ardından ölüler bedenlerini kemiren kurtçukları hissetmeye yani insanlar tam olarak ölememeye başlamışlardır. Yine maymun sıfatlı insanımsılar bu dönemde türemiş ve onlar şeytanların ayartmalarına daha açık oldukları için kutsiyeti yok etmişlerdir.[42] Bu distopik tufan öncesi anlatıyı Targumlar, "Enoş'un neslinden itibaren insanlar yanlış yola saptılar, kendilerine putlar yapmaya ve Tanrı'nın Memra'sının adıyla çağırmaya başladılar"[43] şeklinde doğrudan Şit sonrasına dayandırıp bu süreçte Tanrı adının, kutsalı çoğaltma ve putperestlikte bir meşruiyet aracına dönüştüğü ima ederler.

Yaratılış kitabında Şit'le ilgili anlatılar 4. bâbla bitmez, 5. bâbda yeni bir geleneğin oluştuğu P anlatılarıyla devam eder. Bu alternatif versiyonda Şit, Hâbil ve Kayin zikredilmeksizin, babasının ilk ve tek oğlu olarak anılır:[44]

> "Bu, Âdem'in soyunun anlatımıdır: Tanrı, insanı yarattığı günde, onu Tanrı'nın benzerliğinde yaptı. Onları erkek ve dişi olarak yarattı. Onları mübarek kıldı ve onları yarattığı günde onlara 'İnsan (Adam)' ismini verdi. Adam 130 yaşına geldiğinde kendi benzeyişi ve şeklinde bir oğlu oldu. Ona Şit adını verdi. Adam, Şit doğduktan sonra 800 yıl daha yaşadı ve oğulları ve kızları oldu."[45]

32 Jürgen Tubach, "Seth in Early Syriac Literature", *Eve's Children: The Biblical Stories Recall and Interpreted in Jewish and Christian Traditions*, ed. Gerald P. Luttikhuizen (Leiden: Brill, 2003), 187.
33 A.F.J. Klijn, *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature* (Leiden: Brill, 1977), 2.
34 Simson – Bowie, "The Book of Genesis", 1/526.
35 Bk. İbn Ezra's Commentary on Gen.4:26, *Sefaria* (Erişim 23 Haziran 2024).
36 Tubach, "Seth in Early Syriac Literature", 187.
37 "*az huḥal likro' be-şem YHVH*/אָז הוּחַל לִקְרֹא בְּשֵׁם יְהוָה" Yar.4:26.
38 Gesenius, *Hebrew and English Lexicon*, 320; Jastrow, *Dictionary of Targumim*, 469.
39 *Midraş*, diğer iki kullanımın Yar.6:1 ve 11:6 olduğunu ifade eder. Bk. *Midrash Rabbah: Genesis*, 1/197 (23:7).
40 Rashi on Gen.4:26, *Chabad* (Erişim, 23.06.2024); *Tora ve Aftara: Bereşit*, çev. Yitshak Haleva, ed. Moşe Farsi vd. (İstanbul: Gözlem Yayıncılık, 2010), 1/30. Yar.4:26 hakkındaki bütün yorumları görmek için bk. Samuel Sandmel, "Genesis 4:26b", *Hebrew Union College Annual* 32 (1961), 19-29.
41 *Shabbat*, 118b, *The Soncino Babylonian Talmud*, ed. I. Epstein – J. H. Hertz (London: The Soncino Press, 1935-1948).
42 *Midrash Rabbah: Genesis*, 1/203 (24:6).
43 *Targum Neofiti: Genesis*, çev. Martin McNamara (Minnesota: The Liturgical Press, 1992), 69 (4:26); *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*, 36 (4:26); Targum Onkelos: Genesis, 4:26, *Sefaria* (Erişim 29 Haziran 2024).
44 Klijn, *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature*, 2; Hirschberg, "Seth", 18/319; Tubach, "Seth in Early Syriac Literature", 187.
45 Yar.5:1-4.

Yaratılış kitabının girişinde yaratılışın altıncı gününde insanın kadın ve erkek olarak aynı anda ve Tanrı suretinde yaratıldığını anlatan P,[46] J kâtibinin 2. bâbda başladığı ve 4. bâbın sonuna kadar zikrettiği trajik olaylar dizisini atlayarak 5. bâbda insanlığın hikâyesini kaldığı yerden anlatmaya devam eder. Bu bakımdan P'ye göre ya ilk günah, ilk cinayet ve Kayin soyu gibi olaylar zinciri hiç yaşanmamıştır ya da o, bunları farklı yorumlamaktadır.[47] Bu kaynağın, J metninin anlatılarını kabul ettiğini düşünmek Kitâb-ı Mukaddes'in bütünlüğü bakımından daha tutarlı olacağı için, onun 1. ve 5. bâblardaki Âdem ve insanlık soyuna ilişkin anlatıları farklı yorumladığı varsayılabilir. Buna göre P'nin, tarihsel olarak J, E ve D gibi kutsal metin katiplerinden daha sonra MÖ. 5. ve 4. yüzyılda yaşadığını, kendisinden önceki üç metni birleştirdiğini, dönemindeki inanç ve ideolojileri kendi redaksiyonuna eklediğini düşünürsek, 5. bâbın daha önce birleştirilmiş R metnine (JED) onun tarafından eklenen bir bölüm olduğunu çıkarabiliriz.

Peki P'nin J anlatılarını farklı yorumlayarak Şit'i ilk oğul olarak zikretmesi ve Kayin soyunu dışlamasının sebebini nasıl açıklayabiliriz?

J anlatısına göre Şit, ağabeyi Kayin'in diğer ağabeyi Hâbil'i öldürmesinden sonra doğmuştur. Fakat bu doğum cinayetin akabinde değil, Kayin'in suçu sebebiyle sürülmesi ve muhtemelen kuzeyde bir şehir kurarak kendi halkının lideri olması gibi[48] uzun bir sürenin ardından gerçekleşir. Ne var ki Kayin'in kardeşini öldürmesi, sıradan bir ailevi mesele değil; cennette işlenen ilk günah vasıtasıyla kötülüğün metafizik âlemden fiziksel dünyaya indirilmesi olarak anlayan P, II. Mabed dönemi gnostik anlatılara uygun bir inanç şekline sahip olabilir. Nitekim bu dönem Yahudi-Hıristiyan apokrif metinlerinde Kayin sadece ilk cinayetin faili değil, aynı zamanda kötülük olgusunu tetikleyen ve meşrulaştıran şeytanın ta kendisi olarak açıklanır. Kayin, şeytanla o denli özdeşleştirilir ki o ve soyu kimi rivayetlerde insan dışı varlıklar olarak aktarılır. Bu yorumların en hafifine göre Âdem ve Havva'nın ilk doğanı Kayin, ilk insan çiftinin cennette yasak meyveyi yemek suretiyle içlerine işleyen ve damarlarında dolaşan zina etme arzusunun mahsulüdür.[49] *Talmud*, bu arzu dolayısıyla yılanın Havva'yı ayartıp cinsel ilişkiye girdiğini dahi iddia eder.[50] Targumlar ve pek çok apokrif metin de bu iddiayı daha ileri götürerek Kayin'in babasının Âdem değil, Havva'yı cennetten kovulduğu an ayartan İblis Samael ya da Gnostisizm'in şeytani Tanrısı Yaldaboth olduğunu yazar.[51] *Talmud* dahil olmak üzere Kayin hakkındaki olumsuz her türlü rivayetin kaynağı, muhtemelen, II. Mabed döneminde Mazdeist ve Gnostik temelli inanç unsurları olmalıdır.[52] Tevrat bütünsel olarak böyle abartılı iddialardan ve asli günah doktrinini çağrıştıran Kayin'in şeytanlaştırılması düşüncesinden uzak olsa da[53] farklı katiplerinden elinden çıktığı için en geç döneme ait P katibinin bu düşüncelerden etkilenerek etkilenmiş olması muhtemeldir.

II. Mabed döneminde Kayin'in babasının Yaldaboth gibi şeytani bir karakter olduğunu düşündürten gnostik inanç sisteminin yanı sıra Mısır'ın Tanrı Seth'i gibi kötücül tanrı anlayışını Ehrimen'e eviren düalist Mazdeist-Zerdüştî geleneği de hatırlamak gerekir. Dönem itibariyle Yahudi İblis anlayışı, tek Tanrıcı Yahudilik'te tanrılaştırılmasa da J metninde Havva'yı kandıran yılan olarak karşımıza çıkar. II. Mabed döneminden itibaren yazılan bütün eserlerde yılanın, düşmüş melek Samael ve karısı Lilith'e dönüşerek şeytanla sembolize edildiğini biliyoruz.[54] Bu bakımdan dünyanın ve insanın yaratılışının hemen ardından Şit soyunu anlatarak ırkları ayrıştırmaya ve tufan sonrasında İsrail soyunu kurmaya

46 Bk. Yar.1:26-28.
47 Klijn, *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature*, 1.
48 Bk. Yar.4:16-24.
49 Robert Graves – Raphael Patai, *İbrani Mitleri*, çev. Uğur Akpur (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 135.
50 Bk. *Shabbath*, 146a; *Yebamoth*, 103b; *'Abodah Zarah*, 22b.
51 *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*, çev. Michael Maher (Minnesota: The Liturgical Press, 1992), 31 (4:1); *Life of Adam and Eve*, içinde *The Old Testament Pseudepigrapha*, çev. M. D. Johnson, ed. James H. Charlesworth (New York: Doubleday & Company, Inc., 1985), 2/264 (II/21:1-3); *Pirḳê de Rabbi Eliezer (PRE)*, çev. Gerald Friedlander (New York: Hermon Press, 1970), 150-151 (25A.i.). Enis İvgin – Aynur Çınar, "Kötülük Kavramı Bağlamında Yahudi ve İslam Geleneğinin Evel/Hâbil-Kayin/Kâbil Kıssasını Yorumlaması", *Genç Mütefekkirler Dergisi* 5/2 (Haziran, 2024), 485-486.
52 Israel Knohl, "Cain: Son of God or Son of Satan?", *Jewish Biblical Interpretation and Cultural Exchange: Comparative Exegesis in Context*, ed. Natalie B. Dorhmann – David Stern (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008), 37-38.
53 Rabbi H. Freedman, "Shabbos: 130a-157b/Book V", *Soncino Babylonian Talmud*, ed. I. Epstein – J. H. Hertz (London: The Soncino Press, 1935-1948), 55 (Shabbath, 146a: 2. dipnot).
54 Knohl, "Cain", 37-38.

odaklanan P, J'nin anlatımını reddetmese de Kayin ve Hâbil'in babasının Samael olduğuna, Şit'i de Âdem'in ilk oğlu olarak doğduğuna inandığı söylenebilir.[55]

Ağabeylerine ilişkin malumat vermeden doğrudan onun soyuna odaklanan P'ye göre Şit, babası Âdem'in suretinde yaratılmıştır. Burada babaya benzeme vurgusu, P'nin Yaratılış kitabının başında Âdem'in Tanrı suretinde yaratıldığına ilişkin beyanının[56] bir devamı olarak okunabilir. Ona göre Şit, cennetten kovulduktan sonra hem Âdem'in yüzü ve formunda doğan ilk ve tek çocuğu hem de "Tanrı suretinde yaratılan" insan formunun sonuncusudur.[57] P, burada, Şit'in Tanrı suretinde yaratıldığını zikrederek aslında onun Âdem'in gerçek oğlu olduğunu ima eder. P kâtibinin Şit konusunda ortaya koyduğu bir radikal bakış Targumlara dahi yansır. Bu literatüre bağlı eserler İlk Âdem'e verilen üstün niteliklerin Hâbil ve Kayin'e değil, insanlığın gerçek atası Şit'e verildiğini beyan ederken aslında P'den devralınan düşünceyi destekleyip[58] onun maddi görünüş ve manevi nitelikler bakımından babasına benzediğini iddia ederler.[59] Yine *Targum Pseudo-Jonathan* P sonrası Şit geleneğine uygun şekilde, "Bundan önce Havva Âdem'den olmayan ve ona benzemeyen Kayin'i doğurmuştu. Hâbil, Kayin tarafından öldürülünce ve Kayin bu yüzden kovulunca, o ve soyu Âdem'in soyunun anlatıldığı bu kitaba kaydedilmediler"[60] ifadeleriyle burada neden Kayin'i zikretmediğine açıklık dahi getirir. Belli ki II. Mabed döneminde Tevrat geleneğinin nihai kurucusu addedilebilecek P'nin bakış açısı geleneksel bir düşünce halini almıştır. P'nin gnostik bakış açısı Yahudi geleneğine öyle bir yerleşmiştir ki asırlar sonra böyle anlayışlardan mümkün olduğunca kutsal metnin yorumunu arındırmaya çalışan İbn Meymun'da (öl. 1204) dahi bu anlayışın izlerini görmek mümkündür. Kayin'in gayri meşruluğuna yer vermemesinden böylesi rivayetlere itibar etmediği belli olan İbn Meymun, Şit'in babası gibi insan suretinde yaratılmasının sadece ona has olduğunu belirtir. Dahası o, "diğer çocuklardan hiçbiri, Tanrı'nın sureti ve benzeri olarak adlandırılan Âdem'in suretinde ve benzerinde (yani) hakiki manada insan suretinde değildi" ifadeleriyle[61] insan formunun Şit'le başladığını ve hem ağabeylerinin hem de ondan sonra doğan kardeşlerinin insanımsı olduklarını ima eder. Kitâb-ı Mukaddes'teki Şit anlatıları 1. Tarihler kitabının girişindeki tufan öncesi soyun zikri ile son bulur. Burada Şit, P geleneğine uygun şekilde soyu tufana uzanan on neslin ilki, Âdem'in ilk çocuğu olarak sunulurken yine Kayin'den bahsedilmez.[62]

Kitâb-ı Mukaddes dışında Şit'e atıf yapan ilk eser, MÖ. II. yüzyılda yazıldığı düşünülen *Ben Sira'nın Hikmeti*'dir (*The Wisdom of Ben Sira*). Bir Helenistik dönem eseri olan bu kitap, yukarıda değindiğimiz Tarihler kitabının da içinde bulunduğu Yahudi hikmet literatürüne (*Hagiografa*)[63] dâhildir.[64] Şit'in mevzu bahis edildiği ilk eserin hikmet literatürüne ait oluşu manidardır, zira bu dönemden itibaren onu anlatan her rivayet, hikmet geleneğinden etkilenecektir. Fakat *Ben Sira* da ona dair detay vermeyerek sadece Kitâb-ı Mukaddes'teki Şit portresini yorumlar. Tek bir pasajda adı geçen Şit, "Tanrı'nın celali Şit, Sam ve Enoş'la birlikte ise de Âdem'in ihtişamı yaşayan bütün canlıların ötesindeydi"[65] şeklinde, hem kendinden sonraki bütün insanlardan üstün hem de babasının gölgesinde zikredilir.[66] Pasajdaki *niḫbadû* (נכבדו) kavramıyla Şit ve beraberindekilerin Tanrı'nın celalinden pay aldıkları vurgusu önemlidir. Zira "celal, görkem ve itibar" anlamındaki *kavôd* (כבוד), Tevrat'tan itibaren Tanrı'nın herhangi bir varlıktaki

55 Klijn, *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature*, 7-8; Simpson – Bowie, "The Book of Genesis", 1/525, 528.
56 Yar.1:26-27.
57 Bacher - Selingsohn, "Seth: In Rabbinic Literature", 11/207.
58 *PRE*, 158 (26A.i.); Ibn Ezra's and Ramban's Commentary on Gen.5:3, *Sefaria* (Erişim 05 Temmuz 2024).
59 *Targum Neofiti: Genesis*, 69 (Gen.5:3).
60 *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*, 36 (Gen.5:3).
61 Musa İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 60 (I/7).
62 Bk. 1.Ta.1:1.
63 Yunanca *Hagiografya* (İbr. *Ḥoḥ[k]ma*/ חָכְמָה) olarak ifade edilen Yahudi hikmet literatürü, Tanah'ın *Ketuvim* bölümüne dahil olan eserlerle başlar ve içinde *Ben Sira'nın Hikmeti* adı verilen kutsal metin dışı hikmet eserleriyle rabbinik Yahudi geleneğine alternatif bir akım oluşturur. Bk. Victor Ryssel, "Hagiographa", *The Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer (New York: Funk and Wagnalls Company, 1906), 6/149-150.
64 Patrick W. Skehan - Alexander A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira* (New York: Doubleday, 1987), 4, 9-10.
65 *The Wisdom of Ben Sira*, 541 (49:16).
66 Eibert Tigchelaar, "Seth in Sirach (Ben Sira 49:16)", *Eve's Children: The Biblical Stories Recall and Interpreted in Jewish and Christian Traditions*, ed. Gerald P. Luttikhuizen (Leiden: Brill, 2003), 178-180.

maddi tecellisini[67] ve bu varlığın hemcinslerine üstünlüğünü ifade eder. Bu ifade gnostik Sabiîliğin kutsal metni *Ginza Rabba*'daki aydınlanmış Şitil anlatımıyla uyumludur.[68] Diğer yandan metinde Âdem'in görkem ve izzetinin hepsinden yüce olduğu şeklindeki "tif'eret Adam (תפארת אדם)" ifadesi, pasajdaki "aydınlanma (uthre)", "celal (kavôd)" ve "ihtişam (tif'eret)"[69] gibi kavramlarla birleşince Âdem ve Şit'in Tanrı'nın suretinde oluşuna daha soyut bir anlam katar.[70] Ne var ki dönem itibariyle erken bir soyutlama olan bu anlayış sebebiyle ilgili ifade Âdem'e Tanrı tarafından giydirilen elbise vesilesiyle onun sahip olduğu bir misyon olarak düşünülmüştür.[71] Sonraki hikmet edebiyatına ve gnostik Şitiyenliğe de sirayet edecek olan bu ilahi misyona bürünme anlayışıyla Âdem, Musa Peygamber'e kadar aktarılacak olan nurdan bir üniformaya bürünerek dünya tapınağının peygamberi,[72] Şit de babasının bu nebevi görevini devralan bir evlat olmakla vasıflanır.[73]

Ben Sira'nın ardından Şit'ten bahseden ilk eser, hem Şit anlatılarını ilk detaylandıran hem de P'den ziyade J geleneğine daha yakın duran *Jübileler* kitabıdır. Bu kaynağa göre Hâbil'in katlinin ardından 28 yıl yas tutan Âdem ve Havva[74] onun acısına gem vurup yeniden birleşmiş[75] ve Âdem 130 yaşındayken Şit doğmuştur.[76] "İkinci bir soy" olarak doğan Şit,[77] kız kardeşi 'Azûrâ ile evlenir ve evliliklerinin onuncu yılında Enoş doğar. İşte o zaman insanlar Tanrı'yı adıyla çağırmaya başlarlar.[78] Fakat *Jübileler*'de bu dönemin putperestlik olarak anlaşılmasını sağlayacak hiçbir malumata rastlamıyoruz. Bundan dolayı eserin yorumcusu R. H. Charles'e göre Yahudi geleneğinin Enoş dönemini putperestliğin başladığı çağ olarak nitelemesi, yazımı MÖ. 100'lere tarihlenen *Jübileler*'den[79] sonra başlamış olmalıdır.[80] Bu noktada Ben Sira'nın Âdem'den itibaren Şit ve Enoş'a atfettiği Tanrısal celâl, yöneticilik ve dini liderlik vurgusunun *Jübileler*'de olmaması dikkat çekicidir. *Jübileler*, J geleneğinin bir devamı olarak Şit'i daha insani surette anlatır. Halbuki *Ben Sira*'nın başta Âdem olmak üzere Şit ve Enoş'a insanüstü bir görkem ve ilahi bir görev atfederek ona soteriyolojik bir misyon yükler. Yahudi, Helenistik ve gnostik unsurları ustalıkla senkretize etmesi bakımından harika bir Helenistik dönem eseri olan *Ben Sira*'nın, gnostik fikirlerin etkisiyle Şit'i insanoğlunun ilk Mesih'i haline getiren apokrif ve midraşik eserlerin öncülü olduğu düşünülebilir.

Midraşik ve apokrif eserlerde Şit'in kendisinden önceki trajik olayların üstüne doğan kurtarıcı bir kişiliğe büründürüldüğü söylenebilir. O, adeta, kötülüğün temsilcisi Kayin'in en büyük rakibi olarak iyiliğin ve kutsiyetin temsilcisine dönüştürülür. Bu sebeple söz konusu eserler Şit'in doğumu öncesi olayları daha da ayrıntılandırma yoluna gitmişlerdir. Buna göre Âdem'le Havva'nın birbirinden uzaklaştığı dönemde dişi şeytanlar (*lilitu*) Âdem'i, eril şeytanlar (*lilu*) ise Havva'yı ayartıp "İlk Âdem'in (*Adam ha-Rişon*) çocukları" olarak adlandırılan ara bir insan formu ortaya çıkardılar.[81] Bu rivayete bakılırsa İlk Âdem, Şit'in doğumu öncesinde dişil ruhlarla ilişkiden doğan bu hibrit varlıkların atası idi.[82] Kimi rivayetlerde de Âdem ve Havva'nın bu soğukluk sürecinde yeryüzünü sentorlar yani insan kafalı atların doldurduğu söylenir.[83] Sentorların sembolik açıdan göçebelik, vahşi yaşam ve barbarlığa atıf

67 Andrei Orlov, *The Glory of the Invisible God* (New York: T&T Clark, 2019), 2; Israel Efros, "Holiness and Glory in the Bible: An Approach to the History of Jewish Thought", *The Jewish Quarterly Review* 41/4 (April 1951), 366.
68 *Ginza Rabba*, Right Volume, 68 (Book Four).
69 Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 545.
70 Tigchelaar, "Seth in Sirach", 181.
71 Bk. Yar.3:21.
72 Tigchelaar, "Seth in Sirach", 181.
73 Dylan M. Burns, "Sethian Crowns, Sethian Martyrs? Jewish Apocalypses and Christian Martyrs in a Gnostic Literary Tradition", *Numen* 61/5-6 (2014), 558.
74 Bazı kaynaklarda bu sayı 100 ya da 130 yıla kadar çıkar. Bk. *Midrash Rabbah: Genesis*, 1/203 (24:6).
75 *The Book of Jubilees: The Little Genesis*, çev. R. H. Charles (London: Adam and Charles Black, 1902), 31 (4:7).
76 Yar.5:3.
77 *Jubilees*, 31 (4:7).
78 *Jubilees*, 31 (4:8, 11-12).
79 O. S. Wintermute, "Jubilees", *Old Testament Pseudepighrapha*, ed. James H. Charlesworth (New York: Doubleday & Company, Inc., 1985), 2/43.
80 R. H. Charles, *The Book of Jubilees*, 32 (4:12'nin açıklaması).
81 *Midrash Rabbah: Genesis*, 1/203 (24:6). Ayrıca bk. *Eruvin*, 18b; *Pěsiḳta dĕ-Raḇ Kahăna: R. Kahana's Compilation of Discourses for Shabbaths and Festival Days*, çev. William G. Braude (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 2002), 128-129 (Piska 5); *Sefer ha-Aggadah*, 25 (107).
82 Rashi's Commentary on II.Sa.7:14, *Sefaria* (Erişim 06 Temmuz 2024).
83 *Sefer ha-Aggada*, 25 (107).

yaptığı düşünülürse, söz konusu rivayetin aslında Şit'in doğduğu anda dünyayı Kayin soyunun ve barbarlığın doldurduğunu ifade ettiği düşünülebilir.[84] Midraşlar ortaya çıkan bu karışık soylar nedeniyle İlk Âdem'in çoğalma görevini hatırladığını, böylece Havva'yı özleyip ona istek duyduğunu zikreder.[85] Bu sayede yaratılışından itibaren kendisine ahdin sorumluğu yüklenen Şit dünyaya gelir. Dönem itibariyle Yunan ve Roma işgaliyle boğuşan Yahudi geleneğinin bir yandan hikmet literatürü ile felsefi alana yönelirken diğer yandan ahdi koruma çabasının bir tezahürü olarak ahdin kökeni Âdem ve onun gerçek oğlu olan Şit'e bağlaması önemli bir vurgudur.[86] Bu bakımdan Şit'in en büyük görevi, ismiyle içkin şekilde, insanoğlunu kurtuluşa götürecek çağı başlatmak ve gerçek soyun kurucusu olmaktır.[87] Eskatolojik bir figüre dönüşen Şit, Havva'nın "başka bir soy" tanımına uygun olarak *Midraş*'ta Mesih'in soyundan geleceği Moablı Ruth'un rahmi vasıtasıyla ortaya çıkacak kral soyunun atası olarak yorumlanır.[88] Midraşlarda bu kurtarıcılık ve liderlik vasfı bazen öyle bir noktaya ulaşır ki kutsal metinde adı geçmeyen pek çok kahraman ona yorulur. Mesela Mesih'in geleceğini dolaylı yoldan haber veren Mika kitabının bir yorumuna göre Asurluların elinden İsrail halkını kurtaracak "yedi çoban" arasında Şit de vardır.[89]

Yahudi-Hıristiyanlık geleneğinde önemli metinler olan apokrif eserlerin Şit anlatıları daha detaylıdır. Miladi 1. yüzyıla tarihlenen ve Yahudi-Hıristiyanların yanı sıra İslam geleneğini de dolaylı yoldan etkilediği düşünülen *Âdem ve Havva'nın Kitabı* (*Life of Adam and Eve*) adlı eserde[90] Şit ve misyonuna ilişkin pek çok açıklama yapılır. "Dinle ey oğlum! Sana duyduğum ve gördüğüm her şeyi aktaracağım"[91] şeklinde başlayan Âdem'in sözleri, bir yandan cennetten düşüş ve ilk cinayeti anlatırken,[92] diğer yandan Şit'i kutsal soyun ve ilahi öğretinin öncüsü haline getiren hikmet geleneğine vurgu yapar. Eserde ölüm döşeğinde Şit ile 30 erkek 30 kızdan oluşan bütün çocuklarını başına toplayan Âdem'in[93] son arzusu olarak cennet yağı ile yağlanma isteği uğruna Şit ve Havva'nın giriştiği tehlikeli yolculuk anlatılır.[94] Bu yolculukta cennetin kapısına pusu kuran yılan tarafından ısırılan Şit[95] sebebiyle Âdem, aynı günahı tekrar soyuna bulaştırdığı için Havva'yı azarlar.[96] Ölümü sonrası babasının yedi gün yasını tutan Şit, başmelek Mikail'in rehberliğinde onu defneder.[97]

Apokrif eserlerden itibaren Şit'le ilgili anlatılar ziyadesiyle Hıristiyan etkiye girer. Yahudi gelenekte Şit soyunu Rut üzerinden Mesih'e bağlayan rivayetler, Hıristiyanlıkla birlikte Mesih'e dönüşen İsa'nın insani kökenlerini Şit'e bağlamaya işlevi görür. Sırf İsa-Mesih'in tufan öncesi köklerini meşrulaştırma adına Hıristiyanlar kutsal metnin kıt Şit anlatılarındaki boşlukları doldurmaya çabalamış gibidirler. Bu bağlamda Şit'le ilgili en detaylı rivayetlerin bulunduğu kitap, önceki Yahudi-Hıristiyan apokrifalarındaki anlatıları toplayan ve Hıristiyan teolojiye uygun şekilde Mesih soyunu Şit'e dayandıran, miladi 3. yüzyılda yaşamış Suriyeli Efrem'e (Ephrem of Edessa/The Syrian) atfedilse de aslında 4.-6. yüzyıllar arasında kompoze edilen *Hazineler Mağarası*'dır (İng. *Cave of Treasures*; Lat. *Spelunca Thesaurum*; Sür. *M'arraṯ Gazzē*).[98] Bu eserin, Şit rivayetlerini daha da detaylandırması ve yeni anlamlar katması bakımından daha sonra kompoze edilen Matta İncili'nin yorumu *Opus Imperfectum* (5. yy.), *Zuknin Tarihi*

84 Harvey Nash, "The Centaur's Origin: A Psychological Perspective", *The Classical World* 77/5 (May-June 1984), 274.
85 *Midrash Rabbah: Genesis*, 1/195-196 (23:4-5); Rashi's Commentary on Gen.4:25, *Sefaria* (Erişim 08 Temmuz 2024); Graves – Patai, *İbrani Mitleri*, 145.
86 *The Midrash on Psalms*, çev. William G. Braude (New Haven: Yale University Press, 1959), 1/139 (9:7).
87 Chizkuni on Gen.4:25, *Sefaria* (Erişim 08 Temmuz 2024).
88 *Midrash Rabbah: Genesis*, 1/196 (23:5); *Midrash Rabbah: Ruth*, çev. L. Rabinowitz, ed. H. Freedman – M. Simon (London: Soncino Press, 1939), 93 (8:1).
89 Bk. Mic.5:4/5. Bahsi geçen "yedi çoban" arasında Şit'in dışında Âdem, Metuşelah, İbrahim, Ya'kub, Musa ve Davud bulunmaktadır. Bk. *Sukkah,* 52b.
90 Söz konusu eserin tarihlendirilmesi, konusu ve semitik dini gelenekler açısından önemi konusunda bk. *Life of Adam and Eve*, 249-257.
91 *Life of Adam and Eve*, 266 (III/25:1).
92 *Life of Adam and Eve*, 267-268 (III/1-5, 26-29; IV/32:1-2.bâblar).
93 *Life of Adam and Eve*, 267 (III/5:1).
94 *Life of Adam and Eve*, 272 (IV/10-13, 36-43.bâblar).
95 *Life of Adam and Eve*, 272 (IV/37:1-2).
96 *Life of Adam and Eve*, 276-277 (V/14: 1-3; 44:1-5).
97 *Life of Adam and Eve*, 288, 290-291 (V/38-40; 46:1-3; 48:3).
98 E. A. Wallis Budge, "Introduction", *The Book of the Cave of Treasures* (London: The Religious Tract Society, 1927), xiv-xv, 12; Tubach, "Seth in Early Syriac Literature", 188-189.

(*The Chronicle of Zuqnin*/7.-9. yy.) ve *Arılar Kitabı* (*Book of the Bee*/12. yy.) gibi eserlere kaynaklık ettiği düşünülebilir.

Tufan öncesi nesillere ait zengin rivayetler içeren *Hazineler Mağarası*, babası Âdem'e benzeyen Şit'i, tufan öncesi neslin en güçlü, güzel ve mükemmel adamı olarak zikreder.[99] Bu betimleme miladi 5-6. yüzyıllarda Tanrı suretinde yaratılmanın literal değil, insani mükemmellik şeklinde anlaşıldığını gösterir. Esere göre Âdem, Şit ve Şit soyu Eden bahçesindeki bir dağda, Kayin soyu ise bu dağın eteklerindeki ovada yaşayan iki halktır.[100] Bu dağ, daha sonra yazılan *Opus Imperfectum in Matthaeum*'da "muzaffer dağ" olarak bilinen "magilerin vatanı" kabul edilse de[101] *Hazineler Mağarası*'nın şerhi *Zuknik Tarihi*'nde (*The Chronicle of Zuqnin*) Sayılar 24:17'de "Şitoğulları" adıyla geçen antik Sutuların yaşadığı bölgeye denk düşen Seir olarak açıklanır.[102]

Hazineler Mağarası'na göre Âdem ölüm döşeğinde iken Şit ve torunlarını bir araya toplar, onları kutsayarak dua eder ve soyunun lideri olacak Şit'e nesilden nesile aktarmasını istediği vasiyetini iletir. Vasiyetinde Âdem, Şit'ten kendisini mürle tütsüleyip mumyalamasını, Hazineler Mağarası'na defnetmesini ve bu dağı terk ettiklerinde naaşını da götürerek dünyanın merkezine defnetmesini ister.[103] Nitekim Nuh ve oğulları tufanın arefesinde mağaraya gelerek Âdem, Şit ve bütün atalarının naaşlarını beraberlerinde götürürler.[104] Anlatının devamında Âdem, Şit'i, soyuna dinî ve millî bir lider atayarak o ve soyunun her daim Kayin soyundan uzak durmasını salık verir.[105] Böylece Şit, insanoğlu arasında Tanrı'yı YHVH adıyla yücelten ilk kişi olur.[106] Ardından yaratılışın 930. yılının 6 Nisan günü, yeniay vakti, aynı gün ve saatte İnsanoğlu'nun (İsa-Mesih) ruhunun çarmıhtan Tanrı katına yükseldiği gibi, Âdem'in ruhu da Tanrı'ya yükselir.[107] Anlatıma göre Şit, babasının vasiyeti üzere onun tütsüleyip mumyalar ve 140 günlük bir yas sürecinin ardından naaşı alıp dağın zirvesindeki Hazineler Mağarası'na defneder. Âdem'in vefatı Şit ve ailesinin, Kayin'in lanetli soyundan tamamen ayrılmasına sebep olur. Ta ki yedinci nesilde bu yasa bozulana kadar.[108] *Zuknik Tarihi* adlı eser, Şit'in vefat ettikten sonra babası Âdem'in yanına Hazineler Mağarası'na sandıklar dolusu altın, mür ve günnük tütsüsüyle birlikte defnedildiği yazar.[109] Her iki eserde mür ve hazinelere atıf yapılmasının, mağaranın "Hazineler Mağarası" olarak anılmasının sebebi, Matta İncili'nde İsa-Mesih'in doğduğu an magilerin ona sunduğu hazine, mür ve tütsüye atıf yapmak[110] ve İsa'nın Mesihliğini Âdem ve Şit üzerinden temellendirmektir.

Hazineler Mağarası, insani mükemmellikle yaratılan Şit ve Nuh'a uzanan soyunun Âdem'den aldıkları kutsama ile uzun süre cennetin kenarında, kutsal dağın eteklerinde barış ve kutsallıkla dolu yaşadıklarını ve kendilerini diğer halklardan ayıran bir isimle "Tanrı'nın oğulları" olarak anıldıklarını belirtir.[111] Demek ki Hıristiyan gelenek, Şit'i, Yaratılış kitabında bu isimle anılan ve "insan kızları" denen Kayin soyu ile karışan halkın atası ve lideri kabul etmektedir.[112] Buradan yola çıkarak *Hazineler Mağarası*'nın "Tanrı'nın oğulları" olarak andığı Şit ve soyu ile Yaratılış kitabında adı *nefiller* olarak geçen dev halkı özdeşleştirdiği söylenebilir.[113]

1.3. Şit'in Kitabı

Şit'le ilgili Tevrat anlatılarında bulunmayan fakat tarihsel süreçte gelişen bir diğer inanç da ona atfedilen ilahî kitaptır. Kitâb-ı Mukaddes'te iması dahi yapılmayan bu konu, Şit'e babası Âdem'in sahip olduğu

99 *The Book of the Cave of Treasures*, 71 (Fol. 8b, col.2); Solomon of Akhlat, *The Book of the Bee*, çev. E. A. Wallis Budge (New Jersey: Gorgias Press, 2006), 27 (XVIII.bâb).
100 *The Book of the Cave of Treasures*, 71 (Fol. 8b, col.2).
101 Tubach, "Seth in Early Syriac Literature", 199.
102 *The Chronicle Zuqnīn: Parts I and II. From the Creation to the Year 506/7 AD*, ed. Amir Harrak (New Jersey: Gorgias Press, 2017), 1/14 (I/F3v).
103 *The Book of the Cave of Treasures*, 73 (Fol.9a, col.1).
104 *The Chronicle Zuqnīn*, 1/18 (I/F4r).
105 *The Book of the Cave of Treasures*, 72-73 (Fol.9a, col.1).
106 Tubach, "Seth in Early Syriac Literature", 199.
107 Ayrıca bk. Budge, *The Book of the Bee*, 28 (XVIII.bâb/1.dipnot).
108 *The Book of the Cave of Treasures*, 71-73 (Fol.9a-b, col.1-2).
109 *The Chronicle Zuqnīn*, 1/14 (I/F3v).
110 Bk. Mat.2:11.
111 Yar.6:2; Solomon of Akhlat, *The Book of the Bee*, 27 (XVIII.bâb).
112 Budge, *The Book of the Bee*, 27 (XVIII.bâb/3.dipnot).
113 Tubach, "Seth in Early Syriac Literature", 195-196.

atalık, dinî ve millî liderlik gibi görevlerin atfedilmesiyle Helenistik dönemde yazılan apokrif eserlerde yer alır. Aslında Kitâb-ı Mukaddes'te açıkça verildiği belirtilen ilk ilahi kitabın Musa Peygamber'e ait olduğu söylenebilir. Fakat Yahudi ve Hıristiyan geleneğe bağlı apokrif ve pseudepigrafik edebiyatta, kutsal metinde adı geçen ve önemine binaen daha detaylı rivayetlerle hayatı aktarılan pek çok şahsiyete ilahî kitap atfedilmiştir.[114] Bu şahsiyetlerden biri de yıldızı II. Mabed döneminde Pers, Yunan, Roma kültürüyle içli dışlı olan Yahudi ve Hıristiyan gelenekte parlayan Şit'tir. Şit'le ilgili ilk veriler sunan apokrif *Ben Sira* ve *Jübileler*'de onun vahiy aldığı ya da herhangi bir kitap yazdığına dair doğrudan ifade yoktur. Hatta *Jübileler* Şit'i atlayarak onun yedinci kuşaktan torunu Hanok'tan (İdris) bahsederken onun insanoğlu içinde ilk kez yazıyı öğrenen, ilim ve hikmetten haberdar olan ve öğrendiği bütün hikmeti kendisinden sonrakilere aktarmak için kaydeden kişi olduğunu söyler.[115] Aslında *Jübileler*'in haklı olarak belirttiği gibi II. Mabed döneminde Yahudiler arasında popüler olan şahsiyetin Şit değil Hanok olduğunu belirtmek daha yerinde olur ki ona atfedilen çok sayıda apokrifanın varlığı bunu destekler.[116] Fakat *Ben Sira*'da Şit'in yarı meleksel bir statüye yükseltilmesi, onun insanlığın atası olmasının yanı sıra Âdem'den peygamberlik ve liderlik gibi görevleri de devraldığı anlayışının gelişmesini sağlamış olmalıdır.[117]

Kanaatimizce Şit'i *Ben Sira*'dan sonra bu kadar yüce bir konuma yükselten ilk unsur onun adına kurulan gnostik ekol Şitiyenlik'tir. Şitiyenlik bu makelenin sınırlarını aşmakta ve farklı bir çalışmanın konusu olmayı hak etmektedir. Burada dikkat çekmek istediğimiz husus, Helenistik dönemde ilk Yahudi gnostik hareket olarak ortaya çıkan Şitiyenliğin Yahudi gelenekteki Şit anlayışını şekillendirmesi[118] ve Hıristiyanlığın neşetiyle bu gelenekte yapılanmasıdır. Muhtemelen Şitiyenlik, İraneus (doğ. 130) ve Romalı Hippolytus (öl. 236) gibi Hıristiyan bilginlerce sapkın bir hareket olarak kabul edilse de[119] Şit'e dayalı gizli öğreti geleneğini Hıristiyan öğretiye yayarak onunla ilgili rivayet kültürünün doğmasını sağlamıştır.

Bu minvalde Şit'in yazılı bir yasa ile irtibatına dair Yahudilik'teki ilk anlatılar, gnostik Şitiyenlerin aktif olduğu dönemlerde yazılan *Midraş Rabbah*'ta yer alır. Bu eserde kendisine adeta bir kurtarıcı imajı çizilen Şit'in, Âdem'in öğrettiği ilim, hikmet ve bütün dünyevi yetenekleri edinip kemale erdikten sonra babasından bütün ilahî buyrukların ve dünyevi görevlerin yazılı olduğu bir kitap aldığı aktarılır. "Parşömen, tomar" olarak zikredilen bu kitap, Âdem'in soyuna devrettiği "Tora" yani "ilk yasa" olarak zikredilmiştir.[120] Ardından ilahî bir devir teslim törenini andırır şekilde Tanrı'nın Âdem için yaptığı elbiseyi giyerek görevi devralan Şit, aynı elbise vasıtasıyla görevini Enoş yoluyla Metuşelah ve Nuh'a iletir.[121] Şit ve soyu nesiller boyu ancak bu yasaya sadık kalarak temiz kalıp Kayin soyundan ayrı yaşayabilmişlerdir.[122]

Ebionit (Yahudi-Hıristiyan) ve Hıristiyan cemaatlerde Şit'in bir kitabı olduğuna dair anlatılara dayalı olarak Şitiyen etkinin daha baskın olduğu söylenebilir. Bu bağlamda *Âdem ve Havva'nın Kitabı* adlı apokrif eserde, *Midraş* anlatısına benzer şekilde, Havva'nın ölmeden önce Âdem'den emanet aldığı, Tanrı'dan duydukları her sözü içine kazıdıkları taş levhaları Şit'e devrettiği ve diğer altmış çocuğundan bu buyruklara teslim olmalarını istediği kaydedilir.[123] Metne göre Şit, bu levhalara kendi bilgisini de ekleyerek soyuna aktarmıştır. Rivayete göre bu kutsal metnin varlığı bilinse de Mikail'in dilinde yazıldığı için Kral Süleyman'a kadar hiç kimse onu okuyamamıştır. Buna muvaffak olan tek kişi Süleyman olmuş ve edindiği ilahî hikmet sayesinde Kutsal Mabed'i inşa etmiştir. Bu yüzden Kral Süleyman kitaba "insan

114 Bu eserler hakkında bk. *The Old Testament Pseudipgrapha I-II*, ed. James H. Charlesworth (New York: Doubleday, 1985).
115 *Jubilees*, 36-37 (IV:17-18).
116 Ayrıntılı olarak bk. "Enoch I-II-II", *The Old Testament Pseudipgrapha*, 1/5-316.
117 Tigchelaar, "Seth in Sirach", 182, 186.
118 Sean Martin, *Gnostikler: İlk Hıristiyan Sapkınlar*, çev. Eylem Ç. Babaoğlu (İstanbul: Kalkedon Yayıncılık, 2010), 100.
119 Hippolytos, *Refutation of All Heresies*, çev. M. David Litwa (Atlanta: SBL Press, 2016), 324-325, 329 (5:7-9, 22); Tuomas Rasimus, "Ophite Gnosticism, Sethianism and the Nag Hammadi Library", *Vigiliae Christianae* 59/3 (August 2005), 235-237.
120 *Midrash Rabbah: Genesis*, 1/204 (24:7).
121 *Midrash Rabbah: Numbers*, 1/101 (4:8). Tanrı'dan Âdem'e tevdi edilen bu kutsal elbise, ilk insan ve dünyanın ilk doğanı olarak onun misyonunu temsil eder. Bu elbisenin önce Şit'e sonra da Nuh'a nakline dair bk. Nissan Rubin – Admiel Kosman, "The Clothing of the Primordial Adam as a Symbol of Apocalytpic Time in Midrashic Sources", *Harvard Theological Review* 90/2 (1997), 169-174; Howard Schwartz, *Tree of Souls: The Mythology of Judaism* (New York: Oxford University Press, 2004), 437-438.
122 *PRE*, 158-159 (26A.i.).
123 *Life of Adam and Eve*, 292-294 (V/49-51. bâblar).

eliyle yazılmayan" anlamında[124] *Aşil Kitabı (Achillean Document)* adını vermiştir.[125] Bu rivayette muhtemelen tufan öncesine ait dille yazılan metnin tufan sonrasında Babil Kulesi'ni yapmaya çalışan insanların dillerinin karıştırılması[126] sebebiyle okuyamamaları, yani bu kadim hikmetten nasiplenememeleri vurgulanır.

Kilise'nin baskın otoritesi sebebiyle erken dönem Hıristiyanlık'taki gibi açıkça ifade edilmese de sonraki bazı Hıristiyan bilginler de Şit'in kitabına ya da en azından ondan gelen bir hikmet geleneğine atıf yapmışlardır. *Jübileler* kitabının yorumcusu E.A.W. Budge (öl. 1934), bu kitapta geçen "Hanok'un insanoğlu içinde ilk yazı yazan kişi ve ilim geleneğinin kurucusu olduğu" şeklindeki ifadeleri açıklarken, Hanok hikmetinin Şit'ten aktarıldığı şeklinde Bizanslı tarihçi İoannis Malalas'ın (öl. 578) rivayetini aktarır.[127] Ona göre Şit bu hikmeti meleklerden öğrenmiş fakat tufan esnasında bu hikmet kaybolmuş ve tufandan sonra bir şekilde Arpakşad oğlu Kâinâm (Salih) tarafından bulunmuştur.[128] Hıristiyan gelenekte kadim hikmetin Şit'ten Hanok'a geçtiğine dair ifadeler muhtemelen Şitiyenliğin etkisiyle İsa-Mesih gibi göğe çekildiği belirtilen Hanok'un yüceliğini Şit'e aktarma gayreti olarak yorumlanabilir. Bir diğer kaynak olan *Arılar Kitabı* da Şit zamanında dünyaya kitabi ilmin geldiğini fakat Kilise'nin bu gerçeği reddettiği aktararak Şit'in bir kitap yazmış olabileceği imasında bulunur.[129] Benzer şekilde *Zuknin Tarihi* de açıkça ona ait bir kitap olduğunu belirtmese de Şit'in oğullarına uyması gereken buyruklara ilişkin bazı yazmalar bıraktığını zikreder.[130] Dolayısıyla Helenistik dönem eserlerinden İslam hakimiyetinin yükseldiği Orta Çağ'a kadar aktif şekilde var olan Şitiyenlik etkisini kaybetse de Şit'e ait ilahi bir kitaba ve kadim hikmet geleneğine dair bir inanç yapısının temeli atılmıştır.

2. İslam Geleneğinde Şit Peygamber

İslam geleneğinde Şit'e dair anlatılar tahlil edildiğinde onun bir yandan kendisine kitap verilmiş bir peygamber diğer yandan da Kur'an'da adı geçen diğer peygamberlere nazaran hayatı daha önemsiz şekilde aktarılan bir figür olduğunu belirtmek gerekir. Yahudi-Hıristiyan kutsal kitap geleneğine benzer şekilde gelişen bu ikircikli bakışın muhtemel sebebi, Kur'an-ı Kerim'de adı geçmeyen Şit'in yine de bir peygamber olarak İslam kaynaklarına geçmesidir. Kur'an'da Âdem'in çocuklarına dair tek anlatı, isim belirtilmeden anlatılan ve amacı Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu bildikleri halde ona inanmayan hatta tuzak kuran Yahudilere ders verme amacı taşıyan Maide 5/27-31'deki Hâbil-Kabil kardeşlerin hikâyesidir.[131] Bunun dışında Âdem ve soyu hakkında Kur'an'da hiçbir bilgi verilmemiş, tarihî kaynaklar boşlukları Ehli Kitap'tan aldıkları peygamber hikayeleriyle doldurmaya çalışmıştır.

Şit adının geçtiği ilk İslam kaynağı, Hz. Muhammed'den Âdem'e ulaşan soy zincirinin aktarıldığı İbn İshak'ın (öl. 768) *Siyer*'idir. Bu eserde Şit, Peygamberimiz'in 47. göbekten atası olarak *Şis* (شيث) adıyla geçer. Aslında Şit'in, Şis şeklinde zikri ilk dönem tarih kaynaklarında bolca mevcuttur. Bu telaffuz farklılığı, İbranice *Şet/Şit* adının son harfi olan tav'ın (ת/ת) Arapça ş harfi (ث/ İng. th) ile karşılanmasıdır.[132] İbn İshak'ın Yahudi geleneğindeki kabule uygun şekilde İdris Peygamber'in dünyada ilk kez yazı yazan insan olabileceğine dair ifadesinden[133] ve bu eserin kaynaklık ettiği İbn Hişam'ın (öl. 833) *Siret-i İbn-i Hişam*'daki soy zincirinin zikredildiği yerde aynı peygamberin Âdemoğulları içindeki ilk peygamber olduğuna dair net açıklamasından[134] bu iki müellifin yaşadığı 7. ve 8. asırda (h. 2. yy.) İslam âlimleri arasında Âdem ve Şit'in ilahî bir kitaba sahip iki peygamber olduklarına dair bir inancın henüz yerleşmediği söylenebilir.

124 *Life of Adam and Eve*, 294 (VI/d dipnotu).
125 *Life of Adam and Eve*, 294 (VI. bâb).
126 Babil Kulesi anlatısı için bk. Yar.11:1-9.
127 Budge, *The Books of Jubilees*, 37 (IV:17'ye ait dipnot).
128 Budge, *The Books of Jubilees*, 66-67 (VIII:3-4'e ait dipnot).
129 Solomon of Akhlat, *The Book of the Bee*, 28 (XVIII. bâb).
130 *The Chronicle Zuqnīn*, 1/14 (I/F3v).
131 Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yayınları, 2004), 6/160.
132 Bk. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmüri (Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 1990), 1/16.
133 Muhammed İbn İshak, *Siyer*, haz. Muhammed Hamidullah, çev. Sezai Önel (İstanbul: Akabe Yayınları, 1988), 71-72.
134 Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişam, *Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, çev. Hasan Ege (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006), 1/38.

Bu iki eserden kısa bir süre sonra telif edilen *el-Ma'arif*'te İbn Kuteybe (öl. 889) Şit'le ilgili daha ayrıntılı bilgiler aktarır. Takriben yarım asır içindeki rivayetlerde bu değişimin sebebi, kendisinin de belirttiği gibi İbn Kuteybe'nin İsrailiyyat'a vukufiyetidir. Tevrat'a göre Şit'in ağabeyi Hâbil yerine bağışlandığını belirten müellif, Vehb b. Münebbih'e dayanarak onun Âdem'in en güzel ve en faziletli oğlu olduğunu, babasının temsilcisi ve insanlığın atası olarak Kabe'yi inşa ettiğini ve Allah'ın ona 50 sahifelik bir kitap indirdiğini belirtir.[135] *Âdem ve Havva'nın Kitabı* isimli apokrif eserde geçen bu bilginin rakam belirtilerek İbn Kuteybe tarafından zikri, apokrif eserlere dayalı peygamberlik anlatılarının İslam geleneğine sirayet ettiğini gösterir. Hatta o, yine Vehb b. Münebbih kanalıyla Âdem'in Hazineler Mağarası'na gömüldüğüne dair yanlış bir rivayetin olduğunu fakat onun aslında Cahiliyye Arabınca mukaddes kabul edilen Ebûkubeys Dağı'na gömüldüğü belirtir.[136] Onun açıklaması Suriyeli Efrem'e dayalı rivayetlerin genel olarak bilindiği fakat ilgili anlatıya dair bir İslamileştirme çabasını düşündürtmektedir.

İslam peygamberlik ve kutsal metin anlayışına Şit ve kitabının eklenmesiyle onun hayatı hakkında daha fazla detay verme çabası ortaya çıkar. Bu bağlamda Taberî (öl. 923), İbranice kökenli Şit adının "Allah'ın hediyesi" olduğunu belirterek onun, Âdem'in en üstün oğlu olarak veliaht ve halef kılındığını, ayrıca Âdem'in diğer çocuklarının soyları tufanda yok olmuşken onun soyunun baki kaldığını belirtir. Diğer yandan Şit'in peygamberliği ve ona kitap verildiği inancı Müslümanlar arasında meşhur olunca, Taberî kendisinden önce ortaya çıkan bu inancı irdelemeden Ebuzer Gıfârî senediyle Hz. Muhammed'e dayandırmakta bir beis görmez.[137] Ne var ki senet olarak sadece İbn Hibbân'ın (öl. 965) *es-Sahîh*'ine dayanan bu rivayet, hadis uleması tarafından sahih kabul edilmemiştir.[138] Ölümleri arasında 40 yıl olan bu iki âlimden hangisinin diğerini etkilediği meselesi bizim mevzumuz değildir. Burada önemli olan, Ehli Kitap kaynaklarından geldiğine şüphe olmayan bu rivayetlerin her defasında daha fazla İslami motifle aktarılmasıdır. Örneğin apokrif eserlerdeki Âdem'in cenaze törenine ilişkin anlatılar İslamileştirilerek Şit'in Cebrail'in direktifiyle babasının cenazesini yıkadığı, 31 tekbirlik cenaze namazı kıldığı ve Ebukubeys dağına defnettiği şeklinde aktarılır. Babasından sonra yeryüzünün halifesi kılınan Şit, Âdem soyunun padişahı sıfatıyla Mekke'de ikamet etmiş ve her yıl hac yapmıştır.[139] İlginçtir Şit'e suhuf indirildiği bilgisini Hz. Muhammed'e dayandıran Taberî'nin kendiyle çelişerek aynı eserde İdris'e kadar hiç peygamber gönderilmediğini zikretmesi[140] ve kendilerine suhuf indirilen peygamberlerle ilgili Âlâ suresinin 18. âyet tefsirinde Şit'i anmaması[141] gibi durumlar, onun verileri karşılaştırmadan ve tahlil etmeden aktardığını gösterir. Ne olursa olsun Şit'in kitabına dair rivayetler hem Âlâ suresinde İbrahim ve Musa'dan önce indirildiği açıklanan "önceki sahifelerde (*eṣ-ṣuḥufi'l-ûlâ*)"[142] ifadesiyle hem de Ebûzer el-Gıfârî'den nakledilen hadisle desteklenmiş ve günümüzde dahi onun babasından aldığı 21 sayfalık vahyi kendi 29 sayfalık vahyiyle birleştirerek 50 sayfalık ilk kutsal kitabı oluşturduğu kabulüne dönüşmüştür.[143] Fakat böyle bir yorumun İslam ulemasında Taberî ve Zemahşerî (öl. 1143) dışında kabul edildiğini söylemek zordur.[144]

Gazzâlî sonrası tarihi kaynaklarındaki Şit anlatılarına doğu inanç ve siyasi anlayışının da eklendiği dikkat çeker. Bu dönem tarihçilerinden İbnü'l-Esîr (öl. 630/1233), Şit'in, Âdem'in yalnız doğan tek çocuğu olduğunu belirtir.[145] Başka tarih kaynaklarında da aktarılan bu özellik, Âdem'in her biri ikiz

135 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-Ma'arif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: Daru'l-Ma'arif, 1960), 20.
136 İbn Kuteybe, *el-Ma'arif*, 19.
137 Ebu Cafer Muhammed bin Cerir et-Taberî, *Tarih-i Taberî*, çev. M. Faruk Güntunca (İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2023), 1/112.
138 Mehmet Altuntaş, "An Evaluation on Suhuf/Books Sent to the Prophets in Quran", *Turkish Studies* 11/12 (2016), 3.
139 Taberî, *Tarih-i Taberî*, 1/114-115.
140 Taberî, *Tarih-i Taberî*, 1/115.
141 Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Cami'u'l-Beyan 'an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki (Kahire: Daru'-Hicr, 2001), 24/324-325.
142 el-Ala 87/19.
143 M. Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 101.
144 Bk. Carullah Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Riyad: basım yeri yok, 1998), 6/360. Ayrıntılar için bk. Ömer Dumlu, "Suhuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/477-478; Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 5/606.
145 İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Bahar Yayınları, 1985), 1/43-44.

doğan 120 çocuğu[146] içerisinde Şit'i biricik kılmak için zikredilir. İbnü'l-Esîr, Şit'in hayatını farklı milletlerin dinî tarihleriyle detaylandırma çabasına da girişir. O, Pers mitlerinde ilk insan olarak anlatılan Keyumers'in (Gayōmart) Âdem, onun spermlerinden yaratılan Mîşâ'nın (Mašīa) ise Şit olduğunu belirtir.[147] Öncekilerin aksine Şit'e verilen herhangi bir ilahî kitaptan veya vahiyden bahsetmeyen İbnü'l-Esîr, Âdem'in oğluna şifahi yoldan sırlı bir bilgi bıraktığını ve bunu asla kardeşini kıskançlıktan öldüren Kâbil ve soyuna açıklamamasını buyurduğu şeklinde aktarır.[148] Yine bu dönemde yükselen tasavvufi anlayışın etkisiyle İslam'da ortaya çıkan *el-İnsânu'l-Kâmil* kavramına dayalı ilahi ilim ve hikmetin ilk muhatabı[149] ve *Nur-i Muhammedi*'nin taşıyıcısı Âdem ve bu öğretilerine dair hikayelerde Şit, bu geleneğin mirasçısı ve aktarıcısı konumuna yükseltilir.[150] Yahudi-Hıristiyan hikmet edebiyatındaki ilahi sırra vakıf olmuş İlk Âdem motiflerine benzeyen bu rivayetler, İslam geleneğinin sadece Âdem ve Şit hususundaki boşlukların Ehli Kitap geleneği ile doldurulmadığını aynı zamanda onlara ait literatürün ilahi hikmet, insan ve kutsal tarih anlayışının da İslami eserlere de sirayet ettiğini ima eder.

Sonuç

İnsanlığın ortaya çıkışıyla ilgili geleneksel inançlar kimi zaman varlığı bilinen fakat geleneği tarihe karışmış kimi şahsiyetlere dayalı hikayeler marjinal bir insanlık tarihi sunar. Bu şahsiyetlerden biri olan Şit, geç antik dönemin aktif inanç figürlerinden biri olarak sadece Yahudi ve Hıristiyan geleneklerde değil, İslam'da da kendine yer bulmuştur. Kutsal kitap geleneğinde Âdem'in üçüncü oğlu olan Şit'in, adı unutulmuş ve/veya önemi yitirilmiş insanlığın ilk atası olduğu söylenebilir. Çünkü bütün semitik geleneklere göre tufan öncesinin ortak atası sayılan ve diğer bütün çocukları yok olan Âdem'in, tufandan sonra soyu Nuh aracılığıyla devam eden tek çocuğu olması hasebiyle Şit, insanlığın gerçek atası olmaya daha layık görünmektedir.

Ne var ki Şit'e ilişkin Tevrat hikayelerinden sonra onu anlatan bütün rivayetler Helenistik dönemden itibaren boyut değiştirmiş ve kutsal metnin tarih anlayışına alternatif ayrıntılar ortaya çıkmıştır. En temel anlamda ata, insanoğlunun ilk öğretmeni hatta peygamberi kabul edilen Âdem'in misyonunu ve mirasını devralan Şit, kişiliği ve soyu itibariyle şeytanlaştırılan Kayin'in karşısına konumlandırılmış ve gnostik bir tarih algısı oluşturulmuştur. Babasından devraldığı misyonun Şit'e verilen bir kitap üzerinden betimlendiği bu yeni tarih anlatısı, Helenistik dönemin Yahudi gnostik hareketi Şitiyenliğin etkisiyle meşhur olmuş ve görünüşe göre dinî ortodoksiye zarar vermeye başlamıştır. Bu durum, Şit'in Yahudi ve Hıristiyan gelenekte aşamalı olarak önemsizleştirilmesine ve unutulmasına sebep olmuştur.

Kur'an-ı Kerim'de ise Şit'e herhangi bir atıf yapılmasa da peygamberler tarihindeki ve Hz. Muhammed'in soyundaki boşlukları doldurma amacıyla İsrailiyyat'tan alınmış rafinesiz rivayetler, Şit'in peygamberliğine dayalı bir inanç unsuru ortaya çıkarmıştır. Her ne kadar Şit'in peygamberliğine iman, İslam'ın peygamberlik ilkesine aykırı olmasa da bu gibi rivayetler Yahudi-Hıristiyan kültüre benzer bir İslami gnostik tarih tasavvurunun varlığına işaret eder. Fakat mezkûr gnostik unsurların gelenek tarafından denetime tabi tutulduğu ve İslami motiflerle harmanlanarak Şit'i kitap sahibi bir peygamberin ötesinde ilahi hikmete nail olarak Nur-ı Muhammedî'yi Hz. Muhammed'e taşıyan misyon sahibi bir kişilik haline getirdiği ortadadır.

146 Taberî, *Tarih-i Taberî*, 1/110.
147 İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, 1/44.
148 İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, 1/45.
149 İsmail Lala, "Qur'ānic Knowledge and Akbarian Wisdom: İbn 'Arabī's Daring Hermeneutics in *Fuṣūṣ al-ḥikam [Kur'anî Bilgi ve Ekberî Hikmet: Fusûsü'l-Hikem'de İbn Arabî'nin Cesur Hermenötiği]*", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/1 (June 2021), 484.
150 Ayrıntılar için bk. Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 100; M. Faruk Gürtunca, *Altıparmak Peygamberler Tarihi* (İstanbul: Huzur Yayın-Dağıtım Pazarlama, 2023), 58-63.

Kaynakça

Altuntaş, Mehmet. "Kur'an'da Peygamberlere Gönderilen 'Suhuflar/Kitaplar' Üzerine Bir Değerlendirme". *Turkish Studies* 11/12 (2016), 1-24.

Annus, Amar. "Sons of Seth and the South Wind". *Mesopotamian Medicine and Magic: Studies in honor of Markham J. Geller*. ed. Strahil V. Panayotov – Luděk Vacín. 9-24. Boston: Brill, 2018.

Bacher, Wilhelm - Selingsohn, Max. "Seth: In Rabbinic Literature". *The Jewish Encyclopedia*. ed. Isidore Singer. 11/207. New York: Funk and Wagnalls Company, 1906.

Black, Jeremy vd. (ed.). *A Concise Dictionary of Akkadian*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2000.

Burns, Dylan M. "Sethian Crowns, Sethian Martyrs? Jewish Apocalypses and Christian Martyrs in a Gnostic Literary Tradition". *Numen* 61/5-6 (2014), 552-568.

Chabad. https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm (Erişim 23 Haziran 2024).

Cheyne, Thomas K. "Seth". *Encyclopaedia Biblica: a Critical Dictionary of the Bible*. ed. T. K. Cheyne - J. Sutherland Black. 4/4410-4411. London: The Macmillan Company, 1899.

De Vaux, Roland. *The Early History Of Israel*. çev. D. Smith. London: The Westminster Press, 1978.

Diakonoff, I. M. "Father Adam". *Vorträge Gehalten auf der 28. Rencontre Assyriologique Internationale in Wien 6.-10. Juli 1981*. ed. Hans Hirsch – Hermann Hunger. 16-24. Horn: Berger, 1982.

Dumlu, Ömer. "Suhuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/477-478. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Efros, Israel. "Holiness and Glory in the Bible: An Approach to the History of Jewish Thought". *The Jewish Quarterly Review* 41/4 (April 1951), 363-377.

Friedman, Richard E. *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?* çev. Muhammet Tarakçı. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.

Gesenius, William. *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. çev. Edward Robinson. Oxford: Clarendon Press, 1962.

Ginza Rabba: The Great Treasure (Right Volume). çev. Qais Mughashghash Al-Saadi – Hamed Mughashghash Al-Saadi. Germany: Darbshai, 2019.

Graham, Lloyd D. "Which Seth? Untangling Some Close Homonyms from Ancient Egypt and the Near East". *Prague Egyptological Studies* 27 (2021), 60-96.

Graves, Robert – Patai, Raphael. *İbrani Mitleri*. çev. Uğur Akpur. İstanbul: Say Yayınları, 2009.

Gündüz, Şinasi. *Sabiiler: Son Gnostikler*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2016.

Gürtunca, M. Faruk. *Altıparmak Peygamberler Tarihi*. İstanbul: Huzur Yayın-Dağıtım Pazarlama, 2023.

Hippolytos. *Refutation of All Heresies*. çev. M. David Litwa. Atlanta: SBL Press, 2016.

Hirsch, Emil G. – Barton, George A. "Seth". *The Jewish Encyclopedia*. ed. Isidore Singer. 11/207. New York: Funk and Wagnalls Company, 1906.

Hirschberg, Haïm Z. "Seth". *Encyclopaedia Judaica*. ed. F. Skolnik- M. Berenbaum. 18/319. Jerusalem: Thompson & Gale, 2007.

İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemalüddîn Abdülmelik. *es-Siretü'n-Nebeviyye I-II*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmüri. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabi, 1990.

İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemalüddin Abdülmelik. *Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi*. çev. Hasan Ege. İstanbul. Kahraman Yayınları, 2006.

İbn İshak, Muhammed. *Siyer*. haz. Muhammed Hamidullah. çev. Sezai Önel. İstanbul: Akabe Yayınları, 1988.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-Ma'arif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Dâru'l-Ma'arif, 1960.

İbn Meymûn, Musa. *Delâletu'l-Hâirîn*. çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.

İbnü'l-Esir, İzzeddîn. *el-Kamil fi't-Tarih*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Bahar Yayınları, 1985.

İvgin, Enis – Çınar, Aynur. "Kötülük Kavramı Bağlamında Yahudi ve İslam Geleneğinin Evel/Hâbil-Kayin/Kâbil Kıssasını Yorumlaması". *Genç Mütefekkirler Dergisi* 5/2 (Haziran, 2024), 476-507.

Jastrow, Marcus. *Dictionary of Targumim, The Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. London: Luzac & G.P. Putnam's Sons, 1903.

Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Tefsiri*. Ankara: TDV Yayınları, 2008.

Klijn, A.F.J. *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature*. Leiden: Brill, 1977.

Knohl, Israel. "Cain: Son of God or Son of Satan?". *Jewish Biblical Interpretation and Cultural Exchange: Comparative Exegesis in Context*. ed. Natalie B. Dorhmann – David Stern. 37-50. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.

Köksal, M. Asım. *Peygamberler Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Buruc Yayınları, 2004.

Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma. Kitabı Mukaddes Şirketi. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2016.

İsmail Lala, "Qur'ānic Knowledge and Akbarian Wisdom: İbn 'Arabī's Daring Hermeneutics in *Fuṣūṣ al-ḥikam [Kur'anî Bilgi ve Ekberî Hikmet: Fusûsü'l-Hikem'de İbn Arabî'nin Cesur Hermenötiği]*". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/1 (June 2021), 479-493.

Life of Adam and Eve, içinde *The Old Testament Pseudepigrapha*. çev. M. D. Johnson. ed. James H. Charlesworth. New York: Doubleday & Company, Inc., 1985.

Martin, Sean. *Gnostikler: İlk Hıristiyan Sapkınlar*. çev. Eylem Ç. Babaoğlu. İstanbul: Kalkedon Yayıncılık, 2010.

Midrash Rabbah: Genesis-I. çev. H. Freedman vd. London: The Soncino Press, 1961.

Midrash Rabbah: Numbers. çev. H. Freedman – M. Simon. London: Soncino Press, 1939.

Midrash Rabbah: Ruth. çev. L. Rabinowitz, ed. H. Freedman – M. Simon. London: Soncino Press, 1939.

Murtonen, A. *A Philological and Literary Treatise on The Old Testament Divine Names:* **אל, אלוה, אלהים** *and* **יהוה**. Helsinki: y.y., 1952.

Nash, Harvey. "The Centaur's Origin: A Psychological Perspective". *The Classical World* 77/5 (May-June 1984), 273-291.

Orlov, Andrei. *The Glory of the Invisible God*. New York: T&T Clark, 2019.

Pěsiḳta dĕ-Raḇ Kahăna: R. Kahana's Compilation of Discourses for Shabbaths and Festival Days. çev. William G. Braude. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 2002.

Pirḳê de Rabbi Eliezer. çev. Gerald Friedlander. New York: Hermon Press, 1970.

Pitard, Wayne T. "Arameans". *Peoples of the Old Testament World*. ed. Alfred J. Hoerth vd. 207-230. Cambridge: Baker Books, 1994.

Rasimus, Tuomas. "Ophite Gnosticism, Sethianism and the Nag Hammadi Library". *Vigiliae Christianae* 59/3 (August 2005), 235-263.

Ryssel, Victor. "Hagiographa". *The Jewish Encyclopedia*. ed. Isidore Singer. 6/149-150. New York: Funk and Wagnalls Company, 1906.

Rubin, Nissan – Kosman, Admiel. "The Clothing of the Primordial Adam as a Symbol of Apocalytpic Time in Midrashic Sources". *Harvard Theological Review* 90/2 (1997), 155-174.

Sandmel, Samuel. "Genesis 4:26b". *Hebrew Union College Annual* 32 (1961), 19-29.

Schwartz, Howard. *Tree of Souls: The Mythology of Judaism*. New York: Oxford University Press, 2004.

Sefaria. https://www.sefaria.org/?home (Erişim 27 Haziran 2024).

Sefer ha-Aggadah: The Book of Legends. çev. W. G. Braude. ed. H. N. Bialik – Y. H. Ravnitzky. New York: Schocken Books, 1992.

Simpson, Cuthbert A. – Bowie, Walter R. "The Book of Genesis". *The Interpreter's Bible-I*. Nashville: Abigdon Press, 1984.

Solomon of Akhlat. *The Book of the Bee*. çev. E. A. Wallis Budge. New Jersey: Gorgias Press, 2006.

Soncino Babylonian Talmud. ed. I. Epstein – J. H. Hertz. London: The Soncino Press, 1935-1948.

Soury, Jules. *Karşılaştırmalı Mitoloji Işığında İsrail Dini*. çev. Harun Güngör – H. İbrahim Açmaz. İstanbul: IQ Kültür Sanat, 2008.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki. Kahire: Daru'-Hicr, 2001.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Tarih-i Taberî*. çev. M. Faruk Güntunca. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2023.

Targum Neofiti 1: Genesis. çev. Martin McNamara. Minnesota: The Liturgical Press, 1992.

Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. çev. Michael Maher. Minnesota: The Liturgical Press, 1992.

te Velde, Herman. "Seth". *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt.* 3/269-271. New York: Oxford University Press, 2001.

The Book of Jubilees: The Little Genesis. çev. R. H. Charles. London: Adam and Charles Black, 1902.

The Book of the Cave of Treasures. çev. E. A. Wallis Budge. London: The Religious Tract Society, 1927.

The Chronicle Zuqnīn: Parts I and II. From the Creation to the Year 506/7 AD. ed. Amir Harrak. New Jersey: Gorgias Press, 2017.

The Midrash on Psalms-I. çev. William G. Braude. New Haven: Yale University Press, 1959.

The Old Testament Pseudipgrapha I-II. ed. James H. Charlesworth. New York: Doubleday, 1985.

The Wisdom of Ben Sira. çeviri ve yorum. Patrick W. Skehan – Alexander A. Di Lella. New York: Doubleday, 1987.

Tigchelaar, Eibert. "Seth in Sirach (Ben Sira 49:16)". *Eve's Children: The Biblical Stories Recall and Interpreted in Jewish and Christian Traditions*. ed. Gerald P. Luttikhuizen. 178-186. Leiden: Brill, 2003.

Tora ve Aftara: Bereşit. çev. Yitshak Haleva. ed. Moşe Farsi vd. İstanbul: Gözlem Yayıncılık, 2010.

Tubach, Jürgen. "Seth in Early Syriac Literature". *Eve's Children: The Biblical Stories Recall and Interpreted in Jewish and Christian Traditions*. ed. Gerald P. Luttikhuizen. 187-201. Leiden: Brill, 2003.

van Koppen, Frans vd. "Late Bronze Age Inscriptions from Babylon, Assyria, and Syro-Palestine". *Historical Sources in Traslation The Ancient Near East*. ed. Mark W. Chavalas. 134-181. New Jersey: Blackwell Publishing, 2006.

Wintermute, O. S. "Jubilees". *Old Testament Pseudepighrapha*. ed. James H. Charlesworth. 2/35-51. New York: Doubleday & Company, Inc., 1985), 2/43.

Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşaf.* Riyad: y.y., 1998.

Makale Bilgi Formu

Çıkar Çatışması Bildirimi: Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.
İntihal Beyanı: Bu makale *iThenticate* tarafından taranmıştır.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

e-ISSN: 1304-6535
Yayıncı/Publisher: Sakarya Üniversitesi

Cilt/Vol.: 27, Sayı/No.: 1, 143-157, 2025
DOI: https://doi.org/10.17335/sakaifd.1640105

Araştırma Makalesi / Research Article

Tabiatın Sınırlarını Genişletmek: İbn Sînâcı Fizik, Psikoloji ve Metafizik Arasında Gelecekten Haber Vermek

Expanding the Boundaries of Nature: Foretelling the Future Among Avicennian Physics, Psychology, and Metaphysics

Furkan Fidan

Doktor Adayı, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe Ana Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye, fidanfurkan@yahoo.com
https://ror.org/05j1qpr59

Öz: Bu çalışma, İbn Sînâ'nın gelecekten haber verme bir başka deyişle kehanet kavramına yaklaşımını fizik, psikoloji ve metafizik bağlamında ele almaktadır. İbn Sînâ öncesi düşünürler tarafından kehanet temelde doğal ve yapay olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Çalışmada, İbn Sînâ'nın düşüncesinde de böylesi bir ayrımın olduğu iddia edilmektedir. Buna göre yapay kehanet, aletler veya semboller aracılığıyla göksel cisimler üzerinden geleceğin bilgisinin elde edilmesidir ve diğer düşünürler tarafından olduğu gibi İbn Sînâ tarafından da astrologların ve kahinlerin yaptığı bu faaliyet reddedilmiştir. Buna karşın Fârâbî ve İbn Sînâ gibi düşünürler tarafından nübüvvetin bir parçası olarak da görülen doğal kehanet, insanın göksel nefislerle iletişim kurarak geleceğin bilgisini elde etmesidir. İbn Sînâ, geleceği bilme sürecinin ya da küçük nübüvvetin doğaüstü bir yetenek ile değil, tabii ve açıklanabilir bir mekanizma ile gerçekleştiğini öne sürmektedir. İbn Sînâ bu mekanizmanın açıklamasında Fârâbî'den farklı olarak göksel nefisler ve insanın amelî aklına başvurmaktadır. İbn Sînâ'ya göre geleceğin bilgisi, faal akıl üzerinden değil, göksel nefisler üzerinden ve mütehayyile ile değil, insanın amelî aklı tarafından elde edilmektedir. Mütehayyile ve vehim gibi iç duyular ise bu süreçte bilginin işlenmesine ya engel olmakta ya da yardımcı olmaktadır. İç duyuların söz konusu olumlu ya da olumsuz katkısı ise bilginin doğruluğunu ve aynı zamanda ifade ediliş biçimini belirlemektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, İbn Sînâ, Nübüvvet, Doğal Kehanet, Yapay Kehanet, Amelî Akıl.

Geliş Tarihi/Received: 14.02.2025
Kabul Tarihi/Accepted: 05.05.2025
Yayımlanma Tarihi/ Available Online: 15.06.2025

Abstract: This study examines Ibn Sīnā's (Avicennian) approach to the concept of foreknowledge, or prophecy in the context of physics, psychology, and metaphysics. Before Ibn Sīnā, thinkers generally divided prophecy into two categories: natural and artificial. This study argues that a similar distinction can be found in Ibn Sīnā's thought. According to this view, artificial prophecy involves acquiring knowledge of the future through celestial bodies by means of instruments or symbols. Similar to earlier thinkers, Ibn Sīnā disapproved of this practice, linking it to astrologers and soothsayers. In contrast, natural prophecy –regarded by thinkers such as al-Fārābī and Ibn Sīnā as part of prophethood– refers to the acquisition of future knowledge through communication with celestial souls. Ibn Sīnā asserts that the process of knowing the future, or "minor prophecy," occurs not through a supernatural gift but through a natural and explainable mechanism. Unlike al-Fārābī, Ibn Sīnā explains this mechanism by appealing to celestial souls and the human practical intellect. According to Ibn Sīnā, knowledge of the future is obtained not via the Active Intellect but through celestial souls, and not through the imaginative faculty (mutakhayyila), but by the practical intellect (ʿaql ʿamalī) of the human being. Internal senses such as imagination and estimation (wahm) either hinder or assist in the processing of this knowledge. Their positive or negative contribution affects both the accuracy of the knowledge and how it is expressed.

Keywords: Islamic Philosophy, Ibn Sīnā, Avicenna, Prophethood, Natural Prophecy, Artificial Prophecy, Practical Intellect.

Cite as (ISNAD 2): Fidan, Furkan. "Tabiatın Sınırlarını Genişletmek: İbn Sînâcı Fizik, Psikoloji ve Metafizik Arasında Gelecekten Haber Vermek". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2025), 143-157. https://doi.org/10.17335/sakaifd.1640105

This is an open access paper distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Giriş

Gaibe bir tür erişim olarak kehanet ya da gelecekten haber vermek antik dönemden beri geniş halk kitlelerinin yanı sıra filozoflar tarafından da kabul edilen bir faaliyet olmuştur. Nitekim Aristoteles gibi istisnaları bir kenara bırakırsak Antik dönem filozoflarının çoğu kehaneti kabul etmiştir ya da etmek zorunda kalmıştır.[1] Etmek zorunda kalmış olmalarının muhtemelen nedeni, insanların hatta filozofların kendilerinin bu tür tecrübeler yaşamış olmaları ya da böylesi hadiseler hakkındaki rivayetlerdir. İnsanlar rüyalarında ya da günlük yaşam esnasında yaşadıkları tecrübelerde geleceğe dair bilgiler ya da en azından işaretler görmekte ve bunlar da gördükleri şekilde ya da gördükleriyle ilişkilendirilebilecek şekilde gerçekleşmektedir. Ancak filozoflar kehanet ya da gelecekten haber vermekle ilgili ileri sürülen tarzların tamamını kabul etmemektedir. Filozoflar kehaneti yapay ve doğal olmak üzere ikiye ayırmakta ve yapay kehaneti reddetmektedir. Ayrıca Müslüman filozoflar doğal kehaneti nübüvvetin bir parçası olarak görmekte ve küçük nübüvvet olarak isimlendirmektedirler.[2] Doğal kehanet nitelemesi esasında doğal kehaneti yapay kehanetten ayırma işlevi görmesinin yanı sıra kehanetin olağanüstü bir faaliyet olmadığına işaret olarak da görülebilir. Nitekim İbn Sînâ, gaipten ve dolayısıyla gaibin bir türü olarak gelecekten bilgi vermenin belli bir tarzının mümkün olduğunu, dahası bunun tabiî bir faaliyet olduğunu iddia etmektedir: "Bir arifin gaipten bir haber verdiği ve bir müjde veya korkutma bildirerek isabet ettiği haberi sana ulaştığında, onu doğrula! Ona inanmak kesinlikle sana güç gelmesin. Çünkü bu olayın doğanın yollarında bilinen sebepleri vardır."[3] Bu çalışmada, ilk olarak doğal ve yapay kehanet ayrımı ele alınacak, daha sonra İbn Sînâ'da doğal kehanetin doğal ve metafizik zemini üzerinde durulacak ve son olarak ise kehanetin psikolojik boyutları incelenecektir.

1. Doğal ve Yapay Kehanet Ayrımı ve Yapay Kehanetin Reddi

İbn Sînâ, doğal ve yapay kehanet şeklinde bir ayrımı lafzen yapmamış olsa da gelecekten haber vermenin iki farklı tarzı olarak böylesi bir ayrımın zihninde olduğu açıktır. Eğer böylesi bir ayrım yapılmazsa İbn Sînâ'nın eserleri arasında tutarsızlık olduğu izlenimi oluşabilmektedir. Nitekim İbn Sînâ bazen kâhinin söylediklerinin gerçekleşebileceğini söylerken; bazen kâhinin gelecek hakkında bilgi edinemeyeceğini söylemektedir. Dolayısıyla gelecekten haber vermenin iki yolu arasında bir ayrım yapılmadığı takdirde bu ifadeler çelişkilidir.[4] Çalışmanın devamında ilk olarak İbn Sînâ'nın yapay kehanetle ilgili eleştirileri devamında ise gelecekten haber vermenin diğer tarzı hakkındaki görüşleri incelenecektir.

İbn Sînâ ilimlerin tasnifine dair risalesinde iki farklı yerde geleceğin bilgisiyle ilgili belirlemelerde bulunmaktadır. Burada konumuzla ilgili olan ilk durumda astroloji ilminden bahsetmektedir. Ancak herhangi bir eleştiri yöneltmeksizin bu ilimde amacın ne olduğunu açıklamaktadır: "Astrolojide amaç, yıldızların şekillerinden hareketle âlem, milletler, ülkeler, şehirler, doğumlar, değişimler, işlerin

1 Her ne kadar Platon kehaneti mümkün görse de Aristoteles kehanetin mümkün olmadığını düşünmektedir. bk. Platon, *Timaios: Doğa Üzerine*, çev. Özgüç Orhan (Ankara: Fol, 2022), 189.; Aristoteles, "Uykuda Kehanet", çev. Y. Gurur Sev, *Parva Naturalia* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2022), 105. Ancak *Uykuda Kehanet* isimli eserin Arapça tercümesi orijinal metnin aksine kehaneti mümkün görmektedir. Risalenin Arapça versiyonu iki şeyi kanıtlama çalışır: (1) doğru rüyaların nedeni Tanrı'dır, (2) insan nefsi doğru rüyaları almak için ruhânî yetilere ihtiyaç duyar. bk. Luis Xavier López-Farjeat, "Avicenna and Thomas Aquinas on Natural Prophecy", *American Catholic Philosophical Quarterly* 88/2 (2014), 313. Plotinus ise kehaneti doğal ve yapay olmak üzere ikiye ayırmakta ve yapay kehaneti reddederken, doğal kehaneti onaylamaktadır. bk. Crystal Addey, *Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the Gods* (New York: Routledge, 2014), 206. Iamblikhus da benzer bir ayrım yapmakta ancak yapay kehaneti tümden reddetmek yerine doğal kehanete göre daha aşağı bir seviyede görmektedir. bk. Addey, *Divination and Theurgy in Neoplatonism*, 210.

2 İslam sonrası dönemde kehanet hakkında belirlemelerde bulunan ilk düşünür Kindî olmuştur. Kindî'nin doğal ve yapay kehanet arasında bir ayrım yaptığını gösteren herhangi bir metinsel dayanak yoktur. Ancak onun gelecekten haber vermeyi mümkün gördüğü hususunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Nitekim *Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine* isimli risalesinde nefsin kabul gücüne zarar verecek arızalardan temizlenmiş olarak tam anlamıyla algıya hazır olması ve nefsin kendi etkisini canlının organında gösterme gücüne sahip olması durumunda meydana gelmeden önce olayları olduğu gibi haber verebileceğini ifade etmektedir. Kabule tam hazır olmaması durumunda ise semboller ortaya çıkmaktadır. Kindî, "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risaleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 255. Fârâbî'nin doğal ve yapay kehanet arasında net bir ayrım yaptığını görmekteyiz. Fârâbî yapay kehaneti eleştirirken; doğal kehaneti bir tür nübüvvet olarak ele almaktadır. Hatta Fârâbî'nin doğal kehaneti, nübüvvete dönüştürdüğü dahi iddia edilebilir. bk. Nursema Kocakaplan, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Tahayyül Kavramı* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 4. Ayrıca belirtilmelidir ki Fârâbî nübüvvetin ya da doğal kehanetin mütehayyile yetisi tarafından faal akıldan alındığını iddia etmektedir. Richard Walzer, *Al-Farabi On The Perfect State* (New York: Oxford University Press, 1985), 224. Bir başka ifadeyle Fârâbî, faal akıl ve mütehayyile arasında kurulan ilişki neticesinde geleceğe ilişkin bilgi edinilebileceğini kabul edip bunu nübüvvet olarak nitelerken; uzak sebeplerin bilinmesini gerektirecek şekilde evrendeki hareketler üzerinden kurulacak bir bilme faaliyeti olarak yapay kehaneti reddetmektedir.

3 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 193.

4 Böylesi bir hata için bk. Kocakaplan, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Tahayyül Kavramı*, 126.

sürdürülmesi, seçime konu olan hususlar ve problemlerin münavebeli olarak gerçekleşen durumları hakkında çıkarımda bulunmaktır."[5] Bu çıkarımın gerçekleştirilme yolu ise İbn Sînâ'ya göre yıldızları birbiriyle, onları burçların güzergâhıyla ve bütün bunları da yeryüzüyle karşılaştırmaktır. Burada İbn Sînâ'nın bir eleştiri yöneltmemesinin nedeni, muhtemelen zamanındaki bilimlerin bir dökümünü verme amacında olmasıdır. Nitekim diğer eserlerinin çeşitli yerlerindeki eleştirilerinin yanı sıra müstakil bir risalede de konuyu ele alan İbn Sînâ'ya göre gelecekten haber vermenin doğal olmayan bir başka deyişle nefsin yetilerine dayanmayan yönteminin bilgi vermesi mümkün değildir. Söz konusu risalede yani *el-İşâret ilâ fesâdi ilmi ahkâmi'n-nücûm* isimli risalede hakiki anlamda bilim adamı olanların bu ilmin geçersizliğini göstermekle dahi uğraşmadıklarını ifade etmektedir. Nitekim İbn Sînâ'ya göre bu ilmin asıllarının ve ferlerinin yanlışlığı çok açıktır.[6] Kendisinin böyle bir risale yazmasının nedeni ise astroloji konusunda kafasının karıştığını söyleyen bir arkadaşına yardımcı olmaktır. İbn Sînâ'ya göre insanların yanlışlığı böylesine açık olan bir faaliyetle uğraşmalarının nedeni kolay yoldan zenginlik elde etme arzusudur.[7]

İbn Sînâ'nın *Kitâbü'ş-Şifâ: İlâhiyât'*taki anlatısına göre ise eğer bir insan yeryüzünde ve gökte meydana gelen bütün olayları ve doğalarını bilseydi, gelecekte olan şeylerin tamamının keyfiyetini bilebilirdi. Ancak söz konusu müneccim oluşan şeylerin nedenlerinden yalnızca göktekilere dayanır. Ancak bu gökteki hallerin tümünü kapsaması da mümkün değildir. Bunu başardığını varsaysak bile kendisini ve bizi hepsinin her vakitte bilgisine ulaştıramazdı. Çünkü söz konusu durumların hepsi fiili ve doğası bakımından bilinse bile var olup olmadığı bilinemez. Nitekim ateşin sıcak ve ısıtıcı olduğunu bilmek gerçekleştiği bilinmediği sürece onun ısıttığını bilmek için yeterli değildir. Hiçbir hesap yöntemi felekteki her olay ve meydana geliş hakkında bilgi veremez. Göksel durumların varlığını öğrenmiş olsaydık bile bu bize gaybî durumlara geçiş fırsatı vermezdi. Çünkü gerçekleşme yolunda gaybî durumlar, ancak etken-edilgen, doğal ve iradî olanıyla birlikte göksel durumlara ilaveten önce ve sonraki yersel durumlar arasındaki karışımlarla tamamlanır. Dolayısıyla "iki durumdan şimdi bulunanı ve onların her birisinin özellikle de gayba ilişkin olanın sebebi tam bilinmediği sürece, bilinmeyene intikal mümkün değildir."[8] Netice itibariyle İbn Sînâ'ya göre müneccimlerin görüşlerine itimat edilemez.[9] Her ne kadar müneccimler gelecekten haber veremese de İbn Sînâ'ya göre gelecekten haber vermenin mümkün bir yolu vardır. İbn Sînâ'nın yapay kehaneti reddinden sonra şimdi gelecekten haber vermenin ya da doğal kehanetin mekanizmasını incelemeye geçebiliriz.

2. İbn Sînâ'da Doğal Kehanetin İmkânı, Ontolojik ve Doğal Zemini ve Vukuu

2.1. Doğal Kehanetin İmkânsız Olmadığına Dair Genel ve Özel Delil

İbn Sînâ, işaret edildiği üzere gaipten haber vermenin imkanına dair iki kanıt getirmektedir. İlk kanıt, insanların uyku halinde gaibe bir tür erişimi olduğu düşüncesinden hareket eder. Buna göre eğer gaibe erişim uyku halinde mümkün ise herhangi bir engel olmadığı durumda uyanıklık halinde gerçekleşmesi de mümkündür. İkinci kanıt ise kıyasa dayanmaktadır. Kıyasa dayanan kanıt şeklinde ifade edilen, bir kanıt olmasının yanı sıra ileride görüleceği üzere gelecekten haber vermenin mekanizmasının detaylandırılması anlamına da gelmektedir. Tecrübeye dayanan kanıta göre insanlar birbirlerinden bu tür hadiseler duymaktadır ve ayrıca her insan böyle bir tecrübeyi kendisinde yaşamıştır.[10] Fark edileceği üzere bu aslında mantıksal bir delil değildir ya da en azından ideal formunda bir kanıt değildir. İbn Sînâ da aslında gelecekten haber vermenin tam anlamıyla kanıtlanabilir bir husus olmadığını

5 M. Cüneyt Kaya, "İbn Sînâ'nın Kitâbu aksâmi'l-hikme ve tafsîlihâ'sı: Tahkik ve Tercüme", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/1 (2020), 29.
6 Avicenne, *Refutation de l'Astrologie*, ed. Yahya Michot (Beyrouth: Albouraq éditions, 2006), 3.
7 Avicenne, *Refutation de l'Astrologie*, 4-5.
8 İbn Sînâ, *Metafizik 2*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 186.
9 İbn Sînâ, *en-Necat*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 277.
10 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 193. *Kitâbü'ş-Şifâ-Nefs*'te de benzer ifadeler bulunmaktadır: "Rüyada ve uyanıkken olan idrak durumlarından herhangi birinden nasibi olmayan hiçbir insan yoktur." İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021), 310.

düşünmektedir. Bunlar daha ziyade tecrübe edilebilecek ve tecrübe edildiğinde sebepleri araştırılabilecek hadiselerdir.[11]

Kıyasa dayanan kanıt ise İbn Sînâ felsefesini bir bütün olarak dikkate almayı gerektirmektedir. Söz konusu kanıt bir taraftan İbn Sînâ'nın ontoloji ve kozmolojisiyle diğer taraftan epistemolojisiyle ilişkilidir. Nitekim İbn Sînâ'ya göre geleceğe ilişkin bilgi öncelikli olarak Tanrı'dan daha sonra ise göklerden alınmakta ve bu faaliyeti insan gerçekleştirmektedir. Çalışmanın devamında ilk olarak bu faaliyetin kendisine dayandığı teorik çerçeve ardından faaliyetin mekanizması incelenecektir.

2.2. Doğal Kehanetin Ontolojik ve Doğal Zemini

2.2.1 Ontolojik Zemin: Geleceğin Bilgisinin Kaynağı Olarak Göksel Nefisler

İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık olan Tanrı'nın kendisini akletmesi neticesinde bir akıl meydana gelir. Söz konusu akıl üç farklı fiili yerine getirir ve üç farklı fiilinden üç farklı şey varlığa gelir. Aklın Tanrı'yı düşünmesi neticesinde ondan diğer bir akıl, Tanrı'dan aldığı zorunluluğu düşünmesiyle bir nefis, kendindeki imkân halini düşünmesiyle ise göksel bir cisim meydana gelir. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: İlâhiyât'ta* bu hususu şu şekilde açıklamaktadır:

> "Ayrık akıllarda ise, çokluk ancak şu söylediğimiz şekilde bulunabilir: Malûl özü gereği mümkün varlıktır ve İlk sayesinde zorunlu varlık olur. Onun varlığının zorunluluğu, akıl olması bakımındandır. O, kendi zâtını akleder ve zorunlu olarak İlk'i akleder. Şu hâlde onda bir çokluk anlamının bulunması zorunludur. Bu çokluk anlamı, (birincisi) onun kendi zâtını "mümkün varlık" olarak akletmesi, (ikincisi) varlığının zorunluluğunun zatı gereği akledilir olan İlk'ten çıktığını akletmesi ve (üçüncüsü ise) İlk'i akletmesidir."[12]

Son akıl olan onuncu akla yani faal akla kadar bu şekilde işleyen düzen faal akılda sona erer. Faal akıl ise başka bir akıl, nefis ve cisim meydana getirme konusunda kendisinden üstteki akılları taklit edemez. Bunun yerine faal aklın temelde üç işlevi vardır: a) Ay-altı alemin maddesi ondan feyz eder; b) Bitkiler, hayvanlar ve insan nefsi başta olmak üzere maddede ortaya çıkan doğal suretler ondan feyzeder; c) İnsan aklını bilfiil kılar.[13] Şimdi ay-altı alemi de dikkate alarak ifade edecek olursak varlık sıralaması şu şekildedir: İlk Varlık ya da Tanrı, akıllar denilen soyut-ruhanî meleklerin derecesi, nefsler denilen ruhani meleklerin dereceleri, göksel cisimlerin mertebeleri. Ay-altı alem söz konusu olduğunda ise sıralama tersinden yani daha az değerli olandan başlayarak şu şekilde ilerler: madde, unsurlar, bileşik donuklar, bitkiler, hayvanlar ve son olarak insan.[14]

Ay-altı alemde sonradan meydana gelmiş şeyler ise esasında fail göksel güçlerin çatışmalarından meydana gelir. Münfail yersel güçler ise fail göksel güçlerin çatışmalarını takip eder.[15] Ay-altı alemdeki güçler, iki nedenle tamamlanır: 1) ister doğal ister iradi olsun onlardaki fail güçler nedeniyle ve 2) ister doğal ister nefsani olsun münfail güçler nedeniyle.

Göksel güçlerin altlarındaki cisimler üzerindeki etkisi ise üç şekilde meydana gelir. İlki, yersel şeylere ait herhangi bir sebeplilik bulunmayacak şekilde göksel güçlerin kendiliklerinden olmasıdır. İkincisi, bu etkiler ya yersel güçler ve aralarındaki münasebetlerle beraber onlardan meydana gelen şekillenmelere göre onların cisimlerinin doğalarından ve cisimsel güçlerinden ya da nefsani doğalarından meydana gelir. Sonuncusu ise kendisinde yersel hallerle bir tür ortaklığın ve belirli bir şekilde sebepliğin bulunduğu tarzdır. İbn Sînâ, bu sonuncu anlamı daha detaylı incelemektedir. Buna göre göksel cisimlerin nefislerinin tikel anlamlarda bir tür tasarrufu vardır. Bu tasarruf, sırf aklî olmayan bir idrak tarzında gerçekleşir. Göksel nefislerin benzerlerinin de tikel olayları idrak etme imkânı bulunmaktadır. Bunun nedeni ise sebep ve onlara ulaştıran şeyler olmaları bakımından meydana gelmiş tikel olayların fail ve kabul edici sebeplerini ayrı ayrı idrak etmeleridir. Söz konusu bu sebepler ise ya iradi bir sebepte ya da zorunlu doğal bir sebepte son bulurlar. İradeler ise yokken sonradan meydana gelmiştir. Dolayısıyla onlar, kendilerini zorunlu kılan sebeplere sahiptirler. Bir irade başka bir irade nedeniyle meydana gelmez. Aksi takdirde sonsuz gerileme gerekirdi. Ne de bir irade, irade sahibine ait bir doğadan

11 İbn Sînâ, *Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Hayykitap, 2021), 103-104.
12 İbn Sînâ, *Metafizik 2*, 150.
13 Harbert A. Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, çev. Erkan Kurt (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 95-96.
14 İbn Sînâ, *Metafizik 2*, 179-180.
15 İbn Sînâ, *The Metaphysics of the Healing*, çev. Michael Elias Marmura (Provo: Brigham Young University, 2005), 359.

kaynaklanır. Aksi takdirde irade doğa bulunduğu sürece bulunurdu. Aksine iradeler, gerektirenlerden ve güdülerden ibaret olan illetlerin meydana gelmesiyle meydana gelir. Bu gerektirenler ve güdüler ise göksel ve yersel şeylere dayanırlar ve zorunlulukla bu iradeyi gerektirirler. Doğal olana gelince eğer onlar kalıcı ise bir ilke oluştururlar. Eğer sonradan meydana gelmiş ise kaçınılmaz olarak o da göksel ve yersel şeylere dayanır.[16]

Şimdi bu illetlerin toplanma, çatışma ve sürekliliklerinin göksel hareketlere göre gerçekleşen bir düzenleri vardır. Dolayısıyla eğer ilksel nedenler, ilksel olmaları ve ikincillere sebep olmaları bakımından bilinirse zorunlu olarak ikinciller de bilinir. Bunlardan göksel nefslerin ve onların üzerinde bulunanların tikelleri bildikleri ortaya çıkar. Ancak ikisinin tikelleri bilme tarzları farklıdır. Nefisler tikelleri tikel olarak bilirken; üzerindekiler bir başka deyişle akıllar tikelleri tümel tarzda bilirler. Netice itibariyle göksel nefislerin olanı bildikleri kesindir.[17]

el-İşârât'ta da İbn Sînâ göksel nefislerin tikellere dair bilgisini doğrudan ifade etmektedir:

> "Tikellerin, aklî âlemde tümel bir tarz üzere nakşedilmiş olduğunu daha önce geçen yerlerde öğrenmiştin. Sonrasında göksel cisimlerin, tikel idraklere ve tikel bir görüşten ortaya çıkan tikel iradelere sahip nefislerinin olduğu ve onlar için tikel hareketleriyle unsurî âlemde kendilerinden oluşan şeylerden lazım olan tikelleri tasavvur etmelerinde bir engel bulunmadığı hususunda uyarılmıştın."[18]

Görüldüğü üzere *el-İşârât*'taki anlatı da *Kitâbü'ş-Şifâ: İlâhiyât*'takine benzer şekilde ilerlemektedir. Buna göre tikellerin iki tür nakşından bahsedilebilir. Tikeller ilk olarak akli alemde tümel bir tarzda; ikinci olarak ise göksel cisimlerin nefslerinde tikel bir tarzda bulunmaktadır. Ay-altı dünyada meydana gelen tikel şeyler bu göksel nefislerden kaynaklanmaktadır**.**

Bu anlatıları bir arada düşünürsek gelecekte olacak hadiselerle ilgili olarak iletişime geçilmesi gerekenler, nefsler olmaktadır. Çünkü ay-altı alemdeki hadiselerin nedenleri bu göksel nefislerdir. Akıllar ise tikel hadiselerin doğrudan değil; dolaylı olarak nedenleridir. Nitekim akıllarla ya da daha doğru bir ifade ile faal akılla kurulacak ilişki neticesinde yalnızca tümeller elde edilebilmektedir. Dolayısıyla insan, bu nefislerle irtibata geçerek ay-altı dünyada olmuş ve olacak tikellerin bilgisine erişebilir. Devamında söz konusu irtibatın diğer tarafı bir başka deyişle irtibatı kuracak olan insan nefsinin yapısı incelenecektir.

2.2.2. Geleceğin Bilgisinin Muhatabı İnsanın Nefsani Yapısı

İbn Sînâ'ya göre insanın beş dış duyusu ve beş iç duyusu bulunmaktadır.[19] Dış duyuları bir kenara bırakacak olursak, insanın beş temel iç duyusu şunlardır: ortak duyu, hayal, mütehayyile, vehim ve hafıza. Bu duyular hayvanlar ve insanlar arasında ortaktır. İnsanları hayvanlardan ayıran ise bu duyulara ilaveten akıl denilen bir anlama sahip olmasıdır. Aklın ise İbn Sînâ'ya göre bir nazari bir de amelî yönü bulunmaktadır. Dolayısıyla göksel nefislerden bilgiyi alma ihtimali bulunan yedi unsur bulunmaktadır. Ancak ortak duyu, işlevi dış duyulardan gelen veriyi birleştirmek olduğu için elenmektedir. Hayal ise ortak duyunun deposu olması nedeniyle böylesi bir faaliyet için uygun görünmemektedir. Hafıza da benzer şekilde mütehayyile ve vehmin deposu olması itibariyle uygun değildir. Dolayısıyla iç duyulardan geriye yalnızca mütehayyile ve vehim kalmaktadır. İbn Sînâ'ya göre vehim ve mütehayyile de aslında aynıdır; vehim gücü, zatı itibariyle hükmedici güç, hareket ve fiilleri itibariyle ise mütehayyile ve mütezekkire gücüdür.[20] Ayrıca vehim olarak dikkate alındığında bu güç gökler hakkında bilgi edinmeye uygun bir aday değildir. Çünkü bu bakımdan işlevi, dış dünyanın duyular tarafından idrak edilemeyen yönleri hakkındaki bilgidir. Söz konusu bu bilgi ise sevgi ve nefret, tehlike ve destek, kızgınlık ve güçle ilgilidir.[21] Aklın teorik yönü ise tümellerle ilişkili olduğu için gelecekte

16 İbn Sînâ, *Metafizik 2*, 181-182.
17 İbn Sînâ, *Metafizik 2*, 182-183.
18 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 194.
19 İç duyular anlatısı için bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 111-112.; Dimitri Gutas, "İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (el-Mütehayyile) ve Aşkın Bilgi", çev. M. Cüneyt Kaya, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2014), 160.
20 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 302.
21 Dimitri Gutas, "Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine", çev. M. Cüneyt Kaya, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 322.

olacak hadiselerin bilgisi gibi tikel bir bilginin elde edilmesi için uygun görünmemektedir.[22] Ayrıca İbn Sînâ nazarî aklın doğrudan irtibatta olduğunu göksel varlığın faal akıl olduğunu düşünmektedir.[23]

Son aday olan amelî akıl ise insan bedeninin hareket ilkesidir. Söz konusu hareket düşünüp taşınmaya özgü tikel fiillere yöneliktir ve fiillere özgü uzlaşımsal görüşlere dayanır. Bu gücün üç farklı itibarı bulunmaktadır. İlk olarak hayvani istek gücüne kıyasla bir itibarı, ikinci olarak hayvani mütehayyile ve mütevehhime gücüne kıyasla bir itibarı ve son olarak kendisine kıyasla bir itibarı vardır. Amelî gücün hayvani istek gücüne kıyasla olan itibarından amelî güçte insana özgü utanma, haya, gülme, ağlama ve buna benzer yapılar meydana gelir ve insan bu heyetlerle fiil ve infialin hızlılığına hazırlanır. Hayvani mütehayyile ve mütevvehime gücüne kıyasla olan itibariyle ise amelî güç, oluş-bozuluşa uğrayan şeylerle ilgili yasaların çıkarılmasıyla ve insani sanatların ortaya konulmasıyla meşgul olduğunda onunla birleşir. Amelî gücün kendisine kıyasla olan ise amelî akıl ve nazari akıl arasında eylemlerle ilgili düşünceler doğar ve "Yalan kötüdür", "Zulüm kötüdür" gibi burhanî olmayan yaygın ve meşgul öncüller ve buna benzer olarak saf akli evvelî öncüllerden ayrılması için mantık kitaplarında tanımlanmış öncüller feyazan eder.[24]

Bu işlevlerden birincisi ve üçüncüsü her ne kadar konuyla ilişkili olmasa da ikincisi, tikel hadiselerle ilişkili olduğu için amelî aklı gelecekten bilgi edinmeye de uygun bir aday kılmaktadır. Ayrıca burada dikkat çeken bir husus olarak ikinci itibarda amelî aklın mütehayyile ve mütevehhime ile birleşmesidir. Sonuç olarak gelecekten bilgi edinmeyle ilgili olarak mütehayyile ve amelî akıl eldeki iki seçenektir.

2.3.3. Bilgiyi Alan Yeti Mütehayyile mi yoksa Amelî Akıl mıdır?

İkincil literatürde de tartışma bilgiyi alan yetinin amelî akıl mı yoksa mütehayyile mi olduğu üzerine odaklanmaktadır. Tartışmanın başlatıcılarından Fazlurrahman'a göre peygamberin tahayyülü, tikel görüntüleri semavî cisimlerden alır.[25] Ancak Fazlurrahman'ın bu görüşünü hangi metinsel kanıta dayandırdığı açık görünmemektedir.

Davidson da Fazlurrahman'a benzer şekilde nübüvvetin akla dayanan nübüvvet ve hayale dayanan nübüvvet olmak üzere iki türü olduğunu ifade etmektedir.[26] Davidson insan aklının faal akılla irtibat kurmasına benzer şekilde mütehayyilenin de melekût alemiyle irtibata geçebileceğini iddia etmektedir.[27] Bu görüşünü ise *el-İşârât*'a dayandırmaktadır.[28]

Hasse'ye göre ise göksel alandan bilgiyi alan nefstir. Hasse, Davidson'a atıfla mütehayyilenin faal akılla iletişim kurabileceği ve faal aklın sudurunu doğrudan alabileceği iddiasını dile getirmekte ve bu görüşün yanlış olduğunu ifade etmektedir.[29] Hasse ilk defa aklın rolüne vurgu yapsa da süreci yeteri kadar detaylandırmamıştır.

Marmura'ya göre de İbn Sînâ aklî ve tahayyülî olarak iki tür peygamberlik kabul etmektedir.[30] Aklî vahyi faal akıldan alan peygamber, tahayyülî vahyi semavî nefislerden tahayyül gücüyle almaktadır.[31]

Dimitri Gutas ise Davidson'a karşı çıkarak Hasse ile benzer şekilde göklerle irtibat kuranın akıl daha da özel olarak amelî akıl olduğunu iddia etmektedir.[32]

M. Cüneyt Kaya'ya göre ise semavi nefslerle irtibatı amelî akıl sağlamakta ve mütehayyile ona yalnızca yardımcı olmaktadır.[33] Kaya *el-Mebde ve'l-me'âd* ile *eş-Şifâ: İlâhiyyât*'a dayanmaktadır.[34]

22 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 113.
23 *el-Mebde ve'l-mead*'dan tercümeyle Gutas, "İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (el-Mütehayyile) ve Aşkın Bilgi", 161-162.
24 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 112.
25 Fazlur Rahman, *İslam'da Nübüvvet*, çev. Ömer Ali Yıldırım - Mehmet Ata Az (Ankara: Adres Yayınları, 2017), 43.
26 Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, 141-142.
27 Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, 144.
28 Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, 145.
29 Dag Nilolaus Hasse, *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300* (London: University of London Press, 2000), 160.
30 Michael E. Marmura, *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sīnā, al Ghazālī, and Other Major Muslim Thinkers* (Binghamton: Global Academic Publishing, 2005), 202.
31 Marmura, *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sīnā, al Ghazālī, and Other Major Muslim Thinkers*, 203.
32 Gutas, "İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (el-Mütehayyile) ve Aşkın Bilgi", 163-164.
33 M. Cüneyt Kaya, "'Peygamberin Yasa Koyuculuğu': İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 27 (01 Aralık 2009), 57-91.
34 Kaya, "'Peygamberin Yasa Koyuculuğu'", 69.

Nursema Kocakaplan da çalışmasında Marmura'yı takip ederek Fârâbî'ye göre Faal Aklın tahayyüle etkisinin doğrudan gerçekleştiğini; İbn Sînâ'ya göre ise tahayyüle dolaysız etki edenin semavi cisimler olduğunu iddia etmektedir.[35] Ancak ilerleyen sayfalarda *eş-Şifâ*'ya dayanarak yaptığı bir yorumda gökten gelecekle ilgili bilgiyi alan yetinin amelî akıl olduğunu ihsas ettirecek ifadelerde de bulunmaktadır.[36]

Son çalışmalardan birinin sahibi olan Rapoport'a göre ise göksel alanla irtibat kuran yeti, mütehayyile ve vehim değil; amelî akıldır. Ona göre metinsel kanıtın büyük çoğunluğu bilgiyi alan yetinin mütehayyile veya vehim olduğu iddiasını desteklememektedir. Her ne kadar bazı pasajlar yeteri kadar açık olmasa da nihai olarak semavi kürelerin nefisleriyle bağlantı kuran amelî akıldır ve vehim ile mütehayyile aracılık etmektedir.[37]

Biz de Hasse, Gutas, Kaya ve Rapoport ile benzer şekilde göklerle irtibat kuranın amelî akıl olduğunu düşünmekteyiz. Literatürdeki bilgiyi alan yetinin mütehayyile olduğu şeklindeki hatalı görüşün birkaç nedeni bulunmaktadır. İlk olarak İbn Sînâ'nın konuyla ilgili bütün anlatılarında mütehayyile ve bazen vehmin rolünün altı kalınca çizilmektedir. Bu bilgiyi alan yetinin mütehayyile olduğu izlenimi doğurmaktadır. Her ne kadar mütehayyile bu süreçte çok etkin olsa da bu bilgiyi alan yetinin o olduğu anlamına gelmemektedir. İkinci olarak bilgi edinme sürecinin ikili yapısı dikkate alınmamaktadır. Bilginin alınması süreci ile bilgi alındıktan sonra alınan bilginin iç duyularda yaşadığı intikaller birbirinden ayrı süreçlerdir.[38] Bu ikili yapı dikkate alınmadığı takdirde İbn Sînâ metinlerinde konuyla ilgili bir muğlaklık izlenimi oluşmakta ve bu nedenle bilgiyi alan yetinin ne olduğunun tespiti zorlaşmaktadır. Yazının devamında konuyla ilgili İbn Sînâ metinleri ve metinlerin iddiamıza delaleti incelenecektir.

İlk olarak İbn Sînâ'nın erken dönem eserlerinden *el-Mebde ve'l-mead*'daki şu ifadeler ilk bakışta bilgiyi alan yetinin mütehayyile ve vehim olduğu izlenimini doğurmaktadır:

> "[Gelecek] olayların (el-kâinât) bilgisinin sebebine gelince o, insan nefsinin, unsurlar âleminde meydana gelen şeyleri bilen (…) semavî cisimlerin nefsleriyle olan ilişkisidir. (…) Büyük çoğunlukla bu [insan] nefsleri onlarla [yani semavî feleklerin nefsleriyle] tam olarak aralarındaki bir köken benzerliği (mücânese) sebebiyle ilişkiye geçerler. Bu köken benzerliği bunların [yani insan nefslerinin] ilgilerine yakın olan [göklerdeki] şeydir (el-ma'nâ). Dolayısıyla [insan nefsleri tarafından] orada [yani göklerde] bulunan şeylere dair görünenlerin çoğu, [insan] nefslerinin kendi bedenlerinin halleri veya bu bedenlere yakın olan bir kimsenin hallerine benzemektedir. Ve her ne kadar [insan nefslerinin semavî nefslerle] ilişkisi küllî olsa da bunlar, onlardan aldıkları etkinin çoğunu, sadece [kendi] ilgilerine yakın kısımdan almaktadırlar. Bu ilişki vehim ve hayal-oluşturucu (el-hayâl) tarafından (min cihe) ve onların kullanılmasıyla gerçekleşmekte ve cüz'î şeylerle ilgilenmektedir."[39]

Pasajın son cümlesi göklerle ilişkinin vehim ve mütehayyile ile kurulduğu izlenimi doğurmaktadır. Ancak diğer metinlerde de işaret edilecek bir husus olarak İbn Sînâ geleceğin bilgisinin elde edilmesi sürecinde bir taraftan nefsten diğer taraftan mütehayyile ve vehimden bahsetmektedir. Dolayısıyla nefs ve mütehayyile arasında en azından bu pasaj itibariyle bir ayrım yaptığı düşünülebilir. Son cümle her ne kadar muğlak olsa da ilk cümlede ilişkiyi kuranın nefs olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Gutas'ın da işaret ettiği üzere[40] metinde geçen köken benzerliği ifadesi göksel nefisler ve mütehayyile ya da vehim arasında kurulabilecek bir benzerlik değildir. Nitekim göksel nefislerle köken benzerliğine sahip olan nefsin mütehayyile ve vehim yetileri değil; daha ulvi bir yeti olmalıdır. Bu da amelî akıldır.
el-Mebde ve'l-mead'ın muğlak olduğu iddia edilebilse de *Ahvâl*'deki ifadeler oldukça açıktır:

35 Kocakaplan, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Tahayyül Kavramı*, 110.
36 Kocakaplan, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Tahayyül Kavramı*, 164.
37 Michael A. Rapoport, *Science of the Soul in Ibn Sina's Pointers and Reminders: A Philological Study* (Leiden: Brill Academic Pub, 2023), 210.
38 Literatürde konuyla ilgili en net ayrım David Bennett'e aittir. Ancak o da bu süreci iki aşamalı bir yapı olarak değil; mütehayyilenin iki farklı işlevi birden gerçekleştirmesi gerektiği tek bir süreç olarak okumaktadır. bk. David Bennett, "Avicenna's Dreaming in Context", *Forms of Representation in the Aristotelian Tradition*, ed. Christina Thomsen Thörnqvist - Juhana Toivanen (Boston: Brill, 2022), 2/96.
39 Gutas, "İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (el-Mütehayyile) ve Aşkın Bilgi", 161.; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, ed. Abdullah Nûrânî (Tahran: Müessesi Mutalaâti İslâmî, 1984), 117.
40 Gutas, "İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (el-Mütehayyile) ve Aşkın Bilgi", 166.

> "Aklî sûretlere gelince onlarla bağlantıya geçmek teorik akılla olur. Bizim şuan bahsettiğimiz sûretlere gelince nefislerimiz onları başka bir kuvvetle tasavvur eder ki, bu kuvvet de pratik akıldır. Bu konuda ona hayal gücü hizmet eder. O halde nefis, tekil işlere yüce nefsani cevherlerden sayılan pratik akıl diye isimlendirilen bir kuvvetle ulaşır; tümel işlere ise kendisinde tekil sûretlerden bir şeyin bulunmasının doğru olmadığı, akli yüce cevherlerden sayılan teorik akıl diye isimlendirilen bir kuvvetle ulaşır."[41]

Daha önce geçtiği üzere İbn Sînâ tümel ve tikel ayrımı yapıp tümelin elde edilmesini teorik akılla ilişkilendirirken, tikellerin elde edilmesini açık bir şekilde amelî akla atfetmektedir. Geleceğin bilgisinin elde edilmesindeki diğer alternatif olan mütehayyile yetisi ise amelî aklın yardımcısı olarak tasvir edilmektedir.

Konuyla ilgili bir diğer kanıt İbn Sînâ'nın *Kitâbü'ş-şifâ: Nefs* IV.2'teki şu ifadeleridir:

> "[…] nefs gaipten taşan şeyi almada iki şeyden dolayı iç duyulara muhtaçtır: Birincisi, nefsin tikel bir anlamı ezberlenmiş olarak bir tasavvur olarak iç duyularda tasavvur edebilmesi içindir; ikincisi iç duyuların nefsin iradesi yönünde nefse yardımcı olmaları içindir, yoksa nefsi kendi yönlerine çekerek onu meşgul etmeleri için değil. Böylece bir yandan gaip, nefs ve mütehayyile iç duyusu arasındaki bir nispete; diğer yandan nefs ile mütehayyile iç duyusu arasındaki nispete ihtiyaç duyulur."[42]

Nefs ve iç duyular arasındaki ayrımı takiben fail nefs olarak tasvir edilirken iç duyular kendisine muhtaç olunan diğer bir unsur olarak görünmektedir. İhtiyaç duyulan ilk nispette gaiple doğrudan iletişimde olan nefistir. Buradan anlaşılan İbn Sînâ'nın nefs ile iç duyular dışında kalan yapıyı kastettiğidir. Buna göre nefsin iç duyular haricindeki parçası yani akıl gaip ile iletişimi kurmakta; bunu görülür hale getirmek için ise iç duyuları kullanmaktadır.

İbn Sînâ, *el-İşârât*'ta da buna benzer bir ayrım yapmaktadır:

> "Duyusal engeller azaldığı ve daha az engeller kaldığı zaman nefsin fırsatlar bulup, tahayyülün meşguliyetinden kurtularak kutsiyet tarafına yönelmesi uzak görülemez. Buna göre gaipten kendisine bir nakış nakşedilir; bu nakış, tahayyül âlemine geçer ve (daha sonra) ortak duyuda nakşolur."[43]

Görüldüğü üzere burada nefs tahayyülü aşarak göklerle iletişim kurmakta ve daha sonra kurduğu bu iletişimden elde ettiği veriyi tahayyüle aktarmaktadır. Dolayısıyla tahayyül bu süreçte her ne kadar oldukça etkin olsa da göklerle iletişimi kuran yeti amelî akıldır.

Bir diğer kanıt ise İbn Sînâ'nın *Etki ve Edilginin Kısımları* isimli risaledeki anlatısıdır. İbn Sînâ bu risalede bütün fiil ve infialleri dört kategori altında toplamaktadır: 1) nefsani olanın nefsani olana etkisi, 2) nefsani olanın cismani olana etkisi, 3) cismani olanın nefsani olana etkisi ve 4) cismani olanın cismani olana etkisi.[44] Eğer iddia edildiği üzere göksel alandan bilgiyi alan yeti mütehayyile olsaydı gelecekten haber verme fiilinin iki numaralı kategoriye girmesi beklenirdi. Çünkü daha önce ifade edildiği üzere mütehayyile ve hatta vehim dahi cisimsel yetilerdir ve insanlarla hayvanlar arasında ortaktır. Ancak İbn Sînâ gelecekten haber vermenin bir numaralı kategoriye girdiğini ifade etmektedir:

> "Vahiy ve kerametlere gelince, onlar nefsani olanın nefsani olana etkisine dahildir. Çünkü vahyin hakikati, Yüce Allah'ın izniyle aklî alemden bu ilka türünden şeyleri almaya yetenekli olan beşeri nefslere gizli bir ilkadır. Bunun uyanıklık halinde olanına "vahiy", uyku halinde olanına da "kalbe ilham" denir."[45]

İbn Sînâ'nın burada vahiy ya da kalbe ilham ile gelecekten haber verme fiilini değil; sadece peygamberlere özgü bir fiilden bahsettiğini düşünmek yanıltıcı olacaktır. Nitekim İbn Sînâ bu ifadelerin devamında konuyu kategorilerden aşağı değil de fiillerden kategorilere doğru incelemektedir. Konu edindiği fiilleri ise işaretler ve mucizeler olarak nitelemektedir. Bu fiilleri üçe bölmekte ve ikisinin nefsani olanın nefsani olan üzerindeki etkisi kategorisine girdiğini, sonuncusunun ise nefsani olanın cismani olan üzerindeki etkisi kategorisine girdiğini ifade etmektedir. Bunların tamamı esasında nübüvvetin üç özelliği ya da nübüvvetin üç gücü olarak isimlendirilen fiillerdir. Nefsani olanın nefsani üzerindeki etkisi kategorisindeki ilk fiil İbn Sînâ'ya göre ilmin üstünlüğüne bağlıdır. Çünkü "[…] yetenekli (müsteid) olana insani öğrenme ve öğretme olmaksızın ilmin kemali verilir. Böylece o, Allah'ın

41 İbn Sînâ, *Nefsin Halleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 134.
42 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 318.
43 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 197.
44 İbn Sînâ, "Etki ve Edilginin Kısımları", çev. Hüseyin Aydın vd., *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX/9 (2000), 623.
45 İbn Sînâ, "Etki ve Edilginin Kısımları", 623.

dilediği kadarıyla, insani güç ölçüsünde hakiki ilahı, meleklerin tabakalarını, yaratıklarının diğer sınıflarını, mebde ve meadın keyfiyetini vs…"[46] kuşatıcı şekilde bilir. Bu esasında özel anlamıyla nübüvvet kategorisidir. Nefsani olanın nefsani olan üzerindeki etkisiyle ilişkili olan ikinci fiil ise tahayyül gücünün üstünlüğü ile ilgilidir;

> "Çünkü yetenekli olana, geçmişteki ve halihazırdaki olayların tahayyülünü ve gelecekteki olayların henüz ortada olmayan bilgilerine (mugayyebât) ulaşmayı mümkün kılan şeyler verilmiştir. Uzun zaman önce gerçekleşmiş olayların çoğu(nun bilgisi) kendisine verilir, o da bunları haber verir. Ve yine gelecekte olan birçok olaylar(ın bilgisi) kendisine verilir ve bunlarla da (insanları) uyarır."[47]

Bu kategori görüldüğü üzere gelecekten haber vermeyle ilişkili olan kategoridir ve İbn Sînâ birkaç defa vurgulu bir şekilde bunun nefsani olanın nefsani olan üzerindeki etkisiyle ilgili olduğunu ifade etmektedir.

Etki ve Edilginin Kısımları'nda da olduğu üzere konuyla ilgili kafa karışıklığına neden olan bir diğer husus nübüvvet türleri ya da özellikleriyle ilgili İbn Sînâ'nın ifadeleridir. İbn Sînâ'ya göre nübüvvetin üç özelliği bulunmaktadır. Bu üç özellikten ilki aklî güçle, ikincisi hayal gücüyle ve üçüncüsü bir bütün olarak nefsin idrak edici ve eylemde bulunan yetileriyle ilgilidir. Söz konusu üç özellik *el-Mebde ve'l-mead* dışında doğrudan üç özellik şeklinde yer almamaktadır. Ancak diğer eserlerinde de çeşitli şekillerde üç özellik zikredilmektedir.[48] Bu özelliklerden ilki hadsi meydana getirirken; ikincisi gelecekten haber vermeyi ve üçüncüsü ise sihir, mucize gibi durumları meydana getirmektedir.[49] Bu durumlar her insan tarafından farklı derecelerde paylaşılmaktadır. Hadsin en üstün derecesi nübüvvet türlerinin en yükseğidir.[50] Bu özelliklerden ikincisini hayal gücüyle ilişkilendirmesi gelecekten bilgi edinen yetinin mütehayyile olduğu izlenimini ortaya çıkarmaktadır. Ancak detayları görüleceği üzere nübüvvetin bu ikinci türünde de mütehayyilenin yanı sıra nefsin de ilahi alemle bir bağlantısının olması gerekmektedir.[51] Bu husus, sürecin içsel yapısının incelenmesiyle daha da açıklığa kavuşacaktır.

2.3.4 Gelecekten Haber Vermenin İçsel Yapısı

Geleceğe ilişkin bilginin elde edilme sürecinin insan psikolojisi tarafının içsel yapısı hakkında belirtilmesi gereken ilk husus, gösterildiği üzere bilgiyi alan yetinin amelî akıl olmasıdır. İkinci olarak göksel nefislerden bilginin elde edilmesi ve bu bilginin iç duyularda işlenmesi süreçleri birbirinden ayrı süreçlerdir. Üçüncü olarak söz konusu bilgi akışı dış duyulardan bilgi edinmenin aksine yukarıdan aşağı doğrudur. Ancak dış duyulardan bilgi edinme sürecine benzer şekilde geleceğin bilgisinin elde edildiği süreçte de aktif yetiler amelî akıl, mütehayyile-vehim ve ortak duyudur. Dördüncü olarak daha geniş planda nefsin yetileri arasında itme ve çekme ilişkileri söz konusudur. Bu ilişkiler esnasında baskın gelen taraf şartlara bağlı olarak değişkenlik göstermektedir. Beşinci olarak göklerden bilgi elde edilmesinde de bu bilginin geçirdiği içsel süreçte de nitelik bakımından insanlar arasında derecelenme söz konusudur. Bu derecelenmeyi belirleyen temel etkenler istidad ve insan tarafındaki engellerdir. Altıncı olarak bu derecelenmeye bağlı olarak elde edilenlerin ifadeleri de bir başka deyişle sürecin çıktıları da çeşitlilik göstermektedir. Yedinci olarak geleceğe dair görülen şeylerin tamamı göksel nefislerden elde edilmemektedir. Çeşitli durumlar nedeniyle insanlar hariçte mevcut olmayan ama göksel nefislerden de elde edilmeyen şeyler görebilmektedir. İbn Sînâ konuya ilişkin temel önermeleri eserlerinde bu sırayla vermemektedir. Bu nedenle yazının devamında *el-İşârât*'taki anlatının planını takip edeceğim. Çünkü bu eserin 10. nematı diğer eserlerin aksine süreci doğrudan olağanüstülük bağlamında ele almaktadır.

İbn Sînâ konuya ilk olarak gelecekten haber vermenin mümkün olduğunu ifade ederek başlamaktadır. Söz konusu imkânın tecrübeden ve kıyastan gelen olmak üzere iki kanıtı bulunmaktadır.

46 İbn Sînâ, "Etki ve Edilginin Kısımları", 624.
47 İbn Sînâ, "Etki ve Edilginin Kısımları", 624.
48 M. Afifi al-Akiti, "The Three Properties of Prophethood in Certain Works of Avicenna and al-Gazàlì", *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, ed. Jon Mcginnis (Boston: Brill, 2004), 190. Nübüvvetin üç özelliğinin İbn Sînâ eserlerindeki dağılımının bir tablosu için bk. al-Akiti, "The Three Properties of Prophethood in Certain Works of Avicenna and al-Gazàlì", 193.
49 al-Akiti, "The Three Properties of Prophethood in Certain Works of Avicenna and al-Gazàlì", 190-191.
50 Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, 100.
51 Hasse, *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, 154-155.

Tecrübe herkes tarafından yaşanmıştır. Kıyasla ilgili ilk olarak yeryüzündeki meydana gelen şeylerin tamamının akıllar tarafından tümel olarak, nefisler tarafından ise tikel olarak bilindiğini ifade etmektedir. Düşünen nefisler de bu kanalı kullanarak geleceğin bilgisine erişebilirler.[52]

İbn Sînâ gelecekten haber vermenin insan psikolojisiyle ilgili kısmında ilk olarak yetiler arasındaki ilişkilere eğilmektedir. Buna göre öfke gücü ve şehvet gücü arasında bir karşıtlık vardır. Nefs hangisiyle meşgul olursa diğeri etkisiz kalır. Benzer şekilde iç ve dış duyular arasında da bir karşıtlık vardır. İç duyu dış duyularla meşgul olursa nefs iç duyuyu kullanamaz. Yine nefs kontrol altına aldığı şeyle meşguliyeti esnasında diğer güçlere yardımda bulunamaz. Ancak eğer nefs iç duyuları kontrol altına alabilirse dış duyular da boyun eğer ve bunlardan nefse kayda değer bir şey ulaşmaz.[53]

Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs'te İbn Sînâ, bu hususu daha açık ve detaylı olarak incelemektedir. Buradaki incelemesine göre nefis, belirli bir güçle meşgul olduğunda diğer güçlerin faaliyetlerine yardım edemez, onları düzeltmekten veya yönlendirmekten uzak kalır. İçsel süreçlere odaklandığında dış dünyadaki algılar zayıflar; dış duyulara yoğunlaştığında ise içsel yetilerini kullanamaz. Arzu ve öfke güçleri birbirini etkileyerek dengeler, birinin aşırı güçlenmesi diğerini zayıflatır. Hareketle ilgili eylemlere yöneldiğinde idrak yetisi körelir ve idrakle ilgili eylemlere yöneldiğinde hareket yetisi zayıflar. Ancak nefis, dış etkilerden uzaklaşıp dingin hale geldiğinde en güçlü yetisini kullanabilir. Bu dinginlik hastalık, korku, uyku veya içsel yönelimlerle sağlanabilir.[54]

İbn Sînâ, *el-İşârât* 10. nemat 12. fasılda ortak duyunun fonksiyonuna dair ara bir açıklama yapmaktadır. Buna göre duyusal iz ya da nakış silinse bile ortak duyu onu sanki gözlenir kılmaktadır. Ortak duyunun gözlenmekte gibi kıldığı dört tür suret vardır: a) dışarıdaki duyulardan resmedilme halinin başlangıcında olan, b) duyulur dıştayken var olan, c) duyulur ortadan kalktıktan sonra var olan ve d) duyulurdan kaynaklanmayan. Fark edileceği üzere ilk üç seçenek dıştan gelen verilerle ilgiliyken; dördüncü seçenek dışta karşılığı olmayan şeylerle ilgilidir. Bu seçenek esasında geleceğin bilgisinin elde edilmesinin açıklaması yolundaki adımlardan biridir. Nitekim geleceğin bilgisi dışta var olmadığı halde iç duyularda resmedilmektedir. 13. Fasılda İbn Sînâ bu dördüncü seçeneği şu şekilde açıklamaktadır:

> "Bir grup hastalar ve safra dengesi bozuk insanlar, duyulur, açık ve hazır (bir takım) suretler müşahede edebilirler ve bu suretlerin dış bir duyulur ile nispeti olmaz. O halde bu suretlerin nakşedilişi, iç bir sebepten veya iç sebepte etkin olan bir sebeptendir. Ortak duyu, tahayyül ve vehim madeninde dolaşan suretlerden de kendisine nakşedebilir; tıpkı onların ortak duyu levhasından tahayyül ve tevehhüm madeninde nakşedilmesi gibi. Bu durum karşılıklı aynalar arasında cereyan eden olaya yakındır."[55]

İç bir sebep veya içte bir sebebin ne olduğu *Kitâbü'ş-şifâ: Nefs*'teki şu ifadelerden daha kolay anlaşılmaktadır: "Tahayyül ve fikirden ya da semavi oluşumların birinden kaynaklanan bir sebeple musavvirede bir suretin temessül etme durumu ortaya çıkarsa, zihnin de ona bir itibarı yoksa ya da bu itibar durmuşsa bunun bizatihi ortak duyuda aynıyla kendi heyetine göre resmolunması mümkündür."[56] Buna göre iç sebepler tahayyül ve fikirken; içte etkini olan sebep semavi oluşumlardır.

Toparlayacak olursak hasta ve safrası bozuk insanlar, kendilerinden başka insanların görmemesine rağmen duyulur suretler gözlemlemektedir. Bu suretler ortak duyuya hayalden intikal ederler. İkinci bir seçenek olarak mütehayyile bir kısım suretleri bileştirir ve bu suretler ortak duyuda resmedilir. Son olarak ise bu suretler semavi oluşumlardan kaynaklanabilir.

Tasvir edilen bu sürecin kesintiye uğraması da mümkündür. İbn Sînâ'ya göre bu kesintinin iki nedeni vardır. İlk olarak ortak duyu kendisinde dıştan gelen suretlerle meşgul olduğunda başka suretleri alamaz. İkinci olarak akıl ya da vehim, tahayyülü zorla iş yaptırarak zapt edebilir. Bu durumda tahayyül ise akıl ya da vehme boyun eğerek ortak duyuda işlem yapamaz. Dolayısıyla ortak duyuda nakşetme imkânı olmaz. İbn Sînâ'nın *el-Mebde ve'l-mead*'daki ifadelerine göre akıl, mütehayyilenin asıl vazifesi ile meşgul olmasına imkân vermez, çünkü onu daima kendisi için bir araç olarak kullanmaya çalışır. Bundan

52 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 193-194.
53 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 194-195.
54 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 306.
55 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 195.
56 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 304.

dolayı, mütehayyile mevcut olmayan suretlere yaklaşamaz.[57] Bu iki engelden birisi var olmadığında diğer etken yeteri kadar güçlü olamaz ve bu sırada mütehayyile ortak duyuya hâkim olabilir. Bu durumda mütehayyile suretleri ortak duyuda görülür ve gözlenir suretler olarak resmeder.[58]

Dış duyuların işlemi de uyku ile engellenebilir. 15. Fasılda İbn Sînâ uykunun engelleyiciliği konusunu ele almaktadır. Uyku dış duyuları engelleyebildiği gibi nefsi dahi engelleyebilir. Dış duyuların ya da nefsin engellenmesinin anlamı ise kendi fiillerini yapamamalarıdır. Nefsin kendi fiillerini yapamamasına neden olan husus, nefsin hazım gücüne gıdaların sindirilmesinde yardımcı olmasıdır. Uykunun nefs ve dış duyuları engellemesi sayesinde mütehayyile güçlenir. Bu esnada mütehayyile, tahayyül edilmiş nakışları ortak duyuda görüntüler. Dolayısıyla uykuda müşahede edilen bazı haller olur.[59] Uykuyla ilgili olarak İbn Sînâ *Kitâbu'ş-Şifâ: Nefs*'te şöyle demektedir:

> "Uyku hâlinde mütehayyile gücü bu gibi bir vakitte bedenle meşgul olmadığında, hafıza ve musavvireden kesilmiş olmadığında, aksine o ikisinde yerleşik olduğunda, uygun olan ve ona yaraşan bu konuda nefse olan hizmetini güzelce yapmasıdır. Çünkü bunlardan nefse gelen şey hakkında, o şeyin suretinin bu güçlerde ya o suretlerin kendileriyle ya onların taklitleri uyumlu olacak bir şekilde resmolunmasına ihtiyaç duyar."[60]

Ayrıca hastalık da benzer şekilde nefsi meşgul edebilir ve nefsin sahip olduğu kontrolü kaybetmesine neden olabilir. Bu durumda da mütehayyile suretleri ortak duyuda görüntüleyebilir.[61]

Buraya kadar İbn Sînâ'nın yaptığı anlatı esasında tahayyülün elinde olan şeyi ortak duyuya nakşetme süreci ile ilgiliydi. Bu aşamayla ilgili olarak mütehayyilenin güçlü olması şarttır. Çünkü fiili olan nakşetme işini ancak dış duyulardan ve içsel engellemelerden kurtulduğu takdirde yapabilir. Dolayısıyla bu anlatı ikili yapının ikinci aşamasıyla ilgilidir. Birinci aşama ise daha önce anlatıldığı üzere amelî aklın göksel alanla irtibat kurmasıdır. İbn Sînâ sürecin ilk aşamasına 17. Fasılda geçmektedir:

> "Nefs kuvve olarak güçlü oldukça, çekişmelerden etkilenmesi de az olur ve iki tarafı da zapt etmesi daha şiddetli olur; bunun tersi oldukça (zayıf oldukça) da tersi olur. Aynı şekilde nefs kuvve olarak güçlü oldukça duyusal engellerle meşguliyeti daha az olur ve ondan diğer taraf için daha çok bir fazlalık bulunur. Nefs kuvvesi şiddetli olduğu zaman ondaki bu 'anlam' da güçlü olur, sonra nefs eğitimli (riyazet yapmış) olduğu zaman, kendisini riyazetin zıtlıklarından muhafaza etmesi ve ona münasip olanlarda tasarrufu daha güçlü olur."[62]

Bu pasajda kısaca nefsin güçlü olması durumunda iki tarafa da yani hem cisimsel hem aklî tarafa hükmedebileceği ifade edilmektedir. Başka bir deyişle natık nefs yeteri kadar güçlü olduğunda uyku, hastalık, içsel ve dışsal duyular gibi dikkat dağıtıcı durumların nefsi göksel alanla irtibat kurmaktan alıkoyması mümkün değildir.[63] Bu durum ideal olan etkileşim biçimidir. Nefsin yeteri kadar güçlü olmadığı alt derecedeki iletişim biçimleri nefsin iki taraftan birine güç yetirebilse de diğerine güç yetiremediği durumlardır. Böylesi durumlar sadece sürecin detayı olmakla kalmayıp ortaya çıkan verinin de çeşitlenmesine neden olmaktadır. Bunu daha sonra incelemek üzere bir kenara bırakacak olursak devamında İbn Sînâ sürecin ikili yapısını ve işleyişini tek bir pasajda doğrudan anlatmaktadır. Söz konusu anlatıma göre de duyusal engeller azaldığında nefis, tahayyülün meşguliyetinden kurtulup ulvî olana yönelebilir. Bu esnada gaipten gelen bilgi, tahayyül yoluyla ortak duyuda resmedilir. Uyku, hastalık veya aşırı yorgunluk gibi durumlar tahayyülü zayıflatarak nefsi bu sürece daha açık hale getirir. Nefse gelen bilgi, tahayyül tarafından algılanır ve ortak duyuda şekillenir. Tahayyül bu süreçte nefsin yardımcısı olup, engeller ortadan kalktığında bilgiyi alıp işlemeye başlar.[64]

Daha önce ifade edildiği üzere ilk aşamada nefs, duyular ve mütehayyilenin meşguliyetinden kurtularak göklere yönelmektedir. Bu yönelme neticesinde gaipten bilgi alır. Daha sonra derecelenmeye uygun olarak nefsin aldığı bilgi yukarıdan aşağı mütehayyile ve ortak duyuya geçer. Mütehayyilenin ilk

57 Rapoport, *Science of the Soul in Ibn Sina's Pointers and Reminders*, 223.
58 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 196.
59 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 196.
60 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 322.
61 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 197.
62 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 197.
63 Rapoport, *Science of the Soul in Ibn Sina's Pointers and Reminders*, 225.
64 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 197-198.

aşamada sakin olması gerekirken; ikinci aşamada nefsin kendisine verdiği nakışları ortak duyuya işlemesi gerekmektedir. Görüldüğü üzere mütehayyile bilginin alınması esnasında değil; bilginin görüntülenir hale getirilmesi aşamasında aktiftir. Bilginin alınması nefsin daha da özel olarak aklın amelî kısmının işlevidir. İbn Sînâ devamında uyku için tasvir edilen sürecin nefs yeteri kadar güçlü olduğunda uyanıklıkta da geçerli olduğunu ifade etmektedir.

2.3.5 Elde Edilen Bilginin İfade Edilme Biçimleri

Detayları anlatılan göklerden bilgi edinme sürecinin sonucunda elde edilen veriler tek bir tür değil, birkaç çeşit ve derecedir. Derecelenmeyi belirleyen elde edilen bilgilerin açıklık ve kapalılık durumlarıdır. İbn Sînâ elde edilen bilginin çeşitlerini vermeden önce *el-İşârât*'ın 20. Fasılda mütehayyile yetisi ile ilgili genel bir hatırlatmada bulunmaktadır. Buna göre mütehayyile yetisi kendisine gelen algısal veya mizaçsal yapıları kopya eder, bir şeyden o şeyin benzerine veya zıddına veya kısaca bir şekilde onunla ilişkili olan bir şeye intikal edebilir. İbn Sînâ'ya göre bu intikalin tikel nedenleri olsa da bunları tam olarak elde etmemiz mümkün değildir. Ayrıca nefsin direnme gücü ya da mütehayyileye nakşolan suretin çok açık olması nedeniyle bu intikal engellenebilir.[65] Benzer şekilde *Kitâbü'ş-şifâ: Nefs*'te de şöyle demektedir:

> "Mütehayyile gücünün özelliklerinden biri, musavvire ve hafıza/hatırlamanın (zâkire) depolarıyla sürekli ilgilenmesi; duyulur ya da hatırlanan bir suretten başlayarak bunların karşıtına ya da benzer bir şey ya da bir sebeple kendinden olan bir şeye intikal ederek suretleri devamlı arz etmesidir. Bu onun tabiatıdır. Fakat onun bir şeyden, benzerine değil de karşıtına ya da karşıtına değil de benzerine intikalinin özel kılınıp tahsis edilmesinin ise sayılamayacak kadar tikel sebepleri vardır."[66]

İbn Sînâ bu ara hatırlatmadan sonra 21. Fasılda göklerden elde edilen bu eserin derecelerini sıralamaktadır:

> "Nefse uyku ve uyanıkken gelen ruhanî eser, zayıf olabilir. Bu durumda söz konusu eser, hayali ve hatırlama gücünü hareket ettirmez ve onun bir izi kalmaz. Bazen ise bundan daha güçlü olur ve hayali hareket ettirir ancak, ne var ki hayal, kendini tamamen intikale kaptırır ve açıklıktan uzak kalır. Dolayısıyla gelenleri hatırlama gücü zapt edemez, sadece tahayyülün intikallerini ve kopyaladıklarını zapt eder. Bazen de gelen eser, oldukça güçlü olur ve onu telakkide nefis son derece dayanaklı olur. Dolayısıyla suret hayalde açık bir şekilde resmedilir ve nefs onu anlamlandırabilir. Bu durumda hatırlama gücünde güçlü bir şekilde resmedilmiş olur ve intikallerle karmaşıklaşmaz."[67]

Burada intikalin mahiyeti çok açık görünmemektedir. Ancak İbn Sînâ *Kitâbü'ş-şifâ: Nefs*'te intikali daha detaylı olarak ele almaktadır:

> "Bil ki, nutkî düşünce mütehayyile gücüyle talep edilir. Bu da meşgul edenin meşgul etmesi esnasında bu gücün aldatıcı olmasından kaynaklanır. Zira nefs, herhangi bir amaca yönelmiş olarak herhangi bir surette mütehayyile gücünü kullandığında mütehayyile ona uygun olmayan başka bir şeye, oradan da üçüncü bir şeye süratle intikal eder ve nefse ilk olarak kendisinden başladığı şeyi unutturur, ta ki nefs başladığı yere dönmek için tekrar geriye doğru ayrıştırmaya meylederek [isteyerek] hatırlamaya ihtiyaç duyar."[68]

Sonuncu kategori yani uyanıklık ya da uyku halinde hatırlama gücünde karar kılınmış bir şekilde koruma altına alınan eser; a) ilham, b) açık bir vahiy veya tevil ve c) tabire ihtiyaç duymayan bir rüya olur. İkinci kategori yani kendisi ortadan kalkıp geriye kopyaları ve izleri kalanlar ise, vahiyse tevil ve rüyaysa tabire ihtiyaç duyar. Tevil ve tabir ise şahıslara, vakitlere ve adetlere göre çeşitlilik arz eder.[69] Bu hususun *Kitâbü'ş-şifâ: Nefs*'teki karşılığı ise şu şekildedir:

65 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 198.
66 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 312.
67 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 199. Ayrıca bk. İbn Sînâ, "Etki ve Edilginin Kısımları", 625.
68 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 312.
69 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 199-200.

> "Nefs, uyanıklık hâlinde iken bir şeyi idrak ettiğinde ya da sonradan tam olarak anlatacağımız üzere, uyku hâlinde bir şekilde melekût âlemiyle ittisal ettiğinde, eğer bu mütehayyile gücüne nefs, kendisinin sakin olması sebebiyle ya da güzelce sabit kılmasından dolayı mütehayyilenin nefs tarafından baskılanması sebebiyle güç yetirirse, ayrıca bu gücün nefse görünür olan tahayyüllerini sabit kılma süreci boyunca mütehayyile nefs üzerinde baskın olmazsa, işte bu durumda nefs o sureti olduğu şekil ve sureti üzere güzel bir şekilde hatırlayabilir. Dolayısıyla uyanık ise [isteyerek] hatırlamaya, uykuda ise tabire, vahiy ise tevile ihtiyaç duymaz."[70]

Yukarıdaki anlatı sürecin tamamen kendiliğinden olduğu bir görüntü sergilemektedir. Ancak bazen insanlar çeşitli yöntemlerle duyu ve hayallerini şaşırtıp duraksatarak gayba erişim için fırsat yaratabilmektedir. İbn Sînâ'nın bu durumla ilgili verdiği örneklerden biri Türk topluluklarından aktarılan şu hadisedir:

> "Onlar, (gaipten) bir bilgi vermesi için kâhinlerine başvurduklarında, kâhin birden hızla koşmaya başlar. Çok geçmeden kâhin bu koşuda nefes nefese kalır; hatta neredeyse bayılır. Ardından, hayaline gelen şeyleri söylemeye başlar, dinleyenler de onun söylediklerini hemen kayda geçirip, onlar üzerine bir tedbir alırlar."[71]

Görüldüğü üzere bu eylemde amaç, duyu ve hayali yorarak âtıl duruma getirip gayba erişim sağlamaktır. İbn Sînâ'nın tabiriyle gaybın çakması;

> "[…] bazen güçlü bir zan türünde bazen bir cinnîden gelen bir hitaba veya gaipten gelen bir sese benzer olabilir; bazen de bir şeyin göze doğrudan gözükmesi de ona eşlik edebilir; hatta gaybın sureti bir şekilde müşahede edilir."[72]

İbn Sînâ konuyu gelecekten haber vermelerin kanıtlanamaz, yalnızca gerçekleştiğinde itimat edilecek ve sebepleri araştırılabilecek durumlar olduğunu hatırlatarak bitirmektedir.[73]

Peki İbn Sînâ bu şekilde gerçekleşmiş hadiseler olduğunu düşünmekte midir? İbn Sînâ her ne kadar *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta böylesi tecrübelerle ilgili örnek vermese de diğer eserlerinde farklı örnekler vermektedir. Örneğin otobiyografisinde, uğraştığı birçok problemin çözümünü rüyasında gördüğünü ifade etmektedir.[74] Bunun gaibe erişimi doğrudan örneklemediği düşünülebilir. Ancak doğrudan bunu örnekleyen ifadeleri de bulunmaktadır. Nitekim *Etki ve Edilginin Kısımları* isimli risalesinde "Peygamberimizin Necaşi'nin ölümünü haber vermesi ve Kisra'nın elçisine "benim rabbim dün gece senin rabbini öldürdü" buyurması"[75] şeklindeki ifadelerini doğrudan gelecekten haber vermekle ilgili kullanmaktadır. Yine *Kitâbü'ş-şifâ: Nefs*'te yaptığı aktarım da doğrudan gelecekten haber vermek örneği sayılabilir. Buna göre kral Heraklius kalbini meşgul eden bir rüya görmüş ve kendisine şifa verecek şeyi tabircilerde bulamamıştır. Daha sonra rüyasının tabirini yine rüyasında görmüştür. Bu sayede dünyada ve kendi şehrinde olacak şeylere ilişkin bilgileri kuşatmıştır. Kral, bu uyarıları topladığında rüyasında gördüğü şeyler rüyasına uygun bir şekilde gerçekleşmiştir.[76]

Toparlayacak olursak İbn Sînâ, göklerden bilgi edinme sürecinde elde edilen verilerin farklı tür ve derecelerde olduğunu belirtir. Bu derecelendirme, bilginin açıklık ve kapalılık durumuna bağlıdır. Mütehayyile yetisinin rolünü vurgulayan İbn Sînâ, bilginin nefsani süreçlerle nasıl işlenip aktarıldığını açıklar. Bilginin zayıf veya güçlü olması, hayal gücünün onu nasıl işlediğini ve hatırlama gücünde nasıl bir iz bıraktığını etkiler. Son aşamada güçlü şekilde korunan bilgi ilham, açık vahiy veya yoruma ihtiyaç duymayan bir rüya olabilir. Zayıf olanlar ise tevil veya tabire gereksinim duyar. İbn Sînâ, bazen kasıtlı olarak duyuların yorulmasının da gayba erişim için bir yol olabileceğini belirtir. Gelecekten haber verme konusunda ise kesin bir kanıt getirilemese bazı olayların gerçekleştiğinde doğrulanabileceğini ifade eder. Peygamberlerin ve tarihî şahsiyetlerin rüyalar aracılığıyla bilgi edinmesiyle ilgili de örnekler verir.

70 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 314.
71 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 200.
72 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 200.
73 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 201.
74 İbn Sînâ, *The Life of İbn Sina*, çev. William E. Gohlman (New York: State University of New York Press, 1974), 30.
75 İbn Sînâ, "Etki ve Edilginin Kısımları", 624.
76 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 316.

Sonuç

İbn Sînâ, gelecekten haber vermenin mümkün olduğunu ve bunun iki tür kanıtı olduğunu düşünmektedir. Bunlardan ilki tecrübeye, ikincisi ise kıyasa dayanmaktadır. Kıyasa dayanan kanıt İbn Sînâ'nın felsefesini bir bütün olarak dikkate almayı gerektirmektedir. Buna göre geleceğin bilgisi, göksel nefislerden insanın amelî aklı sayesinde alınmaktadır. Geleceğin bilgisinin elde edilmesiyle ilgili yegâne yol da budur. Diğer faaliyet türü ise Platon'dan beri yapay kehanet olarak isimlendirilmekte ve reddedilmektedir. İbn Sînâ da lafzen olmasa da benzer bir ayrım yapmış ve astrolojiyi reddetmiştir. Gelenekten farklı olarak ise İbn Sînâ bilgiyi alan yetinin, mütehayyile değil; amelî akıl olduğunu iddia etmiştir. Başta mütehayyile olmak üzere diğer yetiler ise bu süreçte amelî akla yardımcı olmakta ve bilginin görüntülenir olmasında işlev görmektedir. Alınan bu bilgi ise insanın psikolojik durumuna bağlı olarak çeşit ve derecelere sahiptir. Söz konusu bilgi en üstte peygamberlerden başlayarak en altta aptal ve delilere kadar uzanan bir skalada kendisine yer bulur. Dolayısıyla başlangıcı itibariyle her ne kadar doğaüstü bir faaliyet olsa da kehanet, zaman içerisinde filozoflar tarafından doğallaştırılmıştır. Bu doğallaştırma ise mekanizması tespit edilerek yapılmıştır. Sonuç olarak gelecekten haber vermek, mekanizması detaylandırılabilir doğal bir hadisedir.

Kaynakça

Addey, Crystal. *Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the Gods*. New York: Routledge, 2014.

Akiti, M. Afifi al-. "The Three Properties of Prophethood in Certain Works of Avicenna and al-Gazàlì". *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*. ed. Jon Mcginnis. Boston: Brill, 2004.

Aristoteles. "Uykuda Kehanet". çev. Y. Gurur Sev. *Parva Naturalia*. 100-107. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2022.

Avicenne. *Refutation de l'Astrologie*. ed. Yahya Michot. Beyrouth: Albouraq éditions, 2006.

Bennett, David. "Avicenna's Dreaming in Context". *Forms of Representation in the Aristotelian Tradition*. ed. Christina Thomsen Thörnqvist - Juhana Toivanen. 2/88-109. Boston: Brill, 2022.

Davidson, Harbert A. *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*. çev. Erkan Kurt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

Gutas, Dimitri. "İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (el-Mütehayyile) ve Aşkın Bilgi". çev. M. Cüneyt Kaya. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2014), 159-174. https://doi.org/10.15370/muifd.29888

Gutas, Dimitri. "Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine". çev. M. Cüneyt Kaya. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 315-338.

Hasse, Dag Nilolaus. *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*. London: University of London Press, 2000.

İbn Sînâ. *Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Hayykitap, 2021.

İbn Sînâ. *el-Mebde' ve'l-me'âd*. ed. Abdullah Nûrânî. Tahran: Müessesi Mutalaâti İslâmî, 1984.

İbn Sînâ. *en-Necat*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

İbn Sînâ. "Etki ve Edilginin Kısımları". çev. Hüseyin Aydın vd. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX/9 (2000), 623-629.

İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Muhittin Macit vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.

İbn Sînâ. *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*. çev. Mehmet Zahit Tiryaki. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.

İbn Sînâ. *Metafizik 2*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ. *Nefsin Halleri*. çev. Ömer Ali Yıldırım. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

İbn Sînâ. *The Life of İbn Sina*. çev. William E. Gohlman. New York: State University of New York Press, 1974.

İbn Sînâ. *The Metaphysics of the Healing*. çev. Michael Elias Marmura. Provo: Brigham Young University, 2005.

Kaya, M. Cüneyt. "İbn Sînâ'nın Kitâbu aksâmi'l-hikme ve tafsîlihâ'sı: Tahkik ve Tercüme". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/1 (2020), 1-40. https://doi.org/10.5281/zenodo.3904471

Kaya, M. Cüneyt. "'Peygamberin Yasa Koyuculuğu': İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 27 (01 Aralık 2009), 57-91.

Kindî. "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine". çev. Mahmut Kaya. *Kindî: Felsefî Risaleler*. 253-263. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

Kocakaplan, Nursema. *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Tahayyül Kavramı*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Marmura, Michael E. *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sīnā, al Ghazālī, and Other Major Muslim Thinkers*. Binghamton: Global Academic Publishing, 2005.

Platon. *Timaios: Doğa Üzerine*. çev. Özgüç Orhan. Ankara: Fol, 2022.

Rahman, Fazlur. *İslam'da Nübüvvet*. çev. Ömer Ali Yıldırım - Mehmet Ata Az. Ankara: Adres Yayınları, 2017.

Rapoport, Michael A. *Science of the Soul in Ibn Sina's Pointers and Reminders: A Philological Study*. Leiden: Brill Academic Pub, 2023.

Walzer, Richard. *Al-Farabi On The Perfect State*. New York: Oxford University Press, 1985.

Makale Bilgi Formu

Yazarın Notu: Makalenin ilk hâlini okuyup yorum ve önerilerini paylaşan hocam Prof. Dr. Eşref Altaş'a teşekkür ederim.

Çıkar Çatışması Bildirimi: Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar: Bu çalışma, TÜBİTAK tarafından 1003 Öncelikli Alanlar kapsamında desteklenen 120K003 numaralı "On Birinci ve On Üçüncü Yüzyıllar Arası İslâm Düşüncesinde Fizik Teori Modelleri: Yöntem, Kuram ve Uygulama" başlıklı projeden hareketle hazırlanmıştır.

İntihal Beyanı: Bu makale *iThenticate* tarafından taranmıştır.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

e-ISSN : 1304-6535
Yayıncı/Publisher : Sakarya Üniversitesi

Cilt/Vol.: 27, Sayı/No.: 1, 158-176, 2025
DOI: https://doi.org/10.17335/sakaifd.1637077

Araştırma Makalesi / Research Article

Kazanlı Halim Sâbit Şibay'ın Hadis ve Sünnet Bilgisi

Hadith and Sunnah Knowledge of Halim Sâbit Sibay From Kazan

Erdinç Ahatlı[1*]
Kudret Çimen[2]

[1] Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Ana Bilim Dalı, Sakarya, Türkiye,
eahatli@sakarya.edu.tr,
https://ror.org/04ttnw109

[2] Doktor Adayı, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Ana Bilim Dalı, Sakarya, Türkiye,
kudretcimen@hotmail.com,
https://ror.org/04ttnw109

*Sorumlu Yazar/Corresponding author

Geliş Tarihi/Received: 10.02.2025
Kabul Tarihi/Accepted: 22.05.2025
Yayımlanma Tarihi/ Available Online: 15.06.2025

Öz: 1900'lü yılların başında Kazan bölgesinden Türkiye'ye göç eden Halim Sâbit Şibay (1883-1946), Ziya Gökalp'ın (1876-1924) fikir ve düşüncelerinin yayılmasında büyük katkılar sağlamış bir müderristir. O, "*İslâm Mecmûası*'nın nâşiri" olarak meşhur olmuş, Gökalp'in "ictimâî usûl-i fıkıh" teorisini fıkıh usûlünün kaideleri çerçevesinde temellendirmeye çalışmıştır. Yazılarında fıkhın nas ve örf olmak üzere iki kaynağı olduğunu ve şeriatın örfe de nas seviyesinde önem verdiğini dile getiren Halim Sâbit, örfü müstakil bir kaynak olarak görmüştür. Örfe istinâden verilen hükümlerin bağlayıcı olacağı görüşünden hareketle örfî alanın genişletilmesi ve ibadet ile muamelât alanlarının birbirinden ayrılmasının gerekli olduğunu ifade etmiştir. II. Meşrûtiyet'in ilanı sonrası yayımlanan mecmûalarda siyer, İslâm hukuku ve din sosyolojisi alanlarında pek çok makale neşreden Halim Sâbit, bu yazılarında hadis ve sünnete sık sık atıf yapmış ve onları mesned olarak göstermiştir. Halim Sâbit'in fikir ve düşünceleri üzerine pek çok çalışma yapılmış ancak hadis ve sünnete bakışı şu ana kadar çalışılmamıştır. Bu bağlamda makalemizin amacı Halim Sâbit Şibay'ın hadis ve sünnet bilgisini tespit etmektir. Çalışmamız iki bölümden ibarettir: İlk bölümde Halim Sâbit'in hadis ve sünnete bakışı, diğer bölümde ise yazılarında hadis kullanımı araştırılmıştır. Halim Sâbit'in mecmûalardaki makaleleri, *MEB İslâm Ansiklopedisi*'nde yayımlanan maddeleri ve matbû eserleri okunmuş, elde edilen veriler tasnîf ve analiz edilmiştir. Araştırmamız neticesinde onun mesned olarak yer verdiği hadisleri çoğu zaman kaynaklarıyla zikrettiği, bazen hadislerin sıhhat ve senedleri hakkında açıklamalar yaptığı ve hadis ilminde belli düzeyde vukûfiyeti olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Halim Sâbit, Sünnet, Örf, İctimâî Usûl-i Fıkıh.

Abstract: Halim Sâbit Şibay (1883–1946), who migrated to Türkiye from the Kazan region in the early 20th century, contributed significantly to disseminating Ziya Gökalp's (1876–1924) ideas and thoughts. Renowned as the "publisher of the *İslâm Mecmûası*," he sought to ground Gökalp's theory of ijtimāʿī uṣūl al-fiqh (sociological jurisprudential methodology) within the framework of jurisprudential methodology (uṣūl al-fiqh). Halim Sâbit, who thought that custom (ʿurf) was as important as a source in fiqh as the texts (naṣṣ), considered it necessary to expand the customary field. Proceeding from the view that rulings based on custom are binding, he advocated for separating religious affairs (worship) from legal and social affairs (muʿāmalāt). In his articles on sīrah, Islamic law, and sociology of religion, published after the declaration of the Second Constitutional Monarchy, Halim Sâbit frequently cited hadith and Sunnah as foundational sources. This article aims to determine Halim Sâbit's view of hadith and Sunnah and his knowledge in this field, which has never been studied before. The first part of the article deals with his knowledge of hadith and Sunnah, and the second part with his use of hadith. His articles published in journals, entries in the Ministry of Education's Islamic Encyclopedia, and printed works were examined. The data were then classified and analyzed accordingly.

Keywords: Hadith, Halim Sâbit, Sunnah, ʿUrf (custom), Ijtimāʿī Uṣūl al-Fiqh.

Cite as (ISNAD 2): Ahatlı, Erdinç - Çimen, Kudret. "Kazanlı Halim Sâbit Şibay'ın Hadis ve Sünnet Bilgisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2025), 158-176. https://doi.org/10.17335/sakaifd.1637077

This is an open access paper distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Giriş

Rusya'nın Müslümanlara yönelik baskı ve tahakkümünü artırmasıyla 1900'lü yılların başında günümüzde yine Rusya'ya bağlı bir özerk cumhuriyet olan Tataristan'daki Kazan bölgesinden pek çok Türk âlim ve münevver yakın bir zamanda Türkiye Cumhuriyeti adını alacak olan dönemin Osmanlı Devleti topraklarına göç etmiştir.[1] Kazan'ın yanı sıra Azerbaycan ve Kırım'dan da gelen bazı âlimler yerleştikleri bu yeni mekânda Türkçülük ve Turancılık hareketinde aktif görev almışlardır. Türkçülük hareketini güçlendiren bu şahıslardan biri de Ziya Gökalp'in (1876-1924) talebesi ve yakın arkadaşı, Mercânî (1818-1889) ve Mûsâ Cârullah (1875-1949) ile aynı bölgeden olan Kazanlı Halim Sâbit Şibay'dır (1883-1946). Hem Türkçü hem de İslâmcı kimliğiyle bilinen Halim Sâbit, Ziya Gökalp'in fikir ve düşüncelerinin yayılmasında büyük katkılar sağlamış, onun "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" formülünü hayata geçirmeye çalışmıştır.[2]

TDV İslâm Ansiklopedisi'nde "son devir din âlimi ve II. Meşrûtiyet döneminin önemli yayın organlarından *İslâm Mecmûası*'nın[3] nâşiri" olarak tanıtılan ve hayatının son yıllarında DİB Müşâvere Heyeti azalığı yapmış olan Halim Sâbit, Türkçenin tüm lehçeleri, Farsça, Rusça, Uygurca ile İslâm'ın aslî kaynaklarını kullanabilecek derecede Arapça bilen,[4] ilim ve faziletiyle temâyüz etmiş bir şahsiyettir.[5]

O, ilmî mesâisini *İslâm Mecmûası*'nda yoğunlaştırmış hatta ismi dergi ile beraber anılır olmuştur. Büyük çalkantıların, belirsizlik ve endişelerin yaşandığı bir dönemde yazılarıyla modernleşme ve ıslâhâta "dini bir açılım" sağlamaya çalışmış, modernleşme ile dinin beraber yürüyebileceği görüşünü savunmuştur. Ziya Gökalp'in "ictimâî usûl-i fıkıh"a dair görüşlerini destekleyerek İslâm hukukunu örfe göre formüle etmeye çalışmış, kazaî işler ile diyânî işlerin tefrîk edilmesinin gerekliliği üzerinde ağırlıklı olarak durmuştur.[6]

Yazılarında dinî, sosyal ve siyasî meseleleri mevzubahis eden Halim Sâbit, muhaddislerin idarecilerden çektiği sıkıntılar, işkenceler, sürgün ve hapisleri edebî ve hazîn bir dille yazıya aktarmış, müctehidlerin hadis bilgisi ve sünnet anlayışı, hadislerden nasıl fıkhî hükümler istinbât ettiklerine dair pek çok makale neşretmiştir.[7]

Halim Sâbit'in hayatı ve eserleri, din sosyolojisi ve İslâm hukukuna dair görüş ve düşünceleri üzerine hazırlanan tezlerin yanı sıra makale ve kitap bölümleri neşredilmiş ancak onun hadis ve sünnet bilgisi şimdiye kadar ele alınmamıştır.[8] Hakan Tahtacı tarafından XIX. ve XX. asır Kazan ulemâsının hadis ve sünnet anlayışları ile alakalı bir doktora tezi hazırlanmış ancak tezde ve sonrasında kitap olarak

1 Ali Birinci, *Tarihin Gölgesinde Meşâhir-i Meçhûleden Birkaç Zât* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2020), 57; Mükrimin Halil Yinanç, "Hocam Halim Sâbit Beyefendi", haz. Zeynep Altuntaş, *Dergâh Dergisi* 19/219 (01 Ocak 2008), 17.

2 Necmi Uyanık, "Sarıklı Bir Türkçü Olarak Halim Sabit (Şibay) ve Türk Milliyetçiliğindeki Yeri (1883-1946)", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 5 (01 Aralık 1999), 111; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 281.

3 Mezkûr mecmûa 63 sayı çıkmıştır (12 Şubat 1914-30 Ekim 1918).

4 Ali Birinci - Tûba Çavdar, "Halim Sabit Şibay", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/336; Yinanç, "Hocam Halim Sâbit Beyefendi", 17.

5 Sebîlürreşâd'ın yayın kurulunda yer aldığı yıllarda onun adının da zikredildiği bir grup âlim hakkında "ilim ve fazlıyla temeyyüz etmiş", "ta'lîm-i ulûmu kendisine mukaddes bir vazife bilen nâdir simâ" ifadesi kullanılmıştır. bk. Birgili M. Sâlih Vecdi, "Medâris-i Husûsiyyeye Muhtâcız", *Sebîlürreşâd* 11/267 (23 Ekim 1913), 105.

6 Halim Sâbit, "Velâyet-i Diniye -Meşîhat-ı İslâmiye Teşkilâtı-", *İslâm Mecmûası* 3/30 (18 Şaban 1333), 682. O, bu görüşleri sebebiyle laiklik yanlısı olarak tanınmış ve bazı muhâfazakâr çevreler tarafından eleştirilmiştir. Halim Sâbit'in yazılarını bir bütün olarak değerlendiren Hayreddin Karaman, onun laiklik yanlısı olmadığı kanaatindedir. Ona göre Halim Sâbit, bazı vazifelerin sorumluluğunun Meşîhât Makamı'ndan alınarak başka makamlara verilmesini teklif etmiş ancak bu makamların da İslâm'ın temel kaynaklarına (kitap, sünnet, icmâ, kıyas, örf) uygun olarak hareket etmesi gerektiğini ifade etmiştir. Hayreddin Karaman, *İslami Hareket Öncüleri 2* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 315, 332-333.

7 Halim Sâbit Şibay, "Ebû Hanîfe", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988), 4/20-23; Kazanlı Halim Sâbit, "Ulemâ ve Avâm", *Sırât-ı Müstakîm* 2/48 (05 Ağustos 1909), 344; a.mlf., "Ulemâ ve Avâm", *Sırât-ı Müstakîm* 2/49 (12 Ağustos 1909), 357; a.mlf., "İctihâda Dâir", *Sırât-ı Müstakîm* 3/68 (23 Aralık 1909), 243-245; a.mlf., "İctihâda Dâir", *Sırât-ı Müstakîm* 3/70 (06 Ocak 1910), 275-277; a.mlf., "İctihâda Dâir", *Sırât-ı Müstakîm* 3/71 (13 Ocak 1910), 296-297; a.mlf., "İctihâda Dâir", *Sırât-ı Müstakîm* 3/72 (20 Ocak 1910), 310-311; a.mlf., "İctihâda Dâir", *Sırât-ı Müstakîm* 3/73 (27 Ocak 1910), 326-328. Makale boyunca *Sırât-ı Müstakîm* ve *Sebîlürreşâd* dergilerinde tereddüt ettiğimiz yerlerde orijinal nüsha ile karşılaştırmakla birlikte Bağcılar Belediyesi tarafından yayımlanan latinize metinleri ve milâdî takvimi; *İslâm Mecmûası*'nda Osmanlıca nüshaları ve hicrî takvimi; *Yeni Mecmûa*'da ise Osmanlıca nüshaları ve milâdî takvimi esas aldık.

8 Bütün bu çalışmalar görülmüş ve incelenmiş olmakla birlikte makalenin hacmini büyütmemek için Halim Sâbit'in fikir ve düşünceleri üzerine yapılan çalışmalara burada değinilmemiştir. Bu çalışmalar için bk. Birinci, *Tarihin Gölgesinde Meşâhir-i Meçhûleden Birkaç Zât*, 61; Karaman, *İslami Hareket Öncüleri 2*, 348.

yayınlanan hâlinde Halim Sâbit'e yer verilmemiştir. Oysa siyer ve İslâm hukukuna dair yazılarında zaman zaman hadis/sünneti mesned olarak göstermiş, *İslâm Mecmûası*'nın ilk sayısındaki makalesinde "Sünnet ve Hadis" ana başlığı altında "Kur'an-ı Kerîm Tilâveti Hakkında Sünnet-i Nebeviye" konusuna yer vererek fukahânın fıkhî hüküm istinbâtında hadisleri nasıl değerlendirdiklerini anlatmaya çalışmış[9] Kazanlı bir âlim olarak Halim Sâbit Şibay'a mezkûr çalışmada en azından "ismen" değinilebilirdi.[10] Çalışmamızın özgünlüğünü ortaya koyan bu durumdan hareketle makalemizin amacı, Kazan'da doğmuş İstanbul'da yetişmiş mücâz[11] bir müderris olarak Halim Sâbit Şibay'ın hadis/sünnet bilgisini tespit etmektir. Makalemiz iki bölümden ibarettir: Birinci bölümde Halim Sâbit'in hadis/sünnete bakışı, ikinci bölümde ise yazılarında hadis kullanımı tetkik edilecektir. Bu amaçla Halim Sâbit'in İslâmcı ve Türkçü mecmûalarda yayımlanan bütün makaleleri, *MEB İslâm Ansiklopedisi*'nde yazdığı maddeler ve matbû eserleri okunarak elde edilen veriler tasnîf ve analiz edilmiştir.

1. Hadis ve Sünnete Bakışı

Kazan âlimleri bir alanda ihtisas yapmak yerine İslâmî ilimlerin birçok dalında uzmanlaşmayı ve eser vermeyi tercih etmişlerdir.[12] Halim Sâbit de bu usûlü takip etmiş; fıkıh, fıkıh usûlü, siyer ve din sosyolojisi alanlarında pek çok makale neşretmiş ve bu yazılarında hadis ve sünnete çok sık atıf yapmıştır. Bu bölümde hadis/sünnet tanımı, sünnet-örf yorumu, sünnetin delil değeri ve bağlayıcılığı, kaynak gösterme yöntemi ve medreselerde hadis öğretimi başlıkları altında onun hadis ve sünnete bakışı ele alınacaktır.

1.1. Hadis/Sünnet Tanımı

Hz. Peygamber için "bütün hükümlerin yegâne tecellîgâhı, ümmetin mümessili"; O'nun sünneti demek olan kavilleri, fiilleri ve takrirleri için de "Kur'an'ın nurânî in'ikâsları", "talimât-ı nebeviye", "âsâr-ı nebeviye", "akvâl-i nebeviye", "ef'âl-i nebeviye", "takrîrât-ı nebeviye", "tarîk-i peygamberî", "tarîk-i nebevî", "usûl-i nebevî" ifadelerini[13] kullanan Halim Sâbit, sünneti Kur'an'ın müfessiri mesâbesinde görmüştür. Kur'an ve sünnette geçen ifadelerin hemen hemen birbirinin aynı olduğu dolayısıyla aralarında bir ihtilafın bulunmasının mümkün olmayacağı düşüncesindedir. Ona göre Kur'an ve sünnet bir bütünlük arz eder.[14] Müellifin metinlerinde geçen ve hemen yukarıda tadât edilen akvâl, ef'âl ve takrîrât-ı nebeviye gibi ifadelerden hareketle onun hadisçilerin kabul ettiği şekilde hadis ve sünnet tanımını[15] esas aldığı söylenebilir.

Yazılarında hadis için ayrıca bir tanım yapmayan, hadis ve sünneti çoğu zaman birbirinin yerine kullanan Halim Sâbit, hadis ve sünnete dair ilimleri rivayet konusunu kastederek kendi ifadesiyle "ulûm-ı me'sûre" arasında zikretmiştir.[16]

Sünnet ile sûre ve ayetler arasında bazen açık bazen de gizli münâsebetler görüldüğünü belirten Halim Sâbit, sünnetin vürûd tarihlerine göre henüz tasnîf edilmediği, bunun tespit ve tasnifi için sûre ve ayetlerin nüzûl tarihlerinden istifade edilebileceği fikrindedir. Bu düşüncesine misal olarak aile ahkâmını ihtiva eden Bakara ve Nisâ surelerini verir. Her iki sûre de hicretten sonra nâzil olmuştur. Dolayısıyla ona göre aile ahkâmına dair sünnetlerin de genellikle hicret sonrası vürûd etmiş olması muhtemeldir.[17] Halim Sâbit makalesinde esbâb-ı vürûdu'l-hadis literatürüne dair kitaplara atıf

9 Halim Sâbit, "Sünnet ve Hadis -Kur'an-ı Kerim Tilâveti Hakkında Sünnet-i Nebeviye-", *İslâm Mecmûası* 1/1 (16 Rebîülevvel 1332), 7-8.

10 Hakan Tahtacı, *XIX. Ve XX. Asır Kazan Âlimlerinin Hadis ve Sünnet Anlayışı* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023); Hakan Tahtacı, *XIX. ve XX. Asır Kazan Âlimlerinin Hadis ve Sünnet Anlayışı* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2024).

11 Halim Sâbit, Dağıstanlı Abdülfettah Efendi'nin Fatih Cami'sindeki derslerine iştirâk ederek icâzetnâme almıştır. bk. Yinanç, "Hocam Halim Sâbit Beyefendi", 17.

12 Tahtacı, *XIX. ve XX. Asır Kazan Âlimlerinin Hadis ve Sünnet Anlayışı*, 79.

13 Kazanlı Halim Sâbit, "İctihâda Dâir", *Sırât-ı Müstakîm* 3/63 (18 Kasım 1909), 167; a.mlf., "İctihâda Dâir", *Sırât-ı Müstakîm* 3/65 (02 Aralık 1909), 194; a.mlf., "Dinin Şekl-i Aslîsine İrcâı Lüzûmu", *Sebîlürreşâd* 11/278 (08 Ocak 1914), 275; a.mlf., "Örf-Marûf -İctimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münâsebetiyle-", *İslâm Mecmûası* 1/10 (24 Receb 1332), 310-311.

14 Halim Sâbit, "Örf-Marûf -İctimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münâsebetiyle-", 24 Receb 1332, 310-311.

15 Hadisçilerin tanımı için bk. Abdullah Aydınlı, *Hadis Tespit Yöntemi* (Rağbet Yayınları, 2015), 15.

16 Halim Sâbit, "Ulemâ ve Avâm", 05 Ağustos 1909, 344.

17 Halim Sâbit, "Aile Târîhi: İslâmiyetten Evvel ve Sonra İzdivâc 3", *Yeni Mecmûa* 2/27 (10 Kânûnusânî 1918), 13; a.mlf., "Fıkıh ve İbâdât-ı İslâmiyye Târihi'nden: Hac -8-", *Sebîlürreşâd* 8/193 (16 Mayıs 1912), 195-196; a.mlf., "Fıkıh ve İbâdât-ı İslâmiyye Târihi'nden: Hac -9-",

yapmamış ve müellif ismi kullanmamıştır. Bu nedenle literatüre dair bilgisi olup olmadığını net olarak bilmiyoruz ancak burada mevzubahis ettiği husus sünnetin sebeb-i vürûdu ile ilgili rivayetlerin kronolojik olarak tespiti ve tasnifidir. Tespit edilebildiği kadarıyla günümüzde sünnetin vürûd tarihlerine göre kronolojik bir tasnifi henüz yapılmamıştır. Dolayısıyla Halim Sâbit'in bu teklifi önem arz etmektedir.

Halim Sâbit'e göre Hz. Peygamber dönemi "sünnet devri", ashâb, tâbiîn ve fukahâ dönemi ise "ictihâd devri"dir.[18] Ona göre ictihâd devrinden taklit dönemine geçildiğinde sünen ve âsâr sevap ve ibadet niyetiyle okunmaya başlanmış, mânâsından ziyade lafzı ön plana çıkmıştır.[19] Ashâbın âlimleri iftâ ve irşâd vazifelerini hakkıyla yapabilmek için kitap ve sünneti rehber edinmişler, kitap ve sünnette bir cevap bulamadıklarında ictihâda müracaat etmişlerdir. Ashâb devrinde sünnet henüz cem ve tedvîn edilmemiş ancak hadis usûlü ashâb döneminde doğmuş, isnâd sistemi yine o devirde kurulmuştur. Sahâbe "Bizden bir şey işitip, onu aynen işittiği gibi başkalarına ulaştıran kimsenin Allah yüzünü ağartsın" hadisine[20] riâyet ederek "âsâr-ı nebeviye"yi itina ile muhâfaza etmiştir. Bir hadisin mevcûdiyeti için bazen sahâbînin bilgisine müracaat edilmiş bazen de sahâbe ile istişâre edilmiştir. "İctihâda Dâir" başlıklı bu makalesinde hadis usûlünün doğuş dönemi hakkında bilgi veren Halim Sâbit, sahâbenin hadis naklinde titiz davrandığı ve isnâd sistemini kurduğunu ifade etmektedir. Bu durum onun hadislerin tedvîni ile hadis usûlünün doğuş ve gelişim safhalarına dair malûmâtı ve müktesebâtı olduğunu göstermektedir.

1.2. Sünnet-Örf Yorumu

II. Meşrûtiyet'in ilanı sonrası ulemâ ve dönemin münevverleri hukûkî meseleler ve yasama çalışmalarıyla yakından ilgilenmeye başlamıştır. Ziya Gökalp de hukuk reformu çalışmalarına "ictimâî usûl-i fıkıh"[21] adını verdiği bir kavramla katılmış, fıkıh ve fıkıh usûlünü sosyolojik açıdan değerlendirmiş, kanunlaştırmanın milli örf ve geleneklere dayanılarak yapılması gerektiği fikrini savunmuştur.[22]

Halim Sâbit'in ictimâî usûl-i fıkıhla ilgili makaleleri hukûk reformuyla alakalıdır. İctimâî usûl-i fıkıh kavramı örfe dayanan bir fıkıh usûlü demektir. Bu kavramla, şer'î-örfî iki kaynağa dayanan hukuk nizâmından örfî alanın (yani millî olanın) genişletilmesi ve böylece yapılan yeniliklerin meşrûlaştırılması ve millîleştirilmesi hedeflenmiştir. Halim Sâbit, ictimâî usûl-i fıkhı teorik olarak şekillendirmiş, bunu yaparken dini kaynakları özellikle de hadis ve sünneti mesned olarak kullanmış, reform ve yenilikleri dinin bir gereği gibi savunmuştur.

Ona göre ictimâî usûl-i fıkıh, hayat ile hukuk/şeriat arasındaki münâsebeti sağlayan bir unsurdur. Fıkhî hükümlerin nastan nasıl çıkarılacağını gösteren usûl-i fıkıh adında bir ilim doğmuştur. Aynı şey örf için de yapılmalıdır. Sosyolog ve fakihler iş birliği yaparak örflerin topluluklara göre değişimini ve bu farklılıkların fıkıh hükümlerine nasıl etki ettiğini incelemelidirler.[23]

Hukuk reformu tartışmalarının yoğun yaşandığı o günlerde İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946) *Sebîlürreşâd*'daki köşesinde "ictimâî usûl-i fıkıh" kavramını klasik fıkıh usûlü kaideleri çerçevesinde ele almış, Ziya Gökalp ve takipçileri tarafından örfe haddinden fazla önem verilmesi ve örfün nas ile eşdeğer bir makamda tutulmasını tenkid etmiş; ictimâî usûl-i fıkha zaruret ve ihtiyaç olmadığını, bununla meşgul olmanın mâlâyani ile uğraşmak kabilinden olduğunu ifade etmiştir. Yeni bir usûl-i fıkha ihtiyaç olduğu

Sebîlürreşâd 8/194 (23 Mayıs 1912), 215-216; a.mlf., "Fıkıh ve İbâdât-ı İslâmiyye Târihi'nden: Hac -13-", *Sebîlürreşâd* 8/199 (27 Haziran 1912), 316-317.

18 Halim Sâbit, "Aile Târîhi: İslâmiyetten Evvel ve Sonra İzdivâc 3", 15.

19 Kazanlı Halim Sâbit, "İctihâda Dâir", *Sırât-ı Müstakîm* 3/77 (24 Şubat 1910), 392.

20 Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "İlim", 7.

21 Ziya Gökalp, E. Durkheim'in (ö. 1917) "toplumsal iş bölümü ve farklılaşma" ve "kollektif vicdan" teorisinden esinlenerek bugün dünyadaki gelişmelerin dinî-dünyevî ayrımını zorunlu kıldığını, böylece hepsinin kendi alanındaki işi daha iyi yapacağını savunmuş, mevcut fıkıh usûlünün meseleleri çözmede yeterli olmadığını, örfe dayalı yeni bir fıkıh usûlü geliştirmenin zarûrî olduğunu ileri sürmüş ve bu görüşlerini "ictimâî usûl-i fıkıh" kavramı ile izah etmiştir. bk. Emile Durkheim, *Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları*, çev. Cemal Bali Akal (İstanbul: BFS Yayınları, 1985), 10; Ziya Gökalp, "Diyânet ve Kazâ", *İslâm Mecmûası* 3/35 (29 Şevvâl 1333), 756-760.

22 Ziya Gökalp, "İctimâî Usûl-i Fıkıh", *İslâm Mecmûası* 1/3 (14 Rebîülâhir 1332), 84-87.

23 Halim Sâbit, "İctimâî Usûl-i Fıkıh – Gökalp Bey'in Bu Unvân ile Yazdığı Makale Münâsebetiyle-", *İslâm Mecmûası* 1/5 (13 Cumâdelûlâ 1332), 145-150.

fikrini kabul eden İzmirli, bunun ancak fukahânın örf hakkında çizdiği çerçevenin dışına çıkmadan şer'î delilleri muhâfaza etmekle mümkün olacağını beyân etmiştir.[24]

Halim Sâbit'e göre İslâm hukukunun kaynağı nas ve örftür. Nas, Kur'an ve sünnettir. Örfen hasen olanlar marûf, kabih olanlar da münker diye isimlendirilir. Her marûf meşrûdur ancak her marûf için nas varid olmayabilir. Her münker kabihdir ancak her münker için de nas mevcut olmayabilir çünkü nas mahdûttur. Nassa ircâ' edilemeyen pek çok hâdise vardır, böylesi durumlarda mesele, marûf üzerinde husûle gelen icmâya istinad ettirilebilir.[25] Ona göre nas ile örf aynı kuvvettedir, şeriat örfe de nas seviyesinde önem vermiştir. Halim Sâbit bu düşüncesine delil olarak Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) "nass ile örf teâruz ederse bakılır. Eğer nas örften mütevellid ise örfe itibar edilir"[26] sözünü zikreder. Ona göre nassın istinâd ettiği örf değiştiğinde hüküm de değişecektir.[27]

Şer'î delillerin nas ve örf olarak ikiyle sınırlandırılamayacağını izah eden İzmirli İsmail Hakkı, icmâ, kıyas, istihsân, istislâh vb. delillerin "örf" olarak telakki edilmesini klasik fıkıh usûlüne aykırı olarak görür ve örfün nassa denk olamayacağını isabetle ifade eder. Ona göre örfün bu delillerden kuvvetli görülmesi, aslî delillerin fer'î delillere dönüştürülmesi demektir. İzmirli'ye göre Ebû Yûsuf'un yukarıdaki görüşü de mutlak bir kaide değildir. Ebû Yûsuf, bu kaideyi sadece riba meselesinde mevzubahis etmiştir.[28]

Diğer taraftan Halim Sâbit, İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) "amel-i ehl-i Medîne" olarak tanımladığı kavramı "sünnet-i şâyia", sünnet-i şâyiayı da "örf" olarak yorumlamıştır. Yani sünnet o günün örfüne uygun olarak örften neşet etmiştir. Bu izah onun örf ile nassı aynı kuvvette görmesinin bir neticesi olsa gerektir.[29]

İzmirli'nin uygun açıklamalarına göre amel-i ehl-i Medine, Medine halkının nesilden nesile tevârüs edegeldikleri uygulamalardır. Bu uygulamaların bir kısmı sünnetten bir kısmı Hz. Ömer'in hükümlerinden bir kısmı da icmâdan neşet etmiştir. Amel-i ehl-i Medine'yi delil kabul edenler onu sünnete ircâ etmişlerdir. Ona göre Medine ehlinin uygulamalarını örf olarak yorumlamak büyük bir hatadır. Nitekim İmâm Mâlik ve talebeleri asla böyle bir şey söylememişlerdir.[30] İzmirli'nin bu tenkidinden de anlaşılacağı üzere Halim Sâbit, İmâm Mâlik'in mezhebini tam olarak anlamamış, örfü sünnetten değil de sünneti örften çıkarmak suretiyle örfü sünnet yerine koymuştur.

Halim Sâbit'e göre Hz. Peygamber döneminde şeriat örfe göre de şekil almış, sünnet mevcut marûfu teyid ederek örfe uygun hükümler ortaya koymuştur. Ona göre örf ictimâî vicdândır. Yani toplum tarafından benimsenen davranış ve uygulamalardır. Halim Sâbit, hadislerde geçen örf-marûf kelimelerinin de bu anlamda kullanıldığını ifade eder ancak buna dair hadislerden örnekler vermez. Onun düşüncesinde ictimâî vicdan bir çeşit icmâdır ve bunu bugün meclis temsil etmektedir, dolayısıyla meclisin aldığı karar şer'î icmâ hükmündedir.[31] Halbuki Halim Sâbit'in icmâya yüklediği bu anlam klasik fıkıh usûlündeki icmâ tarifi ile pek uyuşmamaktadır.

Nasları örfün tercümânı, örfü ümmetin vicdanı, müçtehitleri ve mebusları da toplumun vicdanının mümessili olarak gören Halim Sâbit, örfün daima hikmete ve maslahata uygun olduğu görüşündedir. Onun nazarında hukukî ve toplumsal meseleler sadece naslarla çözülemez, örf toplumsal sorunları çözebilecek kuvvettedir çünkü örf Allah'ın sünneti ve yaratılış kanunudur. Buradan hareketle örfe göre gelen nassın hükmü, örfün değişmesiyle, mesnedi ortadan kalktığından iptal olacaktır. Mesela erkeklerin altın, gümüş zinet kullanmaları veya ipekli elbiseler giymeleri zühd ve takva örfüne göre

24 İzmirli İsmail Hakkı, "İctimâî Usûl-i Fıkha İhtiyaç Var mı?", *Sebîlürreşâd* 12/298 (28 Mayıs 1914), 211-216.

25 Halim Sâbit, "Örf-Marûf -İctimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münâsebetiyle-", *İslâm Mecmûası* 1/11 (08 Şâban 1332), 322-325.

26 Emrullah Dumlu, "Ebû Yûsuf'un 'Örfe Dayalı Nassın Örf Değiştiğinde Değişebilirliğine' İlişkin Görüşünün Tespit ve Tetkiki", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 81-116.

27 Halim Sâbit, "İctimâî Usûl-i Fıkıh – Gökalp Bey'in Bu Unvân ile Yazdığı Makale Münâsebetiyle-", 148-150.

28 İzmirli İsmail Hakkı, "İctimâî Usûl-i Fıkha İhtiyaç Var mı?", 211-216.

29 Halim Sâbit, "İctimâî Usûl-i Fıkıh – Gökalp Bey'in Bu Unvân ile Yazdığı Makale Münâsebetiyle-", 149.

30 İzmirli İsmal Hakkı, "Amel-i Ehl-i Medine", *Sebîlürreşâd* 12/294 (30 Nisan 1914), 135-138.

31 Halim Sâbit, "Örf-Marûf -İctimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münâsebetiyle-", 24 Receb 1332, 310-311; a.mlf., "Örf-Marûf -İctimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münâsebetiyle-", *İslâm Mecmûası* 2/14 (16 Zilhicce 1332), 418-419; a.mlf., "Velâyet-i Hukûkiye -Teşrî-i Hukûki Heyeti; İctimâî Enmûzecimize Göre İctihâd ve İcmâ-", *İslâm Mecmûası* 3/31 (02 Ramazan 1332), 696-698.

yasaktı, örfe göre bunları zinet olarak kullanmak uygun değildi fakat sonraları örf değişti ve bunlar kullanılmaya başlandı. Halim Sâbit bu görüşüne mesned olarak da şeyhülislâm ve ilmiye sınıfının elbiselerinde bol miktarda sırma ve ipek kullanılmasını misal olarak verir.[32]

Halim Sâbit menfî örfte meydana gelen değişikliğe المحتكر ملعون hadisini[33] misal olarak gösterir. Ona göre bu meselede nassın delâletine ilişkin zannîliğin şiddeti/derecesi değişmiştir. Yani nehyin, yaşanılan muhitteki ihtikâra delâleti delâlet-i kat'î iken, uzak bir memleketten getirilen yiyeceklere yönelik ihtikâra delâleti ise delâlet-i zannî olmuştur, çünkü örfün değişimiyle fiilin kubhu azalmıştır. Bu ikincisini Ebû Hanîfe haram ya da mekruh olarak değil, "terk-i efdaliyet" olarak değerlendirmiştir.[34]

Örfe dair bu yorumunu لا تجتمع امتي على الضلالة [35] ve يد الله مع الجماعة [36] hadisleri ile delillendirmeye çalışan Halim Sâbit, toplumsal vicdanın kabul ettiği şeyin daima hikmete ve maslahata uygun olduğunu söyler. Ona göre örfü kendine rehber edinen takvalı Müslümanlar hiçbir zaman dalâlete düşmeyeceklerdir. Bir toplumun ayakta durabilmesi ve ilerleyebilmesinin ancak örf ve âdetlere bağlılıkla mümkün olabileceğini söyleyen Halim Sâbit, hadiste geçen "cemaat ve ümmet" kavramlarını "örfü rehber edinen ve münkerden kaçınanlar" olarak yorumlamıştır.[37]

Klasik fıkıh usûlünde örf, istihsân, mesâlih-i mürsele vb. deliller bazen nassın uygulanmasına imkân vermeyecek kadar devrede olmuştur ancak toplumsal düzeyde gerçekleşen her değişimi "hasen" kabul edip, genel kabulü şer'î icmâ olarak tanımlamak ve bunun üzerine hüküm bina etmek şeriatın maksat ve ruhuna uygun değildir. Nitekim naslara aykırı değişimler, başka milletleri taklit ya da nefse uyarak İslâm'ın özünden uzaklaşmak suretiyle de olabilir.[38]

Halim Sâbit'in nassı sadece ibadetler alanına hasreden ve örfün alanını genişleten bu yorumunu kabul etmek elbette mümkün değildir. Fakihler örfe gereken önemi vermişler ama örfü nas ile eşdeğer bir seviyede tutmamışlardır.

1.3. Sünnetin Delil Değeri ve Bağlayıcılığı

Rasûlullah'ın (s.a.v.) peygamber sıfatıyla yaptığı fiil ve davranışlar, dinî anlamda hüküm kaynağıdır ve ebediyen geçerlidir. Ancak müftü, devlet başkanı, komutan, hâkim gibi rolleri gereği tasarruf ve uygulamalarının bir kısmı beşerî özelliklerini yansıtırken, bir yönüyle de bu fiil ve davranışlar, içerisinde risâlet konumuna dayalı öğeler barındırmaktadır. Yani Rasûlullah'ın (s.a.v.) fiil ve tasarrufları bağlayıcılık açısından eşit değildir.[39]

Hicrî ilk iki asırda sünnetin teşrî değeri bakımından bir tasnifi yapılmamıştır. Hicri III. asırdan itibaren ise bu konunun kitaplarda doğrudan beyân edildiğini ve Hz. Peygamber'in tasarruflarının bağlayıcılık açısından tasnif edildiğini görmekteyiz. Bu tasnifi ilk yapanlardan biri olarak İbn Kuteybe (ö. 276/889) sünneti; 1-Vahye dayalı ve kıyamete kadar bütün ümmet için bağlayıcı hususiyetler taşıyan, 2-Allah'ın Hz. Peygamber'e sünnet koyma ruhsatı tanıdığı ve 3-Bağlayıcı olmayıp insanın kemâl mertebesine erişmesi için yapılmasında fazilet, terkinde günah olmayan sünnet şeklinde üç kısma taksim etmiştir. Şâfiî fakihi İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1212) Hz. Peygamber'in tasarruflarını fetvâ, kazâ ve imâmet olmak üzere üçe ayırırken Karâfî (ö. 684/1285) ise Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini tebliğ (peygamber), fetvâ (müfti), kazâ (hâkim) ve imâmet (devlet başkanı) olmak üzere dört kısımda incelemiştir. Ona göre Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) peygamber ve müftü olarak sözleri ve fiilleri kıyamete

32 Halim Sâbit, "Örf-Marûf -İctimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münâsebetiyle-", 16 Zilhicce 1332, 418-420.

33 Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân Dârimî, *Sünen-i Dârimî*, çev. Abdullah Aydınlı (İstanbul: Madve Yayınları, 1995), "Büyû'", 12.

34 Halim Sâbit, "Örf-Marûf -İctimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münâsebetiyle-", 16 Zilhicce 1332, 420.

35 Tirmizî, "Fiten", 7.

36 Tirmizî, "Fiten", 7.

37 Halim Sâbit, "Örf–Marûf -İctimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münâsebetiyle-", *İslâm Mecmûası* 1/12 (22 Şâban 1332), 357. Örfü nassa eşdeğer bir delil olarak gören Ziya Gökalp bu görüşünü temellendirmek için "Müminlerin güzel gördüğü şey Allah katında da güzeldir" hadisini zikretmiştir. Ziya Gökalp, "Fıkıh ve İctimâiyât", *İslâm Mecmûası* 1/2 (30 Rebîülevvel 1332), 42.

38 Karaman, *İslami Hareket Öncüleri 2*, 310, 327.

39 Hayreddin Karaman, "Zaman ve Mekânın Değişmesi Halinde Sünnetin Geçerliliği", *Sünnetin Dindeki Yeri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998), 41-42.

kadar bağlayıcıyken, hâkim ve devlet başkanlığına dayanan akvâl ve ef'âli ise mevcut şartlara göre verilmiş hükümlerdir.[40]

Halim Sâbit aile ahkâmına dair kaleme aldığı bir makalesinde, sünnetin bağlayıcılık açısından kısımlara ayrıldığını, bir kısmının fetvâ ve teblîğ, bir kısmının da kazâ şeklinde gerçekleştiğini ifade etmiştir. Dul bir kadının evliliğinde velisinin söz sahibi olamayacağı, yetim kızın sükutunun ikrar yerine geçeceği, nikah hususunda kadınların görüşünün alınması gerektiği vb. hadislerin bazısını Hz. Peygamber'in hâkim sıfatıyla bir kısmını da müftü ve mübelliğ vasfıyla söylediğini ifade etmiştir. Dolayısıyla Halim Sâbit'in bu taksimi İzz b. Abdisselâm ve Karâfî'nin tasnifi ile benzerlik göstermektedir.[41]

Örfe dayalı bir fıkıh usûlünün kurumsal mahiyetteki sonucu, dînî ve hukûkî alanın ayrılmasıdır. Bu bağlamda Halim Sâbit, "velâyet-i dîniye ve hukûkiye" ile alakalı yazı dizisinde Hz. Peygamber ve dört halifenin "fetvâ, imâmet, kazâ, inzâr, teşrî, tevzî-i adâlet, siyâset ve irşâd" vazifelerini kendilerinde cem ettiklerini yani onların zamanında dînî ve hukûkî şeklinde bir ayrım olmadığını ancak bugün bu vazifelerin iş bölümü esasına göre müstakil yapılması gerektiğini ifade etmiştir.[42] Bu makalesinde Halim Sâbit Hz. Peygamber'in fiil ve tasarruflarını sekiz kısma ayırmıştır. Bu tasnif, sünnetin teşrî değeri ile alakalı son dönemlerde yapılan tasniflere yakındır.[43]

1.4. Hadislerde Görülen İhtilafların Sebepleri

Halim Sâbit'e göre sahâbenin ictihâd açısından ihtilaf etmesinin sebepleri; onların Hz. Peygamber'in yanında her zaman bulunamamalarından dolayı vârid olan sünnetten haberdar olmamaları, teâmül ve örflerin değişmesi, vürûdu icâb ettiren olayın unutulması, kelimenin kullanımının değişmesi, sünnetin zabtı ile ilgili eksiklik ya da farklılıklar ve sahâbenin sünneti kendi istidâdına göre yorumlamasıdır.[44]

İhtilaflar incelendiğinde genellikle "sehv ve nisyân", "hatâen icrâ edilen bir zabt" ya da "indî bir te'vîl" ile karşılaşıldığını misaller ile açıklayan Halim Sâbit, bazen eksiklik ve kusurların râvîlere ait olduğunu ve o hadislerin üzerine şer'î bir hüküm bina edildiğinde ihtilafın ortaya çıktığından söz eder. Bu durumun müctehid için bir zelle/hata sayılacağını fakat iyi niyetinden dolayı onun bağışlanıp Allah katında sorumlu tutulmayacağını ve hatasında mazûr görüleceğini belki de çektiği zahmet ve meşakkatten dolayı ecir alacağını zikreder.[45]

Ona göre sahâbenin önünde vaki olan bir olay "tahassüs, ihtisâs, telakkî ve idrâkte olan tefâvüt" sebebiyle farklı tahlil edilmiş, dolayısıyla sahâbe arasında ihtilaf söz konusu olmuştur. Bu bağlamda Halim Sâbit pek çok misal zikreder. Onlardan birisi şu haberdir: Sahâbe, Hz. Peygamber'in ihrama girdiği yer hakkında ihtilaf etmiştir. Onlar O'nun (s.a.v.) yanına bölük bölük geldikleri ve olayın bir kısmını gördükleri için bazısı O'nun devesi üzerinde bulunduğunda telbiye getirdiğinden hareketle devesi O'nu kaldırdığı sırada ihrama niyet ettiğini, bazısı Beydâ'ya çıktığında, bir kısmı da Zü'l-Huleyfe'de ihrama girdiğini ifade etmiştir. İbn Abbâs (ö. 68/687-688) onların hepsine hak vermiş, Hz. Peygamber'in farklı yerlerde telbiye getirmesinin tekrar ettiğini söyleyerek meseleyi çözüme kavuşturmuş, ihrama ise Zü'l-Huleyfe'de iki rekât namaz kıldıktan sonra girdiğini beyân etmiştir.[46]

Ona göre hadislerde geçen bazı mübhem ifadeler Hz. Peygamber döneminde açık ve anlaşılır iken teâmül ve örflerin değişmesi sonucu bu lafızlar sonraki dönemlerde ihtilafa sebebiyet vermiştir. Nikahta velâyet konusunu ele aldığı bir makalesinde "veli" kavramının kapsamının fukahâ nezdinde zamanla

40 Murat Şimşek, "Tarihi Süreçteki Gelişimi Açısından Hz. Peygamber'in Tasarruflarının Tasnifi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010), 312-317; Yusuf el-Kardavî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1998), 274-281.

41 Halim Sâbit, "Aile Hukûku: İslâmiyetten Evvel Ve Sonra İzdivâc", *Yeni Mecmûa* 2/35 (14 Mart 1918), 167-168.

42 Halim Sâbit, "Velâyet-i Hukûkiye -Teşrî-i Hukûki Heyeti; İctimâî Enmûzecimize Göre İctihâd ve İcmâ-", 696.

43 Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Süleymân Aşkar, *Ef'âlü'r-Rasûl ve Delâletühâ ale'l-Ahkâmi'ş-Şer'iyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408), 216; Şimşek, "Tarihi Süreçteki Gelişimi Açısından Hz. Peygamber'in Tasarruflarının Tasnifi", 322-343.

44 Sami Erdem'in tespitine göre Halim Sâbit'in sahâbenin ihtilaf sebeplerine dair söylediği bu hususlar, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) konuyla alakalı görüşleriyle birebir örtüşmektedir. bk. Sami Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2003), 47.

45 Halim Sâbit, "İctihâda Dâir", 02 Aralık 1909, 195.

46 Halim Sâbit, "İctihâda Dâir", 02 Aralık 1909, 195.

ihtilafa yol açtığını belirten Halim Sâbit, Hz. Ali'den rivayet edilen bir haberin meseleyi vuzûha kavuşturduğunu ifade eder.[47]

Hz. Aişe'nin sahâbeye yönelttiği tenkitleri de ele alan Halim Sâbit, bazı hadislerin vürûd ettiği şekliyle ashâb tarafından zabt edilemediğini ve Hz. Aişe'nin ihtilafa neden olan bu rivayetleri tashîh ettiğini misallerle izah eder.[48]

1.5. Kaynak Gösterme Yöntemi

Halim Sâbit, süreli yayınlarda yayımlanan makalelerinde genellikle mesned olarak zikrettiği hadislerin kaynağını, hadisin geçtiği cilt ve sayfa numarasını parantez içerisinde vererek göstermiştir. Onun, eserlerinde kaynak gösterme yönteminin altı şekilde olduğu müşâhede edilmiştir. Bazen sadece müellifin adını bazen de müellif ve hadis kitabının adını vermekle yetinmiştir: "Kenzu'l-Ummâl Buhârî ve Müslim'den naklen", "Beyhakî Sünen'inde"[49], "Sahîh-i Müslim, Sahîh-i Buhârî, Sünen-i İbn Mâce ve sâir kütüb-i mu'teberede tahrîc olunan âsâra nazaran…"[50] gibi. Zaman zaman müellif ve cilt numarası vermekle iktifâ etmiştir: "Müslim c.4".[51] Kimi yerlerde müellif, cilt numarası ve bâb numarası vermiştir: "Sahîh-i Buhârî c.6. 123." gibi.[52] Ara sıra müellif, hadis kitabının adı ve hadis numarası vermekle iktifâ etmiştir: "Buhârî, Sahîh, 4408".[53] Son olarak bazı yerlerde müellif, hadis kitabının adı, kitâb adı ve bâb numarası vermiştir: "Müslim, Sahîh, Kitâbü'l-Hac, 17" gibi.[54]

Matbû hadis kitaplarının sınırlı olduğu bir dönemde yaşaması sebebiyle onun temel hadis kaynaklarından ziyade umûmiyetle Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Sünen*'i, Müttakî el-Hindî'nin (ö. 975/1567) *Kenzu'l-ummâl* ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-Câmiu's-sağîr* gibi derleme hadis kitaplarından istifâde ettiği söylenebilir. Yazılarında mezkûr kaynaklardan atıflar yapması da bu hususu doğrular mahiyettedir.

Halim Sâbit bazen hadis kitapları yerine tefsir kitaplarından da alıntılar yapmıştır: "İbn Cerîr'in Zührî'den rivâyetine göre… (İtkân li's-Suyûtî, Esbâbu'n-nüzûl li'l-Vâhidî, Tefsîr-i Kebîr li'r-Râzî)."[55] Araştırmamız neticesinde mezkûr rivayetin parantez içinde referans olarak gösterilen eserlerde geçtiği tespit edilmiştir.[56] Yararlandığı kaynaklara atıf yapması onun hakkı teslim etme hususundaki hassasiyetini gösteren mühim bir örnektir.

1940'da yayımlanmaya başlayan *MEB İslâm Ansiklopedisi* için yazdığı makalelerinde ise günümüzde esas alınan akademik yazım tarzına uygun kaynak göstermiştir. Dönemin şartları gereği matbû ve edisyon kritik yapılan eserler sınırlı olduğu için bazı hadisleri kütüphanelerdeki yazma eserlerden kaynak göstermiştir. Mesela mezkûr ansiklopedinin "cihâd" maddesinde zikrettiği hadislerin kaynaklarını şu şekilde vermiştir: "Abu Abdullah al-Rahman Ahmed al-Nasa'i, Sunan, tab. Mısır, II, 65", "Tanzih al-Şari'a al-Marfu'a an al-ahbâr al-şania al-mavzua, Veliyeddin Cârullah kütüp., nr. 267, yazm."[57]

Halim Sâbit'in, değişen ve ilerleyen ilmî çalışma yöntemini benimseyerek sonraki araştırmalarında bunları esas alarak metinler üretmesi kendisini sürekli geliştirip yenilediğini göstermektedir.

---

47 Halim Sâbit, "Hukûk-ı Aile Târihinden: İslâmiyetten Evvel ve Sonra İzdivâc", *Yeni Mecmûa* 2/52 (13 Temmuz 1918), 513-514.

48 "Abdullâh bin Ömer radıyallâhu anhümâ Fahr-i Kâinât Efendimiz'in Receb ayında umre haccı edâ etmiş olduğunu söylüyordu. Ümmü'l-mü'minîn Hazret-i Âişe bunu işitince İbni Ömer'in sehven söylemiş olması lâzım geldiğini beyân buyurdular. Kibâr-ı ashâbdan bir zât, Hazret-i Peygâmber Efendimiz'den وإن الميت يعذب ببكاء أهله عليه hadîs-i şerîfini rivâyet eylerdi; şu nass-ı hadîsten anlaşıldığı üzere azâbın sebebi bükâ olduğuna kāil olurdu. Hazret-i Âişe bunu istihbâr edince, hadîsin vürûd ettiği vechile zabt edilmemiş olduğunu söyledikten sonra Fahr-i Kâinât Efendimiz bir Yahûdiyyenin zıyâ-ı ebedîsinden dolayı ağlamakta olan Yahûdî âilesi gördüğü zaman: إنهم ليبكون عليها وإنها لتعذب في قبرها buyurmuş olduğunu beyân etmekle rivâyet olunan hadîsi tashîh buyurmuşlardı." Halim Sâbit, "İctihâda Dâir", 02 Aralık 1909, 194-196. Ayrıca bk. Bedruddîn Zerkeşî, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, çev. Bünyamin Erul (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2002), 74-78, 141-143.

49 Halim Sâbit, "Hukûk-ı Âile Târihinden: İslâmiyetten Evvel ve Sonra İzdivâc", *Yeni Mecmûa* 3/53 (18 Temmuz 1918), 5.

50 Halim Sâbit, "Fıkıh ve İbâdât-ı İslâmiyye Târihi'nden: Hac -16-", *Sebîlürreşâd* 10/252 (10 Temmuz 1913), 290-292.

51 Halim Sâbit, "Hukûk-ı Âile Târihinden: İslâmiyetten Evvel ve Sonra İzdivâc", 5.

52 Halim Sâbit, "Hukûk-ı Âile Târihinden: İslâmiyetten Evvel ve Sonra İzdivâc", 5.

53 Halim Sâbit, "Fıkıh ve İbâdât-ı İslâmiyye Târihi'nden: Hac -16-", 290.

54 Halim Sâbit, "Fıkıh ve İbâdât-ı İslâmiyye Târihi'nden: Hac -16-", 290.

55 Halim Sâbit, "Fıkıh ve İbâdât-ı İslâmiyye Târihi'nden: Hac -5-", *Sebîlürreşâd* 8/190 (25 Nisan 1912), 135-136.

56 Bu konuda bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 50.

57 Halim Sâbit Şibay, "Cihâd", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988), 3/167.

Diğer taraftan yazılarında bazen asgari düzeyde sened incelemelerine yer vermiş[58] bazen de hadislerin sened ve rivâyet farklılıklarına işaret etmiştir.[59] Hadisin senedi ve sıhhati hakkındaki değerlendirmeleri çoğunlukla alıntı yaptığı fıkıh ya da kelam kitabının müellifine ait olmakla birlikte zaman zaman kendisi de birtakım açıklamalar da bulunmuştur.[60] Bu durum Halim Sâbit'in hadis ilmi ile belli düzeyde meşgul olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Halim Sâbit, umûmiyetle kaynakları zikretmeye önem vermiş ancak onun zaman zaman ulaşamadığı kaynaklar da olmuştur. Mesela Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) *Sünen*'inde geçen bir rivâyet hakkında bir vesîkaya rastlamadığını ifade etmiş ve hadisi "hakîkat-i İslâmiye" olarak değerlendirerek şunu söylemiştir: "Bir eserde hadîs olmak üzere من ادعى العصبية فليس منا [61] kavl-i şerîfini gördü idim. Fi'l-hakīka bendeniz bunun hadîs-i sahîh olup olmadığını bilemiyorum, bu husûsda bir vesîka, bir rivâyet görmedim. Ma'a-zâlik, bu kavl-i şerîfi bir hakîkat-i İslâmiye olmak üzere kabûl ediyorum: Burası dîn-i mübîn-i İslâm'ın yüzlerce âsârıyla müsbetdir…"[62] Onun mezkûr hadisin kaynağını bulamadığını ifade etmesi, kaynak hassasiyeti ve sadakati açısından önem arz etmektedir.

1.6. Mektep ve Medreselerde Hadis Öğretimi

II. Meşrûtiyet sonrası en çok tartışılan konulardan biri de ıslâh-ı medâris meselesidir. Bu tartışmalar, ıslâh teklifi ve önerisinde bulunanların siyasi-ideolojik tavırlarına göre şekil almıştır.[63] Darülfünun'da bir süre müderrislik yapan Halim Sâbit, medreselerin ıslâhı için kurulan Meşîhât Makamı'ndaki komisyonda görev alarak bu tartışmalara bilfiil katılmış ve medreselerin dönemin ihtiyaçlarına uygun olarak tanzimi ve iyileştirilmesine yönelik bir risâle yayınlamıştır.[64]

İslâm'ın doğru anlaşılması için asıl kaynaklara dönülmesi gerektiği üzerinde çokça duran Halim Sâbit, halef ve selef tarafından kıymeti teslim olunmuş *Sahîh-i Buhârî*'nin dahi birkaç yıl öncesine kadar hemşehrileri Buhâralılar ve Mâverâünnehir uleması nezdinde yeterince tanınmaması sebebiyle medreselerin müfredatında yer almadığını esefle ifade etmektedir. Ona göre "ulûm-i me'sûre"nin tahsil ve temsiline itina gösterilmemesi neticesinde dinin hakikatleri ve meziyetleri tam olarak anlaşılamamıştır.[65]

Halim Sâbit'e göre medreselerde öğretim eski usûlle devam etmekte ve kendini yenileyememektedir. Medreselerin hâl ve zamana göre ıslâhı/iyileştirilmesi için öngördüğü ders programında "ilm-i hadis ve teferruâtı" dersini birinci kısım medreselerin İslâmî bölümünde zikreden Halim Sâbit, Kur'an ve sünneti anlamak için Arapça dersinin lüzûmuna işâret etmiştir.[66] Medreselerde hadis derslerinde hangi kitabın okutulacağına dair bir bilgi vermemiştir ancak kitap okumakla müctehid olunamayacağını beyân ettiği bir yazısında medresede ders olarak okutulan hadislerin ibâre tahlîlinden öteye geçmediğini, dolayısıyla hadisin rûh ve manasına erişilemediğini esefle vurgulamaktadır.[67]

---

58 Halim Sâbit, "Fıkıh ve İbâdât-ı İslâmiyye Târihi'nden: Hac -14-", *Sebîlürreşâd* 8/200 (04 Temmuz 1912), 335. Ayrıca bk. Halim Sâbit Şibay, "Azrâîl" (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986), 2/522.

59 عن عائشة انها قالت خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه و سلم – عام حجة الوداع – فمنا من أهلَّ بعمرةٍ ، ومنا من أهلَّ بحجٍّ و عمرةٍ ، ومنا من اهل بحج واهلَّ رسول الله صلى الله عليه و سلم بالحج – اخرجه البخاري و مسلم (Buhârî, Sahîh, 4408)
– عن جابر بن عبد الله أنّ رسول الله صلى الله عليه و سلم أفرد الحجّ – اخرجه ابن ماجه (Müslim, Sahîh, Kitâbü'l-Hac, 17). Parantez içindeki atıflar, Halim Sâbit'e aittir. Halim Sâbit, "Fıkıh ve İbâdât-ı İslâmiyye Târihi'nden: Hac -16-", 290.

60 "Bu haber sahih olduğuna göre…" Halim Sâbit, "Fıkıh ve İbâdât-ı İslâmiyye Târihi'nden: Hac -5-", 135. Ayrıca bk. "Cehennem hakkında müteaddit hadisler de rivâyet edilmektedir. Fakat bu hadislerin çoğu, belki hemen hepsi haber-i vâhid derecesini aşmaz." Halim Sâbit Şibay, "Cehennem", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988), 3/45.

61 Halim Sâbit'in kaynağını bulamadığı hadisin tahrîci şöyledir: Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd* (Beyrut: Müessesetü-r Risâle, 1438/2017), 111-112.

62 Halim Sâbit, "Ulemâ ve Avâm", 05 Ağustos 1909, 344. Talebe ve muallimler için yazdığı *Amelî İlmihâl* adlı kitapçıklarda pek çok hadise yer vermiş ama hadislerin tahrîcini yapmamıştır.

63 Yaşar Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 103-109.

64 Kazanlı Halim Sâbit, *Ulemâ ve Talebe-i Ulûm Efendilere Islâh-ı Medâris Münâsebetiyle* (İstanbul: Sırât-ı Müstakîm Matbaası, 1329).

65 Halim Sâbit, "Ulemâ ve Avâm", 12 Ağustos 1909, 356.

66 Kazanlı Halim Sâbit, "Islâh-ı Medâris Münâsebetiyle", *Sırât-ı Müstakîm* 5/124 (19 Ocak 1911), 336.

67 "Allah için insâf edelim... O on beş, yirmi senelik tahsîlimiz içinde, o büyük eslâfın, o âlî himmetli müctehidlerin diz çökerek tahsîl etdikleri ulûm-ı İslâmiye'den, onların kemâl-i dikkatle ta'kîb etmiş oldukları âsârdan hangisini okuduğumuz, öğrendiğimiz var?! Tefsîr mi?.. Hayır, Kâdî'nin ta'kîdli ibârelerini halletmekle tefsîr okunmuş, bilinmiş sayılmaz. Hadîs mi?.. Hayır, hadîs-i şerîfleri i'râb, binâya boğmakla hadîs okunmuş bilinmiş olmaz." "Biz nasıl oluyor da Arab lisânı için sekiz on sene sarf ettiğimiz halde ne lisânını, ne inşâ' ve kitâbetini, ne de âdâb ve belâgatini öğrenemiyoruz?... İşte bu noksanımızdan dolayı tefsîr, hadîse gelince yelkenlerimiz suya iniyor. İbâre hallinden, i'râb,

İlkokul 3. sınıf öğrencileri için yazdığı *Amelî İlmihâl* adlı eserinde ise hadis-i şerîf tercümelerini okumak ve mütâlaa etmenin öğrencilere feyiz vereceğini dile getirmiştir.[68] Halim Sâbit'in bu düşüncesine göre çocukları erken yaşlarda peygamberle tanıştırmak, çocukluk dönemi din ve değerler eğitimi açısından önem arz etmektedir.

2. Yazılarında Hadis Kullanımı

Osmanlı'nın son döneminde modernleşme sürecini hızlandıracak ve kolaylaştıracak yeni bir din anlayışına ihtiyaç duyulmaktaydı. Dinî ve millî kimliğin korunmasına son derece önem veren Halim Sâbit söz konusu sürecin hızlanabilmesi için fıkıh ve fıkıh usûlünün, sosyolojinin yöntemleri ile modernleşmeye uygun bir hâle gelmesi gerektiği fikrindeydi. Ona göre din aslî hüviyeti itibarıyla toplumsal meselelere cevap verebilecek mahiyettedir. Şeriatın temel ilkeleri ve hükümleri şer'-i mücmeldir ve kıyamete kadar sabittir. Şer'-i mücmelin örfe göre yorumu ise şer'-i mufassaldır. Şer'-i mufassalın bir kısmı nassa, bir kısmı da ictihâda dayanır. Siyasî, ictimâî ve iktisadî hususlarda ictihâd yapılırken örf esas alınmalıdır.[69] Bu düşüncesinden hareketle Halim Sâbit örfün kapsam alanını genişletmiş, İslâm hukukunun kaynakları ile millî örf ve ananelerden yararlanmak sûretiyle modernleşmenin meşrûiyetini temellendirmeye çalışmıştır. Modernleşmeyi meşrûlaştırmak için yazılarında ayet ve hadisleri delil olarak kullanmıştır. Makalenin bundan sonraki bölümünde Halim Sâbit'in yazılarında hadis kullanımına, kısmen de hadis yorumculuğuna dair örnekler verilecektir.

2.1. İslâm Kardeşliği

İslâm cemiyette kardeşliği esâs alan bir dindir. Birbirlerine kardeşlik bağı ile bağlanmak zorunda olan Müslümanlar yekdiğerlerine karşı sorumludurlar. Halim Sâbit bu hususu, hadis olduğunu belirtmeksizin "müminin mümine ayna oluşu"[70] ifadesiyle izah eder.[71]

İttihat ve Terakki'nin açmış olduğu mekteplerde okutulmak üzere 3. sınıf öğrencileri için yazdığı *Amelî İlmihâl* adlı eserde hadisleri talebelerin anlayacağı şekilde anlaşılır ve sade bir dille yorumlamıştır. Bu meyanda "Müslüman Müslümanın kardeşidir"[72] hadisini Müslümanlar için hayırhâh olmak ve daima iyiliği dilemek olarak yorumlamış, "Sizden hiçbir kimse kendisi için sevdiğini kardeşi için de sevmedikçe kâmil bir mümin olamaz"[73] hadisini de Müslümanlık ve müminliğin kemâli bakımından şart olarak görmüştür. Devamında da "Biz Müslümanlar ise şüphesiz Peygamberimiz'in hadislerine cân u gönülden inanırız. Çünkü doğrudur. Doğruya inanmak her Müslümanın borcudur" diyerek konuyu bağlamıştır.[74]

2.2. Cihâd

Dönemin İslâmcıları fikrî ve siyasî değişim/dönüşümün sağlanabilmesi için bazı hedef ve prensipler belirlemişlerdir. Bunlardan birisi de cihâdın İslâm'ın ilk dönemlerinde olduğu gibi kapsamlı bir şekilde anlaşılmasını sağlamak ve buna bağlı olarak bir cihâd hareketini yeniden oluşturmaktır.[75]

Halim Sâbit *MEB İslâm Ansiklopedisi* için yazdığı "cihâd" maddesinde bu anlayışın bir tezâhürü olarak cihâdı; cihâd-ı kebîr (manevî cihâd, ictihâd, ilmî faaliyetler) ve cihâd-ı sağîr (savaş) olarak ikiye ayırmış; Hz. Peygamber ve sahâbenin mücâhedesi, gayreti ve Kur'an'ı tebliğini cihâd-ı kebîr, bu uğurda yapılan savaşları ise cihâd-ı sağîr olarak yorumlamıştır.[76]

Ona göre cihâd ile ilgili hadisler genellikle cihâd-ı sağîrin fazileti, icra tarzı ve fetihler hakkında vârid olmuştur. Cihâd-ı sağîri anlattığı kısımda Müslümanların çok uzak şehirlere gideceklerini hatta Türkler

binâ bahsinden geçemiyoruz. Lübbüne, mânâsına, rûhuna erişemiyoruz. İşte bundan dolayı "bâb-ı ictihâd kapalıdır, duhûl müyesser olmuyor" demeye mecbûr oluyoruz." İbn Sâbir Halim Sâbit, "Mecelle Cemiyeti Hakkında Bir Muhtıra-i Âcizâne", *Sırât-ı Müstakîm* 2/35 (06 Mayıs 1909), 133.

68 Halim Sâbit, *Amelî İlmihâl III Talebeye Mahsûs Kısım* (İstanbul: Tevsî-i Tıbâat Matbaası, 1331), 62.

69 Halim Sâbit, "İctihâd ve İcmâ", *İslâm Mecmûası* 2/24 (09 Cumâdelûlâ 1333), 580.

70 Ebû Dâvûd, "Edeb", 49.

71 Halim Sâbit, "Islâh-ı Medâris Münâsebetiyle", 332.

72 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cufî Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Mezâlim", 3.

73 Buhârî, "Îmân", 6. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *Sahîh-i Müslim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Îmân", 71-72.

74 Halim Sâbit, *Amelî İlmihâl III Talebeye Mahsûs Kısım*, 53-54.

75 İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi 1* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 58-61.

76 Şibay, "Cihâd", 3/166-168.

ile karşılaşacaklarını fakat Türkler hücum etmezlerse onlara saldırılmaması gerektiğini ifade eden hadisi zikretmiş ve bu hadisin Nesâî'nin (ö. 303/915) *Sünen*'inde geçtiğini, pek çok senedi olduğunu ve İbnü'l Cevzî'nin (ö. 597/1201) de senedde bir kusur görmediğini beyan etmiştir.[77]

Ona göre Hz. Peygamber'in irtihâlinden sonra cihâd-ı kebîr yüksek bir tekâmüle mazhar olmuştur. Manevî cihâd cephesindeki ulemâ, hadis ve sünnetlerin cem ve tedvîni ile ilgilenmiş, cihâd ile ilgili rivâyetleri bir araya getirmiştir. Böylece toplanan sünnetler ile Hz. Peygamber'in cihâd hakkındaki siyeri tamamen canlanmıştır.[78]

Halim Sâbit'e göre Hz. Peygamber'in hadislerini cem ve tedvîn etme işi de bir nevi cihâddır. Manevî cihâd cephesindeki bir kısım ulemâ bu vazifeyi yerine getirmişlerdir. Bugün de ulemâ dinin askeri olmalı, bidatlerle çarpışmalı, dinin aslî hüviyetine dönmesi noktasında daima mücadele etmeli, bidatlerin yerine sağlam, metîn ve umûmî kanunlar ikâme etmelidir. Ona göre bu zamanın cihâd-ı ekberi, ulemânın halka örnek ve önder olması, bidatlerle yani dinde olmayan şeylerle mücadele etmesidir. Bu kısmı anlatırken Halim Sâbit, Hz. Peygamber'e atfedilen رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر [79] rivayetini delil olarak getirmiştir.[80]

Hz. Peygamber'in hadiste cihâd-ı ekber ile kastettiği nefisle mücâdeledir. Halim Sâbit'in bidat ve taassubla mücâhedeyi cihâd-ı ekber olarak yorumlaması, bu ikisinin nefsin hevâ ve hevesine uymaktan kaynaklanması sebebiyledir, denilebilir.

"Cihâd-ı Ekber: Genç Müslümanlık" başlıklı bir diğer yazısında ise genç nesillerin, taassub, vatansızlık, dinsizlik ve milliyetsizlik fikirleriyle mücadele etmelerini ve dinin aslî şekline döndürülmesi yolundaki gayretlerini cihâd-ı ekber olarak yorumlamıştır. Ona göre bu uğurda edilen mücâhede (İslâmî milliyetçilik cereyanı) bugünün cihâd-ı ekberidir.[81]

2.3. Ulemâ ve Medreselerin Durumu

II. Meşrûtiyet sonrası İslâmcı yazarların en çok mesned olarak zikrettikleri hadislerden birisi "Âlimler peygamberlerin vârisleridir" rivâyetidir. Türkçü-İslâmcı çizgide bir âlim olarak Halim Sâbit de "verese-i enbiyâ" olan âlimlerin konumu hakkında pek çok makale yazmıştır. Ona göre ulemâ tedennî ederek avâm seviyesine inmiştir. Öyle ki ulemâ toplumu değil, toplum ulemâyı yönlendirmeye başlamıştır.[82] Halbuki tarih boyunca ulemâ birçok toplumsal hareketin rehberi, değişim ve dönüşümün yönlendiricisi olmuştur. Âlimlerin vazifeleri teblîğ, talîm ve numûne-i imtisâl olmaktır. Şimdiki ulemâ yaşanan hâdiselerden gâfil kalmış, ibâre tahlîli ve lafzî münakaşalarla vakit geçirmiştir. Tarihteki müsbet konumunu kazanması ancak medreselerin ıslâhıyla mümkün olacaktır. Bu sebeple ulemâ nebevî mirasa sahip çıkarak mukaddes mirası hâmil/taşıyan olmalıdır.[83]

Müellifin yazılarında geçen "verese-i enbiyâ", "vâris-i nebî" ifadeleri Hz. Peygamber'in "Âlimler, peygamberlerin vârisleridir. Peygamberler altın ve gümüşü mirâs bırakmazlar; sadece ilmi mirâs bırakırlar. O mirâsı alan kimse, bol nasip ve kısmet almış olur"[84] hadisine telmîhtir. Halim Sâbit'e göre peygamberlerin vârisleri dinde tefakkuh eden derin anlayış sahibi fakihlerdir. Onlar dinin muallimi ve mürebbileridir. Halim Sâbit bu kısmı izah sadedinde Hz. Peygamber'in fıkhı ve fakihi öven hadislerine yer verir. Mesela "Allah, hakkında hayır dilediği kimseyi dinde fakih kılar",[85] "Hayır adettir, kolaydır; şer ise inattır, zordur. Allah, hayrını dilediği kişiyi dinde fakih kılar"[86], "Din hususunda tefakkuh etmek

77 Şibay, "Cihâd", 3/167.

78 Şibay, "Cihâd", 3/168.

79 Bu haber muteber hadis kaynaklarında geçmemektedir. Beyhakî *Kitâbü'z-Zühd*'de rivâyete yer vermiş, akabinde isnâdının zayıf olduğunu beyân etmiştir. bk. Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *Kitabü'z-Zühdi'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1408/1987), 373.

80 Halim Sâbit, "Ulemâ ve Avâm", 05 Ağustos 1909, 343-344.

81 Halim Sâbit, "Cihâd-ı Ekber: Genç Müslümanlık", *Sebîlürreşâd* 11/280 (22 Ocak 1914), 306-307.

82 İsmail Kara'ya göre Halim Sâbit'in ulemâyı "itibarsız ve etkisiz" kılan bu değerlendirmesinin doğruluk oranı yüksek değildir; doğru olan ulemânın halkın ruhu ve hareketlerini pek çok açıdan belirlemiş olmasıdır. bk. İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri 1* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 196-197.

83 Halim Sâbit, "Islâh-ı Medâris Münâsebetiyle", 335. Ayrıca bk. a.mlf., "Velâyet-i Diniye -Meşîhat-ı İslâmiye Teşkilâtı-", 683.

84 Ebû Dâvûd, "İlim", 1.

85 Buhârî, "İlim", 10; Müslim, "İmâre", 175.

86 Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce* (Beyrut: Dâru'r-Risâle, 2009), "Mukaddime", 17.

gayesiyle dünyanın çeşitli bölgelerinden insanlar size gelecekler. Size geldiklerinde onlara hayrı tavsiye edin"[87] rivayetlerini bu bağlamda zikreder.[88]

Yazısının devamında ise sadece diyânî işlerle meşgul olacak "din-şinâs, zâhid, rabbânî, fakih, halîm, din işlerinde basiretli, âhirete rağbetli, ibâdete devamlı kimseler"den müteşekkil bir ulemâ sınıfına ihtiyaç olduğunu ifade eder. Bu görüşünü temellendirmek amacıyla da İbn Abbâs'ın ashâba hitaben söylediği "Rabbânîler olunuz demek, halîmler, fakihler ve âlimler olunuz, demektir"[89] sözü ile Hasan Basrî'nin (ö. 110/728) "Fakih dediğin, dünyaya karşı isteksiz, ahirete karşı arzulu, dininin işinde uyanık olan, Rabbine ibadete aralıksız devam eden kimsedir ancak!"[90] diyerek tarif ettiği fakih tanımını verir.[91]

Görüldüğü üzere Halim Sâbit dînî meselelerle meşgul olacak bir ulemâ sınıfının fakihlerden müteşekkil olması gerektiğini hadislerle delillendirmeye çalışmaktadır.

2.4. İcmâ-i Fukahâ – İctihâd

Dönemin İslâmcı düşünürleri İslâm'a kaybettiği dinamizmi yeniden kazandırmak, İslâm toplumlarının ilerlemesinin önündeki engelleri kaldırmak için ictihâd kapısının mutlaka açılması gerektiğini savunmuşlardır. Böylelikle mukallidlerin elinde donmuş bir hâle gelen din canlanacak, ittihâd-ı İslâm'ın önünde engel gibi duran mezheplerin birliği (tevhîd-i mezâhib) sağlanacaktır.[92]

Halim Sâbit de *Sırât-ı Müstakîm*'deki köşesinde ictihâda dair makaleler (on altı tefrika) yayımlamıştır. İctihâd ve taklîd dönemlerini anlattığı bu yazılarında pek çok yerde hadisleri kaynak olarak göstermiştir. Mesela Hz. Peygamber döneminde ictihâdı anlatırken hâkimin ictihâdında isabet ederse iki, hata ederse iyi niyetinden dolayı bir ecir alacağına dair rivayeti,[93] Muâz hadisini,[94] seferde su bulamayan iki sahâbînin teyemmümle namaz kıldıktan sonra su bulmaları ve birinin namazı iade etmesi, diğerinin de etmemesi ancak ikisinin de Hz. Peygamber tarafından tasvîb edilmesine dair rivâyeti,[95] oruçlu iken hanımını öpen Hz. Ömer'in bu hususla ilgili sorusu üzerine Hz. Peygamber'in kıyâs yoluyla cevap verdiği hadisi[96] ve sahâbe uygulamalarını delil olarak göstermiştir.[97] İctihâdı, insanın mechûlât ile mücâdelesi[98] olarak yorumlayan Halim Sâbit, Hz. Peygamber'in sahâbeye ihtiyaç hâlinde ictihâd etmeleri için izin verdiğine dair pek çok hadis zikretmiştir. Maksadı, Hz. Peygamber ve sahâbe devrinde "bab-ı ictihâdın meftûh" olduğunu göstermektir. Ona göre bütün maddî ve mânevî sorunların tek sebebi "bâb-ı ictihâdın mesdûd" olmasıdır. Çözüm ictihâd kapısının tekrar açılması, şerhlerden, hâşiyelerden kurtularak aslî kaynaklara dönülmesidir.[99]

Halim Sâbit'e göre müctehid, mensup olduğu ictimâî zümrenin bütün örflerini ve milli irfânını üzerinde taşıyarak milli vicdâna tercümân olmak zorundadır.[100] Aynı toplumdaki müctehidlerin ictihâdlarının icmâ etmesi, farklı toplumlara mensup müctehidlerin ictihâdlarının farklı olması ve her zaman bir noktada icmâ edememeleri gayet tabiidir. Buna delil olarak "ümmetimin ihtilafı rahmettir" hadisini zikretmiştir.[101]

87 Tirmizî, "İlim", 10.

88 Halim Sâbit, "İslâm İctimâiyâtı Dinşinâslar ve Fakihler", *İslâm Mecmûası* 3/35 (29 Şevvâl 1333), 763-764.

89 كونوا ربانيين حلماء فقهاء علماء Buhârî, "İlim", 10.

90 انما الفقيه الزاهد فى الدنيا ، الراغب في الاخرة ، البصير بامر دينه المداوم على عبادة ربه Dârimî, "Mukaddime", 29.

91 Halim Sâbit, "İslâm İctimâiyâtı Dinşinâslar ve Fakihler", 765.

92 Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi 1*, 55-58.

93 Tirmizî, "Ahkâm", 2.

94 Tirmizî, "Ahkâm", 3.

95 Ebû Dâvûd, "Tahâret", 121.

96 Ebû Dâvûd, "Savm", 33.

97 Kazanlı Halim Sâbit, "İctihâda Dâir", *Sırât-ı Müstakîm* 3/58 (14 Ekim 1909), 88-89. Ayrıca bk. a.mlf., "İctihâda Dâir", *Sırât-ı Müstakîm* 3/59 (21 Ekim 1909), 98-100.

98 Halim Sâbit, "İctihâda Dâir", 21 Ekim 1909, 99.

99 Halim Sâbit, "İctihâda Dâir", 24 Şubat 1910, 392-394.

100 Halim Sâbit, "İcmâ-Müctehid, İctihâd", *İslâm Mecmûası* 2/21 (26 Rebîülevvel 1333), 532-533.

101 Halim Sâbit, "İctimâî Enmûzeclere Göre İctihâd Zümreleri, İcmâ-ı Fukahâ", *İslâm Mecmûası* 2/22 (10 Rebîülâhir 1333), 551-552. "Ümmetimin ihtilafı rahmettir" hadisi halk arasında hadis olarak bilinmektedir lâkin bu söz muhaddisler tarafından "hadis" kabul edilmemiş, zayıf bir senedinin dahi olmadığı ifade edilmiştir. bk. Halil İbrahim Kutlay, "Ümmetimin İhtilafı Rahmettir Sözü Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2/1 (30 Haziran 2004), 81-104. Ziya Gökalp, "Ümmetimin ihtilafı rahmettir" hadîsini bir ârifin "iş bölümü ve ihtisâs" olarak yorumladığını ve bunun "gâyet güzel bir tevcih" olduğunu ifade etmiştir. Gökalp, "Diyânet ve Kazâ", 760.

Halim Sâbit'e göre İslâm dini, yalnız itikâd ve ibâdetlerden ibârettir; kazâî ve diyânî işler birbirinden ayrılmalıdır. Hz. Peygamber (s.a.v.) teşrî, siyâset, irşâd vb. vazifelerini kendinde cem etmişti. Bugün ise durum değişmiş, işler iş bölümü esasına göre farklılaşmış ve kurumsallaşmıştır. Buna göre teşrî yetkisi din adamlarında değil hükümette olmalıdır. Osmanlı tarihinin ilk evrelerinde padişahlar kanun yapmışlar ancak zamanla teşrî salâhiyeti yeniden âlimlerin eline geçmiştir. Devlet teşrî yetkisini tamamıyla eline almalıdır. Zira hukuk dinden ayrılınca din manevîleşecek ve teâlisi gerçekleşecektir.[102]

Halim Sâbit mebûsların oy kullanmaları neticesinde Meclis-i Mebûsân'dan çıkan kanûnların icmâ hükmünde olacağını ifade ederek meşrûtiyet idâresinin islâmîliğini savunmuştur. Çünkü mebûslar kendi fikirlerini değil "efkâr-ı umûmiye"yi yani örfü yansıtmaktadır. Örf fıkhın bir kaynağı olduğu için meclisin tasdîkinden çıkan kanûnlar "icmâ-i ümmet" hükmündedir. Bu görüşünü temellendirmek için "Ümmetim dalâlet üzere birleşmez"[103] ve "Sevâd-ı azâma (İslâm toplumunun büyük çoğunluğunu oluşturan kitle) tabi olun"[104] hadislerini zikretmiştir.[105]

Her dönemde hak üzere hareket eden mücâhidler ve müctehidlerin olduğuna bütün samimiyetiyle inandığını söyleyen Halim Sâbit, لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق [حتى] يأتيهم أمر الله [106] hadisinde geçen taifeyi, müctehid ve mücahidler olarak yorumlamış yine böyle bir zümrenin İslâmiyet'in imdadına yetişeceğini ifade etmiştir.[107]

2.5. Hutbelerin Sünnete Uygunluğu

Hutbeler geniş kitlelere ulaşma imkânı veren yaygın din eğitimi vasıtalarından biridir. Bu sebeple İslâm tarihi boyunca halkın dini bilgisini artırmaya aracılık etmiş, direkt ya da sembolik olarak siyasî bir muhtevâ taşımıştır. Ancak iktidâr ve muhâlefetin modernleşme ve ıslâhât süreciyle bağlantılı olarak hutbelerde meşrûiyet aramaları, bu yolla siyâseti meşrûlaştırma çabaları nispeten yakın zamanın bir ürünüdür.[108]

II. Meşrûtiyet sonrasında hutbelerin siyâsî alanda kullanımı bir hayli genişlemiştir. Meşrûtiyet'in meşrû bir yönetim olduğu ve modernleşmenin gerekliliğinin halka anlatılması meselesinde "halka gitme"nin bir yolu olarak görülmüş, süreli yayınlarda "hutbe" adını taşıyan makaleler yazılmış, kitaplar basılmış ve siyasi partiler programlarında "hutbe, vaaz ve irşâd" faaliyetlerine yer vermişlerdir.[109]

Halim Sâbit hutbelerin mâhiyeti ve İslâm tarihi boyunca geçirdiği aşamalara dair makaleler yazmış ve yaşadığı dönemde hutbelerin aslî şeklinden uzaklaştığı ve ıslâhının gerçekleşmesi gerektiğini yazılarında sıkça beyan etmiştir. Hadis ve siyer kitaplarında Hz. Peygamber'in bütün hutbelerinin kaydedildiğini belirten Halim Sâbit, Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) bi'set ve risâletinin dahi hutbeler ile tebşîr olunduğunu dile getirmiştir.[110]

Halim Sâbit'e göre iş hayatındaki ciddiyetsizlik ve intizamsızlık ibadet ve hutbelere de yansımıştır. İbâdette niyet, azim ve ciddiyetin şart olduğunu ifade eden Halim Sâbit, Hz. Peygamber'in "Ameller niyetlere göredir. Kişi için ancak niyet ettiği şey vardır" hadisini[111] zikrederek niyet etmenin pek çok hikmet ve maslahat, dünyevî ve uhrevî faydaları olduğunu zikreder. Ona göre niyetin hikmetlerinden birisi, kişiyi bütün işlerinde azim ve ciddiyete alıştırmaktır. İlk önce dînî ve uhrevî amellerde ciddiyetsizlik başlamış, akabinde bu hâl bütün ahvâle yayılmıştır. Bunun neticesinde hutbeler de aslî

102 Halim Sâbit, "Velâyet-i Hukûkiye -Teşrî-i Hukûki Heyeti; İctimâî Enmûzecimize Göre İctihâd ve İcmâ-", 696-697.
103 İbn Mâce, "Fiten", 8.
104 İbn Mâce, "Fiten", 8.
105 Halim Sâbit, "Velâyet-i Hukûkiye -Bugünkü İctimâî Enmûzecimize Göre İctihâd ve İcmâ-", *İslâm Mecmûası* 3/33 (30 Ramazan 1333), 728.
106 Buhârî, "İ'tisâm", 10. Benzer lafızlarla bk. Müslim, "İmâre", 170. Köşeli parantez içindeki حتى edatı hadisin orijinal metninde yer aldığı halde burada geçmemiştir. Halim Sâbit hadisleri kaynaklarda geçtiği haliyle nakletme konusunda titiz bir âlimdir. Dolayısıyla burada lafzın düşmesi dizgi kaynaklı bir hata sebebiyle de olabilir. Ayrıca *Sırât-ı Müstakîm*'in Osmanlıca olarak yayımlanan orijinal nüshasında على الحق lafzı mevcutken Bağcılar Belediyesi tarafından neşredilen latinize metinde bu ibâre yazılmamıştır.
107 İbn Sâbir Halim Sâbit, "İctihâda Dâir", *Sırât-ı Müstakîm* 3/78 (03 Mart 1910), 414.
108 Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri 1*, 82.
109 Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri 1*, 82-85.
110 Kazanlı Halim Sâbit, "Hutbelere Dâir", *Sırât-ı Müstakîm* 1/6 (01 Ekim 1908), 88.
111 Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 1; Müslim, "İmâre", 155.

mihverinden uzaklaşmış, resmî bir hüviyete bürünmüştür. Ona göre sûret ve muhteva açısından hutbeler sünnete muvâfık değildir ve bidatlerle doludur. "Zikir, nasihat ve ibret dersi" olması gereken hutbeler dua ve taklitten ibaret kalmıştır.[112]

II. Meşrûtiyet sonrasında hutbelerin Türkçe okunmasını teklif eden ilk kişiler arasında yer alan Halim Sâbit, hutbede ayet ve hadislerin Arapça; meviza, dua vb. kısımlarının da mahallî lisânlarda okunması görüşündedir. Çünkü ona göre hutbeyi anlamak da anlatmak da sünnettir. Bu durumu şöyle izah eder: "Hülâsa hutbeyi anlamak, anlatmak her ikisi de sünnettir. Çünkü Fahr-i Kâinât Efendimiz hutbeyi anlatır, ashâb-ı güzîn hazerâtı da anlarlardı. İşte anlamak, anlatmak sünnet-i fiiliye ile sâbitdir. Bu nokta katiyyen inkâr olunamaz. Binâen-aleyh bizim o fiil-i nebevîlerine ittibâmız sünnettir."[113]

O, hutbenin Türkçe okunmasının sünnet dayanağı ve delili olarak da şu hususu zikreder: "Bir de Fahr-i Kâinât Efendimiz hazretlerinin mensûb olduğu Kureyş'in gayri bir kabîleden bazı zevâta, o kabîlenin lehcesi ile idâre-i kelâm buyurduğu ehâdîs-i şerîfede vârid olmuştur. İşte bu sebebden hutbelerimizi muhâtabların fehm ü idrâk edecekleri, anlayabilecekleri bir tarzda okumamız, sünnet-i Râsûle tevfîka çalışmamız ve onlarda olan makâsıd-ı asliyeyi unutmamaklığımız lâzım, hattâ elzemdir."[114]

İbadet olması hasebiyle hutbeyi diyânî konular arasında ele alan Halim Sâbit, hutbelerin Hz. Peygamber'in sünnetine muvâfık îrâd edilmediğini izah etmektedir. Hutbe dînî bir mesele olduğuna göre bu hususta Hz. Peygamber'in sünnetine ittiba edilmeli yani asr-ı saadetteki gibi muhatapların anlayabilecekleri bir lisan ve tarzda eda edilmelidir.

2.6. Gaybî Haberlere Bakışı

Bir medeniyetin terakkisini ictihâd fikrinin terakkisine bağlayan Halim Sâbit, Hz. Peygamber'in mucizevî bir şekilde asırlar öncesinden ulemânın ictihâd düşüncesinden uzaklaşıp taklit seviyesine düşeceğini ve bu sebeple ümmetine cehaletin isabet edeceğini nübüvvet nuru ile keşfedip haber verdiğini zikreder. Hz. Peygamber'in tahzîr ve intibâh gayesiyle söylediği mezkûr rivayet şudur:

خير امتي قرني، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم ، – قال عمران فلا أدري : أذكر بعد قرنه قرنين أو ثلاثا — ثم إن بعدكم قوما يشهدون ولا يُستشهَدون ، و يخونون ولا يؤتمنون، وينذرون، ولا يفون ، ويظهر فيهم السمن[115]

Halim Sâbit'e göre Hz. Peygamber'in bu sözleri şu an gerçekleşmiş ve yaşanan hadiseler hadisin sıhhat ve sübutunu mucizevî olarak tasdik etmiştir. Ona göre bu hadis-i şerifi nazar-ı dikkate almayan ümmet, ictihâdı bırakıp taklite sapmış, dolayısıyla hayırsız ve emniyetsiz bir hale gelmiştir. Nübüvvet nurundan istifade için Hz. Peygamber'in hayırlı oluşunu haber verdiği asra gitmek gerekmektedir.[116] Bu hususta ümitsiz olmadığını da ifade eden Halim Sâbit, "Her usrun iki yüsrü oluyor" diyerek İnşirâh sûresi 94/5-6. ayetler ile "Bir güçlük iki kolaylığa asla galip gelemez!"[117] hadisine telmihte bulunmuştur.

"Bâb-ı ictihâd mesdûddur" tartışmalarının gündemde olduğu günlerde *Sırât-ı Müstakîm*'deki köşesinde taklit devrinin başlamasıyla ulemânın kuvveti ve nüfûzunun kalmadığını dolayısıyla Müslümanların ilmin nuru ve feyzinden mahrum bir hâlde zafiyete düçar olacaklarını dile getiren Halim Sâbit, yazısının devamında Hz. Peygamber'in إِنَّ اللهَ لا يَقْبِضُ العِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ العِبَادِ، ولَكِنْ يَقْبِضُ العِلْمَ بقَبْضِ العُلَمَاءِ، حتَّى إذَا لَمْ يُبْقِ عَالِمًا اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤُوسًا جُهَّالًا، فَسُئِلُوا فأفْتَوْا بغيرِ عِلْمٍ، فَضَلُّوا وأَضَلُّوا hadisini[118] zikrederek, rivayetin mucizevî bir şekilde sıhhat ve sübûtunun ortaya çıktığını ve İslâmiyetin güçsüz mukallidlerin elinde kaldığını ifade etmiştir. Ona göre

112 Kazanlı Halim Sâbit, "Hutbelere Dâir", *Sırât-ı Müstakîm* 1/13 (19 Kasım 1908), 199-201.

113 Halim Sâbit, "Hutbelere Dâir", 19 Kasım 1908, 200.

114 Halim Sâbit, "Hutbelere Dâir", 19 Kasım 1908, 200-201.

115 "Sizin hayırlılarınız, benim zamanımda yaşayanlarınızdır. Sonra zamanımda yaşayanlara yakın olanlar, sonra da onlara yakın olanlardır." İmrân dedi ki: Nebî'nin (s.a.v.) "Sonra onlara yakın olanlardır" sözünü iki defa mı veya üç defa mı söylediğini bilemiyorum. Rasûlullah (s.a.v.) sözüne şöyle devam etti: "Onlardan sonra öyle bir topluluk gelir ki, kendilerinden şâhitlik istenmediği halde şâhitlik yaparlar; hıyânet ederler de kendilerine güvenilmez, bir adakta bulunurlar fakat yerine getirmezler; onlarda şişmanlık baş gösterir." Buhârî, "Şehâdât", 9; Müslim, "Fezâilu's-Sahâbe", 214.

116 Halim Sâbit, "İctihâda Dâir", 03 Mart 1910, 414.

117 Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta'* (Kahire: ed-Dârü'l-Âlemiyye, 2013), "Cihâd", 6.

118 "Allah Teâlâ ilmi insanların hafızalarından silip unutturmak suretiyle değil fakat âlimleri öldürüp ortadan kaldırmak suretiyle alır. Neticede ortada hiçbir âlim bırakmaz. İnsanlar bir kısım cahilleri kendilerine lider edinirler. Onlara birtakım meseleler sorulur; onlar da bilmedikleri halde fetva verirler. Neticede hem kendileri sapıklığa düşer hem de insanları saptırırlar." Buhârî, "İlim", 35; Müslim, "İlim", 13.

taklit belası tıpkı veba ve kolera gibi ulemânın zihin ve fikirlerini hasta etmiştir, dolayısıyla ilim kalkmış, İslâmiyet hâmîsiz kalmıştır. İslâmiyeti terakkiye mâni oluyormuş gibi gösteren bu zümre, hadiste zikredilen "rüûs-i cühhâl"dir. Cehalet bunları azdırmış, kendileri de alemi azdırmaktadırlar.[119]

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber, kıyamete kadar vuku bulacak bazı hal ve hadiseleri ashâbına aktarmış ve söylemlerinde zan ve ihtimal ifade eden lafızlar yerine kesin ve net bir anlatım dili kullanmıştır. Bu durum O'nun gayba dair verdiği bilgilerin çoğunu tahmin, öngörü ve tecrübesine dayanarak nakletmediğini bilakis vahy-i gayr-i metlüv haberler olarak Allah'tan aldığını göstermektedir.

Halim Sâbit gayb ile ilgili mezkûr haberleri kabul etmiş ve onlara itimat ettiğini ifade etmiştir. Bu durum onun gaybî haberlere bakışının klasik/geleneksel anlayışa uygun olduğunu ve bu konuda bir itirazının bulunmadığını göstermektedir.

Sonuç

II. Meşrûtiyet dönemi fikrî ve siyasî anlamda hareketli bir devirdir. Dönemin âlim ve münevverleri Osmanlı Devleti'nin siyasî ve sosyal bütünlüğünü sağlamak için imâl-i fikir etmekte, modernleşmeye dair meseleleri tartışmaktadır. Bu tartışmalar çoğunlukla süreli yayınlar üzerinden olmaktadır.

Meşrûtiyet'ten Cumhuriyet'e geçen neslin aslen Kazanlı bir ferdi olarak Halim Sâbit de yazılarında İslâm'ın yalnızca bir inanç olmadığını aynı zamanda bir kanun dini olduğunu sık sık dile getirmiş, Gökalp'in görüşlerini tekrar etmiş ve desteklemiştir.

E. Durkheim'in manevî talebesi sosyolog Ziya Gökalp, sosyolojinin her soruna çözüm getireceği şeklinde bir yaklaşım sergilemiştir. Yazılarında "fıkıh ve sosyolojiyi (Durkheim sosyolojisi) sentez etme"[120] çabasında olmuş, Durkheim sosyolojisini İslâm kültür ve medeniyeti içinde müsait bir zemine yerleştirmeye çalışmıştır. Ziya Gökalp'e göre İslâm'ın özünden/akidesinden gelen ile Arap kültüründen neşet edenler ayırt edilmeli, Arap kültürü din olarak algılanmamalıdır. Türklükten gelen kültürel unsurlar dinen bir sakınca oluşturmuyorsa, o takdirde örf tercih edilmelidir.

Halim Sâbit de Gökalp'in izinden giderek İslâm'ın modern dünyaya uyumunu hazırlayıcı ve hızlandırıcı bir çaba göstermiştir. Müdürlüğünü yürüttüğü *İslâm Mecmûası*'nın şiârı "dinli bir hayat, hayatlı bir din"dir. Bu düstur hem dinin sosyal hayattaki rolünü vurgulamak hem de dinde reform ile İslâm'ı tekrar canlandırmak mânâsında anlaşılmalıdır. Ona göre din önemli, gerekli ve vazgeçilmezdir ancak din bilime uygun olmalıdır; hurâfe ve batıl inançlar bilimle uyuşmamaktadır.

Tek bir alanda ihtisâs yapmaktansa selef ulemâsının izinden giderek birçok ilim dalında tahsil yapmayı tercih eden Kazan âlimleri gibi Halim Sâbit de din sosyolojisi, din eğitimi, siyer ve fıkıh alanlarında makaleler yazmış, buralarda hadislere çokça yer vermiştir. Modernleşmeyi meşru kılmak, geleneksel din anlayışını tashîh/ta'dîl etmek üzere ana kavramların yeniden tarifine ihtiyaç duyulduğu bir dönemde devletin diğer kurumlarında yapılmaya çalışılan reformları "din-devlet-toplum" çerçevesinde dinde yapmaya çalışmış ve geleneksel din anlayışını eleştirmiştir. Dini, aklî/bilimsel bir çerçeveye koymaya çalışmıştır. Bunu yaparken de hadisleri referans olarak kullanmıştır. "Dini modernleşme alanına çekmek" ya da "modern olanı dînîleştirmek" gayesiyle hadisleri "toplumsal nüfûz aracı" ve "modern bir topluma ulaşmanın vâsıtası" görmüştür.

İslâm dünyasının hemen her yerinde görülen atâlet ve donukluğun temel sebebi İslâmcı ve Türkçülere göre İslâm dini değildir. Asıl sebep, İslâm'ın aslî kaynak ve ilkelerinden uzaklaşmaktır. Ulemâ ile ümerâ üzerine düşen vazifeyi yapmamış, halk cahil kalmıştır. Terakkî ve teâli için ulemânın sa'y ve gayret etmesi, aslî kaynaklara yani Kur'an ve sünnete dönmesi ve ictihâd kapılarını açması gerekmektedir. Bu durum Halim Sâbit tarafından "Âlimler peygamberlerin vârisleridir" hadisiyle izah edilmeye çalışılmıştır.

Ziya Gökalp, E. Durkheim'in "toplumsal iş bölümü ve farklılaşma" teorisini "örf teorisi" ile kurumlara uyarlamaya çalışmıştır. Halim Sâbit de onların yolunu takip ederek fıkhı örfe göre şekillendirmiş/formüle etmiş; dînî hukuktan laik hukuka geçişte gerekli altyapının oluşturulmasına

119 Halim Sâbit, "İctihâda Dâir", 24 Şubat 1910, 393.

120 Recep Şentürk, *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 147.

çalışmış; ictihâd, icmâ, teşrî vb. kavramları yeniden tanımlamış ve örfü daha fazla öne çıkarmıştır. Özellikle hukukta yapılacak yenilikleri hadislerle meşrûlaştırmaya ve haklılaştırmaya çalışmıştır. "Allah'ın sünneti", "cemaatin vicdânı", "kamu vicdânı" olarak tanımlanan örf, Halim Sâbit tarafından Hz. Peygamber'in "Ümmetim sapıklık üzere birleşmez" hadisiyle desteklenmiştir. Ona göre örfün değişmesi zâhiren nassın hilâfına gibi görünebilir ancak toplum nezdinde iyi olan Allah indinde de iyidir. Dolayısıyla örfteki değişmeler meşrûdur, bugünün müctehidleri mebûslardır, binâenaleyh onların çıkardığı kanunlar da icmâ olmaktadır.

Müctehidlerin hadis bilgisi ve sünnet anlayışı, hadislerden nasıl fıkhî hükümler istinbât ettiklerine dair pek çok makale neşreden Halim Sâbit, sünneti Kur'an'ın müfessiri olarak görmüştür. Hadis için ayrı bir tanım yapmamış, hadis ve sünneti çoğunlukla birbirinin yerine kullanmıştır. Siyer, İslâm hukuku ve din sosyolojisine dair yazılarında hadis ve sünnete sık sık atıflar yapmış, mesned olarak gösterdiği hadisleri çoğunlukla kaynaklarıyla zikretmiş, zaman zaman hadisin sıhhati ve tarikleri hakkında bilgi vermiştir. Aslî kaynaklara istinâden yazdığı makale ve tetkikleri onun hadis ilminde belli düzeyde vukûfiyet sahibi olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

Aşkar, Muhammed Süleymân. *Ef'âlü'r-Rasûl ve Delâletühâ ale'l-Ahkâmi'ş-Şer'iyye*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.

Aydınlı, Abdullah. *Hadis Tespit Yöntemi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî. *Kitabü'z-Zühdi'l-Kebîr.* thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1408/1987.

Birinci, Ali. *Tarihin Gölgesinde Meşâhir-i Meçhûleden Birkaç Zât*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 2020.

Birinci, Ali - Çavdar, Tûba. "Halim Sâbit Şibay". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 15/336-337. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Birgili, M. Sâlih Vecdi. "Medâris-i Husûsiyyeye Muhtâcız". *Sebîlürreşâd* 11/267 (23 Ekim 1913), 104-106.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cufî. *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân. *Sünen-i Dârimî*. çev. thk. Abdullah Aydınlı. İstanbul: Madve Yayınları, 1995.

Durkheim, Emile. *Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları*. çev. Cemal Bali Akal. İstanbul: BFS Yayınları, 1985.

Dumlu, Emrullah. "Ebu Yusuf'un Örfe Dayalı Nassın Örf Değiştiğinde Değişebilirliğine İlişkin Görüşünün Tespit ve Tetkiki". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 81-116.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. nşr. Yâsir Hasan vd. Beyrut: Müessesetü-r Risâle, 1438/2017.

Erdem, Sami. *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar.* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.

Gökalp, Ziya. "Diyânet ve Kazâ". *İslâm Mecmûası* 3/35 (29 Şevvâl 1333), 756-760.

Gökalp, Ziya. "Fıkıh ve İctimâiyât". *İslâm Mecmûası* 1/2 (30 Rebîülevvel 1332), 40-44.

Gökalp, Ziya. "İctimâî Usûl-i Fıkıh". *İslâm Mecmûası* 1/3 (14 Rebîülâhir 1332), 84-87.

Halim Sâbit. "Aile Hukûku: İslâmiyetten Evvel ve Sonra İzdivâc". *Yeni Mecmûa* 2/35 (14 Mart 1918), 167-168.

Halim Sâbit. "Aile Târîhi: İslâmiyetten Evvel ve Sonra İzdivâc 3". *Yeni Mecmûa* 2/27 (10 Kanûnusânî 1918), 13-15.

Halim Sâbit. *Amelî İlmihâl III Talebeye Mahsûs Kısım*. İstanbul: Tevsî-i Tıbâat Matbaası, 1331.

Halim Sâbit. "Cihâd-ı Ekber: Genç Müslümanlık". *Sebîlürreşâd* 11/280 (22 Ocak 1914), 306- 307.

Halim Sâbit. "Dinin Şekl-i Aslîsine İrcâı Lüzûmu". *Sebîlürreşâd* 11/278 (8 Ocak 1914), 274-276.

Halim Sâbit. "Fıkıh ve İbâdât-ı İslâmiyye Târihi'nden: Hac -5-". *Sebîlürreşâd* 8/190 (25 Nisan 1912), 135-136.

Halim Sâbit. "Fıkıh ve İbâdât-ı İslâmiyye Târihi'nden: Hac -8-". *Sebîlürreşâd* 8/193 (16 Mayıs 1912), 194-196.

Halim Sâbit. "Fıkıh ve İbâdât-ı İslâmiyye Târihi'nden: Hac -9-". *Sebîlürreşâd* 8/194 (23 Mayıs 1912), 215-216.

Halim Sâbit. "Fıkıh ve İbâdât-ı İslâmiyye Târihi'nden: Hac -13-". *Sebîlürreşâd* 8/199 (27 Haziran 1912), 316-317.

Halim Sâbit. "Fıkıh ve İbâdât-ı İslâmiyye Târihi'nden: Hac -14-". *Sebîlürreşâd* 8/200 (4 Temmuz 1912), 335-336.

Halim Sâbit. "Fıkıh ve İbâdât-ı İslâmiyye Târihi'nden: Hac -16-". *Sebîlürreşâd* 10/252 (10 Temmuz 1913), 290-292.

Halim Sâbit. "Hukûk-ı Aile Târihinden: İslâmiyetten Evvel ve Sonra İzdivâc". *Yeni Mecmûa* 2/52 (13 Temmuz 1918), 513-514.

Halim Sâbit. "Hukûk-ı Âile Târihinden: İslâmiyetten Evvel ve Sonra İzdivâc". *Yeni Mecmûa* 3/53 (18 Temmuz 1918), 5-8.

Halim Sâbit. "İcmâ-Müctehid, İctihâd". *İslâm Mecmûası* 2/21 (26 Rebîülevvel 1333), 532-535.

Halim Sâbit. "İctihâd ve İcmâ". *İslâm Mecmûası* 2/24 (9 Cumâdelûlâ 1333), 580-582.

Halim Sâbit. "İctimâî Enmûzeclere Göre İctihâd Zümreleri, İcmâ-ı Fukahâ". *İslâm Mecmûası* 2/22 (10 Rebîülâhir 1333), 548-552.

Halim Sâbit. "İctimâî Usûl-i Fıkıh – Gökalp Bey'in Bu Unvân ile Yazdığı Makale Münâsebetiyle-". *İslâm Mecmûası* 1/5 (13 Cumâdelûlâ 1332), 145-150.

Halim Sâbit. "İslâm İctimâiyâtı Dinşinâslar ve Fakihler". *İslâm Mecmûası* 3/35 (29 Şevvâl 1333), 760-767.

Halim Sâbit. "Örf-Marûf -İctimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münâsebetiyle-". *İslâm Mecmûası* 1/10 (24 Receb 1332), 304-311.

Halim Sâbit. "Örf-Marûf -İctimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münâsebetiyle-". *İslâm Mecmûası* 1/11 (8 Şâban 1332), 322-325.

Halim Sâbit. "Örf-Marûf -İctimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münâsebetiyle-". *İslâm Mecmûası* 1/12 (22 Şâban 1332), 354-357.

Halim Sâbit. "Örf-Marûf -İctimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münâsebetiyle-". *İslâm Mecmûası* 2/14 (16 Zilhicce 1332), 418-425.

Halim Sâbit. "Sünnet ve Hadis -Kur'an-ı Kerim Tilâveti Hakkında Sünnet-i Nebeviye-". *İslâm Mecmûası* 1/1 (16 Rebîülevvel 1332), 7-8.
Halim Sâbit. "Velâyet-i Diniye -Meşîhat-ı İslâmiye Teşkilâtı-". *İslâm Mecmûası* 3/30 (18 Şâban 1333), 680-683.
Halim Sâbit. "Velâyet-i Hukûkiye -Teşrî-i Hukûki Heyeti; İctimâî Enmûzecimize Göre İctihâd ve İcmâ-". *İslâm Mecmûası* 3/31 (2 Ramazan 1332), 696-699.
Halim Sâbit. "Velâyet-i Hukûkiye -Bugünkü İctimâî Enmûzecimize Göre İctihâd ve İcmâ-". *İslâm Mecmûası* 3/33 (30 Ramazan 1333), 727-729.
Halim Sâbit, İbn Sâbir. "İctihâda Dâir". *Sırât-ı Müstakîm* 3/78 (3 Mart 1910), 413-415.
Halim Sâbit, İbn Sâbir. "Mecelle Cemiyeti Hakkında Bir Muhtıra-i Âcizâne". *Sırât-ı Müstakîm* 2/35 (06 Mayıs 1909), 132-134.
Halîm Sâbit, Kazanlı. "Hutbelere Dâir". *Sırât-ı Müstakîm* 1/6 (1 Ekim 1908), 88-89.
Halim Sâbit, Kazanlı. "Hutbelere Dâir". *Sırât-ı Müstakîm* 1/13 (19 Kasım 1908), 199-201.
Halim Sâbit, Kazanlı. "Islâh-ı Medâris Münâsebetiyle". *Sırât-ı Müstakîm* 5/124 (19 Ocak 1911), 324-336.
Halim Sâbit, Kazanlı. "İctihâda Dâir". *Sırât-ı Müstakîm* 3/58 (14 Ekim 1909), 87-89.
Halim Sâbit, Kazanlı. "İctihâda Dâir". *Sırât-ı Müstakîm* 3/59 (21 Ekim 1909), 98-100.
Halim Sâbit, Kazanlı. "İctihâda Dâir". *Sırât-ı Müstakîm* 3/63 (18 Kasım 1909), 166-168.
Halim Sâbit, Kazanlı. "İctihâda Dâir". *Sırât-ı Müstakîm* 3/65 (2 Aralık 1909), 194-196.
Halim Sâbit, Kazanlı. "İctihâda Dâir". *Sırât-ı Müstakîm* 3/68 (23 Aralık 1909), 243-245.
Halim Sâbit, Kazanlı. "İctihâda Dâir". *Sırât-ı Müstakîm* 3/70 (6 Ocak 1910), 275-277.
Halim Sâbit, Kazanlı. "İctihâda Dâir". *Sırât-ı Müstakîm* 3/71 (13 Ocak 1910), 296-297.
Halim Sâbit, Kazanlı. "İctihâda Dâir". *Sırât-ı Müstakîm* 3/72 (20 Ocak 1910), 310-311.
Halim Sâbit, Kazanlı. "İctihâda Dâir". *Sırât-ı Müstakîm* 3/73 (27 Ocak 1910), 326-328.
Halim Sâbit, Kazanlı. "İctihâda Dâir". *Sırât-ı Müstakîm* 3/77 (24 Şubat 1910), 392-394.
Halim Sâbit, Kazanlı. "Ulemâ ve Avâm". *Sırât-ı Müstakîm* 2/48 (5 Ağustos 1909), 343-345.
Halim Sâbit, Kazanlı. "Ulemâ ve Avâm". *Sırât-ı Müstakîm* 2/49 (12 Ağustos 1909), 356-359.
Halim Sâbit, Kazanlı. *Ulemâ ve Talebe-i Ulûm Efendilere Islâh-ı Medâris Münâsebetiyle.* İstanbul: Sırât-ı Müstakîm Matbaası, 1329.
İzmirli İsmail Hakkı. "Amel-i Ehl-i Medine". *Sebîlürreşâd* 12/294 (30 Nisan 1914), 135-138.
İzmirli İsmail Hakkı. "İctimâî Usûl-i Fıkha İhtiyaç Var mı?". *Sebîlürreşâd* 12/298 (28 Mayıs 1914), 211-216.
İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce.* nşr. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Dâru'r-Risâle, 1430/2009.
Kara, İsmail. *İslâmcıların Siyasî Görüşleri 1.* İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Basım, 2020
Kara, İsmail*. Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi 1*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.
Karaman, Hayrettin. *İslami Hareket Öncüleri 2*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
Karaman, Hayrettin. "Zaman ve Mekânın Değişmesi Halinde Sünnetin Geçerliliği". *Sünnetin Dindeki Yeri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998.
Kardavî, Yusuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. çev. Bünyamin Erul. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1998.
Kutlay, Halil İbrahim. "Ümmetimin İhtilâfı Rahmettir Sözü Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Hadîs Tetkikleri Dergisi* 2/1 (Haziran 2004), 81-104.
Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: ed-Dârü'l-Âlemiyye, 2013.
Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
Sarıkaya, Yaşar. *Medreseler ve Modernleşme.* İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an.* thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008.
Şentürk, Recep. *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
Şibay, Halim Sâbit. "Azrâîl". *İslâm Ansiklopedisi*. 2/156-158. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.
Şibay, Halim Sâbit. "Berâet". *İslâm Ansiklopedisi.* 2/522. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.
Şibay, Halim Sâbit. "Ebû Hanîfe". *İslâm Ansiklopedisi*. 4/20-28. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988.
Şibay, Halim Sâbit. "Cehennem". *İslâm Ansiklopedisi*. 3/45-46. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988.
Şibay, Halim Sâbit. "Cihâd". *İslâm Ansiklopedisi*. 3/164-170. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988.
Şimşek, Murat. "Tarihi Süreçteki Gelişimi Açısından Hz. Peygamber'in Tasarruflarının Taksimi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010), 303-344.

Tahtacı, Hakan. *XIX. Ve XX. Asır Kazan Âlimlerinin Hadis ve Sünnet Anlayışı.* Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Tahtacı, Hakan. *XIX. Ve XX. Asır Kazan Âlimlerinin Hadis ve Sünnet Anlayışı*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2024.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *Sünen-i Tirmizî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Uyanık, Necmi. "Sarıklı Bir Türkçü olarak Halim Sabit (Şibay) ve Türk Milliyetçiliğindeki Yeri (1883-1946)". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 5 (Aralık 1999), 89-111.

Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi.* İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.

Yinanç, Mükrimin Halil. "Hocam Halim Sâbit Beyefendi". haz. Zeynep Altuntaş. *Dergâh* 19/219 (2018), 17-19.

Zerkeşî, Bedruddîn. *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*. trc. Bünyamin Erul. Ankara: Kitâbiyât, 2. Basım, 2002.

Makale Bilgi Formu

Yazarların Katkıları: Makaleye Erdinç Ahatlı %55, Kudret Çimen %45 oranında katkı sağlamıştır.
Çıkar Çatışması Bildirimi: Yazarlar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.
İntihal Beyanı: Bu makale *iThenticate* tarafından taranmıştır.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

e-ISSN: 1304-6535
Yayıncı/Publisher: Sakarya Üniversitesi

Cilt/Vol.: 27, Sayı/No.: 1, 177-192, 2025
DOI: https://doi.org/10.17335/sakaifd.1639843

Araştırma Makalesi / Research Article

Estetik Müdahale Tartışmaları Bağlamında Mülk Beden Argümanına Eleştirel Bir Bakış

A Critical Look at the Property Body Argument in the Context of Aesthetic Intervention Debates

Şeyma Akartepe

Doktor Adayı, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye,
sheymoral@gmail.com
https://ror.org/03a5qrr21

Öz: Fıkıh eserlerinde estetik müdahale konusuna farklı bağlamlarda yer verilmektedir. Bununla birlikte estetik müdahalenin fıkhi hükmü gerekçelendirilirken merkeze koyulan temel argümanlarda bazı dönüşümler yaşandığı tespit edilmiştir. Klasik dönemde bedene müdahalenin fıkhi hükmü ele alınırken *kerâmetü'l-insan* ve *hurmetü'l-beden* gibi ilkelerin merkeze yerleştirildiği ve bu kapsamda insanın kerâmeti sebebiyle bedenin de dokunulmaz kabul edildiği görülmektedir. Modern döneme gelindiğinde ise estetik müdahalelerin fıkhi hükmünü konu edinen çalışmaların bir kısmında bedenin Allah'ın mülkü olmasına dayanarak söz konusu müdahalelerin meşru olmadığına dair açıklamalara rastlanmaktadır. Klasik fıkıh eserlerinin bedene müdahale hakkındaki bölümlerinde yer almayan bu argümanın, günümüzde estetik müdahale tartışmalarında kullanılabilirliğinin araştırılması ihtiyacı gündeme gelmektedir. Bedene müdahalenin fıkhi hükmüne dair tartışmalarda kullanılan argümanların dönüşümünü ve çağdaş dönemde sıkça gündeme gelen *mülkullah argümanı*nı konu edinen makalede amaç, *mülkullah argümanı*nın İslami düşünce sisteminde yer alan dayanaklarını ve günümüzde ortaya çıkış sebeplerini tespit etmek ve içerisinde barındırdığı olumlu ve olumsuz yönleri ortaya koyarak eleştirel bir bakış açısı sunmak olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Beden, Estetik Müdahale, Mülk, Kerâmet, Hurmet.

Geliş Tarihi/Received: 14.02.2025
Kabul Tarihi/Accepted: 09.06.2025
Yayımlanma Tarihi/ Available Online: 15.06.2025

Abstract: The issue of aesthetic intervention is addressed in various contexts in fiqh works. However, it has been observed that there have been some changes in the fundamental arguments central to the justification of the legal ruling on aesthetic intervention. During the classical period, when the fiqh ruling on intervention in the body was discussed, principles such as *karāma* and *ḥurma* were central, and within this framework, the body was considered inviolable due to the sanctity of the human being. In the modern period, however, some studies on the fiqh ruling on aesthetic interventions argue that such interventions are not legitimate, based on the fact that the body is the property of Allah. The need to investigate the applicability of this argument, which is not found in the sections on intervention in the body in classical fiqh works, has come to the fore in contemporary discussions on aesthetic intervention. The aim of this article, which addresses the transformation of arguments used in discussions on the fiqh ruling on intervention in the body and *the mulk Allāh argument* frequently raised in the contemporary period, is to identify the foundations of *the mulk Allāh argument* in the Islamic thought system and the reasons for its emergence today, and to present a critical perspective by revealing its positive and negative aspects.

Keywords: Fiqh, Body, Aesthetic Intervention, Property, Karāma, Ḥurma.

Cite as (ISNAD 2): Akartepe, Şeyma. "Estetik Müdahale Tartışmaları Bağlamında Mülk Beden Argümanına Eleştirel Bir Bakış". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2025), 177-192. https://doi.org/10.17335/sakaifd.1639843

This is an open access paper distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Giriş

Geçtiğimiz yıllarda yapılan istatistiklere göre Dünya genelinde yaklaşık 35 milyon estetik müdahale yapıldığı kayda geçirilmiştir.[1] Tıp teknolojisindeki gelişmelerin yanı sıra beden algısının değişmesi, reklam ve tüketim kültürünün yaygınlaşması gibi sebeplerle estetik müdahale talep oranı her geçen gün artmaktadır.[2] İnsanların bedenleri üzerinde güzellik amacıyla değişim yapmaları sadece modern dünyaya ait bir özellik olmayıp geçmişten beri beden üzerinde farklı müdahaleler yapıldığı bilinmektedir.[3] Bedene estetik müdahalede bulunma isteği; etik, hukuki, dini soru ve sorunları da beraberinde getirmektedir. Bunlardan biri de estetik müdahalelerin fıkhi açıdan meşruiyeti konusudur ki bedene yapılan estetik müdahalelerin caiz olup olmamasının yani fıkhi hükmünün yanı sıra tespit edilen hükmün gerekçelendirmesi ve temel dayanağın belirlenmesi de önem taşımaktadır.

Estetik müdahaleler hakkında yapılan fıkhi tartışmalar incelendiğinde çağdaş fıkıh eserlerinin bir kısmında *mülkullah* (*Allah'ın mülkü*) *argümanının* kullanıldığı tespit edilmiştir. Klasik fıkıh eserlerinde ise bedene dair konularda bu argümana yer verilmediği, bunun yerine *kerâmetü'l-insan* (*insanın saygınlığı*) ve *hurmetü'l-beden* (*bedenin dokunulmazlığı*) ilkelerinin zemine yerleştirildiği görülmektedir. Fıkhi açıdan estetik müdahalelerin yanı sıra yeni nesil bedene müdahaleler konusunda da eserlerde sıkça karşılaşılan mülkullah argümanının İslami düşünce sistemindeki konumunu ele alan herhangi spesifik bir çalışma bulunmamaktadır. Bu açıdan makalenin güncel meselelerde kullanılan fıkhi bir argümanı bütüncül bir bakış açısıyla ele alarak alandaki bir boşluğu doldurmayı hedeflemekte ve bu açıdan özgün bir değer taşıdığı düşünülmektedir. Makalenin amacı, bedenin dokunulmaz oluşuna gerekçe olarak klasik fıkıh eserlerinde yer alan insanın kerâmeti ilkesinden modern dönemde mülkullah argümanına dönüşümünü göstererek bu dönüşümün olumlu ve olumsuz yönlerini tespit etmektir. Bu kapsamda konuya dair hem klasik hem modern dönemde yazılmış fıkıh eserlerinin yanı sıra mülkullah argümanının kullanılma ihtimali yüksek olan fıkıh usûlü ve hadis şerhleri taranmış, buna ilaveten konumuz açısından önem taşıyan hukuk ve biyoetik eserleri incelenmiştir. Araştırmamız açısından önem taşıyan literatürü değerlendirmek gerekirse öncelikle klasik dönemde yazılmış olan fıkıh eserlerinde bedene estetik amacıyla yapılan müdahalelerin farklı bağlamlarda satır aralarında değinildiğini ifade etmek gerekmektedir. Bununla birlikte bedene güzellik amacıyla müdahale konusunda 20. yüzyıla kadar spesifik bir esere rastlanmamaktadır. Bu dönemde artan yeni estetik müdahaleler ile paralel olarak bunların meşruiyetine dair tartışmalar da ivme kazanmış; tıp, etik, hukuk, sosyoloji ve psikoloji gibi hemen hemen bütün disiplinlerde estetik müdahaleler hakkında eserler hazırlanmaya başlamıştır. Salih b. Muhammed el-Fevzân, *el-Cirâhatü't-Tecmîliyye* isimli eserinde estetik müdahaleleri çeşitleriyle birlikte ayrıntılı olarak ele almaktadır. Estetik müdahalelerin fıkhi hükmünü gerekçelendirirken bedeni değiştirmenin niteliği üzerinde duran Fevzân, bu müdahalelerin meşru olmamasını birçok illet bakımından açıklaması sebebiyle alana önemli bir katkı sunmuştur. Ayrıca bedene müdahalenin meşruiyetinde mülkullah argümanını kullanması ve estetik müdahaleleri bu çerçevede değerlendirilmesi sebebiyle de çalışmamız açısından kıymetlidir.[4] Alandaki bir diğer önemli çalışma da Muhammed eş-Şinkîtî'ye ait *Ahkâmü'l-Cirâhati't-Tıbbiyye* isimli eserdir. Şinkîtî'nin eseri genel olarak tıbbi ameliyatların hükmü hakkında olmanın yanı sıra estetik müdahaleler üzerinde de ayrıntılı olarak durmaktadır. Estetik müdahaleler de dahil olmak üzere bedene müdahale ilgili konularda temel kuralın beden Allah'ın mülkü olduğu için sadece O'nun izin verdiği müdahalelerin meşru kabul edilebileceğini belirtmektedir.[5] Estetik müdahaleler alanında yazılmış birçok eserde müdahalenin meşru kabul edilmeyen çeşitleri açıklanırken mülkullah argümanına yer verilmiştir.[6]

1 International Society of Aesthetic Plastic Surgery (ISAPS), *ISAPS International Survey on Aesthetic/Cosmetic Procedures Performed in 2023*.
2 Wen Hua, *Buying Beauty: Cosmetic Surgery in China* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2013).
3 Paolo Santoni-Rugiu - Philip J. Sykes, *A History of Plastic Surgery* (Berlin: Springer, 2007), 300-306; Harold Ellis - Sala Abdalla, *A History of Surgery: Third Edition* (New York: CRC Press, 2018), 7-93.
4 Sâlih b. Muhammed el-Fevzân, *el-Cirâhatü't-Tecmîliyye: Arzun Tıbbî ve Dirâse Fıkhiyye Mufassala* (Riyad: Dâru't-Tedmuriyye, 2008), 94.
5 Muhammed b. Muhammed Muhtâr b. Ahmed Mezid eş-Şinkîtî, *Ahkâmü'l-Cirâhati't-Tıbbiyye ve'l-Âsârü'l-Müterettibe Aleyhâ* (Şârika: Mektebetü's-Sahâbe, 1994), 104, 182-203.
6 Muhammed Osman eş-Şübeyr, *Ahkâmu Cirâhati't-Tecmîl fi'l-Fıkhi'l-İslâmî* (Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1989); Yâsir Abdülhamid Muhammed en-Neccâr, *Ahkâmü'l-Cirâhati't-Tecmîliyye fî Mîzâni'l-Fıkhi'l-İslâmi: Dirâse Fıkhiyye Mukârene* (İskenderiye: Mektebetü'l-

Estetik müdahale ile ilgili eserlerin yanı sıra *Our Bodies Belong to God* isimli eserinde Sherine Hamdy, organ nakli örneği üzerinden mülkullah argümanının çıkışı ve yaygınlaşmasına dair açıklamaları sebebiyle önemlidir.[7] Konuyu fıkhi açıdan ele alan bu eserlerin yanı sıra Batı'da bedenin mülkiyeti konusunda yazılmış pek çok eser bulunmaktadır. Mülk beden teorilerinin temeli ve otonomi prensibinin kaynağı olarak kabul edilmesi sebebiyle John Locke'a ait *Two Treatises of Government*[8] isimli eser başta olmak üzere, *Property in the Body*[9] isimli eser feminist bakış açısının bedenin mülkiyeti hakkındaki görüşünü açıklaması; *Commodifying Bodies* [10]isimli eser bedenin mülk olarak kabul edilmesi sebebiyle ortaya çıkabilecek sorunlara ayrıntılı olarak değinmesi; *Self-Ownership, Property Rights, and the Human Body*[11] isimli eser ise insan bedeninin mülk olarak kabul edilmesi sonucunda insana ait biyolojik materyallerin de mülk olarak kabul edilmesi ve bunların muhtemel sonuçları üzerinde durması sebebiyle araştırmamızda temel kaynaklar arasında yer almıştır. Son olarak Merve Özaykal'ın *İslam Hukukuna göre Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli* başlıklı doktora tezi,[12] emanet beden teorisi ve bedenin mülkiyeti sorununa değinmesi sebebiyle makale açısından önem taşımaktadır.

Bu temel kaynaklar ışığında şekillenen çalışmamızın ilk bölümünde klasik fıkıh eserlerinde yer alan estetik müdahale örneklerinde kullanılan gerekçelerden bahsedilecektir. İkinci bölümde ise çağdaş dönemde kullanılan gerekçelerin temeli olarak anlaşılan ve sıkça kullanılmakta olan bedenin Allah'ın mülkü olduğu ve insana emanet olarak verildiği için değiştirilmesinin caiz olmadığı anlamına gelen *mülkullah argümanı* üzerinde ayrıntılı olarak durulacaktır. Klasik fıkıh literatüründe yer alan argümanların çağın soru ve sorunlarına yanıt verecek şekilde dönüşümü gösterilmeye çalışılacaktır. Buna ilave olarak mülkullah argümanının İslami düşünce sistemindeki temelleri tespit edilerek bedene estetik müdahale konusunda kullanılabilirliği incelenecektir. Bu tespitlerin yanı sıra mülkullah argümanın olumsuz yönlerine de işaret edilerek kullanılırken dikkat edilmesi gereken hususlar hakkında açıklamalarda bulunulacaktır. Makalenin hem klasik hem de modern dönem fıkıh eserlerinde yer alan beden hakkındaki argümanları konu edinmesi sebebiyle literatür tarama ve karşılaştırmalı analiz yöntemlerinden faydalanılacaktır.

1. Klasik Fıkıh Eserlerinde Estetik Müdahale Tartışmalarının Zemini

Estetik müdahalelerin fıkhi hükmü araştırılırken müracaat edilmesi gereken kaynakların başında vahyin indirildiği dönemin hemen ardından gelmesi ve sünnetin devamı niteliği taşıması sebebiyle ilk dönem fıkıh eserleri yer almaktadır. Klasik fıkıh eserleri incelendiğinde günümüzde uygulanmakta olan estetik müdahalelere farklı açılardan benzer müdahale örneklerine ve hükümlerine yer verildiği görülmektedir. Bu bağlamda kullanılan gerekçelendirme metotlarından yola çıkarak günümüzde yapılan estetik müdahalelerin meşruiyeti hakkında söz söylemek mümkün hale gelmektedir. Bu sebeple öncelikle klasik döneme ait fıkıh eserlerinde estetik müdahalelerin meşruiyetinin hangi temel argümanlar üzerinden açıklandığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Klasik dönem fıkıh eserleri incelendiğinde kulak deldirmek, saç eklemek, saçı-sakalı kesmek/boyamak, dövme yaptırmak, yüz ve vücuttaki kılları almak, altıncı parmağı kestirmek, diş eklemek, dişleri düzelttirmek gibi beden üzerinde yapılan farklı türde birçok estetik müdahale örneğine rastlanmaktadır. Makalenin kısıtları sebebiyle bu örneklerin hepsinden bahsedilmeyecek olup argümantasyon açısından temsil kabiliyeti yüksek olan birkaç örnek üzerinde durulacaktır.

Vefâi'l-Kânûniyye, 2016); Nâdiye Muhammed el-Kazmâr, *el-Cirâhatü't-Tecmîliyyetü'l-Cevânîbü'l-Kânûniyye ve'ş-Şer'iyye: Dirâse Mukârene* (Amman: Dâru's-Sekâfe, 2010).

7 Sherine Hamdy, *Our Bodies Belong to God: Organ Transplants, Islam, and the Struggle for Human Dignity in Egypt* (California: University of California Press, 2012).

8 John Locke, *Two Treatises of Government* (Londra: Everyman Paperbacks, 1993).

9 Donna Dickenson, *Property in the Body: Feminist Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017).

10 Nancy Scheper-Hughes - Loïc Wacquant (ed.), *Commodifying Bodies* (Londra: SAGE Publications Ltd, 2002).

11 Muireann Quigley, *Self-Ownership, Property Rights and the Human Body: A Legal and Philosophical Analysis* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018).

12 Merve Özaykal, *İslam Hukukuna göre Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 72-90.

Beden üzerinde yapılan estetik müdahalenin hükmü açıklanırken yapılan temellendirmeyi daha net görebilmek adına klasik fıkıh eserlerinde farklı bölümlerde yer alan örnekler seçilmeye çalışılmıştır. Bu örneklerden birincisi saç eklemek hakkındadır. Kadınların saça ekleme yapmasının fıkhi hükmü tartışılırken yasaklanan şeyin saça insan saçı eklemek olduğu, bunun dışında koyun ve benzeri hayvanların kıl ve yünlerinin saça eklenmesinde herhangi bir sakınca olmadığı belirtilmektedir. Bu açıklamanın devamında insan bedeninin bir parçası olan saçın kullanılması ve değersizleştirilerek metalaştırılmasının caiz olmadığı, zira insan bedeninin bütün parçalarıyla birlikte *mükerrem* (saygın, onurlu, değerli) olduğu belirtilmiştir.[13] Bu noktada "Saça ekleme yapana ve yaptırana lanet olsun." manasındaki hadis[14] ile kastedilen yasaklamanın saça insan saçı eklemek olduğu, insan saçı dışında eti yenen hayvanların yün veya kıllarını eklemenin caiz olduğuna dair açıklamalar, beden üzerinde yapılacak estetik bir müdahaleye izin verildiğini göstermektedir.[15] Burada karşı çıkılan ve izin verilmeyen asıl hususun saça ekleme yapmak değil; başka bir insanın saçını kullanmak olduğu görülmektedir. İnsan bedenine ait bir parçanın kullanılması durumunda insanın değersizleştirilmiş ve metalaştırılmış olacağına dair izahları, bedenin bütün parçalarıyla dokunulmaz olduğunu göstermekte iken bu dokunulmazlığın temel gerekçesi olarak *insanın kerâmeti*ne dayanılması hayli dikkat çekicidir. Benzer şekilde alım-satım ile ilgili bölümlerde yer alan saçın alınıp satılmasının meşruiyeti konusunda Hanefî mezhebi alimleri bunun caiz olmadığını, insan kerâmeti sebebiyle beden parçalarından mal gibi faydalanmanın mümkün olmadığını söylemişlerdir.[16] Dolayısıyla bir estetik müdahale örneği olan kadınların saçlarına ekleme yaparak saçlarını olduğundan fazla veya uzun göstermesine izin verildiği ancak eklenen saçın insan saçı olmaması gerektiği belirtilerek bedene estetik müdahale konusunda hurmet ve kerâmete sınır belirleyici birer ilke olarak yer verildiği görülmektedir.

Klasik fıkıh eserlerinde bedenin ve beden parçalarının dokunulmazlığına dair benzer açıklamalara düşen diş yerine başka bir diş eklenmesinin meşruiyeti hakkındaki tartışmalarda da rastlanmaktadır. Kişinin düşen dişi yerine bir ölünün dişinin takılmasının caiz olmadığına dair Hanefî fıkıh alimleri ittifak etmişlerdir. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed kişinin düşen dişini tekrar yerine takmanın da aynı şekilde mekruh olduğunu belirtirken, bunun yerine eti helal olan koyun gibi hayvanların dişinin takılmasının caiz olduğunu söylemişlerdir. Ebû Yûsuf ise kişinin düşen dişi yerine başkasının dişini takmasının mekruh olduğunu ancak kendi dişini tekrar yerine takmasının caiz olduğunu söylemiştir.[17] Başka bir insana ait dişin takılmasının caiz olmamasını insanın mükerrem olmasına dayandırdıkları ve böyle bir müdahalenin dişi alınan insanın değersizleştirilmesine sebep olacağı için meşru kabul edilmeyeceğine dair açıklamalarından yola çıkarak ölü ve canlı bedenin bütünlüğünün hurmet vasfıyla korunduğu ve bu konuda insanın kerâmetinin temel gerekçe olarak gösterildiği görülmektedir. Tıpkı saça ekleme yapmanın meşruiyetinde olduğu gibi genel olarak diş ekleme konusunda da bir sorun olmayıp meşruiyetin belirlenmesinde asıl belirleyici olan, müdahale yapılırken kişinin kendisine veya bir başkasına ait bedenin dokunulmazlığını ihlal eden bir yöntemin seçilip seçilmediğidir. Zira bedene zarar verici veya beden parçalarının kullanılması sebebiyle değersizleştirici her müdahale, önce *hurmetü'l-beden* (*bedenin dokunulmazlığı*) sonra da *kerâmetü'l-insan* (*insanın saygınlığı*) ilkeleriyle çelişeceği için meşru olarak kabul görmeyecektir.

Fıkıh eserlerinde yer alan bedene müdahale örneklerinden bir diğeri de günümüzde polidaktili olarak adlandırılan altı parmaklılık durumudur. Altı parmaklı bir kişinin rızası olmadan başka biri altıncı parmağı kestiğinde ceza verilip verilmeyeceği hususunda farklı tartışmalar bulunmaktadır. Fıkıh

13 Ebû Bekr Alaeddin el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 5/126; Ebû Bekr Alaeddin Muhammed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 3/344; Fahreddin Osman ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-Hakâik fî Şerhi Kenzi'd-Dekâik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1897), 3/51.

14 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh* (Dımeşk: Dâru İbn Kesîr, 1993), "el-Vaslü fi'ş-Şa'r", 81 (No: 5589); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, (Kâhire: Matbaatü Îsâ, 1955), "Tahrîmü Fi'li'l-Vâsıle ve'l-Müstevsıle", 33 (No: 2122). (لَعَنَ اللهُ الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ، وَالْوَاشِمَةَ وَالْمُسْتَوْشِمَةَ)

15 Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, 3:344; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 5/126-133; Sirâcüddin Ömer b. İbrâhim b. Muhammed Mısri İbn Nüceym, *en-Nehru'l-Fâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 3/428; Burhaneddin el-Merğinânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî* (Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2011), 3/46.

16 Merğinânî, *el-Hidâye*, 13/214.

17 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 5/132-133.

doktrininde ceza çeşitlerinden biri olan diyet hakkındaki bölümlerde bedene zarar vererek organlarından birini yok eden veya işlevsiz hale getirerek organ fonksiyonunu ortadan kaldıran kişiye tam diyet cezası verilmesi gerektiği belirtilmiştir.[18] Altı parmaklı bir kişinin altıncı parmağını kesen kişiye aslında bu parmağı keserek faydası ve güzelliği olmayan bir şeyi ortadan kaldırdığı için normal bir organın yok edilmesi sebebiyle verilen diyet cezası yerine insanın mükerrem olması sebebiyle bedeninin dokunulmaz olduğu belirtilerek bir başka ceza çeşidi olan hükûmet-i adl[19] cezası verileceği ifade edilmektedir.[20] Alimlerin bir kısmı kesilen parmakta menfaat ve güzellik olmadığı için cezanın, bu parmak sebebiyle verilmediğini, bedenin dokunulmazlığı ilkesinin çiğnenmesi veya parmağın kesilmesi sonucunda çirkinleştirici bir iz bırakılması sebebiyle verildiğini söylemektedir.[21] Söz konusu tartışmalarda beden üzerindeki bir bozukluğun giderilmesi şeklinde bile olsa bedenin dokunulmazlığı ilkesinin korunması ve bu ilkenin zeminine insanın kerâmetinin yerleştirilmesi dikkat çekmektedir. İnsan bedeninde organların fonksiyonlarını yerine getirecek şekilde var olmasının yanı sıra güzelliklerinin hükümlere tesir eden merkezi bir konuma yerleştirilmesi de konumuz açısından değerlidir.[22]

Söz konusu örnekler incelendiğinde klasik dönem fıkıh eserlerinde bedene müdahale konusunda insanın kerâmeti ve bedenin dokunulmazlığı ilkelerinin tartışmaların zeminine yerleştirildiği görülmektedir. Bu temel ilkelerin yanı sıra normal beden algısı, değiştirmenin niteliği, cinsiyet, yaş, medeni durum, örf, yapılma amacı ve geçicilik-kalıcılık gibi pek çok faktörün estetik müdahalelerin meşruiyetine dair tartışmalarda etkili olduğu görülmektedir. Makalenin amacı estetik müdahalelerin zemininde yer alan argümanların uygunluğunun sorgulanması olduğu için meşruiyetinde etkili olan bütün unsurlardan bahsedilmeyecektir. Bunun yerine klasik fıkıh literatüründe bedene estetik müdahalenin meşruiyeti konusunda hurmet ve kerâmet ilkelerinin temele oturtulduğu tespit edildiği için bu kavramların üzerinde durulacaktır.

1.1. İnsanın Saygınlığı (Kerâmet) ve Bedenin Dokunulmazlığı (Hurmet) İlkeleri

Klasik fıkıh eserlerinde yer alan bedene müdahale örnekleri incelendiğinde hurmet ilkesi kapsamında bedenin dokunulmaz olarak nitelendirildiğinden farklı örneklerde bahsedilmişti. *Hurmetü'l-beden* ilkesi, bedene müdahalenin yasaklığını ifade etmektedir. Bu ilke, bedenin korunmuş bir alan olarak konumlandırıldığını göstermekte olup başkalarının vereceği zararların yanı sıra insanın kendi kendine vereceği zararlara karşı da koruma altına alan iki katmanlı koruyucu bir ilke olarak anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra *hurmet* kavramı aslında sadece bedene zarar vermemeyi değil dokunmayı hatta bakmayı da yasaklayarak insanı ve bedenini hem hayattayken hem de öldüğü zaman koruyan çok geniş ve temel bir ilke olarak konumlandırılmıştır.[23] İnsan bedeninin bu şekilde çok boyutlu olarak korunması, klasik fıkıh eserlerinde insanın kerâmetine dayandırılmaktadır.[24] Tespit edebildiğimiz kadarıyla insanın kerâmetini teorik bir anlam çerçevesinde ele alan fıkıh geleneğindeki ilk âlim Debûsî (ö. 1039) olmuş ve kendisinden sonra gelen usûlcüler tarafından da takip edilmiştir.[25] Debûsî, insanın kerâmet vasfının sebebinin ilk olarak günümüzde insanlık veya kişilik olarak tabir edilen zimmet[26] daha sonra akıl olduğunu belirtmiş, kerâmetin sonucu olarak ise insanın hak ve sorumluluklara ehil olduğunu

18 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 7/296-297.
19 Şamil Dağcı, "Hükûmet-i Adl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/463-464.
20 Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 13/199-200; Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 8/384.
21 Aynî, *el-Binâye*, 13/199-200; Zeylaî, *Tebyînü'l-Hakâik*, 6/134; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râik*, 8/384; Hüsameddin es-Siğnâkî, *en-Nihâye fî Şerhi'l-Hidâye* (Mekke: Merkezü Câmiati Ümmi'l-Kurâ, 2016), 24/220.
22 Abdurrahman Gelibolulu Şeyhizâde Damad Efendi, *Mecmau'l-Enhur fi Şerhi Mültekâ'l-Ebhur* (İstanbul: Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1891), 2/645.
23 Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 10/146; Merğinânî, *el-Hidâye*, 4/370; Zeylaî, *Tebyînü'l-Hakâik*, 6/17; Aynî, *el-Binâye*, 2/124-131.
24 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 5/126-133.
25 Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 465; Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975), 2/333-353.
26 A. Cüneyd Köksal, "Hanefi Fıkıh Düşüncesinde Vücub-Eda Ehliyet Ayırımı ve Bu Ayrımla İlişkili İki Mesele", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Darulfunun İlahiyat)* 25 (2011); Hasan Hacak, "İslam Hukukunda Kişi ve Kişilik (Zimmet) Kavramı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65 (2023).

söylemiştir. Bu şekilde ehliyet teorisini kuran Debûsî, kerâmet sebebiyle sahip olunan ismet, hürriyet ve mâlikiyet haklarının cebri yani zorunlu olarak bütün insanlarda bulunduğunu, bu yüzden vazgeçilemez ve devredilemez olduğunu belirtmiştir. Burada insanın mükerrem olması sebebiyle sahip olduğu ismet hakkı, insanın yaşamını devam ettirebilmesini sağlayan canının, bedeninin ve malının korunmuş olduğunu ifade etmektedir.[27] Ayrıca kerâmet vasfının bütün insanlarda eşit olduğunun ifade edilmesi sebebiyle din, ırk, cinsiyet, yaş gibi faktörlerin bedenin dokunulmazlığı konusunda etkisinin olmadığını, bütün insanların bu iç değer konusunda eşit kabul edildiğini ifade etmektedir.[28] Bu vasfın insanın yapıp ettiklerinden bağımsız olarak bulunan ve azalıp çoğalmayan yapısı sayesinde temel hakların temelinde yer aldığı anlaşılmakta, bu sayede bütün insanların eşit ve zorunlu olarak temel haklara sahip oldukları görülmektedir. Bu noktada insanın kerâmeti sayesinde temel hakları olan hürriyet ve mülkiyet haklarının yanı sıra ismet adı verilen canın ve bedenin dokunulmazlığı haklarının da garanti altına alındığı ortaya çıkmaktadır.[29]

Kerâmet vasfının sabit ve değişmez yapısından farklı olarak *hurmet* ilkesinin zaman zaman ortadan kalktığı veya askıya alındığı durumların da bulunduğu görülmektedir. Bireysel veya toplumsal daha büyük bir faydanın sağlanması veya zararın önüne geçilmesi gibi bir ihtiyaç veya zorunluluk söz konusu olduğunda dokunulmazlığın kısmen kalktığı ve beden üzerinde müdahaleye izin verildiği istisnai durumlar da bulunmaktadır. Bedenin dokunulmazlığının kalktığı bu istisnai durumlara tıbbi gereklilik durumları,[30] tırnak kesme gibi temizlik için yapılan müdahaleler,[31] sünnet gibi dini gereklilik sebebiyle yapılan müdahaleler[32] ve bedensel cezalar[33] örnek gösterilebilir. Bedensel dokunulmazlığın askıya alındığı bu durumlara ek olarak fıkıh eserlerinde bazı durumlarda bedenin dokunulmazlığı ilkesinin kısmen kaldırıldığı dikkat çeken bir diğer örnek ise süslenme ve güzel görünme amacıyla yapılan müdahalelerdir.[34] Bu amaçla yapılan müdahalelerin de bazı şartlarla ihtiyaç kategorisinde değerlendirilerek yapılmalarına izin verildiği görülmektedir. Beden dokunulmazlığının kısmen kaldırıldığı diğer istisnai durumlarda olduğu gibi güzellik ve süslenme amacıyla dokunulmazlığın hangi sınırlarda ve hangi şartlarla kalkacağını tespit etmek önemlidir, ancak makalenin konusunun fıkhi tartışmaların zemininde yer alan argümanlar hakkında olması sebebiyle tâli şartlardan bahsedilmeyecektir. Burada klasik fıkıh eserlerinde bedene diğer müdahale konularında olduğu gibi estetik müdahaleler hakkındaki tartışmalarda da en temele insanın kerâmeti ve bedenin dokunulmazlığı ilkelerinin yerleştirildiği tespit edilmiş olup mülkullah argümanına ve bedenin emanet olduğuna dair bir ifadeye rastlanmamıştır. Klasik fıkıh eserlerinde yer alan temellerin tespit edilmesinin ardından çağdaş dönemde kullanılan temel argümanlar gösterilmeye çalışılacaktır.

2. Çağdaş Fıkıh Eserlerinde Estetik Müdahale Tartışmalarının Zemini

Çağdaş fıkıh eserlerinde estetik cerrahi müdahaleler *el-cirâhatü't-tecmîliyye* şeklinde kullanılmaktadır. Eserlerde genel olarak estetik cerrahi müdahaleler üç kısma ayrılmış; yanıkların tedavi edilmesi gibi insan hayatının devamı için yapılması zorunlu olarak görülen kısım *zarûrî*, yapılmasında insan için fayda olan ancak zorunluluk olmayan kısım *hâcî*, sadece güzelleşmek, daha güzel olmak veya gençleşmek maksadıyla yapılan müdahaleler ise *tahsînî* güzelleştirme ameliyatları olarak adlandırılmaktadır. Zarûrî olan kısmı günümüzdeki rekonstrüktif plastik cerrahi alanına tahsînî olan kısmı ise kozmetik veya estetik cerrahi alanına tekabül etmektedir.[35]

27 Serahsî, *el-Mebsût*, 10/105; Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsılî, *el-İhtiyâr li-Ta'lili'l-Muhtar* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1937), 4/149.
28 Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 465; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/333.
29 Tuba Erkoç Baydar, "Bedenden Cesede İnsan Onuru: Fıkhi Perspektiften Bir Analiz", *Fıkıh ve Biyoetik: İslam Hukuku Bakımından Tıbbi Konularda Karar Verme Süreci-2* (İstanbul: İSAR Yayınları, 2021), 110.
30 Serahsî, *el-Mebsût*, 16/14; Ebû Bekr el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire* (Dersaâdet: Matbaâ-i Hayriyye, 1905), 2/126.
31 Aynî, *el-Binâye*, 13/199-200; Muhammed Ali el-Kâri, *Fethu Bâbi'l-İnâye bi Şerhi Kitâbi'n-Nukâye* (Kâhire: Mektebü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, ts.), 3/37.
32 Mevsılî, *el-İhtiyâr*, 4/167.
33 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 7/237; Mevsılî, *el-İhtiyâr*, 4/167; Ali el-Kâri, *Fethu Bâbi'l-İnâye*, 3/37.
34 Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1992), 6/420; Mevsılî, *el-İhtiyâr*, 4/167.
35 Fevzân, *el-Cirâhatü't-Tecmîliyye*, 44-50; Şinkîtî, *Ahkâmü'l-Cirâhati't-Tıbbiyye*, 183-195; Neccâr, *Ahkâmü'l-Cirâhati't-Tecmîliyye*, 38-46.

Çağdaş dönemde estetik müdahaleler hakkında yazılan fıkıh eserleri incelendiğinde araştırmacıların büyük çoğunluğu sırf güzelleşme amacıyla yapılan estetik cerrahi müdahalelerin caiz olmadığını söylemektedir. Bu kabulün temelinde beden için faydadan daha büyük zarara sebep olunması, tıbbi gereklilik olmaksızın bedene müdahale edilmesi, tıbbi bir gereklilik olmaksızın avret mahallinin açılması ve anestezi alınması gibi başka yasaklanan durumlara sebep olması, necis maddelerin kullanılması, kandırma ve aldatmaya sebep olması, hekimlik mesleğinin amaçlarına uygun olmaması ve tıp ilmine zarar vermesi, israf olması, insanın bedeniyle gereksiz yere meşgul olup asıl maksadı olan kulluğu unutmaya yol açması gibi gerekçelere dayanmaktadırlar. Bu gerekçelerin yanı sıra zaruri veya ihtiyaç mertebesindeki fiziksel bir bozukluk sebebiyle beden üzerinde estetik müdahale yapılması gibi durumları sırf güzelleşme amacıyla yaptırılan estetik müdahalelerden ayırarak diğer tedavi yöntemlerinde olduğu gibi caiz olduğunu söylemektedirler. Ancak bu noktada zaruret ve ihtiyaç kavramlarını tanımlamadaki zorluğun, estetik müdahalelerin fıkhi hükmünün belirlenmesi sürecini zorlaştırdığı açığa çıkmaktadır.[36]

Daha önceden belirtildiği üzere bu makalenin inceleme alanı, estetik müdahalelerin fıkhi hükmünün tespit edilmesi değil; klasikten modern döneme kadar fıkhi tartışmaların zemininde yer alan bedene dair temel argümanlardaki dönüşümü göstererek bu dönüşümün fıkıh geleneği açısından olumlu ve olumsuz yönlerini sorgulamaktır. 20. yüzyılın sonlarından itibaren kaleme alınmaya başlanan ve spesifik olarak estetik müdahalelerin fıkhi hükmünü konu edinen eserler incelendiğinde estetik müdahalelerin meşruiyeti konusunda genellikle ilk sırada ve en çok kullanılan delilin *tağyîru halkillah* (*Allah'ın yarattığını değiştirme*) olduğu görülmektedir.[37] Allah'ın yarattığını değiştirme argümanını daha da derinleştirerek "Allah'ın yarattığını değiştirmek neden caiz değildir?" sorusunu gündeme getiren araştırmacılar da bulunmaktadır. Bu soruya beden Allah'ın mülkü olduğu için üzerinde herhangi bir tasarrufta bulunmak ve değişiklik yapmak meşru değildir, şeklinde cevap verdikleri görülmektedir.[38] Klasik fıkıh eserlerinde rastlanmayıp çağdaş dönemde kullanılmaya başlanan mülkullah argümanının detaylı biçimde ele alınması ve estetik müdahaleler konusunda fıkhi bir gerekçe olarak kullanılabilirliğinin incelenmesi gerekmektedir.

2.1. Mülkullah Argümanı

Çağdaş dönemde *mülkullah argümanı*nın estetik müdahalelerin yanı sıra organ nakli ve ötanazi gibi beden üzerinde yapılan farklı tıbbi müdahalelerin fıkhi hükmü gerekçelendirilirken kullanılan bir argüman olması dikkat çekicidir.[39] Beden üzerinde yapılan birçok farklı müdahalenin fıkhi hükmü belirlenirken kullanılıyor olmasına rağmen argümana klasik fıkıh eserlerinde rastlanmamış olması ortaya çıkış sürecini araştırmamıza sebep olmuştur. Ortaya çıkış serüvenine dair bulguların ardından argümanın bedene dair fıkhi tartışmalarda kullanılmasındaki olumlu ve olumsuz yönler belirlenmeye çalışılacaktır.

Mülkullah kavramının tarihsel serüvenine bakılacak olursa ilk olarak Kur'ânî bir kullanım olduğu ortaya çıkmaktadır. Allah'ın yaratmış olması sebebiyle her şeyin O'nun mülkü olduğuna dair ifadeler, Kur'ân-ı Kerim'de birden çok ayette yer almaktadır.[40] Ancak mülkullah kavramının argüman olarak kullanımında ifade edilen anlamı kavrayabilmek için İslami düşünce sisteminde yer alan literatüre bakmak faydalı olacaktır. Argümanın klasik furu' fıkıh literatüründeki yerini tespit edebilmek amacıyla

36 Şübeyr, *Ahkâmu Cirâhati't-Tecmîl*, 53; Kazmâr, *el-Cirâhatü't-Tecmîliyye*, 22-25; Abdülkerim ez-Zeydân, *el-Mufassal fî Ahkâmi'l-Mer'e ve'l-Beytü'l-Müslim fi'ş-Şeriati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 409-410; Neccâr, *Ahkâmü'l-Cirâhati't-Tecmîliyye*, 45-46.

37 Yusuf el-Karadâvî, *el-Halâl ve'l-Harâm fi'l-İslâm* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2012), 104; Şübeyr, *Ahkâmu Cirâhati't-Tecmîl*, 53; Enver Ebû Bekr Hevâni el-Câf, *Medâ Şer'iyyeti Cirâhati't-Tecmîl ve Mes'uûiyyetü'l-Etıbbâ: Dirâse Mukârene* (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Kânûniyye, 2010), 635-637; Zeydân, *el-Mufassal*, 407-410.

38 Şinkîtî, *Ahkâmü'l-Cirâhati't-Tıbbiyye*, 104; Fevzân, *el-Cirâhatü't-Tecmîliyye*, 94; Abdüssettar İbrahim el-Hîtî, "el-Cirâhatü't-Tecmîliyye, Davâbituhâ ve't-Tekyîfü'l-Fıkhî Lehâ" (Fıkhu'l-İslâmî es-Sânî: Kadâyâ Tıbbiyye Muâsıra, Câmiatü'l-İmâm Muhammed Bin Suud el-İslâmiyye, 2010), 3/18; Menâl binti Selîm es-Sal'âdî, "el-Cirâhatü't-Tecmîliyye: Ahkâmuhâ ve Davâbituhâ", *Mecelletü Merkezi'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 31 (2012), 614.

39 Muhammed Saîd Ramazân Bûtî, *Kazâyâ Fıkhiyye Muâsıra* (Mektebetü'l-Fârâbî, 1994), 120; Tuba Erkoç Baydar, *Fıkhî Açıdan Ötanazi ve Tedavinin Esirgenmesi* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017); Özaykal, *İslam Hukukuna göre Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli*, 72-90.

40 Bakara 2/107, Mâide 5/40, Tevbe 9/116, Nûr 24/42, Yâsin 36/83, Şûra 42/49, Zuhruf 43/85, Câsiye 45/27, Fetih 48/14, Hadid 57/2-5.

yaptığımız taramada *mülkullah* kavramına beden ile ilgili konularda rastlanmamış olup farklı bağlamlarda yer verildiği görülmektedir. Bunlardan ilki vakıf konusudur. Vakfedilen malın kime ait olduğuna dair Hanefî alimleri arasındaki tartışmalarda mülkullah argümanının kullanıldığı tespit edilmiştir.[41] Klasik fıkıh literatüründe mülkullah argümanına yer verilen bir diğer alan ise malın mülkiyeti konusudur. Malın mülkiyetinin tamamen insanlara ait olup olmadığına ve alış-verişlerde muhayyerlik söz konusu olduğunda malın mülkiyetinin kime ait kabul dileceğine dair tartışmalarda mülkullah argümanının kullanıldığı görülmektedir.[42] Argümanın fıkıh eserlerinde kullanıldığı bölümlere bakıldığında daha çok mâli muamelat alanındaki tartışmalarda yer verilmiş olması dikkat çekmektedir.

Mülkullah argümanına yer verilen bir diğer disiplin ise fıkıh usûlüdür. Fıkıh usûlü eserlerinde yaptığımız taramada beden ile ilgili konularda olmasa da kavramın daha doğru anlaşılmasını sağlayan bir tartışma alanına rastlanmıştır. Bir şey hakkında şeriat helal veya haram demeden önce o şeyi kullanmanın hükmü hakkında yapılan tartışmalarda hükmünün haram olduğunu söyleyenler mülkullah argümanını kullanmışlardır. Bu görüşteki usûlcüler, her şeyin Allah'ın mülkü olduğu ve bir şeyi mâlikinin izni olmadan kullanmanın yasak olduğu öncüllerinden yola çıkarak açık izni olmaksızın Allah'ın mülkünü kullanmanın haram olduğu sonucuna ulaşmışlardır.[43] Bu şekilde bir şey üzerinde tasarrufta bulunmanın yasaklığını mülkullah argümanı üzerinden açıklayanları eleştiren usûlcüler de bulunmaktadır. Cessâs (ö. 981), bir şeyin mülkiyetine sahip olmanın aslında diğer insanların tasarrufuna engel olmadığını söyleyerek diğer insanların zarar vermedikleri sürece, mâlikin izni olmasa bile, o şeyden faydalanmalarının mümkün olduğunu ifade etmektedir. Bu açıklamalarına örnek olarak bir kişinin izni olmasa bile duvarının gölgesinde gölgelenmenin veya ışığı ile aydınlanmanın caiz olduğunu söylemiştir. Buradan yola çıkarak bir şeyin mülkiyetinin bir insana ait olmasının, diğer insanların hiçbir şekilde faydalanamayacağı anlamına gelmediğini söylemiştir.[44] Dolayısıyla Cessâs, bir şeyin sırf Allah'ın mülkü olması sebebiyle insanların o şey üzerinde tasarrufta bulunmasının yasak kabul edilemeyeceğini belirtmektedir. Aynı konuda ilginç açıklamaları olan bir diğer usûlcü de Ebû'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 1044)'dir. Basrî, mülk kavramının insanlar için kullanımı ile Allah için kullanımı arasında ayrım yapmak gerektiğini belirtmiştir. İnsan için kullanıldığında o şeyden faydalanmada mâlik olanın izin verdikleri dışındakilerin tasarruf hakkı olmadığı anlamına geldiğini; Allah için kullanımında ise böyle bir mananın anlaşılmasının mümkün olmadığı, bunun yerine o şeyi yaratmaya ve yok etmeye sadece Allah'ın kâdir olduğu anlamının kastedildiğini söylemiştir. Buradan yola çıkarak helal veya haram olduğuna dair bir haber ulaşmayan şeyleri kullanmanın hükmü hakkında Allah'ın mülkü olduğu için haram demenin doğru olmayacağını çünkü bir şey hakkında mülkullah demenin bu anlama gelmediğini ifade etmiştir.[45] Bu açıklamalar konumuz açısından da büyük önem taşımaktadır. Zira bu ayrıma göre bedenin Allah'ın mülkü olduğu söylendiğinde bedeni yaratmaya ve yok etmeye kâdir olanın Allah olduğu anlaşılmalıdır. Ancak mülkullah argümanını kullananların bu anlamı değil; mülkün insan için kullanıldığı anlamı kastettikleri görülmektedir. Bu kapsamda bedenin insanın değil Allah'ın mülkü olması sebebiyle üzerinde insanın tasarruf hakkının olmadığını ifade etmektedirler. Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin açıklamalarından yola çıkarak bedenin Allah'ın mülkü olduğu söylendiğinde bedeni yaratmaya ve yok etmeye kâdir olanın Allah olduğu anlamı kastedilmektedir. Nitekim böyle bir kullanımın beden üzerinde müdahale yapılıp yapılamayacağı hakkında bir iddia içermediği ortaya çıkmaktadır.

Mülkullah argümanının kaynağı olabilecek bir diğer kullanım da hadis şerhlerinde yer almaktadır. İlginç biçimde insanın hem kendisini hem de başkasını öldürmesinin haram olduğuna dair Buhârî'de yer

41 Mevsılî, *el-İhtiyâr*, 12/30-42; Zeylaî, *Tebyînü'l-Hakâik*, 3/325; Aynî, *el-Binâye*, 2/264.
42 Ebü'l-Hüseyin Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrîd* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2006), 5/2251; Hasan Hacak, "Mülkiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/541-546.
43 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefekkih* (Suûdi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 2000), 1/528; Ebû İshâk Cemâleddin İbrâhim b. Ali eş-Şîrâzî, *et-Tebsira fî Usûli'l-Fıkh* (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1980), 533-534.
44 Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl* (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf, 1994), 3/250-251.
45 Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982), 2/319.

alan bir hadisin[46] şerhinde mülkullah argümanının kullanıldığı görülmektedir. Katlü'n-nefs olarak isimlendirilen insanın hem kendisini hem de başkasını öldürmesinin haram oluşu gerekçelendirilirken mülkullah argümanı kullanılmıştır. Bu argümanı söz konusu hadisi şerh ederken ünlü hadis âlimi İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 1449) kullandığı tespit edilmiştir. İbn Hacer, nefsin Allah'ın mülkü olması sebebiyle öldürmenin yasak olduğunu belirtmektedir.[47] Doğrudan insana dair bir konuda mülkullah argümanın söz konusu eserde geçtiğini söylemek mümkündür. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, kullanımın can hakkında kullanılmış olmasıdır. Üzerinde tasarrufa izin verilme bakımından bedenin candan daha esnek bir alan olduğunu belirtmek gerekmektedir ki temizlik, tıbbi gereklilik, bedeni cezalar gibi durumlarda bedene müdahalenin fıkhi açıdan meşru kabul edildiği bilinmektedir.[48] Dolayısıyla can üzerinde insanın tasarruf hakkının bulunmadığını göstermek amacıyla kullanılan mülkullah argümanının aynı şekilde beden için kullanılması, bütün müdahalelerin önünü kapatacak olması sebebiyle sorgulanmalıdır. Argümana İbn Hacer'den önce İbn Dakîkul'îd (ö. 1302) ve İbnü'l-Attâr (ö. 1324) gibi muhaddislerin şerhlerinde de benzer şekilde rastlanmıştır.[49] Ancak çağdaş dönemde bedene müdahale hakkındaki fıkhi tartışmalarda yer alan mülkullah argümanının İslami düşünce sisteminde önemli bir yer tutan İbn Hacer'in söz konusu kullanımından yola çıkarak kullanılmaya başlamış olması kuvvetle muhtemel gözükmektedir. Mülkullah argümanına İbn Hacer'in eseri dışındaki Buhari şerhlerinde rastlanmamış olması ise klasik dönemde argümanın insana dair konularda yaygın biçimde kullanılmadığı şeklinde yorumlanabilir. Her ne kadar klasik dönemde yazılan eserlerde doğrudan mülkullah argümanı kullanılmamış olsa bile fıkıh usûlü ve hadis şerhlerinde yer aldığı bağlam ve ifade ettiği anlam göz önünde bulundurulacak olursa insan bedenine ve cana dair konularda argüman olarak kullanılmasında herhangi bir engel bulunmadığını söylemek mümkündür. Argümanın fıkıh usûlü eserlerinde ve hadis şerhlerinde temellerinin bulunması, sağlam köklere sahip olduğunu göstermektedir.

Mülkullah argümanının klasik döneme ait eserlerde argüman olarak rastlandığı bağlamlara yer verilmiş, bunun dışında argüman olarak kullanımına ise rastlanmamıştır. Buradan yola çıkarak klasik dönemde cana dair konularda sınırlı sayıda da olsa mülkullah argümanına yer verilmesi buna rağmen bedene dair konularda kullanımına rastlanmaması ilgi çekicidir. Çağdaş döneme gelindiğinde ise Sherine Hamdy, beden için mülkiyet argümanının ilk defa 1988 yılında Mısırlı alim Ṣa'râvî[50] (1911-1998) tarafından organ naklinin caiz olmadığını delillendirmek maksadıyla kullanıldıktan sonra yaygınlaştığını ve kendinden sonraki alimler tarafından da sıkça kullanılması ile şöhret bulduğunu iddia etmektedir.[51] Bedenin Allah'ın mülkü olduğu için organ naklinin meşru olmadığına dair görüşün yayılmasının ardından uluslararası fetva kurumlarından *Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî ed-Düvelî*'de sunulan bir tebliğde bedenin Allah'ın mülkü olmasının doğru olduğu ancak bu kullanımın doğru anlaşılması gerektiği belirtilmiştir.[52] Bu tebliğde, insanın bedeninin hakiki maliki olmadığı ve asıl mâlikin Allah olduğu belirtilmiş, bu sebeple insanın bedeninin tamamını veya bir kısmını satamayacağı ancak bedeni üzerinde bazı tasarruflara izin vermesinin caiz olduğu, organ naklinin de tamamen olmasa bile bir kısmının bu çerçevede değerlendirilebileceği belirtilmiştir.[53] Bu dönemde Şinkîtî, 1988 yılında tamamlamış olduğu doktora tezinde mülkullah argümanını estetik müdahaleleri de kapsayacak şekilde kullanmıştır. Eserinde bütün ameliyatların meşru kabul edilebilmesi için gereken ilk şartın Allah'ın izin vermesi olduğunu çünkü bedenin Allah'ın mülkü olduğunu belirten Şinkîtî, estetik müdahaleleri de bu

46 حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ، قَالَ حَدَّثَنِي حَجَّاجٌ، حَدَّثَنَا جَرِيرٌ، عَنِ الْحَسَنِ، حَدَّثَنَا جُنْدُبُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، فِي هَذَا الْمَسْجِدِ، وَمَا نَسِينَا مُنْذُ حَدَّثَنَا، وَمَا نَخْشَى أَنْ يَكْذِبَ جُنْدُبٌ كَذَبَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم، قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم " كَانَ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ رَجُلٌ بِهِ جُرْحٌ، فَجَزِعَ فَأَخَذَ سِكِّينًا فَحَزَّ بِهَا يَدَهُ، فَمَا رَقَأَ الدَّمُ حَتَّى مَاتَ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى بَادَرَنِي عَبْدِي بِنَفْسِهِ، حَرَّمْتُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ ". (Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Mâ Zükira an Benî İsrâîl", 51 (No: 3276).

47 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi'l-Buhârî* (Mısır: Mektebetü's-Selefiyye, 1970), 6/500.

48 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 7/237; Mevsılî, *el-İhtiyâr*, 4/167; Ali el-Kâri, *Fethu Bâbi'l-İnâye*, 3/37.

49 Takiyyüddin İbn Dakîkul'îd, *İhkâmü'l-Ahkâm Şerhi Umdeti'l-Ahkâm* (Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1987), 2/261; Ebû'l-Hasan Alaeddin Ali b. İbrâhim b Davud İbnü'l-Attâr, *el-Udde fî Şerhi'l-Umde* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmîyye, 2006), 3/1533.

50 Hilal Görgün, "Ṣa'râvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/350-351.

51 Sherine Hamdy, *Bedenlerimiz Allah'a Ait*, çev. Uğur Gezen (İstanbul: Açılım Kitap, 2017), 189-216.

52 Hamdy, *Bedenlerimiz Allah'a Ait*, 215.

53 Muhammed Abdülkâdir, "Zirâatü'l-a'dâ ve Hükmüha fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye", *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî* 6 (1990), 1311-1315.

genel şartlara tabi olarak değerlendirmiştir.[54] Dolayısıyla argümanın çağdaş dönemde bedene dair fıkhi meselelerde argüman olarak kullanımının 1990'lı yıllara tekabül ettiğini söylemek mümkün görünmektedir. Bu tarihlerin ötanazi, organ nakli, estetik müdahaleler gibi yeni nesil müdahalelerin yapılma oranlarının arttığı tarihlerle paralellik göstermesi dikkat çekmektedir. Bu bakımdan mülkullah argümanının, beden üzerinde pek çok müdahalenin yapılabileceğinin sloganik hali olan "Benim bedenim, benim kararım."[55] söyleminin yaygınlaştığı 20. yüzyıl sonlarında ortaya çıkması ve beden üzerinde yapılacak müdahalelere karar verme yetkisinin sadece bireye ait olduğunu savunan özerklik[56] argümanına bir cevap ve tepki niteliği taşıması bakımından son derece önemli ve değerli olduğunu belirtmekte fayda vardır.

3. Mülkullah Argümanı ve Bedenin Mülkiyeti Sorunu

Klasik fıkıh eserlerinde yer alan estetik müdahale olarak nitelendirilmesi mümkün olan örneklerde insanın kerâmeti ve bedenin dokunulmazlığı ilkelerinin zemine yerleştirildiği, mülkullah argümanının ise beden ile ilgili tartışmalarda çağdaş dönemde kullanılmaya başladığına dair tespitlerden önceki bölümlerde bahsedilmişti. Çağdaş dönemde şöhret bulması sebebiyle mülkullah argümanının bedene dair meselelerde fıkhi bir argüman olarak kullanımını eleştirel bir gözle ele almak gerekmektedir. Bu bağlamda ele alınacak ilk konu, argümanın bedenin mülk olduğu ön kabulüne dayanıyor olmasıdır.

Bedenin mülkiyeti ve bu mülkiyetin kime ait olduğuna dair modern dönemde yoğun bir tartışma alanı bulunmakta olup bu tartışmalar genellikle John Locke (1632-1704) ve Kant'ın (1724-1804) görüşlerine dayandırılmaktadır. Batı'da liberalizmin kurucusu olarak tanınan Locke, mülkiyet teorisinde insanın mülkiyeti hakkındaki görüşlerini açıklamıştır. Locke, insanın doğal haklarının genel olarak hayat (life), özgürlük (liberty) ve mülkiyet (property) olduğunu, bunların doğuştan geldiğini söylemiştir. İnsanın temel hakları konusunda Locke'un açıklamalarının kendisinden yaklaşık yedi asır önce yaşamış olan Debûsî'nin teorisi ile benzerliği dikkat çekicidir. Bütün insanların Tanrı tarafından yaratılmış olması sebebiyle eşit olduğunu söyleyen Locke, insanların birbirlerine karşı üstün olmalarına dair Tanrı'nın bir izahı olmadıkça bütün insanların eşit olacağı için doğal haklar açısından da eşit olduklarını söylemiştir. İnsanın kendi bedeni ve malı üzerinde sınırsız bir özgürlüğe sahip olduğunu açıklayan Locke, hemen ardından insanın bu sınırsız özgürlük hakkının kendisini, mallarını ve başka insanları yok etme hakkı vermediğini çünkü bütün insanların Tanrı tarafından yaratılmış olmaları sebebiyle Tanrı'nın mülkü olduklarını söylemiştir.[57] Locke'un mülkiyet teorisinde yer alan insanın kendisi hakkında sınırsız özgür olduğuna dair açıklamalarından yola çıkarak üretilmiş olan *self-ownership* (öz-sahiplik) kavramı günümüzde bedene dair etik ve felsefi tartışmalarda sıkça kullanılmaktadır.[58] Tartışmalarda genellikle insanın bedenine sahip olması sebebiyle dilediği gibi tasarrufta bulunabileceğini göstermek için kullanılan bu kavram her ne kadar Locke'un teorisinden çıkarılmış olsa da teorinin bütününde yer alan özgürlüğün belli sınırlarının olduğuna dair görüşleriyle çelişmektedir.[59] Sonraki dönemde Kant'ın kurucusu olarak kabul edileceği *otonomi* kavramına temel teşkil etmesi bakımından da self-ownership (öz-sahiplik) kavramı büyük önem taşımaktadır.[60]

Klasik dönemde yazılmış olan fıkıh eserlerinde bedenin dokunulmazlığı (hurmet) ile ilgili konular daha çok ismet hakkı yani canın ve bedenin korunması hakkı bağlamında ele alınmışken Locke'un bu konuları hürriyet ve mülkiyet hakları bağlamında ele almış olması dikkat çekmektedir.[61] Klasik fıkıh

54 Şinkîtî, *Ahkâmü'l-Cirâhati't-Tıbbiyye*, 104, 182-203.
55 Bu sloganın 1973 yılında kürtajla ilgili önemli bir davada slogan olarak kullanılmaya başladığı iddia edilmektedir. 1980 ve 1990'lı yıllarda beden hakkında kullanılan özgürlükçü ve feminist argümanlarda sıkça kullanılarak yaygınlaştığı bilinmektedir. Marvin Olasky - Leah Savas, *The Story of Abortion in America: A Street-Level History, 1652–2022* (Wheaton: Crossway, 2023); Boston Women's Health Book Collective - Judy Norsigian, *Our Bodies, Ourselves* (Nex York: Atria Books, 2011).
56 Tom L. Beauchamp - James F. Childress, *Biyomedikal Etik Prensipleri*, çev. M. Kemal Temel (İstanbul: Betim Kitaplığı, 2017), 154-160.
57 Locke, *Two Treatises of Government*, 106-107.
58 Quigley, *Self-Ownership, Property Rights and the Human Body: A Legal and Philosophical Analysis*; Rohan Hardcastle, *Law and the Human Body* (London: Bloomsbury Publishing, 2007), 14.
59 Locke, *Two Treatises of Government*, 106-107; George E. McCarthy, "Natural Law and Natural Rights in Locke: Indifference and Incoherence of Liberalism", *Marx and Social Justice* (Leiden: Brill, 2017).
60 George G. Brenkert, "Self-Ownership, Freedom and Autonomy", *The Journal of Ethics* 2/1 (1998).
61 Locke, *Two Treatises of Government*, 106-107.

eserlerinde yer alan bedene estetik müdahale örneklerinde gösterilmeye çalışıldığı üzere insan ve insan bedeninin bir mal veya eşya olarak kabul edilmesine karşı çıkılmış; insanı bu duruma düşürecek müdahalelerin tamamı insanın kerâmetine aykırı olduğu gerekçesiyle yasaklanmıştır.[62] Debûsî'nin de açıklamış olduğu üzere bedenin dokunulmazlığını ilgilendiren konuları, doğuştan insan olmak sebebiyle sahip olunan ismet, hürriyet ve mülkiyet haklarından ismet yani yaşama hakkı kapsamında değerlendirmek insanın kerâmeti açısından daha uygun olacaktır.[63] Ayrıca fıkıh geleneğinde mülkiyetin kullanım alanı incelendiğinde bedene yer verilmediği bilakis mal ile ilgili konuların ele alındığı görülmektedir.[64] Bedene müdahale ile ilgili konuların mülkiyet veya hürriyet hakları bağlamında ele alınması, bedenin ve insanın korunmuş bir alan olmasının önüne geçerek tasarrufta bulunabilecek bir mülk kategorisine indirgemektedir. Bu noktada mülkullah argümanında bedenin bir mülk olduğu ön kabulüne dayanılıyor olması sebebiyle fıkhi tartışmalarda kullanılmasında bazı sakıncalar bulunmaktadır.[65] Bedenin bir mülk olduğunu kabul etmek, aslında bu mülkün kime ait olduğu tartışmalarına geçmeden önce insan bedeninin metalaştırılması ve ticarileştirilmesine kapı aralaması bakımından tehlikeli görünmektedir. Zira bedenin bir mülk olarak kabul edilmesi, beden ve beden parçalarının alınıp-satılması gibi pek çok problemi de beraberinde getirecektir.[66] Bedenin mülk kabul edilmesi sebebiyle gündeme gelen organların satışı konularının yanı sıra insana ait sperm, yumurta, embriyo gibi biyolojik materyallerin satımı veya farklı biçimlerde kullanımı gibi konuların da gündeme gelmesi meselenin son derece ciddi değerlendirilmesi gerektiğini bir kere daha göstermektedir.[67] Bedenin mülk kabul edilmesiyle ticaretin konusu haline gelmesine ilaveten bütün müdahalelere açık bir alan haline geleceğini de göz ardı etmemek gerekir.[68] Bu hususta canlı insan bedeni ve beden parçaları üzerinde yapılacak müdahaleler bir yana mülk kabulünün ardından ölü beden üzerinde de farklı müdahalelerin yapılması gündeme gelmektedir.[69] İnsanın ölümünden sonra mal varlığı hakkında tasarrufta bulunmasına dair vasiyetinde olduğu gibi bedenini de mülk kabul ederek yakılmasını vasiyet etmesi veya ölüye ait organların satılması buna örnek gösterilebilir.[70] Dolayısıyla bedenin mülk kabul edilmesi sebebiyle her türlü müdahaleye açık bir alan haline gelmesi, bedenin dokunulmazlığı (hurmet) ilkesini tehlike altında bırakmaktadır.

Bedenin mülk kabul edilmesi, dokunulmazlık ilkesinin yanı sıra insanın kerâmeti ile de uyuşmamaktadır. Fıkıh eserlerinde bir şeyin mal kabul edilebilmesi için *müntefeun bih* (şer'î olarak faydalanılmasına izin verilmiş) olması şart koşulmaktadır. İnsan bedeni ise bütün parçalarıyla birlikte kerâmeti sebebiyle *müntefeun bih* olmadığı için alım-satıma konu edilmesinin mümkün olmadığı belirtilmektedir.[71] Bu konuda bedene bitişik parçaların yanı sıra hali hazırda bedenden ayrılmış olan saç, diş, süt gibi parçaların kullanılması hatta ölü bedene ait parçaların da bu kapsamda faydalanılmasına dahi izin verilmemiş[72] bu şekilde insan bedeninin değersizleştirilmesinin ve metalaştırılmasının önüne geçilmesinin amaçlandığı belirtilmiştir.[73] İnsana ait bedenin veya beden parçalarının bu şekilde hem canlı hem de ölü iken korunmaya çalışıldığı ve mâlî hiçbir muameleye izin verilmediği fıkıh geleneğinde ayrıntılı olarak açıklanmış iken bedenin mülk olarak kabul edilmesi üzerinden yapılan gerekçelendirmelerin uygun olmayacağını söylemek mümkündür. Bu açıdan mülkullah argümanında her ne kadar bedenin Allah'a ait bir mülk olduğu söylense de mülk olduğu ön

62 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 5/126-133.
63 Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 465.
64 Hacak, "Mülkiyet", 31/541-546.
65 Simon Douglas, "The Argument for Property Rights in Body Parts: Scarcity of Resources", *Journal of Medical Ethics* 40/1 (2014), 23-26; Charles Foster, "Dignity and the Use of Body Parts", *Journal of Medical Ethics* 40/1 (2014), 44-47.
66 Abdulaziz Sachedina, *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 185-186; Douglas, "The Argument for Property Rights in Body Parts: Scarcity of Resources".
67 Sachedina, *Islamic Biomedical Ethics*, 113; Jessica Berg, "Owning Persons: The Application of Property Theory to Embryos and Fetuses", *Faculty Publications* 173 (2005).
68 Scheper-Hughes - Wacquant, *Commodifying Bodies*; Dickenson, *Property in the Body*.
69 Richard Griffith, "Death and the Body as Property", *British Journal of Community Nursing* 21/4 (Nisan 2016); Walter Kuzenski, "Property in Dead Bodies", *Marquette Law Review* 9/1 (1924).
70 Sachedina, *Islamic Biomedical Ethics*, 182-186.
71 Serahsî, *el-Mebsût*, 5/145; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-Fâik*, 3/428.
72 Özaykal, *İslam Hukukuna göre Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli*, 72-90.
73 Serahsî, *el-Mebsût*, 5/145; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 5/126-128.

kabulüne dayanılması sebebiyle, hem insanın kerâmeti ve bedenin dokunulmazlığı ilkeleriyle çelişmekte hem de İslami düşünce sisteminde yer alan haklar teorisinde bedenin uygun olmayan bir bağlama kaymasına sebep olmaktadır. Bununla beraber bedeni mülk kabul etmenin getireceği muhtemel sorunlara dayanarak argümanın kullanımında sakıncalar bulunduğu görülmektedir.

Mülkullah argümanına dair söz konusu eleştirilere, Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin açıklamalarından yola çıkarak cevap vermek mümkün görünmektedir. Mülk kavramının Allah için kullanımının insan için kullanımından farklı olduğunu ifade eden Basrî, mülkullah argümanının doğru anlaşılması gerektiğine işaret etmektedir. Bir şey için Allah'ın mülkü denildiğinde O'nun dışındakilerin hiçbir tasarruf hakkının olmadığı değil, o şeyi sadece Allah'ın yarattığı ve yok edebileceği anlamının çıkarılmasının daha doğru olacağını belirtmektedir.[74] Söz konusu bu açıklamalara dayanarak beden için Allah'ın mülkü tabiri kullanıldığında, bedenin aslında insanlara ait bir mülk olduğunun kastedilmediği bilakis insan bedenini yaratmaya ve yok etmeye sadece Allah'ın yetkili olduğunun anlaşılması gerektiği söylenebilir. Görüldüğü üzere argümanın kullanımında ifade ettiği anlamın belirlenmesi ve bedenin insanların elindeki mülkten farklı bir statüde değerlendirildiğinin belirtilmesi oldukça önemlidir.

4. Estetik Müdahale Tartışmalarında Mülkullah Argümanının Kullanılması

Mülkullah argümanının Mısır'da organ nakli örneğinde de görüldüğü üzere halk arasında müdahalenin arka planını, ayrıntılarını ve çeşitlerini bilmeden topyekûn caiz olmadığına dair bir genelleme yapılmasına neden olmuştur[75] ki estetik müdahaleler hakkında da benzer şekilde kullanıldığı görülmektedir.[76] Mülkiyet argümanının kökten ve genelleyici şekilde engelleme özelliğine sahip olması, üzerinde durulması gereken olumsuz yönlerden biridir. Zira beden üzerinde yapılan müdahalenin yapılma sebebi, sonuçları ve çeşitleri açısından ayrıntılı olarak incelenmeksizin, bedenin Allah'ın mülkü olması sebebiyle üzerinde yapılacak müdahalenin caiz olmadığını iddia etmek ilmî açıdan makul görünmemekle birlikte sosyal hayatın gerçekleriyle de örtüşmemektedir. Fıkıh geleneğinde doğuştan olan veya sonradan meydana gelen fiziksel kusurların düzeltilmesi gibi müdahalelerin yanı sıra kulak deldirme, saça ekleme yapma gibi sadece süslenme amacıyla yapılan müdahalelerin bir kısmına da belli şartlar dahilinde izin verildiği bilinmektedir.[77] Fıkhi açıdan bedene estetik müdahaleler tartışılırken mülkullah argümanı ile insanın bu konuda tasarruf hakkının olmadığını savunmak, genelleyici ve yüzeysel hükümler verilmesine sebebiyet verecektir. Halbuki kanaatimizce ideal olan, müdahaleyi talep eden kişinin psikolojik ve fiziksel durumu, müdahalenin yapılma sebebi, yarar-zarar dengesi, gereklilik durumu, müdahalenin türü, yapan kişinin nitelikleri gibi pek çok faktör göz önünde bulundurularak hüküm verilmesidir. Bu sebeple estetik müdahaleler konusunda mülkullah argümanını kullanmak, beden üzerinde güzellik ve süslenme amacıyla yapılacak bütün müdahalelerin önünü kapatacağı için hem meşru olan ve olmayan müdahalelerin karışmasına hem de fıkıh ilminin insanın ihtiyaçlarını göz ardı eden bir disiplin olarak konumlandırılmasına neden olacaktır.

Mülkullah argümanının kullanımı ile ilgili tartışılması gereken bir diğer konu, hükmü gerekçelendirmede ne derece yeterli olduğudur. Bir şey için Allah'ın mülkü argümanı kullanıldığında ifade edilmek istenilen mana tam olarak anlaşılmamaktadır. Çağdaş dönemde araştırmacılar mülkullah argümanını, bu görüşlerden yasaklayıcı tarafı tercih ederek beden üzerinde tasarruf etmeye izin verilmediğini göstermek amacıyla kullanmaktadırlar. Ancak argümanın doğrudan haramlığa delalet edip etmediği tartışmalıdır. Tarihî süreçteki kullanımından bahsedilirken değinilmiş olduğu üzere, usûlcülerin bir kısmına göre bir şeyin Allah'ın mülkü olduğunu söylemek onun üzerinde herkesin tasarrufta bulunmasını mümkün hâle getirmekte iken bir kısmına göre ise tasarrufun yasak olduğunu göstermektedir. Allah'ın mülkü tabirinin insanın mülkü tabirinden farklı olduğunu söyleyen Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin açıklamaları bu konuda son derece önemlidir. Basrî'ye göre bir şey için Allah'ın mülkü denildiğinde insanlarda olduğu gibi başkalarının tasarruf etmesinin yasak olduğunun anlaşılması

74 Basrî, *el-Mu'temed*, 2/319.
75 Hamdy, *Bedenlerimiz Allah'a Ait*, 189-216.
76 Fevzân, *el-Cirâhatü't-Tecmîliyye*, 94; Şinkîtî, *Ahkâmü'l-Cirâhati't-Tıbbiyye*, 104; Şübeyr, *Ahkâmu Cirâhati't-Tecmîl*, 53.
77 İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 6/420.

mümkün değildir.[78] Benzer şekilde açıklamalarda bulunan Cessâs ise bir şeyin mâliki dışındakilerin o şeyden hiçbir şekilde istifade edemeyecekleri bilgisinin doğru olmadığını, başkalarının da o şeye zarar vermedikleri sürece faydalanabileceklerini belirtmiştir. Buradan yola çıkarak bir şey için Allah'ın mülkü olduğunu söyleyerek o şeyden istifade etmenin tamamen yasak olduğu anlamını çıkarmanın hatalı olacağını söylemektedir.[79] Usûlcüler arasındaki bu tartışmalarda da görüldüğü üzere mülkullah argümanının yasaklayıcı mı yoksa izin verici mi olduğu hususunda bir belirsizlik bulunmaktadır. Çağdaş dönemdeki araştırmacılar her ne kadar yasaklayıcı bir anlamda kullanıyor olsalar da içerisinde taşıdığı bu belirsizlik sebebiyle, estetik müdahalelerin meşru olup olmadığını gerekçelendirme açısından yeterli bir argüman olmadığı iddia edilebilir. Bu sebeple argüman kullanılmadan önce ifade ettiği anlamın netleştirilerek hükmü ifade etmesindeki belirsizliklerin giderilmesi yararlı olacaktır.

Mülkullah argümanında tartışılması gereken bir diğer alan ise kullanıldığı bağlamdır. İnsanın canı üzerinde tasarrufta bulunmasına izin verilmediği için argümanı İbn Hacer'in kullandığı gibi insanın öldürülmesinin yasaklığı ile ilgili konularda kullanmak daha isabetli görünmektedir. Beden üzerinde müdahalenin ise can üzerinde müdahale ile aynı olmadığı ve bazı müdahalelerin yapılmasına izin verildiği bilinmektedir. Tırnak kesmek, kılları almak gibi temizlik amacıyla yapılan müdahalelerin yanı sıra kulak deldirmek, saç kesmek gibi bazı güzellik amaçlı müdahalelere de izin verildiği görülmektedir. Bu sebeple mülkullah argümanını bedene zarar veren ve ölüm tehlikesi taşıyan müdahaleler için kullanmak daha doğru olacaktır. Bu açıdan normal bir fiziksel özelliğin daha güzel olması amacıyla yapılan cerrahi nitelikli estetik müdahalelerde zarar ve ölüm tehlikesi bulunduğu için mülkullah argümanının kullanılması mümkün görünmektedir. Ancak argümanın bedene güzellik amacıyla yapılan bütün müdahaleleri kapsayacak şekilde kullanılmasının doğru olmayacağı kanaatindeyiz. Dolayısıyla mülkullah argümanının meşruiyet açısından ifade ettiği anlamın netleştirilmesi ve kullanıldığı bağlam konusunda dikkatli davranılması gerekmektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Klasik dönemde yazılmış olan furu' fıkıh eserleri incelendiğinde bedene müdahale ile ilgili konularda insanın saygınlığı (kerâmetü'l-insan) ve bedenin dokunulmazlığı (hurmetü'l-beden) ilkelerinin temele yerleştirildiği görülmektedir. Bununla birlikte bedene müdahale hakkında mülkullah argümanına rastlanmamıştır. Usûl-i fıkıh eserlerinde ise argümanın farklı bir bağlamdaki tartışmalarda kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu tartışmalar, argümanın ifade ettiği anlamın netleştirilmesi bakımından önem taşımaktadır. Her ne kadar klasik eserlerde mülkullah argümanı modern dönemde konu edinildiği bağlamda açıkça kullanılmamış olsa da hadis şerhleri ve fıkıh usûlü eserlerindeki kullanımlar argümanın beden, can ve insan bağlamında kullanılmasının önünde herhangi bir engel olmadığını göstermektedir. Nitekim daha detaylı inceleme yapıldığında Cessâs'ın ve İbn Hacer'in ifadelerinde mülkullah argümanının bedene müdahale için kullanılabileceğine dair işaretler olduğu görülecektir. Bu bakımdan çalışma sonucu, modern dönemde kullanılan mülkullah argümanının İslami düşünce geleneğinden temellerinin bulunabileceğini ortaya koymuştur.

Çağdaş dönemde ise Allah'ın mülkü argümanının organ nakli, ötanazi gibi müdahalelerin yanı sıra bedene estetik müdahalelerin fıkhi hükmü gerekçelendirilirken kullanılan argümanlardan biri olduğu gözlemlenmiştir. İnsanın kendisini ve başkasını öldürmesinin yasaklığı konusunda bazı hadislerin şerhlerinde kullanılan mülkullah argümanının, insan ile ilgili bir konuda kullanılmış olması sebebiyle çağdaş dönemdeki kullanıma kaynaklık etmiş olması muhtemeldir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla argümanın bedene dair konularda kullanılmaya başlaması 1980'li yıllara tekabül etmektedir. Bu yılların bedene müdahale ile ilgili konuların meşruiyetine dair etik tartışmalarda kullanılan ve bedenin insana ait bir mülk olduğu temeline dayanan özerklik argümanının yaygınlaştığı yıllarla paralellik göstermesi dikkat çekmektedir. Buradan yola çıkarak mülkullah argümanının, yeni nesil müdahaleler hakkında

78 Basrî, *el-Mu'temed*, 2/319.
79 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/250-251.

yapılan tartışmalarda bedenin dokunulmazlığını gösteren güçlü bir yanıt niteliği taşıması bakımından son derece değerli olduğu belirtilmelidir.

Argümanın klasik ve çağdaş dönemde ortaya çıkışı ve kullanımına dair tespitlerin yanı sıra bazı açılardan eleştirilmesi mümkün gözükmektedir. Bunlardan ilki, argümanda bedenin mülk olduğu ön kabulüne dayanılıyor olmasıdır. Oysa furu' fıkıh eserleri incelendiğinde insan bedenin kerâmeti sebebiyle mülk olarak kabul edilemeyeceği açıkça belirtilmektedir. Benzer şekilde fıkıh usûlü eserlerine bakıldığında bedenin dokunulmazlığı konusunun temel insan hakları içerisinde mülkiyet hakkı değil ismet hakkı (yaşama hakkı) içerisinde değerlendirildiği görülmektedir. Bu eleştirilere Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin açıklamalarından yola çıkarak bir şey için Allah'ın mülkü denildiğinde insan için kullanımından farklı bir anlamın kastedildiği belirtilerek cevap verilebilir. Bu sebeple mülkullah argümanı ile insanın mülkünde olduğu gibi başkalarının tasarruf hakkının olmadığı değil, bedeni Allah'ın yarattığı ve sadece O'nun yok edebileceği anlamının kastedilmesi daha uygun görünmektedir. Argümanın kullanımında dikkat edilmesi gereken bir diğer husus ise kullanıldığı bağlamdır. Klasik literatüründeki kullanım alanlarından yola çıkarak argümanın cana müdahalenin söz konusu olduğu ve bedene zarar verici nitelikli müdahaleler hakkında kullanılması daha isabetli görünmektedir. Bu sebeple salt güzelleşme maksadı taşıyan estetik cerrahi müdahalelerin meşru olmadığını göstermek için mülkullah argümanının kullanılması uygun gözükmektedir. Ancak canın tehlikeye atılmadığı ve bedene herhangi bir zarar verilmediği güzellik amaçlı müdahalelerde bu argüman kullanılırken temkinli davranmak daha doğru olacaktır. Argümanı bedene estetik müdahaleler hakkında kullanırken söz konusu hususlara dikkat etmek, hükmün doğru biçimde gerekçelendirilebilmesi bakımından son derece önemli görünmektedir. Bu kapsamda bedene müdahale tartışmalarında kullanılan argümanların bütüncül bir bakış açısıyla eleştirel biçimde ele alındığı benzer çalışmaların çoğalması, alandaki yöntem belirsizliğinin doldurulmasına yardımcı olacaktır.

Kaynakça

Abdülkâdir, Muhammed. "Zirâatü'l-a'dâ ve Hükmüha fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye". *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî* 6 (1990), 1311-1315.

Ali el-Kâri, Muhammed. *Fethu Bâbi'l-İnâye bi Şerhi Kitâbi'n-Nukâye*. Kâhire: Mektebü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, ts.

Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-Bârî bi Şerhi'l-Buhârî*. Mısır: Mektebetü's-Selefiyye, 1970.

Aynî, Bedreddin. *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Bağdâdî, Hatîb. *el-Fakîh ve'l-Mütefekkih*. Suûdi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 2000.

Basrî, Ebû'l-Hüseyin. *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.

Beauchamp, Tom L. - Childress, James F. *Biyomedikal Etik Prensipleri*. çev. M. Kemal Temel. İstanbul: Betim Kitaplığı, 2017.

Berg, Jessica. "Owning Persons: The Application of Property Theory to Embryos and Fetuses". *Faculty Publications* 173 (2005).

Brenkert, George G. "Self-Ownership, Freedom and Autonomy". *The Journal of Ethics* 2/1 (1998).

Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan. *Kazâyâ Fıkhiyye Muâsıra*. Dımakş: Mektebetü'l-Fârâbî, 1994.

Câf, Enver Ebû Bekr Hevânî. *Medâ Şer'iyyeti Cirâhati't-Tecmîl ve Mes'uûiyyetü'l-Etıbbâ: Dirâse Mukârene*. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Kânûniyye, 2010.

Cessâs, Ebû Bekr er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-Usûl*. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf, 1994.

Collective, Boston Women's Health Book - Norsigian, Judy. *Our Bodies, Ourselves*. Nex York: Atria Books, 2011.

Dağcı, Şamil. "Hükûmet-i Adl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/463-464. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ. *Takvîmü'l-Edille*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Dickenson, Donna. *Property in the Body: Feminist Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Douglas, Simon. "The Argument for Property Rights in Body Parts: Scarcity of Resources". *Journal of Medical Ethics* 40/1 (2014), 23-26.

Ellis, Harold - Abdalla, Sala. *A History of Surgery: Third Edition*. New York: CRC Press, 2018.

Erkoç Baydar, Tuba. "Bedenden Cesede İnsan Onuru: Fıkhi Perspektiften Bir Analiz". *Fıkıh ve Biyoetik: İslam Hukuku Bakımından Tıbbi Konularda Karar Verme Süreci-2*. 105-122. İstanbul: İSAR Yayınları, 2021.

Erkoç Baydar, Tuba. *Fıkhî Açıdan Ötanazi ve Tedavinin Esirgenmesi*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Fevzân, Sâlih b. Muhammed. *el-Cirâhatü't-Tecmîliyye: Arzun Tıbbî ve Dirâse Fıkhiyye Mufassala*. Riyad: Dâru't-Tedmûriyye, 2008.

Foster, Charles. "Dignity and the Use of Body Parts". *Journal of Medical Ethics* 40/1 (2014), 44-47.

Görgün, Hilal. "Şa'râvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/350-351. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Griffith, Richard. "Death and the Body as Property". *British Journal of Community Nursing* 21/4 (Nisan 2016).

Hacak, Hasan. "İslam Hukukunda Kişi ve Kişilik (Zimmet) Kavramı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65 (2023).

Hacak, Hasan. "Mülkiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/541-546. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Haddâd, Ebû Bekr. *el-Cevheretü'n-Neyyire*. Dersaâdet: Matbaa-i Hayriyye, 1905.

Hamdy, Sherine. *Bedenlerimiz Allah'a Ait*. çev. Uğur Gezen. İstanbul: Açılım Kitap, 2017.

Hamdy, Sherine. *Our Bodies Belong to God: Organ Transplants, Islam, and the Struggle for Human Dignity in Egypt*. California: University of California Press, 2012.

Hardcastle, Rohan. *Law and the Human Body*. London: Bloomsbury Publishing, 2007.

Hîtî, Abdüssettar İbrahim. "el-Cirâhatü't-Tecmîliyye, Davâbituha ve't-Tekyîfü'l-Fıkhî Lehâ". Câmiatü'l-İmâm Muhammed Bin Suud el-İslâmiyye, 2010.

Hua, Wen. *Buying Beauty: Cosmetic Surgery in China*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2013.

ISAPS, International Society of Aesthetic Plastic Surgery. *ISAPS International Survey on Aesthetic/Cosmetic Procedures Performed in 2023.* https://www.isaps.org/media/rxnfqibn/isaps-global-survey_2023.pdf

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

İbn Dakîkul'îd, Takiyyüddin. *İhkâmü'l-Ahkâm Şerhi Umdeti'l-Ahkâm*. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1987.

İbn Nüceym, Siracüddin Ömer b İbrâhim b Muhammed Mısri. *en-Nehru'l-Fâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

İbn Nüceym, Zeynüddin. *el-Bahrü'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

İbnü'l-Attâr, Ebû'l-Hasan Alaeddin Ali b İbrâhim b Dâvud. *el-Udde fi Şerhi'l-Umde*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmîyye, 2006.

Karadâvî, Yusuf. *el-Halâl ve'l-Harâm fi'l-İslâm*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2012.
Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin. *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
Kazmâr, Nâdiye Muhammed. *el-Cirâhatü't-Tecmîliyyetü'l-Cevânîbü'l-Kânûniyye ve'ş-Şer'iyye: Dirâse Mukârene*. Amman: Dâru's-Sekâfe, 2010.
Köksal, A. Cüneyd. "Hanefi Fıkıh Düşüncesinde Vücub-Eda Ehliyet Ayırımı ve Bu Ayrımla İlişkili İki Mesele". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Darulfunun İlahiyat)* 25 (2011).
Kudûrî, Ebû'l-Hüseyin Ahmed. *et-Tecrîd*. Kâhire: Dâru's-Selâm, 2006.
Kuzenski, Walter. "Property in Dead Bodies". *Marquette Law Review* 9/1 (1924).
Locke, John. *Two Treatises of Government*. Londra: Everyman Paperbacks, 1993.
McCarthy, George E. "Natural Law and Natural Rights in Locke: Indifference and Incoherence of Liberalism". Leiden: Brill, 2017.
Merğinânî, Burhaneddin. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*. Pakistan: Mektebetü'l-Büşra, 2011.
Mevsılî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud. *el-İhtiyâr li-Ta'lili'l-Muhtar*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1937.
Neccâr, Yâsir Abdülhamid Muhammed. *Ahkâmü'l-Cirâhati't-Tecmîliyye fî Mîzâni'l-Fıkhi'l-İslâmi: Dirâse Fıkhiyye Mukârene*. İskenderiye: Mektebetü'l-Vefâi'l-Kanûniyye, 2016.
Olasky, Marvin - Savas, Leah. *The Story of Abortion in America: A Street-Level History, 1652–2022*. Wheaton: Crossway, 2023.
Özaykal, Merve. *İslam Hukukuna göre Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
Quigley, Muireann. *Self-Ownership, Property Rights and the Human Body: A Legal and Philosophical Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
Sachedina, Abdulaziz. *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
Sal'âdî, Menâl binti Selîm. "el-Cirâhatü't-Tecmîliyye: Ahkâmuha ve Davâbituhâ". *Mecelletü Merkezi'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 31 (2012), 581-624.
Santoni-Rugiu, Paolo - Sykes, Philip J. *A History of Plastic Surgery*. Berlin: Springer, 2007.
Scheper-Hughes, Nancy - Loïc Wacquant (ed.). *Commodifying Bodies*. Londra: SAGE Publications Ltd, 2002.
Semerkandî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed. *Tuhfetü'l-Fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975.
Siğnâkî, Hüsameddin. *en-Nihâye fî Şerhi'l-Hidâye*. Mekke: Merkezü Câmiati Ümmi'l-Kurâ, 2016.
Şeyhizâde Damad Efendi, Abdurrahman Gelibolulu. *Mecmau'l-Enhur fi Şerhi Mültekâ'l-Ebhur*. İstanbul: Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1891.
Şinkîtî, Muhammed b. Muhammed Muhtâr b. Ahmed Mezid. *Ahkâmü'l-Cirâhati't-Tıbbiyye ve'l-Âsârü'l-Müterettibe Aleyhâ*. Şârika: Mektebetü's-Sahâbe, 1994.
Şîrâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b Ali. *et-Tebsira fî Usûli'l-Fıkh*. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1980.
Şübeyr, Muhammed Osman. *Ahkâmu Cirâhati't-Tecmîl fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1989.
Zeydân, Abdülkerim. *el-Mufassal fî Ahkâmi'l-Mer'e ve'l-Beytü'l-Müslim fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
Zeylaî, Fahreddin Osman. *Tebyînü'l-Hakâik fî Şerhi Kenzi'd-Dekâik*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1897.

Makale Bilgi Formu

Yazarın Notu: Bu makale, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Ana Bilim Dalı'nda devam etmekte olan "Fıkhi Açıdan Bedene Estetik Müdahale" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

Bu çalışma TÜBİTAK tarafından "122K853" numaralı proje ile desteklenmiştir. Verdiği destekten ötürü TÜBİTAK'a teşekkürlerimizi sunarız. Makalenin hazırlanma ve revize edilme sürecinde katkı sunan Doç. Dr. Merve Özaykal ve Dr. Öğr. Üyesi Tayyibe Güner'e içten teşekkürlerimi sunuyorum.

Çıkar Çatışması Bildirimi: Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar: Bu çalışma, TÜBİTAK 1001 Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Projeleri kapsamında desteklenen 122K853 numaralı, "Fıkıh, İnsan Onuru ve Beden" başlıklı projeden hareketle hazırlanmıştır.

İntihal Beyanı: Bu makale *iThenticate* tarafından taranmıştır.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

e-ISSN: 1304-6535
Yayıncı/Publisher: Sakarya Üniversitesi

Cilt/Vol.: 27, Sayı/No.: 1, 193-215, 2025
DOI: https://doi.org/10.17335/sakaifd.1636544

Araştırma Makalesi / Research Article

Mushaflarda Kıraat Farklılıklarına İşaret Edilme Usulü: Hicri 790 Tarihli Halebî Mushafı Örneği

The Method of Indicating Qira'at Differences in Muṣḥafs: The Case of the 790-Dated Ḥalabī Muṣḥaf

Mücella Hacımısıroğlu

Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye
mucellahacimisiroglu@gmail.com
https://ror.org/05j1qpr59

Öz: Mushaf tarihi üzerine yapılan yetkin bir incelemenin, rivayet temelli bilgilere ve Mushaf kitabeti uygulamalarına dayanacağı muhakkaktır. Bu durum teorik bilginin yanında muhtelif dönem ve bölgelere ait mushafların incelenmesini de değerli kılar. Üstelik incelenen mushaf kıraat, imla, zabt, vakf-ibtidâ ve ayet sayısı gibi konularda kayda değer bir uygulamayı esas aldığında yürütülen inceleme mushaf tarihinin muhtelif yönlerinin aydınlatılmasına katkı sunuyor olması hasebiyle, ilave bir değer taşıyacaktır. Bu kabulü hareket noktası kılan makale, Muhammed b. İsmail el-Halebî'ye (öl. 810/1407) ait hicri 790 tarihli el yazma mushafı inceleyecektir. Ana metninde Ebû Amr b. el-Alâ (öl. 154/771) kıraati esas alınmış olsa da yedi kıraati de bünyesinde toplayan bu mushaf Ahmed Hâtim es-Sâmerrâî'nin "Mesâhifü'l-Kırâât Dirâse Târîhiyye Vasfiyye" adlı doktora tezinde kısmen incelenmiş olsa da, kıraatlere işaret etme yöntemi detaylı olarak ele alınmamıştır. Üstelik bu makalede Halebî hakkında bilgi verilecek olması, yanı sıra ana metinde niçin Ebû Amr kıraatinin esas alındığı sorusuna cevap aranması, özellikle kıraatlerin yayılışı hakkında bir dizi özgün tespite de imkân verecektir. Mushafın kıraat farklarına işaret etme usulünü bütün boyutlarıyla ele alacak olan makale kıraat farkları dışına çıkan yönlerinin incelenmesiyle son bulacaktır. Makalede, Bavyera Devlet Kütüphanesi'nin (Bayerische Staatsbibliothek) el yazmaları koleksiyonunda al-Qur'ān-BSB-Cod.arab.1113 numarada kayıtlı bulunan ve https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb00137309 linki üzerinden ulaşılabilen dijital nüsha esas alınmış, iktibas edilen görsellere ilişkin atıflarda kütüphane sistemince verilen sayfa numaraları kullanılmış ve mushaf HM kısaltmasıyla anılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Kıraat Farklılıkları, Halebî, Mushaf Kitabeti, Ebû Amr.

Geliş Tarihi/Received: 10.02.2025
Kabul Tarihi/Accepted: 20.05.2025
Yayımlanma Tarihi/ Available Online: 15.06.2025

Abstract: A thorough study of the history of the Muṣḥaf must be grounded not only in transmitted reports but also in the practices of Qur'ānic manuscript writing. A thorough study of the history of the Muṣḥaf must be grounded not only in transmitted reports but also in the practices of Qur'ānic manuscript writing. This necessity underscores the importance of examining Qur'ānic manuscripts from different periods and regions in conjunction with theoretical knowledge. Especially when a Muṣḥaf is based on a particular tradition—such as qirā'āt (variant readings), orthography, vocalization, waqf–ibtidā' (pausing and resuming), or verse numbering—research gains added value by revealing multiple dimensions of textual transmission.This article focuses on a manuscript dated 790 AH (1388 CE), attributed to Muḥammad b. Ismā'īl al-Ḥalabī (d. 810/1407). While the main text follows the reading of Abū 'Amr b. al-'Alā' (d. 154/771), it includes all seven canonical readings. Although the manuscript was partially examined in Aḥmad Ḥātim al-Sāmarrā'ī's doctoral dissertation Masāḥif al-Qirā'āt: A Historical and Descriptive Study, the method of indicating variant readings has not yet been studied in depth.The present article analyzes this method systematically and offers biographical insights into al-Ḥalabī. It also investigates the reasons for selecting Abū 'Amr's reading as the base text, offering original contributions to the understanding of qirā'āt transmission. Finally, the article that takes this assumption as its starting point explores additional features of the manuscript beyond the scope of qirā'āt. The study concludes by addressing aspects of the manuscript that go beyond qirā'āt differences.The study is based on a digital copy preserved at the Bavarian State Library, cataloged as al-Qur'ān–BSB–Cod.arab.1113, accesible at: https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb00137309. References follow the library's page numbering. The manuscript is abbreviated as HM throughout the article.

Keywords: Qirā'āt, Variant Readings, al-Ḥalabī, Muṣḥaf Manuscript Tradition, Abū 'Amr.

Cite as (ISNAD 2): Hacımısıroğlu, Mücella. "Mushaflarda Kıraat Farklılıklarına İşaret Edilme Usulü: Hicri 790 Tarihli Halebî Mushafı Örneği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2025), 193-215. https://doi.org/10.17335/sakaifd.1636544

This is an open access paper distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Giriş

Yedi harf ruhsatı olarak bilinen ilahi/nebevi izin çerçevesinde nüzul döneminde Kur'an'ın okunuşunun kıraat farklılıklarına konu olduğu tarihi bir sabitedir. Bu farklılıklar sahabe üzerinden hem sonraki nesle intikal etmiş hem de Hicaz bölgesinin dışına çıkarak Irak ve Şam coğrafyasında yayılmıştır. Tebe-i tabiin dönemiyle birlikte bu bölgelerin kıraat birikimi kurrâ olarak anılan bir kesim tarafından temsil edilmiş ve devamında da kıraatler bu zevata nispetle anılmıştır. Kurrâ içinde mensubu bulundukları şehrin kıraat birikimini en iyi temsil etme başarısı gösterenler öne çıkmıştır. Bunlar içinde özellikle yedi kıraat imamının kıraat tercihi üst düzey bir kabul yakalamış ve daha ziyade bu tercihler takip edilir olmuştur. İlerleyen süreçte önde gelen kurrânın kıraat tercihlerinin tedvinine dönük çalışmalar yapılmış, muhtelif sayıda eserler vücut bulmuştur.[1]

Hz. Osman zamanında yürütülen istinsah faaliyeti neticesinde Mesâhif-i Osmâniyye olarak anılan ilk Kur'an nüshalarında Kur'an ilk defa iki kapak arasına alınmıştır. Müslüman toplumun Kur'an'a olan ihtiyacı, sonraki süreçte mushaf istinsahı faaliyetinin sürdürülmesini zorunlu kılmış, bu kapsamda Mesâhif-i Osmâniye temelinde ikinci nesil mushafların istinsahı gerçekleşmiş ve bu faaliyet günümüze dek sürmüştür. Süreç içerisinde özellikle Arap olmayan toplumların İslam'a girmesinin beraberinde getirdiği sosyal ve kültürel gelişmeler, mushaf kitabetinde hatalı okumaları önlemeye dönük bir dizi tedbirin alınmasını gerektirmiştir. Bu amaçla geliştirilen okumayı kolaylaştırıcı işaretlerin kullanılması (zabt) bir mushafta muayyen bir kıraatin esas alınmasını sonuç vermiştir. Özellikle dördüncü asırla birlikte mushaflar, istinsahın gerçekleştiği bölgenin yaygın kıraati doğrultusunda yazılmış ve müstensihler de mushafın sonuna hangi kıraati esas aldıkları bilgisini dercetmişlerdir.[2]

Mushafların muayyen bir kıraat doğrultusunda istinsah edilmesiyle diğer kıraatlerin devre dışı kalıyor olmasının oluşturduğu boşluğu giderme isteği süreç içerisinde muhtelif kıraatleri bir mushafta toplama yönünde bir uygulamanın varlık kazanmasına yol açmıştır. Kimi zaman sahih addedilen kıraatler ile şaz addedilen kıraatler arasındaki farkı göstermeyi de amaçlayan bu yöndeki uygulamalarda farklı usullerin vücut bulduğu görülmektedir. Dânî'nin (öl. 444/1053) *el-Muhkem*'de serdettiği açıklamalar dikkate alındığında üç farklı usulün varlığından bahsedilebilir: İlki kıraatleri farklı renkte nokta ve hareke işaretleriyle gösteren usuldür. Zira şâz veya metruk kıraatler için yeşil renk, sahih kıraatler için ise kırmızı renk kullanılmış, tersi yönde uygulamalara da gidilmiştir. Dânî bazı âlimlerin buna onay vermediğinden bahisle şöyle demiştir: "Kûfe ve Basra ehlinden bazı kesimler şâz kıraatlere mushaflarda yer vermişler ve bunlar için de yeşil rengi kullanmışlardır. Ne var ki onlar kuvvetle muhtemel yeşil rengi meşhur olan sahih kıraat için kırmızıyı ise şâz kıraat için kullanmışlardır. Oysa bu (şekilde farklı renkler kullanma) karışıklığa ve hatalı okumaya sevk etmektedir. Bu yönüyle de bir grup ulema bunu hoş görmemiştir."[3]

İkinci usul mushafın ana metninde kelimelerin siyahla resmedilmesi, diğer kıraatlerin ise her bir kıraati gösteren zabt işaretinin ayrı bir renkte uygulanması şeklindedir. Dânî bu yolla kıraatleri tek bir mushafta cemetmenin karışıklığa yol açacağını belirterek şöyle demiştir: "Bir dizi kurrâ ve cahil nakıtlar çok sayıda kıraati ve muhtelif vecihleri (harf) tek bir mushafta toplamakta, her bir kıraat için siyahtan farklı kırmızı, yeşil, sarı, lacivert gibi bir renk belirlemekte, bunu da mushafın başında beyan edip göstermektedirler. Amaç kıraatlerin bilinmesini sağlamak ve vecihlerin tefrik edilmesini temin etmektir. Gel gör ki bu, üst düzeyde bir karışıklığa yol açmakta ve imlada alabildiğine bir değişikliğe sebep olmaktadır."[4] Bu itirazına rağmen Dânî'nin belirttiğine göre İbnu'l-Münâdî (öl. 336/947) bu usulün esas alınması durumunda oluşabilecek karışıklığın üstesinden şu yolla gelinebileceğini ifade etmiştir: "İki veya daha fazla vecihle okunanı noktaladığında mushafa ilişik olmayan bir cüze renkleri ve

1 Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (İstanbul: Otto, 2016), 32.
2 Gânim Kaddûrî el-Hamed, *'Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm Beyne'l-Mesâdir ve'l-Mesâhif*; *Dirâse tatbikiyye fî mesâhife mahtûta* (Riyad: Merkezü Tefsîr li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye,1439/2018), 252.
3 Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *el-Muhkem fî ilmi nakti'l-mesâhif,* thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Dımaşk: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1438/2017), 20.
4 Dânî, *el-Muhkem*, 20.

kurrâ isimlerini yaz ki böylece o vechi okuyan kimsenin kim olduğu bilesin. Bu arada renkler net ve parlak, kalem de ne sert ne yumuşak olmalıdır."[5]

Üçüncü usul ise mushafın muayyen bir kıraate göre yazılması, diğer kıraatlere ise mushafın ekinde yer verilmesidir. İbnu'l-Münâdî bir önceki usule ilişkin açıklamalarının devamında konu hakkında şunları söylemiştir: "Bazı kâtipler mushafın ilk imlasına dokunmamışlar, noktalama ve harekeleme işaretleri aracılığıyla tayini mümkün olmayan bir veche rastladıklarında, (bu türden) muhtelif kıraatlerden istediklerini muhtelif renklerle kenara (talikan) kaydetmişlerdir."[6]

Bir taraftan mushafta kıraatleri cemetme isteği diğer taraftan da bunun bir karışıklığa mahal vermesinin önüne geçme arzusu bu usuller içinde en ihtiyati olanın öne çıkmasını sağlamıştır. Anılan usuller içinde bu ihtiyaca cevap verme kabiliyeti en yüksek olan üçüncü sırada zikredilen usul olduğu için de gelenekte daha ziyade bu usul çerçevesinde uygulamalara gidilmiş, gidilirken de anılan usule ilişkin farklı uygulama pratikleri varlık kazanmıştır. İşte araştırma konumuz olan ve Memlük döneminin görkemli hat uygulamasına örnek teşkil eden hicri 790 tarihli Halebî Mushafı yedi kıraate dair farklılıkları bu usul çerçevesinde cemetmeye çalışan bir mushaf uygulaması olarak dikkat çekmekte, hatta anılan usulün ideal bir pratiği olarak takdim edilmeyi hak etmektedir.

1. Hayatı ve İlmî Kişiliği ile Halebî

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki sekizinci ve dokuzuncu asrın önde gelen mushaf müstensihlerinden olmasına rağmen Halebî'nin biyografisiyle ilgili bilgilere yalnızca Takiyyüddîn el-Fâsî'nin (öl. 832/1429) *el-'İkdü's-Semîn fî Târîhi'l-Beledi'l-Emîn* isimli eserinde rastlayabildiğimizi belirtmek isteriz. Bu kapsamda aktardığı bilgileri "vecedtü bi-hattihî" şeklinde Halebî'nin el yazısıyla yazılmış notlara dayandıran Fâsî'nin verdiği bilgiye göre tam adı Muhammed b. İsmail b. Yûsuf b. Osman, el-Mukrî, Şemsüddin olup "Halebî" olarak meşhur olmuştur. On yedi yaşına geldiğinde gönlünde Kur'an kitabetine karşı bir muhabbet oluşmuş ve Allah'ın inayetiyle de bu hususta muvaffakiyet elde etmiştir. Bir dizi âlimden kıraat-i seb'ayı okumuştur. Bu yöndeki derslerine ilk olarak Şemsüddin el-Erbilî ile başlamış, aralarında Şemsüddin 'Askalânî'nin de bulunduğu hocalardan kıraat-i seb'aya dair olan eş-Şâtıbiyye'yi rivayet etmiş ve son olarak da Şemsüddin el-Askalî'den dersler almıştır. Bu arada on kıraati okuduğu ve hatta bu yönde manzum bir çalışmasının bulunduğu da nakledilmektedir. Memleketindeki üstatlardan kıraat ve kitabet eğitimi aldıktan sonra bir süreliğine Mısır'a gitmiş, başta kıraat, kitabet ve belli alanlarda eğitim almış ve özellikle de Şihâb Ğârî'den istifade etmiştir.

Halebî, talebelik, hocalık ve müstensihlik görevlerini bir arada yürütür ve mushaf kitabetiyle hemhal olur aynı zaman zarfında yürüttüğü tederrüs, tedris ve kitabet faaliyetlerini eksiksiz bir biçimde ve yetkinlikle ifa edermiş. Nitekim araştırmamıza konu olan mushafın sonunda yer alan mushafı tanıtıcı bilgilerde[7] Kur'an'ın imla ve zabtı noktasında yetkinlik bahşettiğinden dolayı Allah'a hamd etmekte, anılan hususlarda böyle bir paye ve konum elde etmesinin Allah'ın lütfu sayesinde olduğunu, bu lütfun yanı sıra kendisinin de üst düzey bir çaba sergilediğini belirtmektedir.

Fâsî'nin belirttiğine göre Halebî toplamda 184 mushaf istinsah etmiş olup bunların tamamı da resm-i Osmani doğrultusundadır. İşin daha da ilginci Halebî'nin bu mushafların tamamını ezberden yazmış olmasıdır. Halebî bir zamanlar bir mushafın kitabetini kırk günde tamamlarken, sonraları bu süreyi otuz güne çekmiştir. Hatta 765 yılında Kahire'de bulunduğu süre zarfından Ezher Camiinde on sekiz günde resm-i Osmani doğrultusunda bir mushaf istinsah etmiştir ki bu durum kitabette ne denli mahir ve üretken olduğunu göstermesi bakımından kayda değerdir. Mushaf kitabetinin yanı sıra kıraat-i seb'a'yı ve kıraatle ilgili muhtelif bilgi türlerini ihtiva eden farklı çaplarda cüzler de kaleme almıştır. İstinsah ettiği mushafların dibacesinde söz konusu mushafın kitabet özelliklerine yönelik birkaç sayfalık notlar da kaleme almıştır. Hayatının yaklaşık on beş senelik kısmını Mekke'de geçirmiş ve bu süre zarfında bir

5 Dânî, *el-Muhkem*, 21-22.

6 Dânî, *el-Muhkem*, 22. Bu üç usulle ilgili bilgi için bk. Ahmed Hâtim Ahmed Abbas es-Sâmerrâî, *Mesâhifü'l-Kırâât Dirâse Târîhiyye Vasfiyye* (Irak: Sâmerrâ Üniversitesi Kur'an İlimleri Bölümü, Doktora Tezi, 1439/2018), 185 vd.

7 Muhammed b. İsmail el-Mukrî el-Halebî, *el-Kur'an-BSB* القرآن (München: Bayerische Staatsbibliothek, Cod.arab. 1113, 790/1388), 372-373.

ara Yemen'e de gitmiştir. Ancak 805 senesinde geri dönmüş, vefatına kadar da Mekke'de ikamet etmiştir. 810 senesinde Mekke'de yetmiş veya kısmen daha ileri bir yaşta vefat etmiştir.[8]

2. Mushaf'ın Kıraat Yönü

Mesâhif-i Osmaniyye başta olmak üzere nokta ve hareke gibi okumayı kolaylaştıran zabt işaretlerini ihtiva etmeyen kadim mushaflar hariç bir mushafta esas alınan kıraatin ne olduğunu tayin etmek, hareke işaretleri sayesinde mümkün olmaktadır.[9] Belli kıraatlerin yaygınlık kazanmaya başladığı dolayısıyla da mushafların muayyen bir kıraat doğrultusunda istinsah edildiği İbn Mücâhid (öl. 324/936) sonrası süreçte müstensihler bazen mushafın ferağ/ketebe kaydında, hangi kıraati esas aldıklarını açıkça belirtmişlerdir. Nitekim Halebî, araştırma konumuz olan mushafında Ebû Amr kıraatini esas aldığını ifade etmiştir. Gânim Kaddûrî el-Hamed'in de ifade ettiği gibi bu durum mushafın hangi kıraat doğrultusunda istinsah edildiği yönünde bir inceleme yürütmeye ihtiyaç bırakmamaktadır.[10] Ne var ki Halebî'nin gerek ana metinde usule ilişkin kıraat farklarını gösterirken özel bir sistem kullanması gerekse de hamişte diğer kıraatleri zikretmesi söz konusu mushafın kıraat açısından daha derinlikli bir incelemeye tabi tutulmasını gerektirmektedir. Halebî'nin kıraat farklarına işaret ederken ferşî farklar ile usul farkları arasında ayırımda bulunmuş olması sebebiyledir ki biz de Mushaf'ın kıraat yönünü iki alt başlık altında incelemeye çalışacağız. Ancak bunun öncesinde Halebî'nin ana metinde niçin Ebû Amr kıraatini esas aldığının izahını yapmaya gayret edeceğiz.

2.1. Ana Kıraat Olarak Ebû Amr'ın Seçilmesi

Bilindiği üzere Ebû Amr Basra kıraat imamıdır. İbn Mücâhid yedi kıraate yer verdiği eserinde Basra'dan sadece Ebû Amr kıraatine yer vermiştir. Zira İbn Mücâhid, tabiinden sonra Basra'da kurrâdan bir kesimin kıraate öncülük ettiğini belirtmiş olsa da bu kesimden sadece Ebû Amr b. el-Alâ'yı zikretmiştir.[11] Ebû Amr'ın genelde kurrâ özelde ise Basra kurrâsı arasında öne çıkmasında kıraati, kendinden önceki hem Basra hem de Hicaz kurrâsından almış olmasının etkisi büyük gibidir. Zira Zehebî'nin verdiği bilgiye göre o, Mekke'de Mücahid (öl. 103/721), Saîd b. Cübeyr (öl. 94/713), Atâ (öl. 114/732), İkrime (öl. 13/634) ve İbn Kesîr'den (öl. 120/738), Medine'de Ebû Ca'fer (öl. 130/747-48), Yezîd b. Rûmân (öl. 130/747), Şeybe b. Nisâh'tan (öl. 130/748), Basra'da ise Yahya b. Yamer (öl. 89/708), Nasr b. Âsım (öl. 89/708) ve Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) gibi zevattan kıraat almıştır.[12] Bu yüzden olsa gerek ki Zehebî kendisini "el-İmâmü'l-Kebîr" olarak vasfetmiştir.[13]

Erken dönemlerde Ebû Amr kıraatine vukufiyet, kıraat alanında yetkin olmanın bir göstergesi olarak değerlendirilmiştir. Nitekim bu durumu Ebû Bekr Şu'be (öl. 193/809) "Ebû Amr b. el-Alâ kıraatini yaz ki üstat olasın."[14] sözüyle, İbn Mücâhid "İlimde paye elde etmek isteyen Şafii fıkhını, Ebû Amr b. el-Alâ kıraatini esas alsın."[15] ibaresiyle, fakih Ebû'l-Abbâs İbn Süreyc (öl, 306/918) "İlimde paye sahibi olmak isteyen Şafii mezhebini, Ebû Amr b. el-Alâ kıraatini ve İbnü'l-Mu'tez'in (öl. 206/908) şiirini esas alsın."[16] vurgusuyla, İbn Mücâhid'e talebelik etmiş olan Abdullah b. el-Hüseyn es-Sâmerrî (öl. 295/908) de "Kıraatlerin en güzelini istiyorsan sana gereken Ebû Amr kıraatidir." şeklinde ifade etmişlerdir.[17] Kaynaklarda geçen bilgiler Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) tercihinin de Ebû Amr kıraati

8 Takiyyüddin Muhammed b. Ahmed el-Hüseynî el-Mekkî el-Fâsî, *el-'İkdü's-Semîn fî Târîhi'l-Beledi'l-Emîn*, nşr. Abdülkadir Ahmed Ata (Beyrut; Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,1419/1998), 2/114-115.

9 Hamed, *'Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm Beyne'l-Mesâdir ve'l-Mesâhif*, 201.

10 Hamed, *'Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm Beyne'l-Mesâdir ve'l-Mesâhif*, 252.

11 Ebû Bekir b. Ahmed b. Musa b. el-Abbas b. Mücâhid et-Temîmî el-Bağdâdî, *Kitabü's-seb'a fi'l-kıraât*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Daru'l-Mearif, 1972), 80.

12 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikī ed-Dımaşkî, *Marifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr ala't-Tabakâti ve'l-A'sâr*, nşr. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: 1416/1995), 1/225.

13 Zehebî, *Marifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr*, 1/224.

14 Ebû Muhammed ʿAbdurrahman b. Muḥammed er-Râzî, *el-Cerh ve't-Taʿdîl* (Haydarâbâd-Beyrut: Tabʿatu Meclisi Dâîreti'l-Maʿârifi'l-ʿOsmâniyye, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-ʿArabî, 1371/1952), 1/142.

15 Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. ʿAlî el-Husrevcirdî el-Beyhakî, *Menâkibu'ş-Şâfiʿî*, nşr. es-Seyyid Ahmed Sakar (Kahire: 1390/1970), 2/280. Ayrıca bk. Ebû Amr ʿOsmân b. Abdurrahmân Takıyyuddîn eş-Şehrezûrî, *Tabakâtu'l-Fukahâi'ş-Şâfiʿiyye*, nşr. Muhyîddîn ʿAlî Necîb (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1413/1992), 1/409.

16 Beyhakî, *Menâkibu'ş-Şâfiʿî*, 2/281.

17 Ebu'l-Hayr Şemsuddîn b. el-Cezerî Muhammed, *Gâyetu'n-Nihâye fî Tabaḳâti'l-Ḳurrâ'*, nşr. G. Bergstraesser, Mektebetu İbn Teymiyye (Beyrut: 1351/1932), 1/75.

doğrultusunda olduğunu gösterir. Nitekim Abdülhamid el-Meymûnî babası Ahmed b. Hanbel'e "Benim için hangi kıraati tercih edersin, ben onu okuyayım?" diye sormuş, babasının cevabı şöyle olmuştur: "Ebû Amr b. el-Alâ'nın kıraati. Çünkü o, Kureyş'in ve sahabeden fesahat sahibi olanların lehçesidir."[18] Hatta kaynaklar Ebû Amr'ın kıraatini tavsif sadedinde Süfyan b. Uyeyne'nin (öl. 198/814) bir rüyasına da atıfta bulunmuşlardır. Rivayete göre Süfyan rüyasında Hz. Peygamber'e (sas) "Ey Allah'ın Resulü kıraatler kafamı karıştırdı, kimin kıraatini okumamı emredersiniz?" diye sormuş, Hz. Peygamber'in (sas) bu soruya cevabı "Ebû Amr b. el-Alâ'nın kıraatini oku." Şeklinde olmuştur.[19]

İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429) Şu'be'nin "Ebû Amr'ın okuduğu ihtiyara bakıyorum ve görüyorum ki bu ihtiyar (ileride) insanlar için bir dayanak olacaktır." dediğini nakletmiş, "Şu'be'nin dediği haktır." diyerek de bu tespiti teyit etmiştir. İbnü'l-Cezeri akabinde Ebû Amr kıraatinin zamanla elde ettiği yaygınlıktan ve özellikle Şam bölgesine hâkim olma sürecinden bahisle de şunları söylemiştir:

> "İnsanların günümüzde Şam, Hicaz, Yemen ve Mısır'da esas aldığı kıraat Ebû Amr kıraatidir. Ebû Amr kıraati dışında bir kimsenin Kur'an eğitimi verdiğini görmezsin, bu durum özellikle ferş itibariyle böyledir. Gel gör ki usul noktasında kimi zaman hata yapıyorlar. Eskiden Şam İbn Âmir kıraatini okumaktaydı ve bu durum beş yüzlü yıllara kadar böyleydi, akabinde onu terk ettiler. Irak ehlinden bir zat geldi ve Emevi Camiinde insanlara Ebû Amr kıraati doğrultusunda eğitim verdi. Halk bu şahısta karar kıldı. İşte Ebû Amr kıraati bu sayede yaygınlık elde etti. Bu arada söz konusu zat uzun yıllar bu eğitimi vermiştir. Bana gelen bilgi bu yöndedir. Pek tabii ki Şam ahalisinin İbn Âmir kıraatinden yüz çevirme ve Ebû Amr kıraatine sarılma sebebini (tam olarak) bilmiyorum. Ama yine de ben bunu Şube'nin kerametlerinden addediyorum."[20]

İbnu'l-Cezerî bir başka yerde ise Şam bölgesinde Ebû Amr kıraatinin yaygınlaşmasına öncülük eden bu şahsın hicri 508 yılında vefat eden Sübey b. Müslim olabileceğini belirtmiş ve şöyle demiştir: "Ebû Amr kıraatinin eğitim öğretiminin yaygınlaşmasını sağlayanın bu kişi olduğunu düşünüyorum. Öyle ki Şam ahalisi önceleri İbn Âmir kıraatinin eğitimini alıyorlardı."[21]

Gerek âlimlerin Ebû Amr kıraatinin ayrıcalığına ilişkin yukarıdaki değerlendirmeleri gerekse İbnü'l-Cezerî'nin beşinci asırdan itibaren Ebû Amr kıraatinin İslam dünyasında elde ettiği yaygınlık hakkındaki tespitleri sebebiyle olsa gerek ki dördüncü asır sonrası mushaf kitabetinde Ebû Amr kıraatinin öne çıktığı görülmektedir. Zira aklâm-ı sittenin[22] kurucularından ve İbn Mukle'den sonraki en büyük hat üstadı olarak kabul edilen İbnü'l-Bevvâb'ın (öl. 413/1022) hicri 391 tarihli mushafında Ebû Amr kıraatini esasa almış olması buna örnektir.[23] Yedi kıraate dair bazı eserlerde ilk sırada Ebû Amr kıraatinin ele alınması da buna yorulabilir. Nitekim Muhammed b. Kasım b. İsmail el-Bakarî (öl. 1111/1699) *el-Kavâ'idü'l-Mukarrara ve'l-Fevâidü'l-Muharrara* isimli eserine Ebû Amr kıraatinin anlatımıyla başlamış, bu tavrına gerekçe olarak da şunu göstermiştir: "Yedi kurrânın anlatımına, üstadımızın (Abdurrahman el-Yemenî) uygulamasına bağlı kalarak Ebû Amr ile başladım ki zâtıalîleri de üstatlarının izinden giderek böyle yapmıştır. Bunun hikmeti Ebû Amr'ın kıraatinin insanlar nezdinde yaygın olmasıdır."[24]

2.2. Kıraatlere İşaret Etme Yöntemi

Halebî Mushafı, ana metinde Ebû Amr kıraatine bağlı kalmakla birlikte gerek kimi usul farklılığında bu kıraatin dışına çıkmış olması gerekse de kenar kayıtlarında yedi kıraat arasındaki ferş farklarını

18 Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. 'Alî el-Bağdâdî el-Cevzî, *Menâkibu'l-İmâm Ahmed*, nşr. Abdullâh b. 'Abdulmuhsin et-Turkî (b.y.: Hecr li't-Tıbâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî'i ve'l-İ'lâni, ts.), 279.

19 Zehebî, *Ma'rifetu'l-Ḳurrâ'l-Kibâr*, 1/233; İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ'*, 1/291; Celâlu'd-Dîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Beyrût: el-Mektebetu'l'Asriyye, 1384/1964), 2/232.

20 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ'*, 1/292.

21 İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, 1/301.

İslâm hat sanatında, aynı yazının farklı tarz ve üslûpları mânasında "şeş kalem" diye de adlandırılan altı hat. Bunlar tevkī' ve rikā', muhakkak ve reyhânî, sülüs ve nesih hatlarıdır. bk. Nihad M. Çetin, "Aklâm-ı Sitte", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 276-280.

23 Betül Özdirek, *İbnü'l-Bevvâb Mushafı ve İmlâ Yapısı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 61.

24 Muhammed b. Kasım b. İsmail el-Bakarî, *el-Kavâidü'l-Mukarrara ve'l-Fevâidü'l-Muharrara*, nşr. Muhammed İbrahim b. Fâdıl el-Meşhedânî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005), 258.

kaydetmiş oluşu itibariyle kıraat farklarına işaret etme yöntemi açısından derinlikli bir incelemeyi hak etmektedir.

Bu yönde bir incelemeye girişmezden evvel şu hususu belirtmek gerekir: Kıraat farklarının "ferşî farklar" ve "usul farkları" şeklinde iki kısım altında ele alınması kıraat edebiyatına hâkimdir. İlk olarak Ali b. Ömer ed-Dârekutnî'nin (öl. 385/995) kullandığı, sonraki pek çok müellifin de bağlı kaldığı bu ayırımda hemze, idğam, imâle gibi kıraat farklarının kahir ekseriyetinin deveran ettiği ve sıklıkla karşılaşılan farklılıklar usul ihtilafı kapsamında, daha az görülen ve usul konularına dâhil olmayanlar ise ferş farklılıkları kapsamında değerlendirilmiştir.[25] Araştırma konumuz olan mushafta usul-ferş ayırımına bağlı kalan Halebî, ana metinde Ebû Amr kıraatini esas almış, böyle olduğu için de ana yaklaşımı itibariyle usul farklarını Ebû Amr kıraatine göre işaretlemiş, diğer altı kurrâya ait ferşî farklara ise mushafın kenar kaydında yani hamişte işaret etmiştir. Bu genel tavrının dışına çıktığı durumlar da olmuştur ki aşağıdaki başlıklarda gerek genel tavrı gerekse istisnai durumlar derinlikli bir incelemeye tabi tutulacaktır.

2.2.1. Ferşî Farklara İşaret Etme Yöntemi

Öncelikle belirtmek gerekir ki Halebî ferşî farkları kurrâya nispet ederken Kasım b. Fîrrûh eş-Şâtıbî'ye (öl. 590/1194) ait harf rumuz sistemini takip etmiş, mushafın hatimesinde yer alan tanıtım yazısında da rumuzları şu şekilde vermiştir: Nafi (ا), Kâlun (ب), Verş (ج); İbnKesîr (د), Bezzî (ه), Kunbül (ز); Ebû Amr (ح), Dûrî (ط), Sûsî (ى); İbnAmir (ك), Hişâm (ل), İbn Zekvân (م); Asım (ن), Ebûbekir (ص), Hafs (ع); Hamza (ف), Halef (ض), Hallâd (ق); Kisâî (ر), Ebû'l-Hâris (س), Dûrî (ت) şeklindedir. Halebî kıraat imam ve ravilerinin ittifak ettikleri okuyuşlara işaret ederken de ortak isimlendirmeler kullanmıştır. Sözgelimi üç Kûfeli kurrâ olan Asım, Hamza ve Kisai için "ث", Hamza ve Kisâî için "ش", Kûfeli kurrâ ile İbn Kesîr için "ظ", Kûfeli kurrâ ile İbn Âmir için "ذ" harf sembolünü kullanmış, Ebû Amr dışındaki kurrânın tamamına ise "و" remziyle işarette bulunmuştur.

Halebî'nin hamişte ferşî farklara işaret etme usulü ise ana hatlarıyla şöyledir: Ebû Amr ve onunla aynı okuyan kurrâya ait vechi ana metinde göstermiş, kelimenin diğer kurrâya göre okunuş şeklini hamişe yazmış, altına da ilgili kurrâyı gösteren harf sembolünü koymuştur.[26] Sözgelimi Bakara 2/8-14 ayetlerine ait aşağıdaki görselde geçtiği üzere Ebû Amr kıraatinden ayrışan "يَخْدَعُونَ" kıraatinin Kûfeli kurrâ ile İbn Âmir'e (ذ), "يَكْذِبُونَ" kıraatinin ise Âsım, Hamza ve Kisâî'ye (ث) ait olduğunu belirmiştir. Halebî'nin "قِيلَ" kelimesi bağlamında Hişâm ve Kisâî'ye (ر-ل) ait işmâm vechine ve "مُسْتَهْزِئُونَ" kelimesi bağlamında da Hamza'ya (ف) ait hemzenin hazfi vechine işaret etmesi, onun bazı usul farklarını da hamişte gösterdiğine delalet etmesi bakımından kayda değerdir.

Görsel 1: Hamişte ferşî farklara işaret etme usulü: Bakara 2/8-14 örneği[27]

25 İbrahim b. Said ed-Devserî, "Sûretâ el-Fâtiha ve'l-Bakara mine'l-Misbâhı'z-Zâhir fi'l-Kırââti'l-Aşri'l-Bevâhir li Ebi'l-Kerem eş-Şehrezûrî el-Mübârek b. Hasen (462-550) Dirâseten ve Tahkîkan", *Mecelletü Câmiati'l-İmâm* 31 (1421), 17.

26 Halebî, mushafın sonundaki tanıtım metninde yedi kıraatten icazetli olduğunu, hatta okutup icazet verdiğini ifade etmiştir. bk. Halebî, *HM,* 372.

27 Halebî, *HM*,14. https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb00137309?page=14,15.

Halebî, ferşî farklara işaret ederken Ebû Amr'ın iki ravisinin ittifak ve infiradına konu olan yerlere işaret etmeyi de ihmal etmemiştir. Nitekim aşağıdaki görselde görüleceği üzere Halebî Bakara 2/54 ayetinde geçmekte olan "بارئكم" kelimesini ana metinde hemzenin kesresiyle, yani "bâriiküm" kıraati doğrultusunda harekelemiştir. Bennâ'nın nakline göre bu, Dûrî rivayetine ait bir vecihtir. Zira bu kelimede Dûrî için "hemzenin tam kesreyle okunması", "hemzenin eksik kesreyle okunması (ihtilâs)" ve "hemzenin sakin kılınması" vecihleri, Sûsî rivayeti için ise "hemzenin sakin kılınması", "hemzenin eksik kesreyle okunması (ihtilâs)", "hemzenin *yâ*'ya ibdâli"[28] vecihleri söz konusudur.[29] Halebî'nin ana metinde hemzenin kesreyle okunuşuna, hamişte ise hemzenin sükûn ile ve *yâ*'ya ibdâl ile okunuşuna işaret etmiş olması ana metinde Dûrî rivayetini esas alındığını gösterir. Halebî hamişte iskân vechini Ebû Amr'ın rumuzu (ح) ile sunmuş, böylece de bu vechi iki ravi ile de ilişkilendirmiştir. Buna karşın hemzeyi *yâ*'ya ibdal eden (بَارِيكُمْ) okuyuşunun altına sadece Sûsî'nin rumuzunu (ى) kaydetmiştir. Görüldüğü üzere Halebî, hamişte her iki râvî için de söz konusu olan eksik kesreyle okuma (ihtilâs) vechine işaret etmemiştir. Bunun sebebi ihtilâsın usul farkları kapsamına girmesidir.

Görsel 2: Ebû Amr'ın iki ravisinin örtüştüğü ve ayrıştığı vecihlere işaret etme usulü[30]

Halebî Mushafı'nda hamiş kayıtlarında Ebû Amr dışındaki kurrâya ait kıraat vechi ve o vechin kime ait olduğu belirtilirken, kıraat imamını gösteren harf sembolü üzerine kimi zaman iki nokta konulmuştur.[31] Buna göre iki nokta, üzerinde bulunduğu harf sembolünün delalet ettiği kıraat imamı veya ravisinin o kelimeyi iki vecihle okuduğuna delalet etmektedir. Dolayısıyla söz konusu vecihlerden biri hamişte işaret edilen vecihtir. Diğeri ise mushafın ana metninde esas alınan ve Ebû Amr'a ait olan okuyuştur. Sözgelimi Sâffât 37/123 ayetine ait aşağıdaki görselde geçtiği üzere İbn Âmir kıraati İbn Zekvân rivayetinde "الياس" kelimesi iki vecihle okunmaktadır. Bu vecihlerden biri hamişte gösterildiği üzere kelimenin vasıl hemzesiyle "وَإِنَّ ٱلْيَاسَ" şeklinde okunmasıdır. Diğeri ise Ebû Amr'ın okuyuşunun aynısıdır ki o da zaten mushafın ana metninde gösterildiği üzere kelimenin katı' hemzesiyle "وَاِنَّ اِلْيَاسَ" şeklinde okunmasıdır. Hamişteki kayıt ve altındaki *mîm* harfi bu okuyuşun İbn Zekvân'a ait olduğuna, *mîm*'in üstündeki iki nokta ise İbn Zekvân'ın bir başka vechinin de bulunduğuna ve bu diğer vechin mushafta esas alınan Ebû Amr kıraatiyle aynı olduğuna delalet etmektedir.[32]

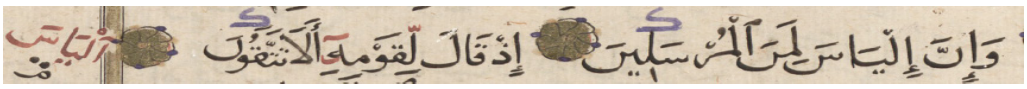
28 Bennâ bunun sadece İbn Galbûn ve ona tabi olanlar tarafından nakledilen bir vecih olduğunu belirtmiş, İbnü'l Cezerî'nin de hemzenin arızi olması sebebiyle bunun kabul edilemeyeceğini söylediğinden bahsetmiştir. bk. Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfü Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kırââti'l-Erba'ate 'Aşer*, nşr. Şaban Muhammed İsmail (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1987), 1/393.

29 Bennâ, *İthâfü Fudalâi'l-Beşer*, 1/392-393.

30 Halebî, *HM*,16.

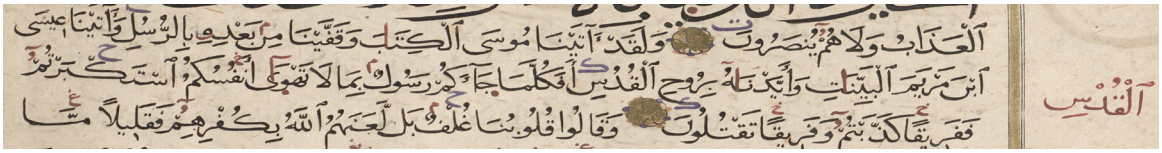
31 Halebî, *HM*, 372.

32 İbn Zekvân'ın وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ (Saffât 37/123) ayetindeki "الياس" kelimesini nasıl okuduğu hususu kıraat âlimleri arasında ihtilaflı müzakerelere konu olmuştur. İbnü'l-Cezerî'nin verdiği bilgiye göre aralarında İbn Mücâhid'in de bulunduğu Bağdat kurrâsı İbn Zekvân'ın bu kelimeyi "katı' hemzeli" ve "vasıl hemzeli" olmak üzere iki vecihle okuduğunu nakletmişler ve İbn Zekvân'ın "Bu kelime hemzesizdir." dediğini aktarmışlardır. Ne var ki Dânî, Bağdat kurrâsının bu tavrını hatalı addetmiş ve İbn Zekvân'ın tek vecihle yani katı' hemzeli olarak okuduğunu ifade etmiştir. Dânî'ye göre bu hatanın sebebi Bağdat kurrâsının İbn Zekvân'ın anılan cümlesini hatalı yorumlamasıdır. Zira İbn Zekvân "hemzesizdir" derken, kelime ortasındaki med harfi *elif*'in hemzeleştirilmemesini kastetmişken Bağdat kurrâsı bunu kelimenin başındaki hemze olarak anlamıştır. Gel gör ki İbnü'l-Cezerî'ye göre ise hatalı olan söz konusu kurrâ değil Dânî'dir. Çünkü onun bu izahı kıraatlerin nakil ve müşafeheye dayandığı gerçeğini göz ardı etmekte, adeta kıraat âlimleri, kıraat vecihlerini kurrânın salt beyanlarından hareketle belirlemişler gibi bir izlenim uyandırmaktadır. Oysaki kıraat nakil ve müşâfehe işidir, nesilden nesle bu yolla aktarılmaktadır. Dolayısıyla Bağdatlı kurrâ İbn Zekvân'a ait vecihleri tayin ederken onun beyanını değil, ondan gelen nakli esas almıştır. bk. Ebu'l-Hayr Şemsuddîn b. el-Cezerî Muhammed, *en-Neşr fi'l-Kırââti'l-'Aşr*, thk. Salim Muhammed Mahmûd eş-Şinkitî (Medine: Mucemm'u'l-Melik Fehd li Tıbâ'ati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1435), 5/1877-1880.



Görsel 3: Ebû Amr'a ait kıraat vechine ana metinde işaret etme usulü.[33]

Halebî hamişte ferşî farklara işaret etme noktasında bu denli titiz bir usul benimsemiş olmakla birlikte bir kıraat farklılığına işaret ederken nadiren de olsa o vechin kime ait olduğunu zikretmeyi gözden kaçırdığı da olmuştur. Nitekim aşağıdaki görselde görüleceği üzere Bakara 2/87 ayetindeki "القدس" kelimesinin "الْقُدْس" şeklinde *dâl*'in sükûnu ile okunduğundan bahsetmiş, ancak bu okuyuşun hangi kıraat imamı veya ravisine ait olduğunu gösteren harf rumuzunu koymamıştır. Oysa bu okuyuş İbn Kesîr'e aittir.[34] Halebî'nin bu kelimenin geçtiği bir diğer ayet olan Bakara 2/253 ayetinin hamiş kaydında anılan okuyuşun İbn Kesîr'e ait olduğuna işaret etmiş olması Bakara 2/87'de bir sehvin olduğunu teyit etmektedir. Bu iki ayetin görselleri şöyledir:



Görsel 4: Ana metinde ferşi farklara işaret ederken ravi rumuzunun sehven belirtilmemesi[35]

Görsel 5: Ana metinde ferşî farklara işaret ederken ravi rumuzunun gösterilmesi[36]

Halebî Hamişte kıraat farklılıklarına işaret ederken genelde ilgili kelimenin harekelemesini vasl durumunu dikkate alarak gerçekleştirmiştir. Bu uygulamanın esas itibariyle nâkıtların bir geleneği olduğunu söylemek gerekir. Zira Dânî'nin şu ifadelerinde ilk noktalama uygulamasından itibaren geleneğin bu doğrultuda şekillendiği belirtilmiştir: "Onlar (selef), bunun böyle olduğunu (yani hatalı telaffuzların ve lahnin yaygınlaştığını) gördüklerinde, noktanın kullanımı yönünde içtihatta bulundular ve noktalamayı da okuyucunun kelimeleri vasletmesi ve üzerinde vakfta bulunulmaması üzerine bina ettiler."[37] Ne var ki Halebî, ilgili kıraat vechi vakf durumunda söz konusu olan bir vecih olduğunda harekelemeyi vakf haline göre yapmış, bunu da hamişte ilgili kelime üzerine "ق" işareti koyarak belirtmiştir. Sözgelimi Hamza, Âl-i İmrân 3/75 ayetindeki "قَائِمًا" kelimesi üzerinde, hemzeyi teshil ederek vakfta bulunmuş, vasıl durumunda ise hemzeyi tahkik ile okumuştur.[38] Halebî aşağıdaki görselde görüleceği üzere hamişte Hamza kıraatindeki hemzenin teshili vechine işaret etmiş, bu vechin sadece vakf durumunda gündeme geldiğini ifade etmek amacıyla da kelimenin üzerine kırmızı renkte bir "ق" remzi resmetmiştir.[39] Halebî'nin ifadesiyle bu "ق" sembolü "Vakf halinde kelimenin imlası ve zabtı neyi gerektiriyorsa ona göre okunur." anlamına gelmektedir.[40]

Görsel 6: Hamza kıraatinde hemzenin teshili vechine hamişte işaret etme usulü[41]

33 Halebî, HM, 262.
34 Bennâ, *İthâf,* 1/403.
35 Halebî, *HM*, 20.
36 Halebî, *HM*, 34.
37 Dânî, *el-Muhkem*, 19.
38 bk. Hâmid b. Abdülfettâh el-Pâlûvî, *Zübdetü'l-İrfân* (Üsküdar: Âsitâne Yayınevi, ts.) 42; Molla Mehmed Emin Efendi, *'Umdetü'l-hullân fî îzâhi Zübdeti'l-'irfân*, thk. Mehmet Çaba (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2021), 2/239.
39 Halebî, *HM*, 43.
40 Halebî, *HM*, 372.
41 Halebî, *HM*, 43.

Halebî ferşî farkların büyük bölümüne hamişte işaret etmişken bazı ferşî farkları ise mushafın başında usul farklarını özet olarak anlatmak amacıyla yaptığı açıklamaların sonunda derli toplu bir biçimde sunmuştur. Zira usulle ilgili açıklamalarının sonunda "bâb min ferşi'l-hurûf" şeklinde bir başlık açmış, ardından "Fâtihatü'l-Kitâb" kaydıyla Fâtiha suresinden başlayarak kenar kayıtlarında yer vermediği ferşî farklara işaret etmiştir. Halebî bu uygulaması hakkında şöyle demiştir: "Allah'ın inayetiyle *el-Unvân Tariki* doğrultusunda yedi kıraate dair usul farklarının tamamı verilmiştir ki böylece, bu Mushaf-ı Şerifte haşiyede yeri geldiğinde ferşî farklar adına vaz ettiğim bütün kıraatlerin tamamlanması amaçlanmıştır. Şimdi bu usul farklarının ardından, zikretmediğim ferşî farkları getiriyorum ki amaç bu yapılanın tamam olmasıdır."[42]

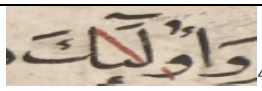
2.2.2. Usul Farklarına İşaret Etme Yöntemi

Halebî bir önceki görselde geçtiği üzere usul farklarını ilk olarak mushafın başında derli toplu bir biçimde sunmuş ve bu bilgilere kaynak olarak da *Unvân Tariki*'ni[43] göstermiştir. Halebî'nin *Unvân Tarîki* ile kastettiği İsmail b. Halef es-Sarakustî'nin (öl. 455/1063) *el-Unvân fî'l-Kırââti's-Seb'* isimli eseridir.[44] Halebî, Ebû Amr kıraatini esas aldığı için, usul farklarını daha ziyade ana metinde göstermiş ama bazen de bazı usul farklarına hamiş kaydında yer vermiştir. Böyle olduğu için de onun usul farklarından ana metinde kaydettikleri ile hamişte kaydettiklerini ayrı alt başlıklarda ele almak yerinde olacaktır.

2.2.2.1. Usul Özelliklerinin Ana Metinde Kaydedilmesi

Halebî ana metinde Ebû Amr kıraatini esas almasına bağlı olarak usul farklarının büyük bölümünde zabtı bu kıraate göre tayin etmiş, sadece bazı usul farklarında bunun dışına çıkmıştır. Halebî, usul farklarını ana metinde ve Ebû Amr kıraati doğrultusunda uyguladığı yerlerde ilgili zabt işaretini kırmızı mürekkep ile göstermiş, bunun dışına çıkan yerlerde ise siyah rengi kullanmıştır. Sözgelimi aşağıdaki tabloda geçtiği üzere medd-i munfasılın zabtını Ebû Amr kıraatine göre tayin ederek meddi kırmızı mürekkeple göstermiş, buna karşın medd-i muttasılın meddini siyah mürekkeple belirtmiştir. Halebî bu tavrına gerekçe olarak medd-i muttasılın ilave medle okunması hususunda kurrânın ittifak etmiş olmasını göstermiştir.[45]

Tablo 1: Ana Metinde Ebû Amr Kıraatinin Medd-i Munfasıl ve Medd-i Muttasıl Vecihlerine İşaret Etme Usulü

No	Ayet	İlgili Vechin Görseli	İlgili Vecih
1	Bakara 2/4	[46]	Medd-i Munfasıl
2	Bakara 2/5	 [47]	Medd-i Muttasıl

Halebî'nin ana metinde usul farklarına işaret ederken en fazla başvurduğu zabt işareti "kırmızı nokta" olmuştur.[48] Bu yönde bir uygulamaya gittiği usul özelliklerinin başında hemze ile ilgili olanlar

42 Halebî, *HM*, 10.

43 "Tarik" kelimesi kıraat ilminde eser anlamında da kullanılmaktadır. bk. Abdülhamit Birışık, "Kıraat" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 25/425-432.

44 İbnu'l-Cezerî'nin ifadesine göre "'Alemuddîn es-Sehâvî'nin Şâtıbiyye'yi şerhinden önce Mısır ehli Ebû't-Tâhir İsmail b. Halef'în *el-'Unvan*'ını ezberlemektedirler. Ebu'l-Hayr Şemsuddîn b. el-Cezerî Muhammed, *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.,), 178. Halebî usul farklarına şu başlıklarda temas etmiştir:"bâbü zikri'l-eimme","bâbü ihtilâfihim fi'l-usûli'l-muttarita","fevâtihu's-süver","bâbü hâi'l-kinâye","bâbü'l-med ve'l-kasr","bâbü ihtilâfihim fi'l-hemzeteyni min kelime","bâbü ihtilâfihim fi'l-hemzeteyni min kelimeteyn","bâbü nakli Verş li-hareketi'l-hemze","bâbü'l-hemze elletî tükrakü min ğayri naklin fi'l-kelimeti'l-vâhide","bâbü'l-hemzeti's-sâkine elletî hiye fâün mine'l-fi'il","bâbü mezhebi Ebî Amr fi'l-hemezâti's-sevâkin","bâbü mezhebi Hamza ve Hişâm fi'l-Vakfi alâ'l-hemzi","bâbü'l-idğâm","bâbü dâli kad","bâbü tâi't-te'nîs","bâbü lâmi bel ve hel""bâbü'l-feth ve'l-imâle ve beyne'l-lafzayni","bâbü mâ inferade bi-imâletihî ed-Dûrî ani'l-Kisâî","bâbü mâ inferade bihî el-Kisâî fî kiltey rivâyeteyhi","bâbü mezhebi Verş fî terkîki'r-râ el-meftûha","bâbü mezhebi'l-Kisâî fî imâleti mâ kable't-te'nîs","bâbü'r-revm ve'l-işmâm","bâbü'l-istiâze", "bâbü'l-besmele".

45 Halebî, *HM*, 372.

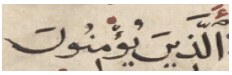
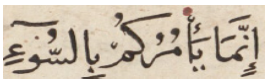
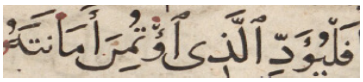
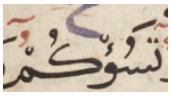
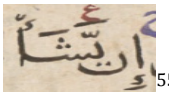
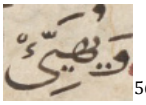
46 Halebî, *HM*, 13.

47 Halebî, *HM*, 13.

48 Erken dönem Kur'an yazmalarında kırmızı nokta işaretinin kullanımı ve ifade ettiği anlam için bk. Yasin Dutton, "Red Dots, Green Dots, Yellow Dots and Blue: Some Reflections on the Vocalisation of Early Qur'anic Manuscripts (Part II)", *Journal of Qur'anic Studies* 1/1, 115-140.

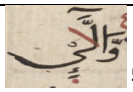
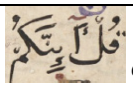
gelmektedir. Zira Halebî hemzenin ibdâl ile okunduğu durumlar için kırmızı noktayı kullandığını ve böylece tahkik ile okunan yer ile ibdâl ile okunan yer arasını ayırmayı amaçladığını belirtmiştir.[49]
Bilindiği üzere Ebû Amr kıraatinin Dûrî ve Sûsî rivayetlerinde müfret hemze bazı istisnalar dışında sakinken ibdâl ile okunmuştur[50] Halebî hemzenin ibdâli vechine işaret ederken kırmızı noktayı kullanmıştır. Nitekim aşağıdaki görsellerde görüldüğü üzere "يُؤْمِنُونَ", "يَأْمُرُكُم", "الَّذِي اؤْتُمِنَ" kelimelerinde hemzenin üzerine kırmızı nokta koymuş, böylece onun, önceki harfin harekesine bağlı olarak *vâv*, *elif* ve *yâ* yönünde ibdâl edilerek okunduğuna işaret etmiştir. İbdâl vechinin söz konusu olmadığı durumlarda ise tahkik edileceğine işaret etmiştir. Nitekim "تَسُؤْكُمْ", "إِنْ يَشَأْ" ve "وَيُهَيِّئْ" kelimelerinde hemze tahkikle okunduğundan kırmızı noktaya başvurmamıştır.

Tablo 2: Hemzenin İbdâl veya Tahkik ile Okunmasının Kırmızı Nokta ile Gösterimi

İlgili Vecih			
	Bakara 2/2	Bakara 2/169	Bakara 2/283
İbdâl	 51	 52	 53
	Mâide 5/101	İbrahim 14/19	Kehf 18/16
Tahkîk	 54	 55	 56

Halebî hemzenin teshil ile okunuşunu göstermek için kırmızı noktayı kullanmış, hemzenin harekesine göre de kırmızı noktayı bazen hemzenin üstüne bazen ise altına koymuştur.[57] Bu uygulamasının bir gereği olarak Halebî gerek "وَالَّائِيْ" kelimesindeki müfred müteharrik hemzenin gerekse "أَنِيَنَّكُمْ" kelimesindeki çift hemzeden ikincisinin teshil ile okunduğuna kırmızı nokta ile işarette bulunmuştur. Halebî'nin "اَلَّائِي" kelimesinde kırmızı nokta ile teshil vechine işaret etmesi, Ebû Amr için sadece teshil vechi bulunduğu anlamına gelecek olması bakımından calibi dikkattir. Oysa kaynaklar bu noktada farklı bilgilere yer vermektedir. Zira bir kısım kaynak Ebû Amr'dan sadece teshil vechini naklederken bazıları ibdâl vechini de nakletmiştir. Dânî *Câmiu'l-Beyân* da her iki vechi de ahzettiği yönünde bilgilere yer vermiş, İbnü'l-Cezerî ise iki vechin de sahih olduğunu belirtmiştir.[58] Halebî'nin kırmızı nokta ile teshil vechine işaret etmiş olmasından onun ibdâl vechine onay vermediği sonucunu çıkarmak zor olsa da en azından teshîl vechini ibdâl vechinden mukaddem tuttuğuna yorulabilir.

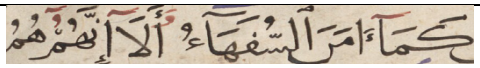
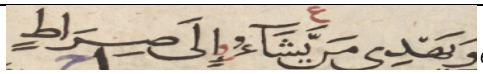
Tablo 3: Müfred Müteharrik Hemze ile Çift Hemzedeki İbdâl ve Teshil Vecihlerinin Gösterimi

No	**Kıraat Vechi**	**İlgili Kelime**	**İlgili Ayet**
1	Müfred Müteharrik Hemze	 59	Talak 65/4
2	Çift Hemze	 60	Fussilet 41/9

49 Halebî, *HM*, 372.
50 Ne var ki cezm ve bina gereği sakin olup da ibdâli telaffuzda ağırlık oluşturan veya ibdâl edilmesi durumunda bir başka kelimeyle karışma ihtimali bulunan hemzeler bu kuralın dışındadır. bk. Bennâ, *İthâf*, 1/200.
51 Halebî, *HM*, 12.
52 Halebî, *HM*, 26.
53 Halebî, *HM*, 38.
54 Halebî, *HM*, 78.
55 Halebî, *HM*, 151.
56 Halebî, *HM*, 171.
57 Halebî, *HM*, 372.
58 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/404-405; Bennâ, *İthâf*, 1/208.
59 Halebî, *HM*, 332.
60 Halebî, *HM*, 279.

Halebî vasıl halinde hemzenin tahkik ve teshil ile okunabildiği durumlarda ise hemzenin altına veya üstüne kırmızı renkte *vâv* ve *yâ* koymak suretiyle işarette bulunmuştur.[61] Nitekim aşağıdaki görselde geçtiği üzere "السُّفَهَاءُ أَلَا" lafzında vasıl durumunda "ألا" edatının başındaki hemzenin tahkikle okunuşuna siyah hemze işaretiyle, teshil ile okunuşuna ise hemzenin sağ üst tarafına kırmızı bir *vâv* minyatürü yazılarak işaret edilmiştir. Keza "مَنْ يَشَاءُ إِلَى" lafzında ikinci hemzenin tahkikli okunuşuna ana metinle aynı renkte olan hemze işaretiyle, teshilli okunuşuna ise kırmızı *vâv* minyatürüyle işarette bulunulmuştur.

Tablo 4: Vasıl Durumunda Hemzeye Ait Tahkik ve Teshil Vecihlerinin Gösterimi

No	Sure-Ayet	İlgili Kelime
1	Bakara 2/13	 [62]
2	Nûr 24/46	 [63]

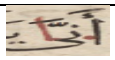
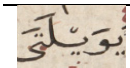
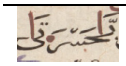
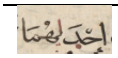
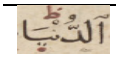
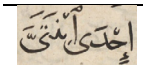
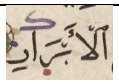
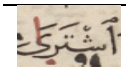
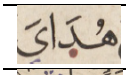
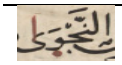
Halebî'nin ana metinde kırmızı noktayla işaret ettiği bir diğer usul özelliği imâledir. Zira o, mushaf tanıtım yazısında ifade ettiği üzere, gerek Ebû Amr'a gerekse diğer kurrâya ait imâle vechine, imâle ile okunan harfin altına kırmızı nokta koyarak işarette bulunduğunu belirtmiştir.[64]

İmâle, kıraatte öne çıkan bir usul farklılığıdır ve Ebû Amr kıraatinin belirgin özelliklerinden biridir. Zira imâle yapan kurrâ "nadiren imâle yapanlar" ve "sıklıkla imâle yapanlar" şeklinde iki kısma ayrılmakta olup bu ikinci grup içinde Ebû Amr da bulunmaktadır. Ne var ki Ebû Amr, sıklıkla imâle yapan kurrâdan, imâlenin iki türüne yani hem imâle-i suğrâ hem imâle-i kübrâ yapmasıyla ayrışır.[65] Zira aslı *yâ* olan *elif*'leri Hamza, Kisâî ve Halef imâle-i kübrâ ile Ezrak tarikinden gelen rivayeti itibariyle Verş ise imâle-i suğrâ ile okumuşken Ebû Amr bazen imâle-i suğrâ ile bazen de imâle-i kübrâ ile okumuş ve böylece her iki tür vecihle de kıraatte bulunmuştur.[66] Keza Ebû Amr, her iki rivayetinde de, gerek الْأَبْرَارِ ve اشْتَرَى örneklerinde olduğu gibi kelime sonunda yer alan meksûr ve meftûh *râ*'dan sonraki elifleri (zevâtü'r-râ) gerekse "كَافِرِينَ" kelimelerini imâle-i kübrâ ile نَجْوَى, إِحْدَى, دُنْيَا örneklerinde olduğu gibi "فَعْلَى", "فِعْلَى" ve "فُعْلَى" vezinlerindeki kelimeleri de (zevâtü'l-yâ) imâle-i suğra ile okumuştur. Bunların ötesinde bir de ravilerin ihtilafına konu olan kelimeler vardır. Nitekim Sûsî, Dûrî'den ayrı olarak "أَنَّى", "وَيْلَتَى", "يَحَسْرَتَى", "يَأَسَفَى" kelimelerini imâle-i suğrâ ile mecrur konumdaki "النَّاسِ" kelimelerini ise imâle-i kübrâ ile okumuştur.[67]

Aşağıdaki tabloda yer alan görseller incelendiğinde Halebî'nin imâle türleri arasında ayırıma gitmediği ve hepsine kırmızı nokta ile işaret ettiği görülür. Görülen bir diğer husus da Sûsî'nin Dûrî'den ayrı olarak imâle yaptığı yerlerde Halebî'nin imâle vechine kırmızı nokta ile işaret etmiş olmasıdır. Bu durum Halebî'nin Sûsî rivayetini esas aldığına delalet eder. Halebî'nin Tevbe 9/52 ayetindeki "احدى" kelimesinde Sûsî'nin imâle vechine işaret etmemesi bu tespiti geçersiz kılmayacaktır. Anlaşılan o ki Halebî, bu kelimede vaslı dikkate almış ve vasıl durumunda imâle vechi ortadan kalktığı için de ona işarette bulunmamıştır. Dolayısıyla Halebî'nin Kasas 28/26 ayetinde geçen "احدى" kelimesinde Sûsî'nin imâle vechine kırmızı nokta ile işarette bulunması, buna karşın bir sonraki ayette geçen "احدى ابنتي" ifadesinde imâleye işaret etmemesi, ikinci kelimede vasla bağlı olarak *elif*'in telaffuzdan düşmesi ve imâle vechinin devre dışı kalması sebebiyledir.

61 Halebî, *HM*, 372.
62 Halebî, *HM*, 14.
63 Halebî, *HM*, 206.
64 Halebî, *HM*, 372.
65 İbnu't-Tahhân'ın tanımına göre imâle-i suğra "Kendisinden sonraki *elif*'in okunuşu esnasında fethanın kısmen kesre istikametinde okunması", imâle i kübrâ ise "Kendisinden sonraki *elif*'in okunuşu esnasında fethanın alabildiğine kesre istikametinde okunması"dır. Bu tarif İbnü'l-Cezerî tarafından da et-Temhîd'de aynıyla iktibas edilmiştir. bk. Ebü'l-Asbağ (Ebû Humeyd) Abdülazîz b. Alî b. Muhammed el-İşbîlî es-Şümâtî, *Mürşidü'l-kârî' ilâ tahkîki me'âlimi'l-mekârî*', nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Kahire-Şârika: Mektebetu't-Tâbiîn-Mektebetu's-Sahâbe, 2007), 73; Ebu'l-Hayr Şemsuddîn b. el-Cezerî Muhammed, *et-Temhîd fî 'İlmi't-Tecvîd*, nşr. Ali Huseyn el-Bevvâb (Riyâd: Mektebetu'l-Maârif, 1405/1985), 57-58.
66 Bennâ, *İthâf*, 1/248.
67 Bakarî, *el-Kavâidü'l-Mukarrara*, 260-263.

Tablo 5: İmâle-i Kübrâ ve İmâle-i Suğrâ Vecihlerinin Ana Metninde Gösterimi

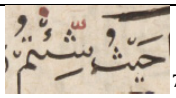
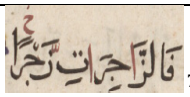
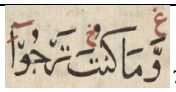
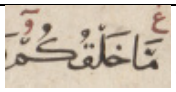
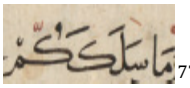
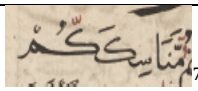
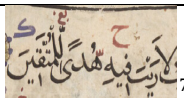
İmâle Türü	İlgili Kelime	Râvi
İmâle-i Suğrâ		Sûsî
		
		
		Dûrî ve Sûsî
		
		Vasıl sebebiyle *elif*'in hazfi ve imâlenin devre dışı kalması
İmâle-i Kübrâ		Dûrî ve Sûsî
		
		
		
		Sûsî

Halebî'nin ana metinde işaret ettiği bir diğer usul özelliği de kırmızı renkte şedde ile gösterdiği idğamdır.[68] Halebî'nin idğamı kırmızı şedde ile gösterme usulü de tıpkı imaledeki gibi harekeleme sisteminde Ebû Amr kıraati Sûsî rivayetine bağlı kaldığı yönündeki tespiti teyit etmektedir. Zira Halebî, sadece Sûsî rivayetine has olan idğâm-ı kebîr'leri kırmızı şedde ile göstermiş, idğam-ı sağîr kapsamında yer alan idğamlar için ise siyah şeddeyi kullanmıştır. Bilindiği üzere Sûsî rivayeti idğam-ı kebîr özelliği ile hem Dûrî rivayetinden hem de diğer kurrâdan ayrılır. Nitekim sair kurrâ mütemasil/aynı ve mütekarib/yakın iki harf yan yana geldiğinde yalnızca müdğam yani ilk harf sakin olması durumunda idğam yapmakta iken Sûsî müdğam harekeli olduğunda da idğamla okumaktadır.[69] Dolayısıyla Halebî'nin sadece idğam-ı kebîre konu olan yerlerdeki idğamı şedde ile göstermesi, harekelemeyi Sûsî rivayeti doğrultusunda yaptığını teyit eder. Aşağıdaki görsellerde bu durum açıkça görülmektedir.

68 Halebî, *HM*, 372.

69 Bunun birtakım istisnaları mevcut olup bunlar genel hatlarıyla şöyledir: (1) İdğama konu olan harflerin aynı kelimede geçmesi (مَنَاسِكَكُمْ ve مَاسَلَكَكُمْ kelimeleri hariç). (2) "كُنْتَ تُرَابًا" ve "كُنْتُ تُرَابًا" örneklerinde olduğu gibi müdğamın birinci şahıs veya ikinci şahıs zamiri olması. (3) " وسِعَ عَلِيمٌ" ve "فَمَنْ مِيقَتُ" örneklerinde olduğu gibi müdğamın tenvin veya şedde olması. (4) "انا نذير" örneğindeki gibi müdğam ile müdğam fîh arasına yazı itibariyle başka bir harfin girmemesi. (5) *Kaf*'ın kendinden sonra gelen *kef*'e idğam edilebilmesi için *kaf*'tan önceki harfin sakin olmaması (خَلْقُكُمْ). bk. Bakarî, *el-Kavâidü'l-Mukarrara*, 263-266.

Tablo 6: İdğam-ı Kebîr ve İdğam-ı Sağir Vecihlerinin Gösterimi

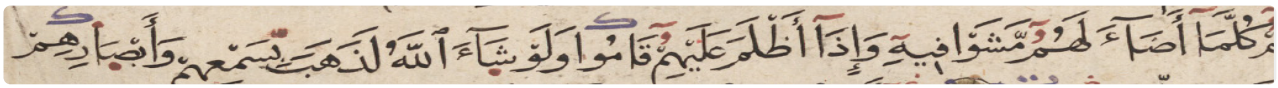
	Sure/Ayet	**İlgili Kelime**
İdğâm-ı kebîr örnekleri	Bakara 2/13	70
	Bakara 2/30	71
	Bakara 2/58	 72
	Saffât 37/2	 73
	Mâûn 107/1	74
Sûsî'nin istisnâ olarak idğam-ı kebir yapmadığı yerlere ilişkin örnekler	Kasas 28/86	 75
	Lokmân 31/28	 76
Sûsî rivayetinde idğam-ı kebîrin istisnâsının istisnasına örnek	Müddessir 74/42	 77
	Bakara 2/200	 78
İdğam-ı sağîrin siyah şedde, idğam-ı kebirin kırmızı şedde ile gösterilmesi	Bakara 2/2	 79
	Bakara 2/114	80

Halebî ana metinde genelde Ebû Amr kıraatine ait usul özelliklerine işaret etmiş olsa da bu tavrının dışına çıktığı ve Ebû Amr kıraatinde olmayan bazı usul özelliklerine işarette bulunduğu da olmuştur. Haddizatında Halebî'nin "Ben bu mushafı ferş-i hurûf ve çoğu usul farkı itibariyle Ebû Amr kıraati doğrultusunda ketbeyledim."[81] demesi, bazı usul farklarında bu uygulamanın dışına çıktığını açıkça ifade etmektedir. Görünen o ki Ebû Amr kıraatinin dışına çıkan bu yerlerden biri cemi *mîm*'idir. Zira mushafta, Ebû Amr kıraatinde cemi *mîm*'lerinin sıla vechinin bulunmadığı yerlerde sıla vechine işaret edilmiştir. Halebî bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Şayet mushafın metninde cemi *mîm*'inin üzerine dammesini kırmızı mürekkeple dammelemişsem ve üzerine de meddini koymuşsam o zaman vasıl durumunda ona *vâv* bitişerek okunur."[82]

70 Halebî, *HM*,14.
71 Halebî, *HM*,14.
72 Halebî, *HM*,16.
73 Halebî, *HM*, 260.
74 Halebî, *HM*, 366.
75 Halebî, *HM*, 229.
76 Halebî, *HM*, 240.
77 Halebî, *HM*, 345.
78 Halebî, *HM*, 229.
79 Halebî, *HM*, 13.
80 Halebî, *HM*, 22.
81 Halebî, *HM*, 372.
82 Halebî, *HM*, 372.

Görsel 7: Cemi *mîm*'lerine işaret etme usulü: Fatiha 1/7[83] ve Bakara 2/5[84] ayetleri

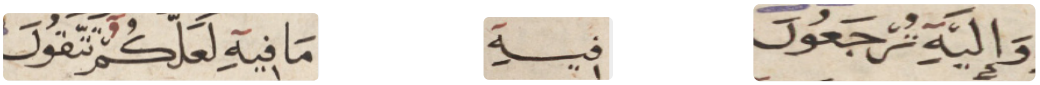
Ne var ki Halebî'nin bazı durumlarda cemi *mîm*'i sılasına sehven işarette bulunmadığı da olmuştur. Nitekim Bakara 2/20 ayetine ait aşağıdaki görselde "لَهُمْ" ve "عَلَيْهِمْ" kelimelerinde cemî *mîm*'lerine ait sıla vechi kırmızı damme ve med işaretiyle gösterildiği halde, "بِسَمْعِهِمْ" kelimesinde sıla vechine işarette bulunulmamıştır.[85]



Görsel 8: Sehven sıla vechine işaret edilmemesine örnek

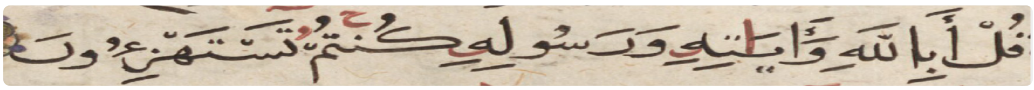
Halebî'nin cemi *mîm*'lerinin sıla vechine işaret eden bir yaklaşım içinde olması usul farklılıkları konusunda kimi yerde İbn Kesîr kıraatini esas aldığı yönünde bir tespite kapı aralamaktadır. Kaldı ki sadece cemi *mîm*'leri de değil Halebî hâ-i kinâyeleri de İbn Kesîr kıraatine göre işaretlemiş ve bu hususu şöyle ifade etmiştir: "Kinâye *hâ*'sı üzerine meddini kırmızı mürekkeple koymuşsam ve bu durumda eğer öncesi sakin olup bu sakin harf de *yâ* ise o zaman, *yâ* eklenerek okunur. Eğer söz konusu harf başka bir (sakin) harf ise o zaman da *vâv* eklenerek okunur ki bu, İbn Kesîr'in uygulamasıdır. Kinâye *hâ*'sının öncesi ve sonrası harekeli ise bunun peşi sıra kırmızı mürekkeple bir *vâv* veya *yâ* koydum ki bütün kurrâya göre vasıl durumunda bu kural doğrultusunda okunur."[86]

Bu açıklamalarının da delalet ettiği üzere Halebî sakin harften sonra gelen kinâye *hâ*'larının İbn Kesir kıraatinde sıla ile okunduğunu kinâye *hâ*'sının üzerine kırmızı bir med işareti koymak suretiyle göstermiş, öncesi harekeli olup da bütün kurrâ tarafından sıla ile okunan kinâye *hâ*'larını ise öncesindeki harekenin cinsine göre sonrasına kırmızı renkle bir *vâv* veya *yâ* resmetmek suretiyle belirtmiştir. Nitekim aşağıdaki görsellerde bu durum açıkça görülmektedir:



Görsel 9: Kinâye *hâ*'sından önceki sakin harf *yâ* olduğunda İbn Kesir kıraatindeki sıla vechine işaret etme usulü: Bakara 2/63, Furkan 5/65, Yasin 36/83[87]

Görsel 10: Kinâye *hâ*'sından önceki sakin harf *yâ* olmadığında İbn Kesir kıraatindeki sıla vechine işaret etme usulü: Kehf 18/65.[88]



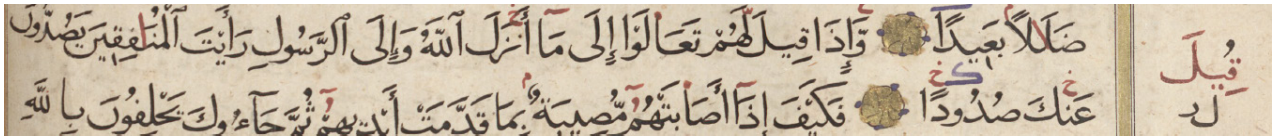
Görsel 11: Kinâye *hâ*'sından önceki harf harekeli olduğunda tüm kurrâ için geçerli olan sıla vechine işaret etme usulü: Tevbe 9/65.[89]

Görsel 12: Kurrânın ittifakla sıla ile okuduğu kinâye *hâ*'sının kırmızı *vâv* ile İbn Kesir'e ait sıla vechinin ise kırmızı med işaretiyle gösterilmesi.[90]

83 Halebî, *HM*, 12.
84 Halebî, *HM*, 12.
85 Halebî, *HM*, 14.
86 Halebî, *HM*, 372.
87 Halebî, *HM*, 18, 212, 260.
88 Halebî, *HM*, 175.
89 Halebî, *HM*, 118.
90 Halebî, *HM*, 118.

2.2.2.2. Usul Özelliklerinin Hamişte Kaydedilmesi

Halebî usul farklarına genelde mushaf metni üzerinde işarette bulunmuşken kimi usul farkını ise hamişte göstermiştir. Hamişte işaret ettiği usul özelliklerinden biri kesrenin işmâmıdır. Nisa 4/61 ayetine ait aşağıdaki görselde "قِيلَ" kelimesindeki işmâm vechini gösterirken hamişte kelimeyi ilk harfi ve kesresi kırmızı renkte olacak şekilde resmetmiş, harfi siyah renkte bir damme ile harekelemek suretiyle de kesrenin dammeye işmâm edileceğine işarette bulunmuştur.



Görsel 13: Hamişte kesrenin işmâm vechinin gösterilmesi.[91]

Bilindiği üzere "قِيلَ" vb. *vâv* kökenli kelimeler yedi kıraat açısından bakıldığında İbn Âmir kıraati Hişâm rivayeti ile Kisâî kıraatinde, on kıraat açısından bakıldığında ise ilave olarak Yakub kıraati Ruveys rivayetinde kesrenin işmâmıyla okunmaktadır.[92] Halebî yedi kıraat kapsamındaki okuyuş farklarına işaret ettiğinden yukarıdaki görselde Hişâm (ل) ve Kisâî'yi (ر) gösteren harf rumuzlarını kullanmış, Yakûb'a değinmemiştir.

Pek tabi ki Halebî bu usulü kesre harekenin işmâmı bağlamında benimsemiş, harfin işmâmı vechine ise ilgili kelimenin altına "ش" harfini resmetmek suretiyle işarette bulunmuştur. Nitekim Nisa 4/122 ayetine ait aşağıdaki görselde Halebî kenar kaydında "أَصْدَقُ" kelimesini altına "ش" harfini yazmak suretiyle resmetmiştir. Söz konusu kıraat vechine gelince bilindiği üzere sakin *sâd*'dan sonra *dâl* harfi geldiğinde Hamza, Kisâî, Halef kıraatlerinde ve Yakub kıraati Ruveys rivayetinin bir vechinde işmâm ile yani *sâd* harfine *zây* sesi karıştırılmak suretiyle okunmaktadır.[93]

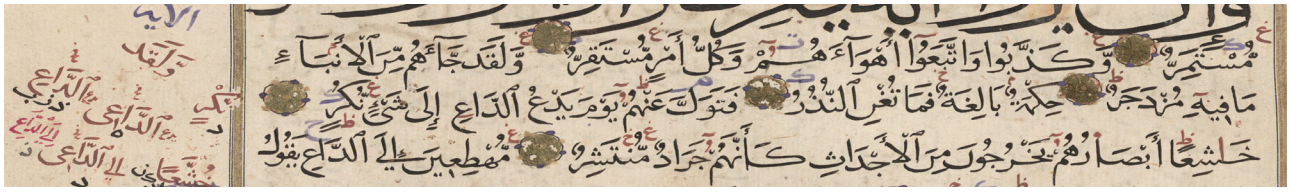
Görsel 14: Hamişte harfin işmâmı vechine işaret etme usulü. [94]

Halebî hamişte zaid *yâ*'lar çerçevesindeki kıraat ihtilafına işaret etmeyi de ihmal etmemiş ve bu hususta şunları söylemiştir: "Zâid *yâ*'lardan biri üzerinde 'فح' harfleri bulunursa bunun anlamı onun her iki durumda da *yâ*'nın isbatıyla yahut yazıda olduğu gibi her iki durumda da *yâ*'nın hazfiyle olduğudur. Diğer kurrâ ise Ebû Amr doğrultusunda hareket ederler ki buna göre vakfta değil de vasılda *yâ* iledir."[95] Halebî'nin bu uygulamasının en tipik örneği olarak Kamer 45/6 ve 8 ayetlerinde geçmekte olan "الداع" kelimeleri gösterilebilir. Zira aşağıdaki görselde açıkça görüleceği üzere Halebî, Kamer 45/6 ayetindeki "الداع" kelimesinin Bezzî tarafından zâid *yâ*'nın isbatıyla, Asım, Hamza, Kisâî, İbn Âmir, Kunbul ve Kâlûn tarafından ise *yâ*'sız okunduğuna işaret etmiş, Kamer 45/8 ayetinde ise İbn Kesîr'in *yâ*'nın isbatıyla okuduğunu belirtmiştir. Halebî anılan kurrâ ile ilgili söz konusu vecihlerin hem vasıl hem vakf durumunda geçerli olduğunu belirtmek amacıyla da ilgili kelimelerin üzerine "فح" harf rumuzlarını koymuştur. Halebî'nin yukarıdaki ifadelerinin delalet ettiği üzere anılanların dışındaki kurrâ, ilgili yerleri Ebû Amr ile aynı minvalde okumuşlardır ki bu, altıncı ayette vasıl durumu söz konusu olduğu için *yâ*'nın isbatı, sekizinci ayette vakf durumu söz konusu olduğu için de *yâ*'nın hazfidir.

Bu çerçevede "فح" harf rumuzunun "في الحالين" ibaresinin kısaltılmış hali olup "ف" harfi "في" kelimesine "ح" harfi ise "الحالين" kelimesine karşılık gelmektedir. Halebî, kelime yapısı aynı olsa da kurrâ tarafından farklı vecihlerle okunmuş olmaları sebebiyle altıncı ayetteki "الداع" kelimesi ile sekizinci ayetteki "الداع"

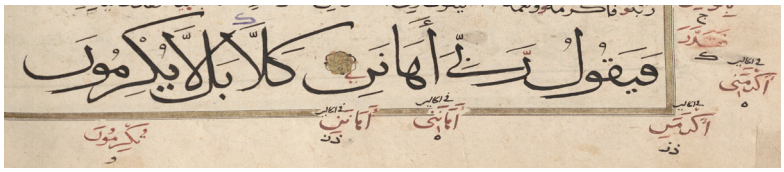
91 Halebî, *HM*, 58.
92 bk. Bennâ, *İthâf*, 1/515.
93 bk. Bennâ, *İthâf*, 1/517.
94 Halebî, *HM*, 64.
95 Halebî, *HM*, 372.

kelimesini birbirinden ayırt etmeyi de ihmal etmemiş, bu ayırımı öncelerindeki kelimeleri yazarak sağlamıştır.



Görsel 15: Hamişte zaid *yâ* ile ilgili vecihlere işaret etme usulü.[96]

Halebî'nin zâid *yâ*'lara işaret etme usulünde dikkati çeken bir husus da vakf ve vasıl durumları için Kamer suresi örneğinde olduğu gibi "فح" rumuzlarını değil de "في الحالين" ibaresini düşmüş olmasıdır. Zira o, aşağıda Fecr suresine ait görselde de görüleceği üzere zâid *yâ*'larla ilgili farklılığa bu şekilde işaret etmiştir.



Görsel 16: Zaid *yâ*'ların vakf ve vasıl durumuna ilişkin vecihlere "في الحالين" ibaresiyle işaret edilmesi [97]

3. Halebî Mushafı'nda Uygulamaya Konu Olan Diğer Hususlar

Bu yazının asıl amacı araştırma konumuz olan Halebî Mushaf'ını gerek esas aldığı kıraat gerekse de yedi kıraat arasında ihtilafa konu olan usul ve ferş farklarına işaret etme usulü açısından tanıtmak olsa da mushafı, onu ayrıcalıklı kılan ve de Halebî'nin tanıtım yazısında birer fasıl açarak bilgilendirme ihtiyacı hissettiği imla, vakf ibtidâ, addü'l-ây, tecvid ve zabt yönlerinden incelemek de yerinde olacaktır. Bu hususların gelenekte mushaf kitabeti uygulamasında pratik olarak karşılık bulmuş olması da bu yönde bir incelemeyi kaçınılmaz kılmaktadır.

3.1. Mushaf'ın İmla Yönü

Halebî'nin kıraatler dışında özel olarak işaret ettiği hususların başında imla konusu gelmektedir. Ne var ki tanıtım yazısında meseleyi "ayrık ve bitişik olanın bilgisi" ve "imla bilgisi" şeklinde iki başlıkta ele almış olması dikkat çekicidir.[98] Çünkü bazı harf ve edatların ayrık ve bitişik yazımı mushaf imlasının alt başlıklarından biridir.

Mushaf imlasını gelişmiş imladan ayıran temel özelliklerden biri kelime ortasındaki *elif*lerin hazif ve isbatıdır ve kaynaklar bu türden kimi kelimenin *elif*'in hazfi veya isbatı doğrultusunda yazımı noktasında farklı bilgiler vermişlerdir. Kaynaklar arasındaki farklılığın bilincinde olan Halebî, bu kabil yerlerde *elif*'in üzerine kırmızı nokta koymuş ve böylece bilgi farklılığına işaret etmiştir. Nitekim tanıtım yazısında şöyle demektedir: "Şayet *elif*'in üzerine kırmızı mürekkeple bir nokta koyarsam bilinmelidir ki Şâtıbiyye tariki dışında *elif* imlada mahzuftur, Şâtıbiyye tarikinde ise sabittir."[99]

Halebî'nin "Şâtıbî Tariki" olarak ifade ettiği, Şâtıbî'nin *el-'Akîle* isimli manzum eseridir. Bilindiği üzere bu eser de birkaç istisna dışında, Dânî'nin *el-Mukni*'inde geçen bilgileri esas almaktadır. Halebî'nin bu uygulamayı ana kaynak Dânî'ye değil de Dânî'nin *el-Mukni*'inin muhtevasını nazma döken Şâtıbî'ye nispet etmesinin sebebini manzum olması hasebiyle *el-'Akîle*'nin daha popüler oluşuna bağlamak mümkündür.[100]

96 Halebî, *HM*, 312,313.
97 Halebî, *HM*, 358.
98 Halebî, *HM*, 372.
99 Halebî, *HM*, 372.
100 Nitekim İbn Haldûn'un şu ifadeleri de bu tespiti teyit etmektedir: "Mağrib'de Ebû Amr ed-Dânî kendisinden önceki eserlerde geçen (mushaf imlasına dair) bilgileri müstakil eserler dâhilinde bir araya getirmiştir ki onun bu eserlerinden en meşhur olanı Kitâbu'l-Mukni'dir. Konuya ilgi duyanlar bu eseri esas almışlar ve mushaf imlası noktasında onu dayanak kabul etmişlerdir. Ebû'l-Kâsım eş-Şâtıbî meşhur kasidesinde- Dânî'nin anılan eserini nazma dökmüş, (bilahare) insanlar bu eseri ezberlemeye ayrı bir önem atfetmişlerdir." bk. Abdurrahman İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, nşr. Abdüsselâm eş-Şedâdî, (Kahire: Mektebetü'l-Fünûn, 2005), 2/363.

Halebî'nin anılan uygulamasına örnek olarak Fâtihâ suresindeki صراط ve الصراط kelimeleri gösterilebilir. Nitekim Ebû Dâvûd bu kelimede *elif*'in isbat ve hazfinde uygulama farklılığı (hilâf) olduğunu belirtmiştir. Ebû Dâvûd her iki uygulamayı da güzel addetmekle birlikte tercihini haziften yana kullanmış, kelimenin lâm-ı tarifli olup olmaması arasında bir fark da görmemiştir.[101] Dânî ise bu kelime bağlamında *elif*'in hazf ve isbatından hiç bahsetmemiş, sadece kelimenin *sâd* ile yazımında şehir mushaflarının ittifak halinde olduğunu belirtmiştir.[102] Dânî'yi esas aldığından Şâtıbî de kelimenin imlasını bahis konusu etmemiştir. Bu da Dânî'nin kabulünün *elif*'in isbatından yana olduğunu gösterir. İşte Halebî aşağıdaki görselde görüleceği üzere her iki kelimeyi mushafta *elif*'in isbatıyla yazmış, hem isbat uygulamasının Şâtıbî'nin verdiği bilgiye dayandığını göstermek hem de başka kaynaklarda hazif yönünde bilgi geçtiğine işaret etmek amacıyla da *elif*'in üzerine kırmızı bir nokta koymuştur.

Görsel 17: *Elif*'in isbatını tercih etmekle birlikte hazif yönünde bilgilerin bulunduğuna da işaret etmesi.[103]

Mushaf imlasında zaid harfle yazıma konu yerler de Halebî'nin gündemindedir. Zira yazılan ama okunmayan zaid harfleri harfin üzerine kırmızı bir şerit çekmek suretiyle göstermiş ve şöyle demiştir: "İllet harflerinden biri üzerine kırmızı bir şerit çekilmişse bilinmelidir ki bu harf imlada sabittir, telaffuzda ise hazfedilmiştir. Örnek " جزاوا ,بأييد ,أولئك" [104]

Halebî'nin burada özel olarak illet harfini zikretmesinin sebebi, mushaf imlasında ziyade harf olgusunun -ki hazf olgusu da böyledir- illet harfi olan *elif*, *vâv* ve *yâ* ile ilgili olmasıdır. Dolayısıyla hazf olgusu kadar sık görülmese de mushafta kimi kelimenin yazımında *elif*, *vâv* ve *yâ* ziyadesi vuku bulmuştur.[105]

3.2. Mushafın Addü'l-Ay Yönü

Bilindiği üzere Kur'an metni gelenekte ayet, kelime ve harf sayısı açısından da incelemelere konu olmuştur. Bu incelemelerde, Mesâhif-i Osmâniyye'nin gönderildiği her bir şehrin sayı telakkisi birtakım rivayetler üzerinden nakledilmiştir.[106] Konu zamanla mushaf kitabetine de yansımış; uygulama, esas alınan kıraatin mensup olduğu şehrin ayet sayısı telakkisi doğrultusunda gerçekleşmiştir.

Halebî'nin addü'l-ây bilgisini mushafta nasıl tatbik ettiği noktasında iki hususa işaret etmek gerekir. İlki onun her bir surenin ayet, kelime ve harf sayısı hakkında da bilgi vermiş olmasıdır. Nitekim genelde sure evvelinde sure isminin akabinde ayet sayısını vermiş, alt satırda ise besmelenin sağında kelime sayısını solunda ise harf sayısını belirtmiştir. Genelde diyoruz çünkü Bakara suresinin evvelinde ilk beş ayeti müstakil sayfa yapma yönünde bir uygulamaya gittiğinden ayet sayısını bitimde vermiştir. Ayet sayısını yazıyla, kelime ve harf sayılarını ise cümmel hesabı sistemi üzerinden aktarmıştır. Ebu'l-Alâ el-Attâr'ın (öl. 568/1172) *Mübhicu'l-Esrâr* isimli eserinde sayı bilgisinin tespitinde kullanılan cümmel hesabı hakkında bilgi vermesi altıncı asırda yani Halebî'den yaklaşık iki asır evvel uygulamanın bu yönde takarrur ettiğini göstermesi bakımından kayda değerdir.[107] Bu bağlamda dikkati çeken husus harf sayısı fazla olduğunda Halebî'nin bunu göstermek için özel bir işaretlemeye gitmiş olmasıdır. Zira Ebu'l-Alâ'nın verdiği bilgide en üst rakamın bin olduğu ve bunu göstermek için "غ" harf sembolünün kullanıldığı geçmektedir. İşte Halebî binin katlarını ifade etmek için "غ" sembolü üzerine ilave işaretlemelerde bulunmuştur. Sözgelimi on bin sayısını "غ" harfi üzerine kırmızıçizgi çekerek, her ilave bin sayısını ise "غ" harfinin üzerine nokta koyarak göstermiştir. [108]

101 Ebû Dâvûd Süleymân b. Necâh el-Kurtubî el-Ümevî, *Muhtasaru't-Tebyîn li Hicâit-Tenzîl* (Medine: Mucemm'u'l-Melik Fehd li Tıbâ'ati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1423/2002), 2/55-56, 214, 405, 3/500; Beşir Hasan el-Himyerî, *Mu'cemu'r-resmi'l-Osmânî* (Riyad: Merkezü Tefsir li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1436-2015), 4/1914.

102 Dânî, *el-Mukni'*, 91.

103 Halebî, *HM*, 12.

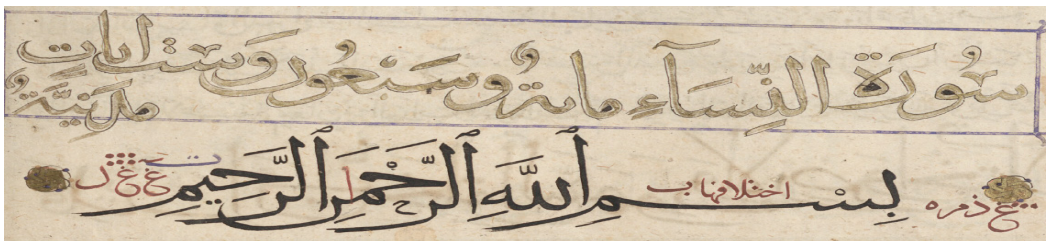
104 Halebî, *HM*, 372.

105 Gânim Kaddûrî el-Hamed, *el-Müyesser fî İlmi Resmi'l-Mushafi ve Dabtih* (Cidde: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Ma'lâmâti'l-Kurâniyye, 1437/2016), 125.

106 bk. Hamed, *'Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm Beyne'l-Mesâdir ve'l-Mesâhif*, 135-137.

107 Ebu'l-Alâ el-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî el-Attâr, *Mübhicü'l-Esrâr fî Marifeti İhtilâfi'l-Aded ve'l-Ahmâs ve'l-A'şâr 'alâ Nihâyeti'l-Îcâz ve'l-İhtisâr*, nşr. Halid Hasen Ebu'l-Cûd (Kahire: Mektebetü'l-İmam el-Buhari, 2013), 65.

108 Halebî, *HM*, 373.



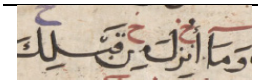
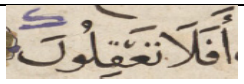
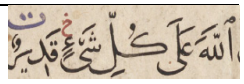
Görsel 18: Surelerin ayet ve harf sayısına işaret etme usulü.[109]

Halebî'nin addü'l-ây bilgisini tatbik etme usulüyle ilgili olarak dikkati çeken bir diğer husus da Kûfe sayı sistemine bağlı kalmış olmasıdır. Buna göre sözgelimi Bakara 286, Âl-i İmrân 200, Nisâ 176, Mâide 120, En'âm 165, A'raf 206, Enfâl 75, Tevbe 129 ayetten ibarettir. Bütün bu ayet sayıları Kûfe'nin sistemiyle örtüşmektedir.[110] Halebî'nin kıraatte Basra kıraati olan Ebû Amr'ı esas alırken sayı bilgisinde Kûfe sistemini esas alması calibi dikkattir. Zira sayı bilgisinin şehirlerin kıraat birikiminin bir parçası olması, bu noktada, esas alınan kıraatin mensup olduğu şehrin birikimini esas almayı makul kılmaktadır. Ne var ki mevcut araştırmalar bu noktada kesin bir tespite gitmeyi mümkün kılmamaktadır. Nitekim Hamed, Dânî'ye nispet edilen hicri 553 tarihli mushaf ile hicri 624 tarihli İşbiliyye Mushafı bağlamında Hac ve Nûr sureleri üzerinden yürüttüğü bir incelemede ilk mushafın Medine sistemine uymasına karşın ikincinin hangi mushafla örtüştüğünün net olmadığını belirtmiş, akabinde de şöyle bir tespite gitmiştir: Yazma Mushaflardaki ayet sayısına yönelik incemele henüz yeterli değildir, çaplı ve uzun soluklu çalışmalara ihtiyaç duymaktadır."[111]

3.3. Mushafın Vakf-İbtidâ Yönü

Bilindiği üzere vakf-ibtida konusu teorik ve pratik yönlüdür. Teorik yönü Kur'an ibarelerinin lafız-mana ilişkisi ve vakfa elverişlilik açısından belli gruplara ayrılması, pratik yönü ise mushafta vakf türlerinin belli harf sembolleriyle gösterilmesi şeklinde tezahür etmiştir. Halebî de aşağıdaki tabloda görüleceği üzere "vakf-ı tâm", "vakf-ı kâfi" ve "vakf-ı hasen"e işaret etmiş, bunlar için de "ت", "ك" ve "ح" harf rumuzlarını kullanmıştır. Halebî bu harf sembolleri için ezrak/mavi rengi kullanmıştır.[112]

Tablo 7: Vakf Türlerinin Mushafın Ana Metninde Gösterimi

Bakara 2/4[113]	Bakara 2/44[114]	Bakara 2/148[115]
		
Vakf-ı hasen	Vakf-ı kâfî	Vakf-ı tâm

Halebî'nin bu uygulaması gelenekte mushaflarda vakf türlerine harf sembolleriyle işaret etmede takip edilen iki ana sistemden ilkiyle paralellik arz etmektedir. Zira Hamed'in tespitine göre mushaflarda vakf işaretlerinin kullanımı noktasında iki temel yaklaşım vardır. İlk yaklaşımda "tam", "kâfi" ve "hasen" şeklinde üç vakf türüne yer verilmiş ve bu türler için de daha ziyade "ت", "ك" ve "ح" harf sembolleri kullanılmıştır. Diğeri ise Secâvendî'nin beşli vakf sistemini benimseyen yaklaşım olup müteahhirun nezdinde yaygındır.[116] Muhammed Vâilî'nin tespitlerine göre ise Halebî vakf tercihlerinde önceki âlimlerden şu veya bu oranda yararlanmış olsa da onlardan hiçbirine tam bağlı kalmamış, keza bu üç

109 Halebî, *HM*, 52.
110 bk. Burhâneddîn İbrahim b. Ömer el-Ca'berî, *Husnü'l-Meded fî Ma'rifeti Fenni'l-'Aded*, nşr. Beşir Hasen el-Himyerî (Medine: Mucemm'u'l-Melik Fehd li Tıbâ'ati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1435), 300, 306, 311, 315, 319, 322, 327, 330; Mehmet Kara, *Sayısal Boyutuyla Kur'an Metni Addü'l-Ây İlmi* (İstanbul: İFAV, 2024), 120 vd.
111 Hamed, *'Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm Beyne'l-Mesâdir ve'l-Mesâhif*, 169-170.
112 Halebî tanıtım metninde Kur'an'ı tertil ile okumayı emreden Müzzemmil 73/4 ayetindeki "tertîl" kelimesini Hz. Ali'nin "Harfleri güzel kılmak ve vakfları bilmek" olarak izah ettiğine atıfta bulunmuş ve vakf yerlerini bilmenin Kur'an tilaveti açısından taşıdığı öneme işaret etmiştir.
113 Halebî, *HM*, 14.
114 Halebî, *HM*, 17.
115 Halebî, *HM*, 25.
116 Hamed, *'Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm Beyne'l-Mesâdir ve'l-Mesâhif*, 279-280.

vakf türüyle de "hem vakfetmenin hem ibtidada bulunmanın uygun oluşu"nu kastetmiş, ama uygunluğun boyutu bakımından aralarında fark görmüştür.[117]

3.4. Mushafın Tecvid Kuralları Yönü

Halebî Mushafı'nda sakin nûn ve tenvini ilgilendiren tecvid kurallarına da işaret edilmiştir. Bu kapsamda gunneli idğam "غ", gunnesiz idğam "بغ", izhar "ظ", ihfa "خ", kalb/iklab ise "م" harf sembolleriyle gösterilmiş, bunun için de kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Halebî'nin sadece sakin nûn ve tenvinle ilgili kurallara işaret etmesinin sebebi, muhtemelen bunların en sık rastlanan kurallar oluşudur. Halebî'nin bu uygulamasını görmek için Tûr suresinin evveline ait aşağıdaki görsele bakmak yeterli olacaktır.[118]

Görsel 19: Sakin nûn ve tenvin ile ilgili kuralların gösterimi.

3.5. Mushafın Zabt Yönü

Halebî Mushafı'nın bu yönüyle ilgili olarak iki husus üzerinde durulabilir. İlki onun tanıtım yazısında zabt işaretlerinin varlık sebebi ve tarihi seyri hakkında verdiği özet açıklamalardır. Zira Halebî nokta ve zabtın gerek Hz. Peygamber (sas) gerekse sahabe zamanında bulunmadığını belirtmiş, bunu o dönemde lahn yani hatalı okuyuşun olmamasıyla izah etmiştir. Ne var ki kendi dönemi itibariyle artık nokta ve zabtın kullanımının müstahap görüldüğünü belirtmiştir. Bu değerlendirmelerinde Halebî'nin "nokta ve zabt" şeklinde iki kavram kullanması dikkat çekicidir. Bu durum onun nokta ile i'cam yani harf noktalarını zabt ile de hareke işaretlerini kastettiği şeklinde yorumlanabilir.

Bu kapsamda ele alınması gereken ikinci husus Halebî'nin nasıl bir zabt uygulamasında bulunduğudur. Tanıtım yazısında Halebî mushafa zabt namına koyduğu tüm işaretlerin kullanımını alanın yetkin kurrâsından ahzettiğini ifade etmiş, dolayısıyla da teorik bilgiyi değil pratiği esas alan bir tahkikat yürüttüğünü belirtmiştir.[119]

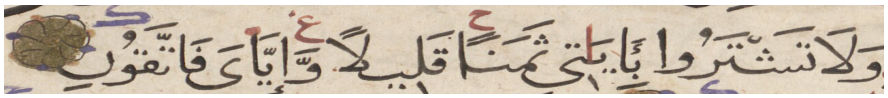
Mushafta görülen zabt uygulamasının dikkat çeken iki yönünün varlığından bahsedilebilir. İlki vasıl hemzesini gösteren sıla işaretinin bazı durumlarda kullanılıp bazı durumlarda kullanılmamasıdır. Zira

117 Muhammed b. Abdullah b. Kâid el-Vâilî,, "el-Vakfü'l-Hasen Beyne'n-Nazariyyeti ve't-Tatbîk: Dirâse Vasfiyye Müvâzene", *Mecelletü Ma'hedi'l-İmâm eş-Şâtıbî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye*, 32 (1442/2021), 287.
118 Halebî, *HM*, 308.
119 Halebî, *HM*, 372.

Halebî, âlimlerin, kullanımında fayda mülahaza ettikleri yerlerde vasıl işaretini kullandığını belirtmiştir. Bakara 2/1-5 ayetlerine ait aşağıdaki görsel incelendiğinde "بالغيب" ve "بالأخرة" kelimeleri gibi *bâ* harfi cerrine bitişmiş olan dolayısıyla da öncesinde kesre bulunan vasıl hemzeleri için sıla işareti kullanılmadığı, bunun dışındakilerde ise kullanıldığı görülmektedir.

Görsel 20: Vasıl hemzesi için sıla işaretinin kullanımında görülen farklılık.[120]

Mushafın zabt uygulamasında dikkat çeken bir diğer husus da kelime sonlarındaki *nûn* ve *yâ* harflerinde harf noktalarının (i'câm) kulanılmamış oluşudur. Zira yukarıdaki görselde "للمتقين", "يقيمون", "ينفقون", "يوقنون" ve "المفلحون" kelimelerinin sonunda yer alan *nûn* harflerine i'cam noktası konulmamıştır. Keza aşağıda Bakara 2/41 ayetine ait görselde kelime sonundaki *yâ*'larda i'cam noktası kullanılmamış ve noktasız olarak resmedilmiştir. Halebî bu yönde bir uygulamaya giderken imla âlimlerinin "karışmayı önlemek amacıyla noktasız yazılır" şeklindeki beyanlarını esas aldığını belirtmiştir.



Görsel 21: Kelime sonlarındaki *nûn* ve *yâ* harflerinde harf noktalarının kullanılmaması.[121]

Halebî, iki sakinin yan yana geldiği bazı durumlara da özel olarak işarette bulunma ihtiyacı hissetmiştir. Nitekim mushaf tanıtım yazısında da ifade ettiği üzere ilki tenvin ikincisi vasıl hemzesinden ibaret olan iki sakin yan yana geldiğinde vasıl hemzesinin üzerine sıla işareti (صـ), bu işaretin üzerine de damme koymuş; bu uygulamasına örnek olarak "فتيلا انظر" şeklindeki Nisâ 4/49-50 ayetleri arasındaki vaslı göstermiştir.[122] Bu durum göstermektedir ki Halebî, vasıl hemzesinin harekesi damme olduğunda bu yönde bir uygulamaya gitmiştir. Bu zabt uygulamasının mushafta çok fazla bir örneğinin olmadığını söylemek gerekir. Zira yapmış olduğumuz taramada benzeri bir uygulamaya Kaf suresi 50/33-34 ayetlerinde rastlayabildik.

Tablo 8: Tenvinden Sonra Vasıl Hemzesinin Geldiği Yerlere İlişkin Zabt Uygulaması

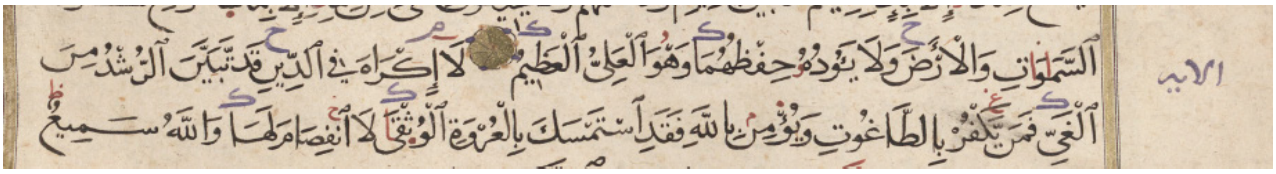
No	Sure/Ayet	İlgili Kelime
1	Nisa 4/49-50	[123]
2	Kaf 50/33-34	[124]

3.6. Mensuh Ayetlerin Gösterimi

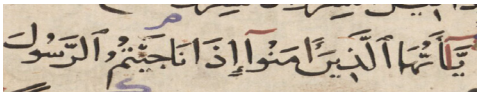
Halebî mensuh ayetlere işaret etmeye çalışmış bunu da mensuh kategorisinde değerlendirdiği ayetin üzerine mavi renkte bir *mîm* harfi koymak suretiyle sağlamıştır. Bazı durumlarda ise ilave olarak hamiş

120 Halebî, *HM*, 12.
121 Halebî, *HM*, 16.
122 Halebî, *HM*, 372.
123 Halebî, *HM*, 57.
124 Halebî, *HM*, 306.

kaydına mavi renkte "الاية" kelimesini dercetmiş, bununla da söz konusu ayetin seyf yani " فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ" (Tevbe 9/5) ayeti tarafından neshedilmiş olduğunu göstermeyi amaçlamıştır. Aşağıda Bakara 2/256 ve Mücâdile 58/12 ayetlerine ait görseller mensuh ayetlere işaret etme usulünü yansıtır.



Görsel 22: Mensuh ayete işaret etme usulü: Bakara 2/256[125]



Görsel 23: Mensuh ayete işaret etme usulü: Mücâdile 58/12[126]

Sonuç

Hicri sekizinci asırda yaşamış ve 184 mushaf istinsah etmiş olan Halebî nisbesiyle maruf Muhammed b. İsmail b. Yûsuf b. Osman'ın hicri 790 tarihli mushafı yedi kıraati cemeden mushaf uygulamasının mümtaz örneklerinden biridir. Ana metinde o dönemde Şam diyarındaki en yaygın kıraat olma özelliği taşıyan Ebû Amr kıraatini esas almıştır. Yapılan incelemede genelde rivayet olarak Sûsî rivayetine bağlı kaldığı anlaşılmaktadır.

Halebî kıraat farklarına işaret ederken iki usulü birlikte kullanmıştır. Mushafın başında usul farkları ile bazı ferş farkları hakkında derli toplu bilgi vermiş ve bu bilgiyi İsmail b. Halef es-Sarakustî'nin *el-Unvan fi'l-Kıraati's-Seb'* isimli eserine atfetmiştir. Mushafta ise ana metinde Ebû Amr kıraati Sûsi rivayetini esas aldığı için harekelemeyi buna göre gerçekleştirmiş, gerek Ebû Amr'ın ravileri arasındaki ihtilafı gerekse yedili sistem kapsamına giren diğer kurrâya ait olup da mushafın başına Sarakustî'den iktibasla dercettiklerinin dışında kalan ferş farklarını hamişte vermiştir. Hamişte işmâm gibi bazı usul farklarına temas ettiği gibi ana metinde de İbn Kesir'e ait cemî *mîm*'inin sılası gibi sair kıraatlere ait vecihlere yer verdiği de olmuş, dolayısıyla bazı durumlarda genel tavrının dışına çıkmıştır.

Halebî kıraatleri kurrâya nispet ederken Kasım b. Firrûh eş-Şâtıbî'nin rumuz sistemini takip etmiş, kelimelerin vasıl durumunu dikkate almıştır. İmâle ve teshil gibi usul özellikleri için kırmızı nokta işaretini kullanmış, idğamı kırmızı şedde işaretiyle göstermiştir. Halebî imlanın tayininde Şâtıbî'nin *el-'Akîle*'sini esas almış, dolasıyla da Dânî medresesine bağlı kalmıştır. Ayet sayısı bilgisinde Kûfe sistemine tabi olmuş, esas aldığı kıraatin bağlı bulunduğu Basra'nın ayet sayısı sisteminin dışında bir tercihe gitmiştir. Vakf ibtida bağlamında tâm, kâfî ve hasen vakflara, bu kelimelerin ilk harfleri üzerinden işaret eden üçlü geleneği izlemiş, tecvid bağlamında ise sık geçen sakin nûn ve tenvinle ilgili kuralları harf sembolleriyle göstermekle yetinmiştir. Zabt uygulamasında teorik bir kaynağa değil alanın otoritelerinin uygulamalarına yaslanmıştır. Mensûh addedilen ayetleri harf rumuzlarıyla gösterme gibi özgün uygulamalara da gitmiştir.

125 Halebî, *HM*, 35.
126 Halebî, *HM*, 322.

Kaynakça

Attâr, Ebu'l-Alâ el-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. *el- Mübhicü'l-Esrâr fî Marifeti İhtilâfi'l-Aded ve'l- Ahmâs ve'l-A'şâr 'alâ Nihâyeti'l-Îcâz ve'l-İhtisâr*. nşr. Halid Hasen Ebu'l-Cûd. Kahire: Mektebetü'l-İmam el-Buhari, 2013.

Bakarî, Muhammed b. Kasım b. İsmail. *el-Kavâidü'l-Mukarrara ve'l-Fevâidü'l-Muharrara*. nşr. Muhammed İbrahim b. Fâdıl el-Meşhedânî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005.

Bennâ**,** Ahmed b. Muhamme. *İthâfü Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kırââti'l-Erba'ate 'Aşer*. nşr. Şaban Muhammed İsmail. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1987.

Beyhakî**,** Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. ʿAlî el-Husrevcirdî. *Menâkibu'ş-Şâfiʿî*. nşr. es-Seyyid Aḥmed Saḳar. 2 Cilt. Kahire: 1390/1970.

Birışık, Abdülhamit. "Kıraat" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/425-432. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Çetin, Nihad M. "Aklâm-ı Sitte". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/276-280. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Devserî, İbrahim b. Said. "Sûretâ el-Fâtiha ve'l-Bakara mine'l-Misbâhı'z-Zâhir fi'l-Kırââti'l-Aşri'l-Bevâhir li Ebi'l-Kerem eş-Şehrezûrî el-Mübârek b. Hasen (462-550) Dirâseten ve Tahkîkan". *Mecelletü Câmiati'l-İmâm* (31/1421).

Dutton, Yasin, "Red Dots, Green Dots, Yellow Dots and Blue: Some Reflections on the Vocalisation of Early Qur'anic Manuscripts (Part II)", *Journal of Qur'anic Studies* 1/1. 1999,115-140.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Necâh el-Kurtubî el-Ümevî. *Muhtasaru't-Tebyîn li Hicâit-Tenzîl*, Medine: Mucemmʿu'l-Melik Fehd li Tıbâʿati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1423/2002.

Emin Efendi, Molla Mehmed. *ʿUmdetü'l-hullân fî îżâhi Zübdeti'l-ʿirfân*. thk. Mehmet Çaba. 2 Cilt. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2021.

Fâsî, Takiyyüddin Muhammed b. Ahmed el-Hüseynî el-Mekkî. e*l-'İkdü's-Semîn fî Târîhi'l-Beledi'l-Emîn*, nşr. Abdülkadir Ahmed Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Hamed, Gânim Kaddûrî. *'Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm Beyne'l-Mesâdir ve'l-Mesâhif*; *Dirâse tatbikiyye fî mesâhife mahtûta*. Riyad: Merkezü Tefsîr li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye,1439/2018.

Hamed, Gânim Kaddûrî. *el-Müyesser fî İlmi Resmi'l-Mushafi ve Dabtih*. Cidde: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Maʿlâmâti'l-Kurâniyye, 1437/2016.

Halebî**,** Muhammed b. İsmail el-Mukrî. *el-Kur'an-BSB*, München: Bayerische Staatsbibliothek, Cod.arab. 1113, 1-379. https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb00137309.

Himyerî, Beşir Hasan. *Mu'cemu'r-resmi'l-Osmânî*. 7 Cilt. Riyad: Merkezü Tefsir li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1436/2015.

Kara, Mehmet. *Sayısal Boyutuyla Kur'an Metni Addü'l-Ây İlmi*. İstanbul: İFAV, 2024.

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî. *Menâkibu'l-İmâm Ahmed*. nşr. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî, 2. Baskı, b.y.: Hecr li't-Tıbâʿati ve'n-Neşri ve't-Tevzîʿi ve'l-İʿlâni, ts.

İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddîn b. el-Cezerî Muhammed. *Ğâyetu'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ'*. nşr. G. Bergstraesser. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetu İbn Teymiyye, 1351/1932.

İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddîn b. el-Cezerî Muhammed. *en-Neşr fî'l-Kırââti'l-'Aşr*. thk. Salim Muhammed Mahmûd eş-Şinkitî. 5 Cilt. Medine: Mucemmʿu'l-Melik Fehd li Tıbâʿati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1435/2014.

İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddîn b. el-Cezerî Muhammed. *Muncidu'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddîn b. el-Cezerî Muhammed. *et-Temhîd fî 'İlmi't-Tecvîd*. nşr. Ali Ḥuseyn el-Bevvâb. Riyâd: Mektebetu'l-Maârif, 1405/1985.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-Taʿdîl*. 9 Cilt. Haydarâbâd-Beyrut: Tabʿatu Meclisi Dâîreti'l-Maʿârifi'l-Osmâniyye, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1371/1952.

İbn Haldûn, Abdurrahman, *el-Mukaddime*. nşr. Abdüsselâm eş-Şedâdî. Kahire: Mektebetü'l-Fünûn, 2005.

İbn Mücâhid, Ebû Bekir b. Ahmed b. Musa b. el-Abbas et-Temîmî el-Bağdâdî. *Kitabü's-seb'a fi'l-kıraât*, thk. Şevki Dayf, Mısır: Daru'l-Mearif, 1972.

İbnu's-Salâh, Ebû Amr ʿOsmân b. Abdurrahmân Takıyyuddîn eş-Şehrezûrî. *Tabakâtu'l-Fukahâi'ş-Şâfiʿiyye*. nşr. Muhyîddîn Alî Necîb. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1413/1992.

İbn Tahhân, Abdulaziz Ali b. Ali. *Mürşidü'l-kâri' ilâ tahkîki meʿâlimi'l-mekâri*. nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Kahire - Şârika: Mektebetu't-Tâbiîn - Mektebetu's-Sahâbe, 2007.

Maşalı**,** Mehmet Emin, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. İstanbul: Otto, 2016.

Pâlûvî, Hâmid b. Abdülfettâh. *Zübdetü'l-İrfân*, Üsküdar: Âsitâne Yayınevi, ts.

Sâmerrâî, Ahmed Hâtim Ahmed Abbas es-Sâmerrâî. "Mesâhifü'l-Kırâât Dirâse Târîhiyye Vasfiyye". Irak: Sâmerrâ Üniversitesi Kur'an İlimleri Bölümü, Doktora Tezi, 1439/2018.

Suyûtî, Celâlu'd-Dîn ʿAbdurrahmân b. Ebî Bekr. *Buğyetu'l-Vuʿât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*. nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 2 Cilt. Beyrût: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1384/1964.

Özdirek, Betül, *İbnü'l-Bevvâb Mushafı ve İmlâ Yapısı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Vâilî, Muhammed b. Abdullah b. Kâid, "el-Vakfü'l-Hasen Beyne'n-Nazariyyeti ve't-Tatbîk: Dirâse Vasfiyye Müvâzene", *Mecelletü Ma'hedi'l-İmâm eş-Şâtıbî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye*, 32, (1442/2021), 235-325, https://majlah.shatiby.edu.sa/wp-content/uploads/2021/12/الوقف-الحسن-بين-النظرية-والتطبيق-دراسة-وصفية-موازنة.pdf

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikī ed-Dımaşkî. *Marifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr ala't-Tabakâti ve'l-A'sâr*. nşr. Tayyar Altıkulaç. 4 Cilt. İstanbul: 1416/1995.

Makale Bilgi Formu

Çıkar Çatışması Bildirimi: Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.
İntihal Beyanı: Bu makale *iThenticate* tarafından taranmıştır.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

e-ISSN : 1304-6535
Yayıncı/Publisher : Sakarya Üniversitesi

Cilt/Vol.: 27, Sayı/No.: 1, 216-231, 2025
DOI: https://doi.org/10.17335/sakaifd.1637519

Araştırma Makalesi / Research Article

Algoritmik Zihinler Sorunu, Zihin Transferinin Kelâmî Kritiği

The Problem of Algorithmic Minds, Theological Critique of Mind Transfer

Mehmet Ödemiş

Dr. Öğr. Üyesi, Ege Üniversitesi, Birgivi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Ana Bilim Dalı İzmir, Türkiye,
mehmetodemis@hotmail.com,
https://ror.org/02eaafc18

Öz: Teknolojik bütünleşme, dijitalleşme, genetik, sibernetik, nörobilim ve nihayet genel yapay zekâya doğru gidilen süreçte din ve gelenekten beslenen pratiklerimiz ve değer dünyamız, hızlı bir başkalaşım geçirmektedir. Kelâm ilmi, var oluş ilkesi gereği yalnız problematik hâline gelmiş meseleler hakkında değil; nazari mevzularda da düşünce üreten bir disiplindir. Bu bağlamda bugünlerde tartışılan konulardan biri olan zihin transferi ve olası neticeleri hakkında fikir üretmek, kelâmın görevleri arasındadır. Zihin transferi günümüz koşullarında olası değildir fakat YZ teknolojilerindeki baş döndürücü ilerleme, gelecekte farklı fırsatların ortaya çıkmasını sağlayabilecek istidatlar taşımaktadır. Örneğin önümüzdeki on yıllarda insan benliğinin nöronal haritası çıkarılarak matematiksel bir algoritmaya dönüştürülebileceği veya biyokimyasal bir aktarıma konu olabileceği ileri sürülmektedir. Devamında elektronik kişilikler ve nörokimyasal haritalar, nöro mühendislik ya da çip teknolojileri yoluyla insansı adı verilen robotlara aktarılabilecektir. Makalede öncelikle algoritmik zihnin mümkün olup olmadığına dair bilimsel ve felsefi deliller incelenecek ardından mezkûr proje hayata geçerse ortaya çıkacak muhtemel kelâmi sorunlar ele alınacaktır. Zihin aktarımı bir düşünce deneyinden ibaret kalsa dahi bu uğurdaki entelektüel çabanın benlik beyin ilişkisi bağlamında, yeni nöroteolojik perspektifler sunacağı sonucuna varılmıştır. Makalede, böylesi bir olasılıkta kelâmî sahada ne gibi değişikliklerin yaşanabileceğine değinilmiş ve çeşitli öneriler getirilmiştir. Bizi yeni bir teolojiye zorlayacağını düşünerek ele aldığımız zihin transferi konulu çalışmamızda literatür taraması, betimsel inceleme ve nitel araştırma yöntemlerinden yararlanılmıştır. Daha evvel kelâmi perspektiften incelenmediğini fark ettiğimiz konunun, ilk olması hasebiyle alana katkı sağlayacağı umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Zihin Transferi, Yapay Zekâ, Teknoloji, Din.

Geliş Tarihi/Received: 11.02.2025
Kabul Tarihi/Accepted: 10.06.2025
Yayımlanma Tarihi/ Available Online: 15.06.2025

Abstract: In the process of technological integration, digitalization, genetics, cybernetics, neuroscience and finally general artificial intelligence, our practices and our system of values, which are fed by religion and tradition, are undergoing a rapid metamorphosis. By its foundational nature, the science of kalām produces thought not only on problematic matters but also on theoretical subjects. In this context, generating ideas about mind transfer and its possible consequences, which is one of the topics currently under active discussion, is among the intellectual responsibilities of kalām. Mind transfer is unlikely in today's conditions, but the dizzying progress in AI technologies has the potential to open up different opportunities in the future. For example, it is suggested that in the coming decades, the human self could be neuronally mapped and turned into a mathematical algorithm or subject to biochemical transfer. Subsequently, electronic personalities and neurochemical maps could be transferred to robots called humanoids through neuroengineering or chip technologies. This article will first examine the scientific and philosophical evidence for the possibility of an algorithmic mind and then discuss the theological problems that may arise if this project is realized. It is concluded that even if mind transference remains a mere thought experiment, the intellectual endeavor in this topic will offer new neurotheological perspectives on the relationship between the self and the brain. The article will also discuss the theological implications of the realization of mind transfer. In this study, which we approached with the idea that it would force us into a new theology, literature review, descriptive analysis, content analysis and qualitative research methods were utilized. It is hoped that the article, which we notice that no research has been conducted from a theological perspective before, will contribute to the field as it is the first of its kind.

Keywords: Kalām, Mind Transfer, Artificial Intelligence, Technology, Religion.

Cite as (ISNAD 2): Ödemiş, Mehmet. "Algoritmik Zihinler Sorunu, Zihin Transferinin Kelâmî Kritiği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2025), 216-231. https://doi.org/10.17335/sakaifd.1637519

This is an open access paper distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Giriş

Algoritmik zihin fikri, beynimizin maddi olmayan içeriğinin varsayımsal olarak çok daha uzun, belki dünya var oldukça yaşayabileceği temeline dayanır. Bu potansiyel sonsuz yaşam vaadi, söz konusu teorinin teknolojiye dönüştürülmesi için yılmaz bir motivasyon meydana getirmektedir. Hedefin büyüklüğüne bağlı olarak devasa bütçeler harcanmakta ve çok uzak olmayan bir gelecekte (2050'ye kadar) başarı elde edileceğine dair umutlar korunmaktadır.[1] Uygulamada teknolojinin ne kadar geliştirileceğinden bağımsız olarak 2025 yılından itibaren "rejeneratif var oluş" düşüncesi doğrultusunda, geliştirilmiş insan vücudu tasarlamanın sadece akla yatkın değil; aynı zamanda geniş bir talep göreceği tahmin edilmektedir.[2] Bedensel kusurlardan kurtulup teknolojik imkanlar sayesinde daha konforlu, dayanıklı ve mümkünse sonsuz bir yaşam hayali ilk bakışta hayli cazip gelmektedir. Bu sebeple sinir bilim, bilgisayar bilimleri, sibernetik, robotik ve nanoteknoloji gibi yeni araştırma alanları, bu muazzam amaca matuf çalışmalarda yarış hâlindedir.

Başta ifade edelim ki anlatacağımız senaryo, bugünden bakıldığında hayali, fantastik ve bilimkurgudan ibaret görünebilir. Fakat gerek bilişsel bilimlerde ve zihin felsefesinde teorik olarak tartışılan gerekse gerçekleşmesi için büyük fonların seferber edildiği bir araştırma alanından söz ettiğimizi belirtmek isterim. Makalemize konu olan "mesele"nin gelecekte hiçbir zaman gerçekleşmemesi olasıdır. Fakat teknolojik ilerlemenin baş döndürücü hızı ve bilimsel bilginin Moore Yasası'na[3] benzer şekilde katlanarak artması, dün muhal gördüklerimizin zamanla mümkün hâle geldiğini çarpıcı bir şekilde gözler önüne sermiştir. Bu durum, konuyu ele almamızın asıl gerekçesini oluşturmaktadır. Diğer yandan zihin felsefesi ile teknoloji felsefesinin nazari düzeyde de olsa ele aldığı pek çok konu, kelâmi açıdan incelenmeye ve tartışılmaya değer nitelik taşımaktadır. Teknolojinin, hayatın her alanında meydana getirdiği değişikliklere bağlı olarak metafizik ve teolojiyi yenilenmeye zorlaması "teo-tech" adı verilen yeni bir alanın doğmasına sebep olmuştur. Araştırdığımız konu, bir yönüyle transhümanizmi ilgilendirse de teolojik odağı yitirmemek için meselenin bu boyutuna değinilmemiştir.

Öncelikle zihnin ve benliğin neliğinin tespit edilmesi, bu düşünce deneyinin kritik noktasıdır. Çalışmamızda zihin ve benlik terimleri, bazen birbirinin yerine bazen de yakın anlamda kullanılmıştır. Zihin aktarımının imkânı tartışıldıktan sonra destekleyen ve karşı çıkan deliller incelenecek ardından bu senaryonun gerçekleşmesi durumunda teolojide yaşanacak bazı kritik değişimler üzerinde durulacaktır. Literatür taraması, betimsel inceleme ve nitel araştırma yöntemlerine baş vurduğumuz makalede amaç, hızla değişen dünyaya paralel olarak kelâmın günceli takip etmesine dikkat çekmektir. Bu makale muhtemel zihin transferinin kelâmî sonuçları hakkında ülkemizde yapılan ilk çalışma olması hasebiyle disipline, literal ve kavramsal düzeyde yeni bir açılım getirecektir.

Ülkemizde meseleye kelâm nokta-i nazarından bakan sabık bir araştırma bulunmamakla birlikte din felsefesi açısından Gülsüm Turhan'ın "Teknoloji ve Teolojinin Kesişimi: Yapay Zekâ Çağında Kimlik ve Ölümsüzlük" adlı makalesi, konuyu benlik ve ölümsüzlük özelinde incelemiştir.[4] Yanı sıra Seyithan Can'ın "Transhümanizm ve İnancın Geleceği" adlı kitabında, genel olarak transhümanist hedeflerin gerçekleşmesi durumunda ortaya çıkacak çeşitli kelâmi bahisler ele alınmıştır. İlk defa 1929 yılında Edwin Vincent Mitchell'in "The Thought Machine" adlı hikayesinde dile getirilen zihin transferi hakkında ise Batılı ülkelerde yazılmış pek çok kitap ve makale bulunmaktadır. Marvin Minsky'nin "The Emotion Machine" adlı kitabında konuyu gündeme getirmesi, araştırmacıların ilgisini artırmıştır. Nick

1 Doug Bolton, "Russian Billionaire Dmitry Itskov Seeks 'Immortality' by Uploading his Brain to a Computer", *Independent* (14 Mart 2016), 2.

2 Bk. Ronald Bailey, "For Enhancing People", *The Transhumanist Reader, Classical and Comtemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future,* ed. Max More- Natasha Vita-More (UK: Wiley-Blackwell, 2013), 327-244.

3 Moore yasası, mikro işlemci üretmek için çip üstüne yerleştirilecek işlemci sayısının her on sekiz ayda iki katına çıkacağını temsil eder. Bu durum, işlemci kapasitesine bağlı olarak işlenecek trilyonlarca bilginin büyüklüğünü ifade eder. James Barrat, *Yapay Zekâ ve İnsanlık Çağının Sonu, Son İcadımız* (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2020), 153.

4 Bk. Gülsüm Turhan, "Teknoloji ve Teolojinin Kesişimi: Yapay Zekâ Çağında Kimlik ve Ölümsüzlük", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (Özel Sayı: Yapay Zekâ ve İlahiyat: Yeni Paradigmalar Aralık 2024), 465-492.

Bostrom, *"Deep Utopia: Life and Meaning in a Solved World"*[5] adlı eserinde beyin yükleme ve indirme teknolojisinin imkanını tartışmıştır. Bir fütürist olan Ray Kurzweil ise 2000li yıllardan itibaren "dijital neokorteks" kavramını ortaya atarak konunun YZ teknolojisi ile birlikte kat edeceği aşamalara odaklanmıştır.[6]

1. Problematik Bir Konu: Zihnin Tarifi

Varlık âleminde evrenle birlikte en büyük iki gizemden biri olarak kabul edilen zihin "canlının duygu ve davranışlar dışındaki ruhsal süreç ve etkinliklerinin bütünü"[7], "bilginin elde edilmesi için insanın iç ve dış duyu araçlarını kapsayan nefsî kuvvet"[8], "duyum, duygu, arzu, hafıza, güdü, seçim, akıl yürütme, bilinçdışı ve kişilik özellikleri gibi olayların sanal aygıtı"[9] şeklinde çeşitli tariflere konu olur. Modern bilimlerde zihin (mind) "bir kişinin dünyayı algılamasını, kendi tecrübelerinin farkına varmasını, düşünme ve hissetmesini sağlayan unsur"[10] şeklinde tarif edilir.

Zihin (tin) ve beden (soma) kavramları ile aralarındaki ilişki, düşünce tarihinin esrarlı konuları arasında yer alır. Bilim insanları ve mütefekkirler, bu konuda pek çok yeni araştırma, bulgu ve teori üretilmesine rağmen gizemi çözememişlerdir. Konu hakkında üç kördüğüm noktası bulunmaktadır: Birincisi, zihnin beden dışında harici bir varlığının bulunup bulunmadığı; ikincisi zihin ve beden, soyut ve somut olmak üzere iki ayrı gerçeklikten müteşekkilse aralarındaki iletişimin mahiyetinin ne olduğu hususudur. Üçüncüsü ise zihin salt maddi bir içerik veya temele sahipse düşünce, duygu ve öznel deneyimler gibi gayri maddi (immateryal) zihinsel birimleri nasıl ürettiği problemidir. Bununla birlikte özellikle son yüzyılda paradigmanın ve bilimsel bilginin değişmesine koşut olarak artık çoğunlukla zihin-beden (mind-body) ikiliği şeklinde değil; zihin-beyin (mind-brain) ilişkisi şeklinde incelenmektedir.[11] Problemin çözülememesinin iki temel sebebi -bize göre- epistemolojik ve metodolojik güçlüklerdir.

Doğal olarak algoritmik zihinler meselesinde de en büyük güçlük, zihnin ne olduğudur. Zihnin formülasyonunun zorluğu ve dar bir bilim alanına ait olmaması, disiplinler arası incelemeyi zorunlu kılmaktadır. Birbirine tezat materyalist ve idealist yaklaşımların yanı sıra bazı çağdaş nörobilimsel tezler, zihnin neliği meselesine yeni boyutlar kazandırmıştır. Nörobilimin verilerinden destek alarak öne çıkan bu görüşler; zihnin varlığının tamamen beynin fiziksel yapısına bağlı olduğuna inanan materyalist görüş[12] (fizikalizm) ile zihnin, beyinsel etkinliğin bir epifenomeni (üst görüngüsü) olduğunu temellendirmeye çalışan ve bazı zihin filozofları tarafından düalizmin yeni bir sürümü olarak kabul edilen epifenomenalizmdir. Bir diğer yaklaşım olan fonksiyonalizm, zihnin beynin bir işlevi olduğu tezini ileri sürmektedir. Zihinsel süreçleri beynin çalışma prensiplerine, bu prensipleri de bilgisayarların çalışma sistemine benzeterek anlama ve kavramsallaştırma yöntemi (beyin-bilgisayar modeli) YZ ve zihin transferi teknolojisi ile ilgili araştırmaların temel referansını oluşturmaktadır.

Beynin çalışma sistemi ile zihnin işleyişi arasındaki benzerliğe dikkat çeken bu açıklama tarzına göre "İnsan zihni, karmaşık olarak tahsis edilmiş işlevsel bir bilgisayar ağını, tek bir genel amaçlı bilgisayardan daha çok andırır. Yine insan zihninin tüm muhteva özellikleri sosyal olarak inşa edilmiş

5 Bk. Nick Bostrom, *Deep Utopia: Life and Meaning in a Solved World* (USA: Ideapress, 2024).

6 Bk. Ray Kurzweil, *The Singularity is Near, When Human Transcend Biology* (New York: Penguin Group, 2005); a.mlf., *How to Create a Mind, To Secret of Human Thought Revealed* (New York: Penguin Group, 2012).

7 Michio Kaku, *The Future of The Mind The Scientific Quest to Understand, Enhance, and Empower The Mind* (New York: Doubleday, 2014), 2; *Güncel Türkçe Sözlük*, "Zihin" (Erişim 15 Eylül 2024).

8 Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, *Kitâbü't-Târifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşavi (Kâhire: Dârü'l-Fazilet, ts.), "Zihin", 94.

9 *Encyclopædia Britannica*, "Mind" (Erişim 2 Nisan 2020); Daniel Dennett, *Freedom Evolves* (New York: Penguin Group, 2003), 250-251.

10 Stanislas Dehaene, *Bilinç ve Beyin,* çev. Sibel Sevinç (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2022), 39.

11 Bu konuda bk. Michael S. Gazzaniga, *The New Cognitive Neurosciences* (Cambridge: MIT Press, 2000); Cordelia Fine, *A Mind of Its Own: How Your Brain Distorts and Deceives* (New York: W. W. Norton, 2006); Sandra Blakeslee - Matthew Blakeslee, *The Body Has a Mind of İts Own: How Body Maps in Your Brain Help You Do (Almost) Everything Better* (New York: Random House, 2007); Gee-wah Ng, *Brain-Mind Machinery: Brain-inspired Computing and Mind Opening* (New York: World Scientific Publishing, 2009); Antonio Damasio, *Self Comes to Mind:Constructing the Conscious Brain* (New York: Doubleday, 2010); Zoltan Torey, *The Crucible of Consciousness* (Cambridge: MIT Press, 2009); Paul M. Churcland, *Platon'un Kamerası, Fiziksel Beyin Soyut Dünyayı Nasıl Algılar,* çev. Murat Can Mutlu (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2017).

12 Bk. David K. Naugle, *Worldview The History of Concept* (Cambridge: Eerdmans Publishing, 2002), 93-94; Danko Georgiev, "A Linkage of Mind and Brain: Sir John Eccles and Modern Dualistic Interactionism", *Biomedical Reviews* 22 (2011), 81-84; Matthias Eckoldt, *Beynin ve Zihnin Kısa Tarihi*, çev. Mehmet Ali Erbak (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 97-98.

veya çevresel olarak türetilmiştir."[13] Bu makalenin ana eksenini; zihin-beden birlikteliğinin sonucu olarak özelleşen ve beynin fiziksel yapısından veya işlevselliğinden ibaret olduğu varsayılan benliğin -maddi özünün- yeterince güçlü bilgisayarlar ve gelişmiş teknolojiler elde edildiğinde "aktarım ve yedekleme"ye konu olabileceği hipotezi oluşturmaktadır.

Zihin transferi; zihnin bir bilgisayar programına, sonlu bir bit[14] dizisine (birler ve sıfırlar) dönüştürülerek dijital olarak aktarılması demektir.[15] Bilgi ile program arasında temel farklardan biri, verilerin zamanla bulanıklaşması ve sonunda biçimsel bir eşdeğerliğe kavuşmasıdır. Bit dizisi olarak tasarlanmış bir program, yüklendiği cihazlarda algoritmik olarak çalışacak bir sistem şeklinde temsil edilir. Öncelikle bu aktarımın gerçekleşebilmesi için zihnin, nörobiyolojiden fazlası olmadığının kesinleşmesi gerekmektedir. Fakat bilimsel ve felsefi olarak zihin hakkında bu noktada olmadığımız bilinmektedir. Bu bağlamda zihin filozofları, benlik ile ilgili üç temel soruna dikkat çeker:

i. Kişisel özdeşlik sorunu,
ii. Zihin denilince bedene ek bir olgunun varlığıyla ilgili epistemik gedikler,
iii. Kişiliğin fiziksel ve psikolojik yönüyle tam olarak neye karşılık geldiği meselesi. Bir başka ifadeyle "Beni olduğum kişi yapan tam olarak nedir?"[16] sorusunun cevabı.

Sonuçlanması eldeki mevcut veriler, disiplinlere özgü yaklaşımlar, epistemolojik bağlılıklar ve metodolojik zorluklar nedeniyle şu an için pek mümkün görünmeyen zihnin neliği meselesi, zihin aktarımının başarılmasıyla birlikte büyük oranda son bulacaktır. Zira bu teknoloji benliğe ve bireysel kimliğe temel teşkil eden zihnin/ruhun, Platonik ve Kartezyen felsefede savunula geldiği şekilde madde dışı bir varlığı olmadığını kanıtlamış olacaktır. Bu gelişme "İnsan nedir?"[17] sorusuyla ilgili düşünce tarihi ile koşut tartışmanın -muhtemelen sonlanmasa da- büyük ölçüde monizm lehine evrilmesini ve fakat yeni ikici yaklaşımların ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Örneğin zihinsel muhtevanın, biyolojik beyinden elektronik bir beyne başarılı bir şekilde nakledilmesi; tözsel yaklaşımları çürütecektir. Benzer şekilde yapay zekâlı insanımsıların ve makinede canlandırılacak bir kopya bilincin zihin-beden ilişkisi açısından durumu, düalizmin yeni bir nevi olarak yorumlanabilir. Mekanik veya sentetik bedene rasyonalite, analiz, hesaplama ve tahmine dayalı da olsa nispi irade ve nedensel davranış özelliği veren şey; arka tarafta çalışan sayısal bir algoritmadır. Matematik temelli bu soyut yapı, dijital bir ruh olarak nitelenebilir. Bu ve benzeri açılardan değerlendirildiğinde insanın tanımının netleşmesi veya daha da bulanıklaşmasıyla birlikte onun, fizikten metafiziğe uzanan ilişkisel ağlarının boyutu yeniden içeriklenecektir.

2. Zihin Transferi Teknolojisinin İmkânı ve Delilleri

Günümüzde zihin transferi hususunda iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan birincisine göre bu teknoloji hiçbir zaman elde edilemeyecek "değerli bir fikirden" ibarettir. İkinci görüş ise bilim ve teknolojinin yeterince ilerlemesi ile birlikte şimdilik teorik düzeyde konuşulan bu hedefin er geç hayata geçirileceği inancıdır.

İkinci grup, zihnin algoritma tabanlı bir dataya dönüştürülebileceğini ardından buluta yüklenebileceğini veya bir sentetik beyne aktarılabileceğini savunmaktadır.[18] Basit organizmalarda DNA aracılığıyla hafıza naklinin başarılması, gelecekte daha karmaşık zihin yapılarının

13 Jerome H. Barkow vd., *The Adapted Mind-Evolutionary Psychology and the Generation of Culture* (New York: Oxford University Press, 1992), 221.

14 Bit kavramı, "Binary Digit/İkili Basamak" ifadesinden türetilmiştir. Bir bilgisayarda iletilebilen temel ve minimal birimdir ve elektronik bir itki, girdi veya etkinin varlığını veya yokluğunu temsil etmektedir. Tolga Bağcı, "Bit (Binary Digit) Nedir?", *Sysnettech Solutions* (Erişim 17 Eylül 2024).

15 Gonzalo Génova, "A Free Mind Cannot be Digitally Transferred", *AI & Society* 39 (2024), 389-394.

16 John R. Searle, *Zihin, Kısa Bir Giriş*, çev. Deniz Saraç (İstanbul: alBaraka Yayınları, 2020), 258-259.

17 Bk. Aykut Alper Yılmaz, *İnsan Nedir? Teistik Materyalizmin İmkânı* (İstanbul: alBaraka Yayınları, 2021).

18 Zihin okumak üzere tasarlanmış ilk robotların ve beyin-bilgisayar arayüzü (Brain-Computer Interface) teknolojisinin geliştirilmesi; zihindeki veriyi yakalama ve gelecekte bir bilgi setine dönüştürüp başka bir yapıya aktarma umutlarını daha da güçlendirmiştir. Bk. Bouke van Balen, "Can Communication Brain-Computer Interfaces Read Minds?", *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1 (2025), 1-25; Stephen Chen, "Chinese Scientists Build Factory Robot That Can Read Minds on the Assembly Line", *SCMP* (Erişim 19 Eylül 2024).

aktarılabilmesine dair umutları artırmıştır. [19] Bu konuda biyokimyasal veya dijital kopya yöntemleri üzerinde daha çok durulmaktadır. Biyokimyasal yaklaşım, sinir hücrelerinin bilgi işleyen yapı taşı olarak görülmesi esasına dayanır. Dijital yaklaşım ise bilgisayar bilimleri ve nano teknolojideki gelişmelerden ilham alır. Buna göre zihnin buluta yüklenmesi, internet teknolojisinin zamanla ucuzlamasıyla birlikte başka yaşam formlarının doğmasına neden olabilir. Ölüm ya da ağır hastalıklar durumunda zihni bir veri setine dönüştürmek, yedeklemek ve robotik bir bedene transfer etmek başlıca aşamalardır. Bunların içerisinde fiyatındaki yüksek paha nedeniyle herkesin satın almasının mümkün olamayacağı teknoloji, yeniden bedenlenme olacaktır. Bu durumda bulutta bir sanal yaşam, alternatif bir model olarak sunulmaktadır.

Zihin transferini mümkün gören paradigmaya göre beynin durumu belirli bir anda ölçülür ve sonra dijital bir aygıta veya sentetik bir beyne aktarılır. Bu teknoloji aynı zamanda bir tür yedekleme mantığıyla işletilerek beynin belirli bir tarihteki eski hâline getirilmesi için de kullanılabilir.[20] Eğer zihin beyinle özdeş veya beynin işlevselliğinden fazlası değilse beyindeki veriyi kopyalamak, gelecek için imkânsız değildir.[21] Bu teze göre zihinle eşit olan beyin maddi bir nesnedir ve her madde gibi fizik yasalarına tabiidir. Beyne bağlı insan davranışları da dahil olmak üzere her türlü fizik yasası bir bilgisayarda modellenebilir.

"Beyninizdeki bir atom, 100 bit ile tanımlanıyorsa ve her bit bir atomu kaplıyorsa, beyninizin dijital bir tanımını son atomuna kadar doğru bir şekilde tutmak için gereken bellek, beyninizin boyutunun yaklaşık 100 katını kaplayacaktır. Beyin 1 litreden biraz fazladır, dolayısıyla beyindeki her bir atomun yerini dijital formatta kodlamak için 100 litreden biraz fazla hacme sahip bir bilgisayar belleği gerekir. Beyinde 10^{26}'dan biraz fazla atom vardır, dolayısıyla depolama sistemimizin yaklaşık 10^{28} bit tutması gerekir."[22] Atom başına yaklaşık 100 bit ile insan beyninin kesin bir şekilde tanımlanabileceğini ileri süren bu yaklaşımda dillendirilen rakamlar, sentetik beyin için hayli yüksek olsa da teoride işi mümkün kıldığı düşünülmektedir. Tek gereken, donanım ve yazılım olarak yeterince gelişmiş bilgisayarlara sahip olmaktır.

Beyinde seksen altı milyar nöron bulunduğu ve her nöronun bir diğeriyle on bine yakın sinaptik bağlantı kurarak zihinsel işlem yapabildiği göz önüne alındığında, devasa bir kapasite karşımıza çıkmaktadır. Mevcut kuantum bilgisayarların bile bu kapasitenin çok gerisinde kaldığı bilinmektedir. Fakat teoriyi savunanlar, sinapsların sayılamayacak kadar çokluğunu kabul etmekle birlikte tamamının hafızayla ilgili olmadığını savunmaktadır. Kabaca her sinapsın bir ikili bit bilgi kodladığı ve nöron başına bir sinapsın bu görevi üstlendiği varsayılmaktadır. Şu hâlde "10^{10} kortikal nöron × 10^{3} sinaps = 10^{13} bit isteğe bağlı bilgi (1.25 terabayt) serebral kortekste depolanabilir."[23] şeklinde hesaplar yapılmaktadır. Bu varsayımda henüz zihinsel işlemlerdeki rolü tam olarak anlaşılamayan gri madde (glia hücreleri/astrositler) hesap dışı bırakılmaktadır.[24] Aynı şekilde korteksin bilgiyi işleme kapasitesi sınırsız olarak kabul edilmemektedir.

Öte yandan tasarım aşaması bitmiş ve inşası üzerinde çalışılan nano bilgisayarlar, zihin yedekleme projesinde kullanılabilecektir. Nano bilgisayarlar 1 atomdan büyük fakat 10 atomdan küçük parçalarla çalışmaktadır. Bu parçalar saniyede 10 milyara varan hızlarda çalışmaktadır. Bu hız, elan kullanmakta

19 Alexis Bédécarrats - Shanping Chen vd., "RNA from Trained Aplysia Can Induce an Epigenetic Engram for Long-Term Sensitization in Untrained Aplysia", *eNeuro* 5/3 (2018), 1-11.

20 Henry Markram'ın "Blue Brain projesi", Marcel Oberlaender ve ekibi tarafından yürütülen "kortikal kolon modeli" ve David Dalrymple tarafından membran potansiyeli üzerine geliştirilmekte olan yeni teknikler, bu alanda yapılan çalışmaların bazı örnekleridir. bk. Randal A. Koene, "Uploading to Substrate-Independent Minds", *The Transhumanist Reader, Classical and Comtemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future*, ed. Max More - Natasha Vita-More (UK: Wiley-Blackwell, 2013), 146-156; Marcel Oberlaender vd., "Cell Type-Specific Three-Dimensional Structure of Thalamocortical Circuits in a Column of Rat Vibrissal Cortex", *Cerebral Cortex* 10 (2011), 1-17.

21 Kaku, *The Future of the Mind*, 280.

22 Ralph C. Merkle, "Uploading", *The Transhumanist Reader, Classical and Comtemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future*, ed. Max More - Natasha Vita-More (UK: Wiley-Blackwell, 2013), 157-158.

23 Christopher Cherniak, "The Bounded Brain: Toward Quantitative Neuroanatomy", *Journal of Cognitive Neuroscience* 2/1 (1990), 58-68.

24 Glia hücreleri veya astrositler hakkındaki tartışmalar için bk. Santiago Ramon y Cajal, *Texture of the Nervous System of Man and the Vertebrates* (New York: Springer, 1999); Bernardo Castellano vd., *Understanding Glial Cells* (New York: Springer Science, 1998).

olduğumuz bilgisayarlardaki işlemci hızıyla karşılaştırılamayacak kadar yüksek olup bir bakteri boyutunda olacaktır.[25]

Zihin teorilerinden işlevselciliği esas alan bu yaklaşımda, beynin belirli bölgeleri arasındaki nedensel ilişkiler zihni ortaya çıkarmaktadır. Bu teoride zihin, katı materyalizmden farklı olarak ne bütünüyle maddi ne de gayri maddidir. Fonksiyonalistler zihni, beynin belirli bölgeleri arasındaki nedensel ilişkilerin soyut bir durumu olarak kabul eder. [26] Burada öne çıkan özellik, sistemdeki ilişkiler ve amaca yönelik icra edilen fonksiyondur.[27] Bu anlayışa göre beyindeki işlevsel durumla bilgisayardaki hesaplama sistemi aynı şeydir. İster nöron ateşlemelerinin isterse voltaj düzeylerinin örüntüsü olsun iki durumda da önemli olan, durumun fiziksel özelliklerinden ziyade nedensellik ilişkilerinin örüntüsüdür.[28]

Hawking gibi popüler bilim insanları, beyni ögeleri çalışmayı bıraktığında duracak bir bilgisayar olarak değerlendirir. Onlara göre "Zihin, bir bilgisayar gibi çalışan beynin içinde kullanışlı bir programdır."[29] Bu sebeple beyni bir bilgisayara kopyalamak ve bedensel ölümün ardından yeni bir yaşam biçimi sağlamak teorik olarak imkânsız değildir. Karbon bazlı bir sistemdeki veri, silikon temelli bir yapıda çalışabilir. Bu yaklaşım insanın biyolojik bir makine olduğu savına dayanır.[30] Zihnin, beyinden başka bir şey olmadığı kabulünü esas alarak giderek artan teknoloji sayesinde onun bir algoritmaya dönüştürülebileceğini iddia eden bilim insanlarının temel argümanları ve öncülleri şunlardır:

- Zihinsel durumlar, beyne bağlıdır ve özünde fizikseldir.[31]
- Beyin, karmaşık bir biyolojik makineden başka bir şey değildir.
- Zihin, matematiksel hesaplamaya dayalı bir işlevselliktir.[32]
- Nitelceler kurgu ve özgürlükse bir yanılsamadan ibarettir.
- Zihin, var olmak için biyolojik bir bedene bağımlı değildir. Zihin, başka bir beyin veya bilgisayara aktarılarak fiziksel bir temele bağlı soyut bir hesaplama yapısı olarak temsil edilebilir. Zira rasyonalite cismani değildir.
- Son olarak tüm beyinlerin birleşiminden müteşekkil evrensel bir beyin yaratılabilir.[33]

Algoritmik zihnin mümkün olduğunun kanıtlarından biri de yapay zekâ donanımlı makinelerde zihinsel durumların ortaya çıkabileceğine dair teoridir.[34] Bir makinede -önüne yapay nitelemesini bir nakısa imasıyla yerleştirsek de- zekâ varsa zihnin ihtiyaç duyduğu asgari özellik mevcut demektir. İnsan bilincinin veya insana has zihinsel hasletlerin, farkındalık/hakkındalık ve nitelce adı verilen öznel deneyimleri içermesi elzem kabul edilir. Bazı düşünürler, buna özgür iradeyi de ekler. Bilinçlilik ve özgür irade gibi sofistike kavramlar hakkında tartışmaya girmeden şunu ileri sürebiliriz: Şayet yapay bir bedende/beyinde, insan zihnine benzer bir zihinsel durum üretilebilirse bu iki zihin arasında bir akışkanlık, teorik olarak olasıdır.

Zihin transferinin imkanına dair felsefi argümanlar da zikredilebilir. Örneğin Kartezyen felsefede kimliği ve zihinsel yetileri temsil eden ölümsüz ruh, metafizik ve soyut bir cevherdir. Bazı nörobilimcilere göre 20. yüzyılın ortalarında, mecazi açıdan zihnin bir yazılım programına benzetilmesine kartezyen düşüncenin vücutsuz zihin fikri neden olmuştur.[35] Haddizatında işlevselcilikte zihin, soyut bir hesaplama ve gayri cismani bir varlığa karşılık gelmektedir.

25 J. Storrs Hall, "Nanocomputers", *The Transhumanist Reader, Classical and Comtemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future*, ed. Max More - Natasha Vita-More (UK: Wiley-Blackwell, 2013), 194-195.
26 Paul K. Moser - J. D. Trout, "Contemporary Materialism", *Contemporary Materialism a Reader*, ed. Paul K. Moser - J. D. Trout (New York: Routledge, 2005), 6; Antti Revonsuo, *Bilinç, Öznelliğin Bilimi*, çev. Selim Değirmenci (İstanbul: Küre Yayınları, 2010), 83-84.
27 Lawrence A. Shapiro, "Functionalism and Mental Boundaries", *Cognitive Systems Research* 9 (2008), 5-14.
28 John R. Searle, *Bilincin Gizemi*, çev. İlknur Karagöz (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 114. Searle, bu teze itiraz edenlerin başında gelir.
29 Christopher Potter, *İnsanın Oluşumu*, çev. Çağlar Adnan Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 95; Nick Collins, "Hawking: In the Future Brains Could be Separated from the Body", *Telegraph* (Erişim 11 Eylül 2024).
30 Génova, "A Free Mind Cannot be Digitally Transferred", 389-394.
31 Adward Ashford Lee, *Dijital Ruh-İnsan ve Teknoloji Arasındaki Yaratıcı Ortaklık,* çev. Avni Uysal - Gizem Uysal (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2019), 341.
32 Bruce Mangan, "Dennett, Consciousness and the Sorrows of Functionalism", *Consciousness and Cognition* 2 (1993), 1-17.
33 Génova, "A Free Mind Cannot be Digitally Transferred", 389-394.
34 Bk. Byron Reese, *Yapay Zekâ Çağı-Dördüncü Çağ: Akıllı Robotlar, Bilinçli Bilgisayarlar ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Mihriban Doğan (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 278-292.
35 Antonio Damasio, *Descartes'in Yanılgısı-Duygu, Akıl ve İnsan Beyni*, çev. Bahar Atlamaz (İstanbul: Varlık Yayınları, 1999), 248.

Zihin aktarımının imkanına dair teolojiden de çeşitli deliller ileri sürülebilir. Kelâmi doktrinde Allah'ın kudreti, metafizik ve mantıksal imkansızlığa taalluk etmemektedir. Zihin transferi ise mantıksal ve teknik açıdan mümkünler kategorisindedir. Şu hâlde gelecekte teknoloji yeterince geliştirildiğinde, algoritmik zihinlerin önünde teolojik bir engel bulunmamaktadır.

3. Zihin Transferinin İmkânsızlığı ve Argümanları

Hâlihazırda kalabalık bir araştırmacı topluluğu, zihnin transfer edilmesiyle ilgili müzakereleri gayri ciddi kabul etmektedir. Onlara göre bilinçli bir zihnin dijital olarak transfer edilemeyeceğinin birinci dayanağı, beynin bir ıslak bilgisayar (wetware) zihnin de onun yazılımı (software) olmadığı düşüncesine dayanır.[36] Zira beynin çalışma prensipleri, bir bilgisayar sistemi ile özdeşlik içermez.

İkinci itiraz, programların bilinçli olamayacağı tezinden hareket eder. Veri aktarımının sağlanması başka, bu verinin işletim sisteminin üst ve asıl bir niteliği olarak özgün ve özgür bir şekilde aktarılması başka şeylerdir.[37] Birincisi için çeşitli yöntemler geliştirilse de ikincisi için herhangi bir imkân yoktur. Zihni anlamada başvurulan güçlü yapay zekâ teorisi, hesaplamalı bir işlevselliği temsil eder. Oysa zihnin hesaba dayalı modeli, niyetlilik ve bilinçlilik gibi anlam bilimsel durumları dışarıda bırakacaktır.[38] Beynin işleyiş tarzına ilişkin sibernetiğin ve enformasyon kuramının benimsediği "girdi-çıktı" modeli, refleksel tepkilerle işleyen hayvan bedenleri için geçerlidir.[39] Oysa insan davranışları, doğal nedensellik ilkelerine sığmayacak kadar karmaşık süreçlerin sonunda ortaya çıkar.

"İnsanlar, geniş bir hafızaya ve algısal duyarlılığa sahip olduğundan asla iki kez aynı durumda olmazlar. Mevcut durum ve şartlar hakkında çok çeşitli bilgiler sağlayarak uygulamalı uslamlama bölümlerinin çıktılarında da muazzam bir çeşitlilik elde edebilirler."[40] İnsana has bu gerçeklik, girdi çıktı algoritmasından çok komplike bir olgudur. Bilişselciliğin başında büyük bir paradoks ve yanlış anlama vardır. Sebebi, bilişsel bilimlerin bilişi açıklamak için teknolojik bir mamul olarak bilgisayarı kullanıyor fakat tekniği kuramsallaştırıyor olmasıdır.[41]

Üçüncü itiraz ise özgürlük argümanı üzerinden gelir. Özgürlüğün bir illüzyon olduğunu savunanların aksine özgür iradeye (kelâmdaki adıyla ihtiyâra) dayalı eylemselliğin karmaşık ve öngörülemez yapısı hem klonların hem de insanımsıların özgür bir varlığın tüm davranışlarını kusursuz bir şekilde taklit edememesinin açıklamasını verir. Benlik transferinin asla hayata geçirilemeyecek oluşunun sebeplerinden biri, sonlu bir bit dizisinin özgür bir zihni temsil edemeyeceği ve özgür bir zihnin de dinamik yapısı gereği transferinin mümkün olmadığı tezinden hareket eder.[42] Örneğin programlar, insan psikolojisini simüle etmeye dahi çalışmazlar. Onlar verili görevleri yerine getirmek için yalnızca modern elektroniğin hesaplamalı kaba kuvvetini kullanırlar.[43]

Hesaplamaya dayalı fiziksel bir modelin, sistemin davranışını son elektrona kadar tahmin ve taklit edemeyecek olmasının sebeplerinden bir diğeri de kuantum mekaniğinin temelde rastlantısal olmasıyla ilgilidir. Kesinlik bilgisinin doğal sınırı, olayların gelecekteki nihai durumunu değil; muhtemel seyrine dair bir olasılık verisi sunar.[44] Kuantum mekaniğinin indeterministik özelliğini göz ardı ederek yapılacak bir hesap, hesapların şaşmasına ve teorik modelin çökmesine yol açabilecektir.

Bir makine (sentetik beyin) her zaman programının itaatkâr bir kölesidir. Dinamik ve hayret verici de olsa her zaman için bir taklitten öte değer taşımayacaktır. Orijinalin soluk bir yansımasından ibaret kalacaktır.[45] Makinedeki beyin algoritması, kendi yolunu özgürce seçme kabiliyetini edinemeyecektir.

36 Sultan Tarlacı, *Kuantum Beyin, Bilinç Beyin Sorununa Yeni Bilimsel Yaklaşım* (İstanbul: Kişisel Yayınlar, 2010), 4-5.
37 Génova, "A Free Mind Cannot be Digitally Transferred", 389-394.
38 John R. Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 70.
39 Jean-Pierre Changeux - Poul Ricoeur, *Neden Nasıl Düşünürüz, Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma*, çev. İsmet Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 92.
40 Daniel Dennett, *Özgürlüğün Evrimi*, çev. Çağatay Tarhan (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2016), 137.
41 Bernard Stiegler, "Beyin, Teknik ve Transbireyleşme Süreçleri", çev. Zeynep Direk, *Cogito* 75 (2013), 65-80.
42 Génova, "A Free Mind Cannot be Digitally Transferred", 389-394. Yazar bu görüşünden o kadar emindir ki mutlak kanıtlama yaptığını ifade etmek için Latince'deki eski bir deyişe başvurur: "*Quod erat demonstrandum.*"
43 Searle, *Bilincin Gizemi*, 114.
44 Merkle, "Uploading", 162.
45 Ignacio Quintanilla Navarro - Gonzalo Génova, "Are Human Beings Humean Robots?", *Journal of Experimental & Theoretical Artificial Intelligence*, 30/1 (2018), 177-186.

Bu özellik sonradan -kuantum ya da değil- kazanılacak bir nitelik değildir. Öğrenerek kendini geliştiren doğadaki diğer canlılar bile insandaki bu var oluşsal imtiyazı haiz değildir. Bir görüşe göre insana, fizik ve metafizik varlıklar içerisinde eşref-i mahlûkat potansiyeli bahşeden temel haslet de budur. Hâl böyleyken "Zihni bir tür mobil ve 'otonom' portre içinde paketlenmiş hâlde tutmak için özgürlüğü kaybetme riskine -belirsiz olsa bile- değer mi?" diye düşünmek gerekir.[46] Nispi ya da cüzi de olsa hürriyetten vazgeçilmiş bir ömür, insani değerini ve anlamını yitirecektir. Çünkü insan özgür değilse hiçbir "şey" değildir.[47]

Dördüncü olarak beynin haritalanması ve yeni bir formda yapılandırılması süreçlerinden elde edilecek bilginin, insan zihnini başka bir vücutta yeniden yaratmaya uygun olup olmadığı tartışması bitmiş değildir.[48] Beynin hâlen gizemi çözülmemiş en kaotik organ oluşu, insan biricikliğinin temelini oluşturması, sürekli yenilenen dinamik yapısı ve en önemlisi Tanrı vergisi ontolojik mimarisi, onun hiçbir zaman sırlarının açığa çıkarılamamasına yol açabilir. Bu engelin aşıldığı varsayılsa bile insan kişiliği sadece et beyne bağlı değildir.

Bugün için beyni yedeklemek ve onu biyolojik olmayan bir yapıya aktarmak için geliştirilmiş bir yöntem yoktur. Öncelikli hedef, yaşam sürelerinin uzatılması ve biyolojik kusurların telafisine yöneliktir. Nihai hedef ise bilişsel işlevleri içerecek şekilde bedensel bir protezin geliştirilmesidir.[49] "Simüle edilmiş zihni, bir uzantı olarak düşünebileceğimiz tek durum; biyolojik öznenin yaşamının haritalandığı, tarandığı ve sanal alana yüklendiği anda var olmaktan çıktığı durumdur. Ancak bu durumda bile bunun ölen kişinin yaşamının gerçek devamı olup olmayacağı hâlâ kesin değildir."[50] Görüldüğü üzere zihni bir algoritmaya dönüştürmenin olanaksızlığını savunanların argümanları hayli güçlüdür. Bu yaklaşım, direncini özellikle dinlere dayanan homosantrik insan tasavvurundan ve söz konusu teknolojinin henüz fütüristik bir iddiadan öte somut ilerleme kaydedememiş olmasından almaktadır.

4. Zihin Transferinin Yaratacağı Muhtemel Kelâmi Sorunlar

Kelâm ilmi, en kapsamlı tarifiyle malumu teosantrik merkezde ele alan bir disiplindir. İnancın öznesi olması hasebiyle insan hayatında meydana gelen/gelebilecek her türlü değişiklik, ilgi alanına girer. Fakat mezkûr teknoloji özellikle insanın mahiyeti ve mükellefiyet, yaratılışa müdahale, ecel ve ahiret gibi başlıklarda mevcut kelâmi doktrinleri sarsmaktadır. Bu sebeple odağımızı bu başlıklarla sınırlamayı tercih edeceğiz.

Her şeyden önce algoritmik zihin mimarisi teknolojisiyle benliği yeni veya robotik bedenlere aktarmak, bir tür *yapay insan* yaratmak anlamına gelmektedir. Öncelikle "bu teknolojiyi elde etmek için çalışmalı mıyız?" sorusu, etik açıdan üzerinde düşünmeyi hak etmektedir. Yaratılıştaki bilişsel kapasitemiz buna imkân verse bile "ahlaken ve dinen buna hakkımız var mı?" sorusunu doğru cevaplamalıyız.[51] Ömrü uzatacak ve buna bağlı olarak yaşamı çok boyutlu olarak değiştirecek şekilde zihin transferine yönelik girişimler, Tanrı'dan rol çalmak ve evrendeki ilahî yaratılış yasasını veya fıtratı bozmak[52] anlamına gelmekte midir? Eğer öyleyse "Tanrı'yı oynamaktan kaçınmalı mıyız?"[53] yoksa onu çoktan öldürdüğünü iddia eden ideolojik bilimci anlayışın vaktiyle Pierre S. Laplace'ın (1749-1827) ağzından Napolyon'a aktarıldığı gibi "Bu teori Tanrı varsayımına gerek duymuyor."[54] diyerek problemin geçiştirilmesine göz mü yummalıyız? Dünyada ölümsüz (lâyemut) olmayı istemek veya ölümsüzlüğe namzet olacak şekilde yaşam süresini uzatmaya çalışmak "İlk ve her türlü yaratmanın mutlak kaynağı

46 Génova, "A Free Mind Cannot be Digitally Transferred", 389-394.
47 Mehmet Ödemiş, *Özgürlüğün Trajedisi, Nörobilim Bağlamında İrade Sorunu* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 327.
48 Beáta Laki, "An Analysis and Criticism of Mind Transfer", *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 44/1 (2024), 41-56.
49 Natasha Vita-More, "Design of Life Expansion and the Human Mind", *Intelligence Unbound The Future of Uploaded and Machine Minds*, ed. Russell Blackford - Damien Broderick (UK: John Wiley, 2014), 240-247.
50 Laki, "An Analysis and Criticism of Mind Transfer", 41-56.
51 Konu hakkında detaylı tartışmalar için bk. Seyithan Can, *Biyoteknoloji & İnancın Ahlakı* (İstanbul: Bilgesina Yayınevi, 2024).
52 en-Nisâ 4/119
53 "Tanrı'yı Oynamak" fikrinin tarihsel seyri için bk. Nazan Yeşilkaya, *Tanrıyı Oynamak Biyoetikte Güncel Tartışmalar* (Ankara: Eskiyeni, 2023), 47-61.
54 Francis Crick, *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul* (New York: Touchstone, 1993), 6.

olan Tanrı'ya karşı bir kalkışma mıdır?" yoksa "Yaratanın bize lütfettiği yaratma/üretme yeteneğinin insanlık yararına kullanılması bağlamında gereklilik midir?"[55] Problemin kavramsal çerçevesinin doğru tayin edilememesi, insan hayatıyla ilgili köklü iyileştirmelerin yanlış bağlamlarda tartışılmasına ve insan-Tanrı ilişkisinin sarsılmasına yol açacaktır.[56] Bu müzakere, ayrı bir çalışmayı gerektirecek kadar kapsamlı ve meselenin teo-etik boyutuyla ilgili olduğu için sadece yukarıdaki sorular üzerinden konuya değinmekle iktifa edeceğiz.

Anılan teknoloji -gerçekleşmesi hâlinde- yaşlanma ve karbon bedenin ölümü durumunda kişinin benlik transferi yöntemiyle kendini kopyalamasına imkân verecektir. Kimliğin bir fiziksel formdan diğerine geçişi şeklinde gerçekleşecek zihin transferi, aynı benliğin devamından çok; bir çoğaltma prosedürüne karşılık gelecektir.[57] Bu durum "*kopya benlikler*" sorunuyla yüzleşmemize sebebiyet verecektir. Suretler birbirinden bağımsız ve apayrı hayatlar yaşayabilecektir. Aynı benliğe sahip makine insanların farklı bedenlerde süreceği yaşamların, psikolojik ve sosyolojik çatışmalara yol açması ihmal edilmemesi gereken bir olasılıktır. Diğer yandan bu olasılık, "dinî özne karmaşası" diyebileceğimiz bir sorunla yüzleşmemize neden olacaktır. Bedenin ölümünden sonra ikame edilecek birinci kopya, kendisinin hak ve imtiyazlara sahip gerçek benlik; ikincisinin ise kalp ve sahte olduğunu iddia edebilir. Bu tür senaryolar, orijinal kopyanın tam randımanlı çalışmaması durumunda oluşturulacak yedek benlik ihtiyacı çerçevesinde olasıdır. Fakat bir süre sonra birinci suret, arzu edildiği gibi yeni bedene entegre olup çalışmaya başlayabilir. Kişi alternatif benlikleriyle var olup fantastik bir deneyim yaşayabileceği gibi bir süre sonra alternatif "ben"leri arasından en iyi çalışan sürümü tercih edip diğerlerini imha yoluna gidebilir. Her bir kopyanın ayrı bir ontik ve etik varlık olarak kabul edilmesi, mükellefiyet sorununu nispeten çözer gibi görünse de dinî, hukuki ve ahlaki sorunlar doğuracak ve yeni açılımlara ihtiyaç olacaktır.

Kelâmi açıdan bir varlığın dinî özne olabilmesi için ilâhi teklife muhataplık şartı aranır. Farklı mahiyette de olsa canlı olmak, akıllı hatta iradeli olmak, şer'i teklif için yeterli değildir.[58] Bu durum sadece yaratılış kodlarını muhafaza eden Tanrı yapımı insan için söz konusudur. İnsan benzeri özelliklere sahip olsalar bile suretler, asıl sayılmayacaktır. Gazâlî'ye göre teklif, bir tür hitap olup onunla mükellefiyet doğmaktadır.[59] Fakat transfer sonucu yeni ve tek bir bedende varlığını devam ettiren bireyler için faillik tartışması beklenmemektedir. [60]

Fakat en önemlisi; bilinmeyen ve yeni bir tür ortaya çıkacağından veya insan oluşun yeni bir evresine geçeceğimizden dolayı insandan başlayarak fizik ve metafizik pek çok kavramın hermenötik revizyonu gerekecektir. Sözgelimi zihin prosedürü sonunda ortaya çıkacak yeni kopya kimliğimin "ben" olup olmayacağı, benim gibi yaşayıp yaşamayacağı, duygu, düşünce, inanç gibi temel değerlerin aynı kalıp kalmayacağı başlıca sorundur.[61] Klonlar (kopya benlikler) kişisel benliğin gerçek bir uzantısını ne kadar yansıtacaktır? Gerçek "ben"e sadece işlevsel olarak benzemesi, onun "ben" olarak onaylanması için yeterli sayılacak mıdır? Daha uzun ve kusursuz bir yaşam adına -hatasıyla sevabıyla- kimliğimde meydana gelecek nispi bir değişeme razı olmalı mıyım? Kuşkusuz bu sorular, teknolojinin umulduğu şekilde ilerlemesi durumunda zaman içinde yanıtını arayacaktır.

Bir diğer sorun, aktarım işleminin tam anlamıyla başarıldığını kontrol edecek bir geri besleme sisteminin ihmalinde karşımıza çıkacaktır. Meydana gelebilecek ve fark edilmeyen sistemsel bir hata, eksik aktarıma yol açabileceği gibi sorunun teşhisini mümkün kılacak özgün geçmişle mukayesede de

55 Dijital aktarım vb. yöntemlerle hedeflenen ölümsüzlük talebinin en fazla yaşam süresini uzatmaya karşılık geleceğine dair bir değerlendirme için bk. Seyithan Can, "Transhümanizmin Ölümsüzlük İddiasının Kelâm İlminin Varlık Anlayışı Çerçevesinde Kritiği, *Kader* 20/2 (2022), 605-625.

56 Seyithan Can, *Transhümanizm ve İnancın Geleceği, Transhümanizm Üzerine Kelâm Polemikleri* (İstanbul: Tezkire Yayınları, 2022), 77.

57 Laki, "An Analysis and Criticism of Mind Transfer", 41-56.

58 Bk. Erkan Yar, *Müslüman Kelâmında Teklif ve Sorumluluk* (Ankara: Ankara Okulu, 2017).

59 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-îtikâd,* thk. Enes Muhammed Adnan Şerfâvî (Cidde: Dârü'l-Minhâc, th.), 237.

60 Teknoloji ve faillik hakkındaki tartışmalar için bk. Tuba Nur Umut, *Failliği Yeniden Düşünmek, Teknolojilerin Failliği/Ahlaki Failliği Üzerine* (İstanbul: Eskiyeni, 2023).

61 Cennet Ceren Öztürk, "Nasıl Ölümsüz Olabiliriz?", *Din, Bilim ve Felsefe Arasında Yapay Zekâ, Transhümanizm ve Dijitalleşme*, ed. Recep Erkmen (İstanbul: Ravza Yayınları, 2024), 65.

güçlükler doğurabilir. Çeşitli prosedürlerden kaynaklı olarak eksikliğin ne olduğu hiçbir zaman tam anlamıyla fark edilmeyebilir. Örneğin; ölüm döşeğindeki ehli namaz bir Müslüman'ın veya kilise müdavimi bir Hristiyan'ın bu teknolojiden istifade etmek üzere hazırlandığını fakat otobiyografik belleğin transferi esnasında bir bit, kodlama veya eşleşme hatası nedeniyle kişinin yeni bedeninde uyandığında hayatı boyunca hiç namaz kılmadığı veya vaftiz olmadığı farkındalığıyla kalktığını varsayalım. Tanıdıkları onu ikna etmeye çalışsa da bu bilinç hâli, samimi bir inananda iç huzursuzluğa yol açacaktır. Benlik transferine konu olan kişinin hayatına şahitlik edecek kimsenin bulunmaması durumundaysa daha büyük teo-psikolojik problemler zuhur edecektir.

Başka bir sorun, düalizmin doğru olması veya beden dışında ruh benzeri manevi bir özsel/tözsel yapımızın bulunması durumunda karşımıza çıkacaktır. Bu senaryoda beden yenilenip tazeliğini korurken ruh ona nasıl uyum sağlayacaktır? Ruh, beden ile birlikte var ve yok olan (veya platonik anlamda sonsuz) gayri maddi bir töz ve varlığı bedenin varlığına bağlı bir yapıysa bedensel gençlik veya yaşlılığın, ruhu nasıl etkileyeceği önemli bir husustur.

Kelâm tarihi incelendiğinde ilk dönem kelamcılarının insan tanımlarının ekseriyetle monist karakterli olduğu fark edilir. Özellikle Mu'tezile arasında insanın görünen dışında bir ontolojik boyutu olmadığını (heykel-i mahsus, bünye-i mahsüse) savunanlar bulunduğu gibi ruhun varlığını kabul edip onu "bedene içkin bir manevi cevher" olarak tarif edenlere de rastlanır.[62] Her ne kadar insan, ruh ve bedenden müteşekkil kabul edilse de bahse konu ruh bir araz olup bedenin bir cüzü veya işlevinden ibarettir.[63] "Cism-i latif" olarak anılan bu öz veya özellik, bütünüyle fiziki veya fizik temelli olduğu için zihin emülasyonuna imkân doğmaktadır. Çünkü doğaya içkin her bilginin ona hükmeden tarafından ele geçirilmesi imkân dahilindedir. Bahusus Allaf, Eş'arî ve Nazzâm'ın düşünceleri, Allah Teâlâ'nın insan dışındaki bir varlıkta zihin yaratmasını mümkün kılmaktadır.[64] Fakat müteahhirûn döneminden itibaren kelâmcılar, sufiler ve Müslüman filozoflar manevi bir ruh telakkisi ileri sürmüşlerdir. Özellikle 12. asırdan sonra yerleşen gayr-i cismani ruh tasavvurunun zihin transferi için daha fazla zorluk barındırdığı açıktır.

Zihin aktarımı, insanın kadim arzularından sayılan *ölümsüzlük* arayışının aşamalarından biridir. Metaforik anlamda ölümün öldürülmesini ifade etmektedir. Odağını "artırılmış insanlık"[65] ilkesi oluşturmaktadır. Böylesine ileri bir seviyeye erişilmesi durumunda karşımıza çıkacak ilk sorun, faniliğin fena bulmasıdır. Yaşlanmış veya ölümcül hastalığa yakalanmış birinin zihninin yedeklenmesi, biyolojik bedenin sonlanmasından sonra yedek benliğin robotik bir bedene aktarılması, bir tür "yeniden bedenlenme"ye karşılık gelecek ve ölümsüzlük sanrısına yol açacaktır. İnsanı kendisine ve çevresine, maddi ve manevi âleme karşı disipline eden, otokontrol mekanizmasının kaldıracı fanilik hissidir. Ölüm ve ahiret gerçeği toplumsal ve küresel düzen kadar metafizik emniyeti de temin etmektedir.

Sanıldığı gibi bu teknolojinin ölümsüzlüğü temin etmeyeceği sadece daha uzun bir yaşamı garanti edeceği, kaza ve hastalık gibi riskleri[66] görmezden gelsek bile nihai olarak kıyametle birlikte zaten her türlü varlığın son bulacağı unutulmamalıdır. Haddizatında uzun yaşamak, günah olmadığı gibi bunun yeryüzü ölçeğinde mümkün olduğunu gösteren dinî metinler mevcuttur. Hz. Nuh, [67] dedesi Metuşelah[68],

62 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdi Basellum (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 6/438; Ebu Muhammed Ali b. Ahmet Said İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-fürû* (Beyrut: y.y., 1984), 2/85; Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim Eş'ârî, *Makālât*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Dârü'n-neşr, 1980), 329-330; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim Şehristâni, *Nihâyetü'l-İkdâm*, thk. Alfred Guillaume (Londra: y.y., 1934), 329; Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (Kahire: el-Müessesetü'l-Amme, ts.), 11/321-324.

63 Mehmet Ödemiş, "Mütekaddimûn Dönemi Kelâmcılarının Ruh Anlayışının Modern Bilimde Bir Karşılığı Var mı?", *Kader* 21/1 (Haziran 2023), 270-300.

64 Emine Acar, "Kelâmî İnsan Tasavvurlarından Bedenlenmiş Yapay Zekâ Teorisine", *Yapay Zekâ ve İslam*, ed. Mehmet Bulgen (İstanbul: Timaş Akademi, 2025), 292.

65 Ali Rıza Büyükuslu, *Gelecek Devrim Transhümanizm* (İstanbul: Der Yayınları, 2024), 79.

66 Öztürk, "Nasıl Ölümsüz Olabiliriz?", 63.

67 el-Ankebût, 29/14.

68 Kutsal Kitap'ta Hz. Adem'in 930, Şit'in 912, Enoş'un 905, Kenan'ın 910, Mahalel'in 895, Yeret'in 962 ve nihayet Metuşelah'ın 969 yıl yaşadığı ifadeleri geçmektedir. Bk. *Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar* (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2015), Yaratılış 5:5-27.

Ashâb- Kehf, Ashâb-Rakîm[69] ve Hint kutsal metinlerindeki Mahabharata[70] buna örnektir. Fakat konuyla ilgili âyetler[71] ölümün ilâhi takdirin değişmez parçası olduğunu ve hiçbir beşere bu dünyada ölümsüzlük imkânı verilmediğini açıkça beyan etmektedir. Ölümün olmadığı bir yaşam, sadece ahirette söz konusudur. Diğer yandan kelâmda varlıklar, kadim ve hâdis, mümkün ve vacip varlıklar şeklinde tasnif edilir.[72] Gelecekte gelişmiş formuyla idealize edilen insan da nihayetinde mümkün ve hâdis bir türdür. Sonradan meydana gelen her şeyse sonludur. Ölümün, geciktirilse de mutlaklığı, ahireti bu dünyaya taşımak suretiyle realize edilecek ebedi yaşam vaadinin tatlı bir ütopyadan öteye gitmemesiyle sonuçlanacaktır. Artırılmış/geliştirilmiş yeni insan modelinde gelecek, her bakımdan daha konforlu bir şekilde önümüze serilecek olsa da dert, tasa, hastalık, arıza, üzüntü, can sıkıntısı vb. istenmeyen durumların tamamen sıfırlanması mümkün olmayacaktır. Bu gerçeklik, dinlerin hayat felsefesinin merkezi kavramı olan "imtihan"ın korunmasını sağlayacaktır.

Ömür süresinin çeşitli teknolojilerle uzatılması, *ecel* konusunda da yeni perspektifleri zorlamaktadır. Bu hususta Eş'arîler ve Mâtürîdîler asla değişmeyen tek bir ecelden bahsederken Mu'tezile'nin bir kısmı, değişen ve değişmeyen iki farklı ecelden söz eder.[73] Eceli, ilâhi takdir ve iradeye bağlayan klasik kelâm düşüncesinin yanı sıra günümüzde, hayatı sonlandırma yetkisinin insana ait olduğunu savunan kelamcılar da bulunmaktadır.[74]

Kişinin, daha uzun ve sağlıklı yaşamak için tıptan yararlanmasıyla transhümanist teknolojiden yararlanması arasında dinî açıdan bir fark yoktur.

Yaşam süresinin ileri seviyede uzatılmasının[75] yol açacağı toplumsal sorunlar, dinin insan ve toplum hakkındaki hedeflerini aksatacaktır. Amerikan Bioetik Konseyi, 2003 yılında yayımladığı "Terapinin Ötesinde: Biyoteknoloji ve Mutluluk Arayışı" adlı raporda, bu konuya şu başlıklar altında dikkat çeker: Evvela ölüm için ölümcül bir yol bulmak (killer app) hayata olan "bağlılığı ve angajmanı" zayıflatacaktır. Zira bir gün öleceğini bilerek yaşamak hayata anlam yüklemenin en etkili yoludur. Bu gerçeklik, yaşadığımız günlerin müdriki varlıklara dönüşmemizde temel itki kuvvetidir. İkinci olarak önümüzde sonsuz yarınlar olduğu düşüncesi, bugüne ve yarına dair planlama durumlarını kalıcı olarak değiştirecektir. Satın alabileceğimiz yarınların varlığı, geçen günler hakkındaki insani endişeyi/hissi önemsizleştirecektir. Üçüncü olarak "türün yenilenmesi ve çocuk doğurma" ile ilgili türsel var kalım eğrisi inişe geçecektir. Dördüncü olarak "ölüm ve ölümlülüğe karşı tutumlarımız" dramatik bir şekilde değişeceğinden dolayı dünyevi ve uhrevi planda ölüme hazırlanmak diye bir manevi tutumumuz kalmayacaktır. Ölümlüğün kaybı, tüm zamanların eşitlenmesine ve zamanın anlamsızlaşmasına sebebiyet verecektir.[76] Beşinci olarak zaman algısının değişmesiyle birlikte çocukluktan gençliğe, olgunluktan yaşlılığa kadar her yaş çağının insanda meydana getirdiği tekâmül süreçlerinin pratik yansımaları ortadan kalkacaktır.[77] Yaşlanmayan bireylerden oluşan bir ulus, yöntem ve görüşlerinde taşlaşmış, sklerotik bir topluma dönüşebilir. Daha skolastik, tutucu ve değişime karşı tutumlar sergileyebilir.[78] Bu durumda bir insan tiranlığı riskine karşı ölümün yıkıcı ve doğumun yenileyici gücüne teslim olmak daha rasyonel olabilir. Özetle hayatın bütünüyle verili bir şey (lütuf) olmaktan çıkıp satın alınabilen bir metaya dönüşmesi, fizik ve metafizik ilişkilerimizi alt üst edecektir. Yukarıda saydığımız sebepler hem dinî psikoloji hem de teoloji açısından yeni bir duruma karşılık gelmektedir.

69 el-Kehf 18/9-26.

70 İsmet Ersöz, "Ashab-ı Kehf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Ocak 2025).

71 Âli İmrân, 3/185; en-Nisâ, 4/78; el-En'âm, 6/2; el-Vâkıa, 56/60; el-Enbiyâ, 21/34.

72 Konuyla ilgili ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Can, "Transhümanizmin Ölümsüzlük İddiasının Kelâm İlminin Varlık Anlayışı Çerçevesinde Kritiği", 605-625.

73 Bk. Osman Karadeniz, *Ecel Üzerine* (İstanbul: Grafiker Yayınları, 2020).

74 Can, *Transhümanizm ve İnancın Geleceği*, 116-117.

75 Tabiatta Koelenteratlar ve Hydra kültürleri gibi çok az yaşlanan canlıların bulunması "evrimin, biyolojik ölümsüzlüğe ulaşmayı engelleyen hiçbir hücre ya da moleküler bariyer" oluşturmadığı iddiasına temel teşkil etmektedir. Bk. Michael R. Rose, "İmmortalist Fictions and Strategies", *The Transhumanist Reader, Classical and Comtemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future,* ed. Max More - Natasha Vita-More (UK: Wiley-Blackwell, 2013), 196-204.

76 Bk. Bill McKibben, *Enough: Staying Human in an Engineered Age* (New York: Times Books, 2003).

77 Ronald Bailey, "For Enhancing People", *The Transhumanist Reader, Classical and Comtemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future*, ed. Max More - Natasha Vita-More (UK: Wiley-Blackwell, 2013), 329-330.

78 Bk. Diana Schaub, "Ageless Mortals", *Cato Unbound* (5 Aralık 2007).

Zihin transferinin kopya benlik ve kimlik kargaşası bağlamında mükellefiyet, yaratma hakkı, ecel, ahiret ve ölümsüzlük dışında doğuracağı pek çok sorun bulunmaktadır. Fakat bu makalenin hacmi, sadece bu başlıklara değinmeye yetmektedir. Kuşkusuz canlılık kavramından başlamak üzere hayatın baştan ayağa değişime uğrayacağı bir belirsiz gelecek, pek çok soruna gebedir.[79] En önemli husus; doğal ile yapay, insan ile makine arasındaki sınırların muğlaklaşması; insanın nerede bittiği ve makinenin nerede başladığı sorusunun bir sorunsala dönüşmesidir.[80] Zihin aktarımı sonrasında yeni bir insan veya makine bedeninde uyanan ruhun (bilinç veya benliğin) hâlâ Tanrı'nın yarattığı aynı insan olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceği ihtilaflıdır.

Öte yandan algoritmik zihin mühendisliğini destekleyenler, ulaşmaya çalıştıkları teknoloji bir icatla vücut bulmadan önce gelecek itirazlara yanıtlarını hazırlayacaklardır. Zihin transferinin gerçekleşmesi durumunda yaşanacakları, yeni dinî doktrinler geliştirerek anlamlandırmanın yolları süreç içerisinde bulunacaktır. Bu durumda -haklı itirazlar gelse veya ihtilaf doğursa da- istikbalde dillendirilmesi muhtemel bazı teolojik açılımlar şöyle sıralanabilir:

Alan Turing (1912-1954) 1950 yılında düşünen makinelerden ilk defa söz ettiğinde, tezine gelecek teolojik eleştirileri daha baştan çürütmek için Tanrı'nın kâdir-i mutlaklığını hatırlatmış ve dilerse makinelere ruh üfleyebileceğini ileri sürmüştü.[81] Turing'in mantığını sürdürürsek ölümü ve hayatı yaratan Hak Tealâ "bir gün" kendi nefesinden üfleyecek veya kendi suretinde yaratacak kadar değer verdiği insan eliyle ölümsüzlüğü de yaratabilir. Haddizatında yaratmadan insana pay vermek, O'nun sonsuz kudretine halel getirmeyecektir.

Sanılanın aksine ahiretin başka bir boyut ve âlemde bulunmadığı, bu inancın alimlerin tarihsel akılla mukayyet yorumlarından doğduğu, aslında kelime anlamında işaret edildiği gibi ahiretin sadece "son" manasına geldiği, sentetik ve robotik bedenler sayesinde başlayacak yeni hayatınsa ahir zamana işaret ettiği savunulabilir.

Semitik dinlerde anlatılan ahiret hayatının başlaması için tüm varlığın imha edileceği bir kıyametin ve yeniden dirilmenin (bâ's) şart olmadığı, ilk yaratılıştaki fiziksel formda olmasa da zihin transferi yoluyla yeni bir bedende hayatın devam etmesinin de bir tür yeniden dirilmeye karşılık gelebileceği ileri sürülebilir.

Dinî metinlere göre insanın asıl görevi, adaleti ve iyiliği egemen kılarak yeryüzünü barış ve esenlik yurduna (bir tür cennete) çevirmektir. Cennet hastalık, acı, tasa ve ölüm gibi ıstırapların olmadığı bir sonsuz mutluluk yeri veya hâlidir. Şu hâlde ideal cennetin aslında ötede (gaybta) değil, burada şimdi (şühûdda) hayata geçirilebileceği inancı ihdas edilebilir. İnsana verilecek gerçek mükafatın, onun sevdikleriyle sonsuz bir hayat yaşaması olduğu; bu ödülün zihin transferi sayesinde elde edilebileceği dillendirilebilir.

Kötülerin ve zalimlerin bu sistemden yararlanmasını engelleyen adil bir düzen sayesinde ölümsüzlük nimetinin onlardan esirgenebileceği, asıl büyük cezanın ne ateşte yakmak ne de türlü şekilde cezalandırmak değil; yokluğa mahkûm etmek olduğu, buna bağlı olarak kutsal metinlerdeki cehennem tasvirlerinin metaforik sayılabileceği vb. ileri sürülebilir.

Yukarıda görüldüğü gibi zihin transferinin başarılı bir şekilde gerçekleşmesi durumunda "teolojiyi yeniden inşaya zorlayacak" çok güçlü ve yanıt bekleyen soru/sorunlar bizi beklemektedir. Elinizdeki makalede bu muhtemel sorunsal alanına giriş sadedinde muhtasar bir değerlendirme sunulmuştur. Zira sürecin nasıl ilerleyeceğini zaman gösterecek ve tartışmaların seyri buna göre şekillenecektir.

Sonuç

Kuşkusuz zihin aktarımı veya yedekleme, insanlığın müşterek kültürünü ve medeniyeti geçmişimizdeki her şeyden daha derinden değiştirecek bir teknolojiye karşılık gelmektedir. Bu yönüyle hem hayranlık uyandırmakta hem de çeşitli endişeleri beslemektedir. Bu makalede zihin transferi projesini ve

79 Bk. Mehmet Şükrü Özkan, *Transhümanizm Felsefesi, Dinin ve Metafiziğin Dönüşümü* (Ankara: Elis Yayınları, 2024), 125-135.
80 Umut, *Failliği Yeniden Düşünmek,* 98-100.
81 Alan M. Turing, "Computing Machinery and Intelligence", *Mind* 59/236 (1950), 433-460.

muhtemel sonuçlarını, teolojik açıdan çeşitli olasılıkları içerecek şekilde analiz etmeye çalıştık. Ölüm algısı ve ahiret inancını içerecek şekilde yaratıcıyla kurulan ilişkiden, kendilik psikolojisine; toplumsallığı düzenleyen dinî inanç ve uygulamalardan zaman algısına, hukuktan ahlaka kadar pek çok çetrefilli konunun yeniden düzenlenmesini gerektirecek bir teknolojiden söz edildiğini vurguladık. Özel ilgimiz, muhtemel algoritmik zihinlerin ortaya çıkaracağı yeni "dinî durum"lar karşısındaki pozisyonumuzun ne olacağına yönelikti. Şurası muhakkak ki zihin transferinin bir teknoloji olarak gerçekleşmesi durumunda ortaya çıkacak dinî, ahlaki ve hukuki pek çok yeni "soru ve sorun" bizi beklemektedir. Teologlar başta olmak üzere sosyal bilimciler ve felsefeciler, gelen/gelmekte olan karşısında, en azından teorik hazırlığı tamamlamak ve beklenmedik bir yüzleşmeden önce genel bir çerçeve belirlemek zorundadır. Klonlu bir sabaha uyanıp uyanmamamızdan bağımsız olarak bu hususta harcanan nazari ve amelî mesainin, teoloji açısından tek başına kıymetli olduğunu ifade etmeliyiz. Haddizatında zihin transferi başarılamasa dahi bu konuda harcanan entelektüel emek, insan beyni ve benliği başta olmak üzere pek çok bilinmezi daha iyi kavramamıza yardımcı olacaktır. Fakat özellikle din gibi komplike bir deneyimin, benliğin algoritmik sürümünde nasıl inşa edileceği ve neleri değiştireceği, üzerinde durulması gereken hususların başında gelmektedir. Ayrıca zihin aktarımının başarılması durumunda pek çok açıdan teolojinin yeniden inşası zorunlu hâle gelecektir. Bu makalede, böylesi bir olasılıkta kelâmî sahada ne gibi değişikliklerin yaşanabileceğine odaklanılmış ve bazı yeni yorumların yanı sıra çeşitli öneriler getirilmiştir.

Mevcut koşullarda zihin transferini imkânsız görenlerin pozisyonu daha güçlü gibi görünse de teknolojik ilerleme insanı hayrette bırakmaya devam etmektedir. İnsanın ölümsüzlük arayışının yeni ve tekno temelli sürümlerinden biri olan konunun öncelikle teo-etik boyutta değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Zira bugünün bakış açısıyla imkânsız gibi görünen zihin transferinin gerçekleşmesi, Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi tepeden tırnağa değiştirecektir. Öte yandan yaşam süresinin uzamasıyla birlikte sosyal, ekonomik, psikolojik ve teolojik yeniden yapılanmalar zorunlu hâle gelecektir. Ancak iddia edilenin aksine din önemini yitirmeyecek, teo-pisişik ve psikososyal önemini korumaya devam edecektir. Yine iddia edilenin aksine ölüm öldürülmeyecek ya da ahiret inancı çürütülmeyecektir. Çünkü ahiret inancı, tüm varoluşun yok oluşuna tekabül eden nihai tarihsel son duraktır. Mevcut varlığın içindeki potansiyel imkânları kullanarak geleneksel kozmik düzeni değiştirmek kıyameti durdurmaya yetmeyecektir. Mükerrer kimlikler sorununa bağlı olarak dinî, hukuki ve ahlaki yükümlülüklere ilişkin tartışmalar bu teknolojiyle birlikte yeni bir boyut kazanacaktır. Silikon, mekanik, elektronik ve sentetik bir bedende yaşamanın getireceği "yeni hayat" karşısında "yeni" ya da "yeniden yorumlanmış" bir inanç sistemine ihtiyaç duyulacaktır. Bununla birlikte, zihin transferi her dinden birçok ibadet ve ritüelin değişmesine veya güncellenmesine yol açacaktır. Bu teknolojinin elde edilmesi hâlinde dinin hedefleri açısından kazanılacak pek çok fayda olduğu da göz ardı edilmemelidir. Zihin transferinin gerçekleşmesi, ruhun ya da zihnin doğasına ilişkin asırlardır süregelen tartışmalara yeni bir boyut kazandıracaktır. Çünkü bu teknoloji Kartezyen ve Platoncu ruh anlayışının geçersizliğini gündeme getirecektir. Buna bağlı olarak zihin transferinde elde edilecek başarılara göre yeni insan tanımları gündeme gelecektir.

Kaynakça

Acar, Emine. "Kelâmî İnsan Tasavvurlarından Bedenlenmiş Yapay Zekâ Teorisine". *Yapay Zekâ ve İslam*. ed. Mehmet Bulgen. İstanbul: Timaş Akademi, 2025.

Bağcı, Tolga. "Bit (Binary Digit) Nedir?". *Sysnettech Solutions* (17 Eylül 2024), 2. https://www.sysnettechsolutions.com/bit-binary-digit-nedir/

Bailey, Ronald. "For Enhancing People". *The Transhumanist Reader, Classical and Comtemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future.* ed. Max More - Natasha Vita-More. UK: Wiley-Blackwell, 2013.

Balen, Bouke van. "Can Communication Brain-Computer Interfaces Read Minds?". *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1 (2025), 1-25. http://doi.org/10.1007/s11097-024-10044-5

Barkow, Jerome H. vd., *The Adapted Mind-Evolutionary Psychology and the Generation of Culture.* New York: Oxford University Press, 1992.

Barrat, James. *Yapay Zekâ ve İnsanlık Çağının Sonu, Son İcadımız*. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2020.

Bédécarrats, Alexis - Chen, Shanping vd. "RNA from Trained Aplysia Can Induce an Epigenetic Engram for Long-Term Sensitization in Untrained Aplysia". *eNeuro* 5/3 (2018), 1-11. https://doi.org/10.1523/ENEURO.0038-18.2018

Blakeslee, Sandra - Blakeslee, Matthew. *The Body Has a Mind of Its Own: How Body Maps in Your Brain Help You Do (Almost) Everything Better.* New York: Random House, 2007.

Bolton, Doug. "Russian Billionaire Dmitry Itskov Seeks 'Immortality' by Uploading his Brain to a Computer". *Independent* (14 Mart 2016), 2. https://www.independent.co.uk/news/science/dmitry-itskov-2045-initiative-immortality-brain-uploading-a6930416.html

Bostrom, Nick. *Deep Utopia: Life and Meaning in a Solved World.* USA: Ideapress, 2024.

Büyükuslu, Ali Rıza. *Gelecek Devrim Transhümanizm.* İstanbul: Der Yayınları, 2024.

Cajal, Santiago Ramon y. *Texture of the Nervous System of Man and the Vertebrates.* New York: Springer, 1999.

Can, Seyithan. *Transhümanizm ve İnancın Geleceği, Transhümanizm Üzerine Kelâm Polemikleri.* İstanbul: Tezkire Yayınları, 2022.

Can, Seyithan. *Biyoteknoloji & İnancın Ahlakı.* İstanbul: Bilgesina Yayınevi, 2024.

Can, Seyithan. "Transhümanizmin Ölümsüzlük İddiasının Kelâm İlminin Varlık Anlayışı Çerçevesinde Kritiği". *Kader* 20/2 (Aralık 2022), 605-625. https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1144566

Castellano, Bernardo vd. *Understanding Glial Cells.* New York: Springer Science, 1998.

Changeux, Jean-Pierre - Ricoeur, Poul. *Neden Nasıl Düşünürüz, Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma*. çev. İsmet Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.

Chen, Stephen. "Chinese Scientists Build Factory Robot That can Read Minds on the Assembly Line". *SCMP* (6 Ocak 2022), 1. https://www.scmp.com/news/china/science/article/3162257/chinese-scientists-build-factory-robot-can-read-minds-assembly

Cherniak, Christopher. "The Bounded Brain: Toward Quantitative Neuroanatomy". *Journal of Cognitive Neuroscience* 2/1 (1990), 58-68.

Churcland, Paul M. *Platon'un Kamerası, Fiziksel Beyin Soyut dünyayı Nasıl Algılar.* çev. Murat Can Mutlu. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2017.

Collins, Nick. "Hawking: In the Future Brains Could be Separated from the Body". *Telegraph* (20 Eylül 2013), 1. https://www.telegraph.co.uk/news/science/10322521/Hawking-in-the-future-brains-could-be-separated-from-the-body.html

Crick, Francis. *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. New York: Touchstone, 1993.

Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, *Kitâbü't-Târifât*. thk. Muhammed Sıddık el-Minşavi. Kâhire: Dârü'l-Fazilet, ts.

Damasio, Antonio. *Self Comes to Mind:Constructing the Conscious Brain.* New York: Doubleday, 2010.

Damasio, Antonio. *Descartes'in Yanılgısı-Duygu, Akıl ve İnsan Beyni.* çev. Bahar Atlamaz. İstanbul: Varlık Yayınları, 1999.

Dennett, Daniel. *Freedom Evolves.* New York: Penguin Group, 2003.

Dennett, Daniel. *Özgürlüğün Evrimi.* çev. Çağatay Tarhan. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2016.

Dehaene, Stanislas. *Bilinç ve Beyin.* çev. Sibel Sevinç. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2022.

Eckoldt, Matthias. *Beynin ve Zihnin Kısa Tarihi.* çev. Mehmet Ali Erbak. İstanbul: Say Yayınları, 2018.

Ersöz, İsmet. "Ashab- Kehf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 24 Ocak 2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/ashab-i-kehf

Eş'ârî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Makālâtü'l İslamiyyîn.* thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Dârü'n-neşr, 1400/1980.

Fine, Cordelia. *A Mind of Its Own: How Your Brain Distorts and Deceives.* New York: W. W. Norton, 2006.

el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-İktisâd fi'l-îtikâd.* thk. Enes Muhammed Adnan Şerfâvî. Cidde: Dârü'l-Minhâc, ts.

Gazzaniga, Michael S. *The New Cognitive Neurosciences.* Cambridge: MIT Press, 2000.

Georgiev, Danko. "A Linkage of Mind and Brain: Sir John Eccles and Modern Dualistic Interactionism". *Biomedical Reviews* 22 (2011), 81-84.

Gonzalo Génova, "A Free Mind Cannot be Digitally Transferred", *AI & Society* 39 (2024), 389-394. https://doi.org/10.1007/s00146-022-01519-7

Hall, J. Storrs. "Nanocomputers". *The Transhumanist Reader, Classical and Comtemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future.* ed. Max More – Natasha Vita-More. UK: Wiley-Blackwell, 2013.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Usûl ve'l-fürû.* Beyrut: y.y., 1984.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. el-*Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl.* Kahire: el-Müessesetü'l-Amme, ts.

Kaku, Michio. *The Future of The Mind The Scientific Quest to Understand, Enhance, and Empower The Mind.* New York: Doubleday, 2014.

Karadeniz, Osman. *Ecel Üzerine.* İstanbul: Grafiker Yayınları, 2020.

Koene, Randal A. "Uploading to Substrate-Independent Minds". *The Transhumanist Reader, Classical and Comtemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future.* ed. Max More - Natasha Vita-More. UK: Wiley-Blackwell, 2013. 146-156.

Kurzweil, Ray. *The Singularity is Near, When Human Transcend Biology.* New York: Penguin Group, 2005.

Kurzweil, Ray. *How to Create a Mind, To Secret of Human Thought Revealed.* New York: Penguin Group, 2012.

Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2015.

Laki, Beáta. "An Analysis and Criticism of Mind Transfer". *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 44/1 (2024), 41-56.

Lee, Adward Ashford. *Dijital Ruh-İnsan ve Teknoloji Arasındaki Yaratıcı Ortaklık.* çev. Avni Uysal - Gizem Uysal. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2019.

Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Mangan, Bruce. "Dennett, Consciousness and the Sorrows of Functionalism". *Consciousness and Cognition* 2 (1993), 1-17.

McKibben, Bill. *Enough: Staying Human in an Engineered Age.* New York: Times Books, 2003.

Merkle, Ralph C. "Uploading". *The Transhumanist Reader, Classical and Comtemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future.* ed. Max More - Natasha Vita-More. UK: Wiley-Blackwell, 2013.

Moser, Paul K.- Trout, J. D. "Contemporary Materialism". *Contemporary Materialism a Reader*. ed. Paul K. Moser - J.D. Trout. New York: Routledge, 2005.

Naugle, David K. *Worldview The History of Concept.* Cambridge: Eerdmans Publishing, 2002.

Navarro, Ignacio Quintanilla - Génova, Gonzalo. "Are Human Beings Humean Robots?". *Journal of Experimental & Theoretical Artificial Intelligence* 30/1 (2018), 177-186.

Ng, Gee-wah. *Brain-Mind Machinery: Brain-inspired Computing and Mind Opening.* New York: World Scientific Publishing, 2009.

Oberlaender, Marcel vd., "Cell Type-Specific Three-Dimensional Structure of Thalamocortical Circuits in a Column of Rat Vibrissal Cortex". *Cerebral Cortex* 10 (2011), 1-17. http://doi.org/10.1093/cercor/bhr317.

Ödemiş, Mehmet. *Özgürlüğün Trajedisi, Nörobilim Bağlamında İrade Sorunu*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.

Ödemiş, Mehmet. "Mütekaddimûn Dönemi Kelâmcılarının Ruh Anlayışının Modern Bilimde Bir Karşılığı Var mı?". *Kader* 21/1 (Haziran 2023), 270-300. https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1283622

Özkan, Mehmet Şükrü. *Transhümanizm Felsefesi, Dinin ve Metafiziğin Dönüşümü.* Ankara: Elis Yayınları, 2024.

Potter, Christopher. *İnsanın Oluşumu.* çev. Çağlar Adnan Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.

Reese, Byron. *Yapay Zekâ Çağı-Dördüncü Çağ: Akıllı Robotlar, Bilinçli Bilgisayarlar ve İnsanlığın Geleceği*. çev. Mihriban Doğan. İstanbul: Say Yayınları, 2018.

Revonsuo, Antti. *Bilinç, Öznelliğin Bilimi*. çev. Selim Değirmenci. İstanbul: Küre Yayınları, 2010.

Rose, Michael R. "Immortalist Fictions and Strategies". *The Transhumanist Reader, Classical and Comtemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future.* ed. Max More - Natasha Vita-More. 196-204. UK: Wiley-Blackwell, 2013.

Searle, John R. *Zihin, Kısa Bir Giriş.* çev. Deniz Saraç. İstanbul: alBaraka Yayınları, 2020.

Searle, John R. *Bilincin Gizemi.* çev. İlknur Karagöz. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.

Searle. John R. *Zihnin Yeniden Keşfi*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

Shapiro, Lawrence A. "Functionalism and Mental Boundaries". *Cognitive Systems Research* 9 (2008), 5-14.

Stiegler, Bernard. "Beyin, Teknik ve Transbireyleşme Süreçleri". çev. Zeynep Direk. *Cogito* 75 (2013), 65-80.

Şehristâni, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim. *Nihâyetü'l-İkdâm.* thk. Alfred Guillaume. Londra: y.y., 1934.

Tarlacı, Sultan. *Kuantum Beyin, Bilinç Beyin Sorununa Yeni Bilimsel Yaklaşım.* İstanbul: Kişisel Yayınlar, 2010.

Turhan, Gülsüm. "Teknoloji ve Teolojinin Kesişimi: Yapay Zekâ Çağında Kimlik ve Ölümsüzlük". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (Özel Sayı: Yapay Zekâ ve İlahiyat: Yeni Paradigmalar Aralık 2024). 465-492.

Torey, Zoltan. *The Crucible of Consciousness.* Cambridge: MIT Press, 2009.

Turing, Alan M. "Computing Machinery and Intelligence", *Mind* 59/236 (1950), 433-460.

Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 15 Eylül 2024. https://sozluk.gov.tr/?ara=zihin

Umut, Tuba Nur. *Failliği Yeniden Düşünmek, Teknolojilerin Failliği/Ahlaki Failliği Üzerine*. İstanbul: Eskiyeni, 2023.

Vita-More, Natasha. "Design of Life Expansion and the Human Mind". *Intelligence Unbound The Future of Uploaded and Machine Minds*. ed. Russell Blackford - Damien Broderick. UK: John Wiley, 2014.

Yeşilkaya, Nazan. *Tanrıyı Oynamak Biyoetikte Güncel Tartışmalar.* Ankara: Eskiyeni, 2023.

Yılmaz, Aykut Alper. *İnsan Nedir? Teistik Materyalizmin İmkânı.* İstanbul: alBaraka Yayınları, 2021.

Makale Bilgi Formu

Yazarın Notu: Bu makale İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 3-4 Ekim 2024 tarihinde düzenlenen Güncel Dini Meseleler ve Çözüm Önerileri-Din, Dil, Düşünce ve Yorum Sempozyumu'nda "Muhtemel Algoritmik Zihinler Sorunu ve İnancın Akıbeti" adıyla tebliğ olarak sunulmuş ve özet metin olarak yayınlanmıştır. Elinizdeki metin sunulan tebliğin geliştirilmiş tam metnidir.

Çıkar Çatışması Bildirimi: Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

İntihal Beyanı: Bu makale *iThenticate* tarafından taranmıştır.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

e-ISSN : 1304-6535
Yayıncı/Publisher : Sakarya Üniversitesi

Cilt/Vol.: 27, Sayı/No.: 1, 232-247, 2025
DOI: https://doi.org/10.17335/sakaifd.1643244

Araştırma Makalesi / Research Article

Sovyet Sözlüklerinde Dini Terminolojiye Yönelik İdeolojik Müdahaleler ve Post-Sovyet Dönemiyle Karşılaştırmalı Analizi: *Bog* (Tanrı) Sözcüğü Örneği

Ideological Interventions in Religious Terminology in Soviet Dictionaries and a Comparative Analysis with the Post-Soviet Period: The Case of the Lexeme Bog (God)

Hakan Saraç

Dr. Öğr. Üyesi, Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Rus Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eskişehir, Türkiye,
h_sarac@anadolu.edu.tr,
https://ror.org/05nz37n09

Öz: Bu çalışmada, Sovyet iktidarının dil politikalarının dini terminolojiye olan etkileri incelenerek, ateist ideolojinin sözlükler aracılığıyla topluma nasıl dayatıldığı konu edilmektedir. Çalışmanın temel amacı, Stalin dönemi Sovyet sözlüklerinde dini kavramların semantiğine yönelik yapılan ideolojik müdahalelerin, manipülasyon yöntemlerinin ve bunların ardındaki hedeflerin açığa çıkarılmasıdır. Bunun dışında, araştırmada Sovyet ile post-Sovyet dönem sözlükler karşılaştırılarak dini terimlerin geçirdiği anlamsal dönüşümün boyutlarının ortaya konulması da amaçlanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda, öncelikle Stalin dönemi Sovyet sözlüklerinden Uşakov ve Ojegov'un eserlerinde yer alan *religiya* (din), *bog* (Tanrı), *angel* (melek), *greh* (günah) ve *kreşçeniye* (vaftiz) gibi temel dini terimlere yönelik ideolojik müdahaleler incelenmiş ve bu terimlerin anlamlarının nasıl erozyona uğratıldığı tespit edilmiştir. Daha sonra, Sovyet ve post-Sovyet dönemi sözlüklerinde *bog* (Tanrı) teriminin semantiği karşılaştırılarak, dini terminolojideki dönüşüm süreçleri ele alınmıştır. Bu çalışmada, belge tarama yöntemi, kavramsal analiz ve karşılaştırmalı analiz gibi nitel araştırma metotları uygulanmıştır.
Araştırma neticesinde Sovyet sözlüklerinde dini terminolojinin manipüle edilerek ateist ideoloji doğrultusunda yeniden tanımlandığı, *eskimiş*, *sözde*, *mistik*, *aşağılayıcı* gibi yaftalarla dini terimlerin kullanımının sınırlandırıldığı ve okura bunların birer hayal ürünü olduğu mesajı verilerek dinin itibarının zedelendiği anlaşılmıştır. Post-Sovyet dönemde ideolojik baskıların sona ermesiyle birlikte dini terimlerin daha tarafsız bir yaklaşımla ele alındığı, böylece kültürel ve tarihsel perspektifler gözetilerek sözlüklerde yeniden tanımlandığı saptanmıştır. Bu çalışma, dilbilim, sözlükbilim, teoloji, tarih ve siyaset bilimi alanları için özgün ve disiplinlerarası katkılar sunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Sözlükbilim, Rusya, Sovyet Rejimi, Ateist Propaganda, Dini Terminoloji, İdeolojik Müdahaleler.

Geliş Tarihi/Received: 19.02.2025
Kabul Tarihi/Accepted: 12.05.2025
Yayımlanma Tarihi/ Available Online: 15.06.2025

Abstract: This study examines the impact of the Soviet regime's language policies on religious terminology, focusing on the imposition of atheist ideology through dictionaries. It aims to reveal the ideological interventions, methods of manipulation, and objectives in the treatment of religious concepts in Stalin-era Soviet dictionaries. The research also compares Soviet and post-Soviet dictionaries to highlight the semantic transformation of religious terms over time. Key religious terms—such as *religiya* (religion), *bog* (God), *angel* (angel), *grekh* (sin), and *kreshcheniye* (baptism)—as found in the works of Stalin-era lexicographers Ushakov and Ozhegov, are examined to analyze how their meanings were eroded. The semantics of *bog* (God) in Soviet and post-Soviet dictionaries is compared to discuss these transformation processes. The study adopts qualitative research methods, including document analysis, conceptual analysis, and comparative analysis. The findings indicate that Soviet dictionaries manipulated and redefined religious terminology in line with atheist ideology. Religious terms were labeled with epithets like *outdated*, *so-called*, *mystical*, and *derogatory*, restricting their usage and portraying them as products of fantasy, thus damaging the reputation of religion. In the post-Soviet period, ideological pressures ceased, and religious terms were handled more neutrally, redefined in dictionaries with consideration for cultural and historical perspectives. The study seeks to offer original and interdisciplinary contributions to the fields of linguistics, lexicography, theology, history, and political science.

Keywords: Lexicography, Russia, Soviet Regime, Atheist Propaganda, Religious Terminology, Ideological Interventions.

Cite as (ISNAD 2): Saraç, Hakan. "Sovyet Sözlüklerinde Dini Terminolojiye Yönelik İdeolojik Müdahaleler ve Post-Sovyet Dönemiyle Karşılaştırmalı Analizi: Bog (Tanrı) Sözcüğü Örneği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2025), 232-247. https://doi.org/10.17335/sakaifd.1643244

This is an open access paper distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Giriş

1917 yılında Rusya'da gerçekleştirilen Şubat ve Ekim devrimleri, monarşi ile yönetilen Çarlık rejiminin yerine devrimci ve sosyalist ideolojilere dayalı Sovyetler Birliği'nin kurulmasına yol açar. Bu sosyo-politik eylemler, toplumun hemen her kesimi tarafından -aydınlar, sanatçılar, köylüler, işçiler- yeni iktidarın vaat ettiği özgürlük, eşitlik ve demokrasi ile ülkeye bir "bahar" getireceği umuduyla karşılanır. Ancak, Ekim Devrimi ardından yeni yönetim, yayımladığı kararnamelerle muhalif gördüğü askerî güçleri, siyasi figürleri, kapitalistleri, burjuva temsilcilerini ve din adamlarını hedef alarak ülkede uzun yıllar sürecek korku ve baskı rejiminin sinyallerini verir. Bolşevik iktidarı, gerçekleştirdiği kanlı devrimlerle eski düzeni tamamen yıkarak "yeni bir dünya" ve "yeni bir insan" inşa etme iddiasıyla ülkede kapsamlı bir dönüşüm sürecini başlatır. Bu süreçte, özel mülkiyetin kamulaştırılması, sanayileşme, tarımın modernleştirilmesi ve Sovyet insanının eğitilerek yüksek bir bilinç düzeyine ulaştırılması en temel hedefler olarak belirlenir.[1] Bu dönüşümün nihai hedefi, toplumun tüm yönlerini rasyonel ve bilimsel bir temelde yeniden yapılandırarak, geleneksel anlayış ve dini değerlerden arındırılmış, yeni bir sosyalist toplum oluşturmaktır.

Sovyetler Birliği'nin resmî ideolojisi, Marksizm-Leninizm temelinde şekillenmiş ve sosyalist ilkeler üzerine inşa edilmiştir. Bu nedenle, tesis edilmesi istenen yeni toplumun bilimsel ateizm esasına dayalı sosyalist bir yapıya sahip olması gerekir.[2] Ancak Sovyet ideolojisiyle kurulması planlanan yeni toplum düzeninin önündeki en büyük engel olarak din görülür. Rus komünistlerine göre din, ezilen ve sömürülen halkın mevcut düzene karşı bilinçlenmesini engelleyen, onları kaderlerine boyun eğmeyi ve sabırlı olmayı öğütleyen, ölümden sonra huzur bulacakları vaadiyle kandırarak onları köleleştiren bir araçtır.[3] Din, egemen sınıflarla ilişki içinde olarak egemen iktidarın ideolojik aracı pozisyonundadır ve her durumda ezenlere hizmet eder.[4] Bu nedenle Bolşevikler, zararlı olarak gördükleri dinin yerine, emekçilerin yalnızca ekonomik ve politik boyunduruktan kurtulmalarını değil, aynı zamanda manevi bir kurtuluşa ulaşmalarını da amaçlayan Marksizm-Leninizm ideolojisinin ilkelerini hayata geçirmeyi hedefler.[5] Bu doğrultuda, 1917 yılında başarıyla gerçekleşen Ekim Devrimi'nin ardından, ülke genelinde dinin toplumsal yaşamdaki etkisini azaltmak, dini kurumları etkisizleştirmek ve ruhban sınıfını itibarsızlaştırmak için kapsamlı bir ateist propaganda yürütülür.

Din karşıtı propaganda ile Sovyet rejimi, yaratmak istediği yeni Sovyet insanının geçmişle olan tüm bağlarını koparmayı amaçlar. "İnanç özgürlüğü" sloganıyla iktidara gelen Komünist Parti, başta Ortodoksluk olmak üzere tüm din ve mezheplere baskı uygular. Komünistlere göre din, geçmişle, geleneklerle ve halkın eski değerlerle bağını güçlü bir şekilde koruyan temel bir unsurdur. Bu sebeple din, oluşturulmak istenen yeni Sovyet insanı modeline yönelik ciddi bir tehdit olarak algılanır.[6] Sovyet ideolojisinde, din özellikle de Ortodoksluk, düşünce özgürlüğü ve ideolojik yayılmanın önünde bir engel olarak görülmesi nedeniyle yeni yönetim tarafından dışlanır ve dini dünya görüşünün toplumsal hafıza ve toplumsal yaşamdan silinmesi amacıyla birçok girişimde bulunulur. Sovyet iktidarının din karşıtı uygulamalarıyla Rus toplumunda Ortodoksluğun yerine komünizm, Tanrı'nın yerine ise Lenin kutsallaştırılarak, yeni bir inanç sistemi oluşturulur.[7] Böylece, Sovyet iktidarı, yüzyıllar boyunca Rus halkının en büyük değeri olarak kabul edilen Ortodoksluk yerine toplumu birleştirecek yeni bir "inanç" sistemi anlayışıyla onlara komünizmi sunar.

1 Gamze Öksüz (ed.), *Rusya'da Eylemin Sanatla Buluşması: Edebiyatta ve Sinemada Devrim* (İstanbul: Çeviribilim Yayınevi, 2014), 10.

2 Hanife Saraç, "Kutsalı Topyekûn Dönüştürme Çabası Lenin ve Stalin Döneminde Sovyetler Birliği'nin Din Politikası", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23 (2019), 79.

3 Vladimir I. Lenin, Din ve Devrim, çev. Ferit B. Aydar (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2016), 2.

4 Ayhan Yalçınkaya, "*Marksizm ve Din"*, *Marksizm ve…Hukuk, Din, Demokrasi, Marx İlkel Sermaye Birikimi, Pozitivizm-Siyaset Akademinin Solu,* ed. Yavuz Alogan (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2003), 100.

5 Hanife Saraç, *Sovyet Propaganda Dili: Bir Asrı Geride Bırakan Ekim Devrimi'nin Getirdikleri* (İstanbul: Değişim Yayınları, 2019), 33.

6 Onur Aydın, "Maneviden Maddiye Rusya'nın İki Kutuplu Hristiyanlık Anlayışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/47 (2023), 256, 262.

7 Yuliya Mihaylova, "Religioznımı v Slovaryah Sovetskogo Perioda: Priemı Manipulyatsii", Sovetskoye Proşloye İ Kul'tura Nastoyaşego: Monografiya, ed. Nataliya Kupina (Yekaterinburg: İzdatel'stvo Uralskogo Universiteta, 2009), 255.

Komünizm fikrinin öncülerinden Alman filozof K. Marks (1818-1883), dini "ezilen bir canlının iç geçirmesi, kalpsiz bir dünyanın kalbi, ruhsuz düzenlerin ruhu ve halkın afyonudur" şeklinde tanımlar.[8] Sovyet iktidarı, dine yönelik tutumunu K. Marks'ın "din halkın afyonudur" görüşü temelinde şekillendirir. Sovyet lider Lenin, Marksçı anlayışa göre, tüm dinleri, kiliseleri ve dini örgütleri burjuva sömürgeciliğini destekleyen ve işçi sınıfını bilinçsizleştirmeye hizmet eden araçlar olarak görür.[9] Marksist ideoloji, mutlak bir ateizm anlayışına dayandığı için her türlü dine karşı belirgin bir düşmanlık sergiler. Bu bağlamda, totaliter bir yapıya sahip olan Sovyetlerde, bireyleri dini inançlarından uzaklaştırmak ve onları pozitivist-materyalist bir dünya görüşüne göre şekillendirmek amacıyla sistematik ve yoğun bir ideolojik eğitim politikası yürütülür.[10]

Sovyet rejimi, yeni bir insan tipi yaratmayı hedefleyen ideolojik bir eğitim anlayışını benimser. Bu yaklaşım, bireyleri tamamen ateist dünya görüşü ve komünist değerlerle şekillendirmeyi amaçlayan bir eğitim modeline dayanmaktadır. Bu sistemde bireyden, dini inanışından arınarak komünist ideolojiyi kutsal bir değer olarak algılaması ve yüceltmesi beklenir.

Sovyet yönetimi, toplumsal bilincin şekillenmesinde dili ideolojik bir araç olarak kullanır. Dilin toplum üzerindeki etkisinin farkında olan Sovyet rejimi, yayınlar aracılığıyla devletin dil politikasını yürütür ve bu ideolojik değerler toplumun bilincine işlenir. Sovyetlerin dil politikasının temel amacı, Sovyet insanının ateist bir dünya görüşüyle yetiştirilmesidir. Ateist propaganda, toplum için önemli olan tüm yayın organlarıyla özellikle de sözlükler aracılığıyla yapılır.[11] Nitekim totaliter toplumun dil bilincinin şekillendirilmesi, sadece sloganlar ve yasaklarla değil, bireyin düşünce yapısını, dünya görüşünü ve psikolojik durumunu etkileyen ideolojik yöntemlerle gerçekleştirilir. Bu süreçte, titizlikle hazırlanan dil politikaları uygulanarak, sözlükler ve dilin kelime dağarcığı ideolojik hedeflere uygun şekilde yeniden düzenlenir.[12] Sovyet hükümeti, Rus dilinin söz varlığını kendi ideolojisi doğrultusunda yeniden yapılandırır. Bu ideolojik müdahalelerin en açık biçimde gözlemlenebileceği alanlar ise yazılı metinler ve sözlüklerdir. Nitekim dildeki değişimler kendisini ilk olarak sözlüklerde gösterir.[13]

Rusya tarihindeki Sovyet dönemi, Ortodoks inanç üzerinde yıkıcı bir etki bırakır. Sözlükler aracılığıyla, özellikle din ile ilgili söz varlığı, totaliter dönemde ciddi değişikliklere maruz kalır. Rejim, Ortodoksluğu hedef alarak dini kelimelerin kullanımını bilinçli bir şekilde kısıtlar ve bu sözcükleri toplumsal hayattan uzaklaştırır. Bunun yerine, Sovyet halkını ateizme teşvik eden ve komünizmi yücelten ve kutsallaştıran bir dil inşa eder. Sovyet yönetimi, ateist ideolojiye uygun şekilde, geniş kitlelere hitap eden sözlükler hazırlatarak okuyucularda din karşıtı bir dünya görüşü oluşturmayı amaçlar.

Ateizm ideolojisini benimseyen Sovyet rejimi, özellikle Stalin döneminde çıkarılan ilk sözlüklerde din, kilise ve Ortodokslukla ilgili terminolojiyi hafızalardan kazımak ve yerine kendi ideolojisini yerleştirmek adına birçok yöntem kullanılır. Bu çalışmada, özellikle Stalin dönemi sözlüklerinde dini terminolojinin nasıl aktarıldığı ve bu aktarımda kullanılan manipülasyon yöntemleri analiz edilecektir. Bu kapsamda US ve OS'de ideolojik bir çerçevede ele alınarak ateist bakış açısına uygun şekilde tanımlandığı saptanan *religiya* (din), *bog* (Tanrı), *Hristiyanstvo* (Hristiyanlık), *greh* (günah), *angel* (melek), *sozdatel'* (yaratıcı), *bezbojnik* (ateist), *zagrobnıy* (ahiret), *kreşçeniye* (vaftiz), *pasha* (Paskalya), *velikomuçenik* (büyük çilekeş), *bogodel'nya* (hayır kurumu), *tserkovnoslujitel'* (din görevlisi) ve *rasstriga* (kiliseden atılmış din adamı) gibi dini, kilise ve ruhban sınıfı terminolojine ait kelimeler, bu çalışmanın sınırları içinde tahlil edilecektir. Ayrıca, Sovyet dönemi ile Post-Sovyet dönemi sözlüklerindeki *Bog*

8 Karl Marks – Friedrich Engels, Ob Ateizme, Religii i Tserkvi (Moskva: Sovetskaya Entsiklopediya, 1971), 415.
9 Lenin, *Din ve Devrim*, 9.
10 Saraç, "Kutsalı Topyekûn Dönüştürme Çabası Lenin ve Stalin Döneminde Sovyetler Birliği'nin Din Politikası", 74.
11 Mihaylova, "Religioznımı v Slovaryah Sovetskogo Perioda: Priemı Manipulyatsii", 255.
12 Olga Mihaylova - Yuliya Mihaylova, "İdeologiçeskoye Adaptirovaniye Pravoslavnoy Leksiki v Sovetskih Postsovetskih Slovaryah", *Przeglad Wschodnioeuropejski* VIII/2 (2017), 298.
13 Fatih Yapıcı, "Sovyet Dönemi Dil Politikaları", *Liderlerin Sovyeti: Devrimden Perestroykaya*, ed. Ayla Kaşoğlu (Ankara: Çeviribilim Yayınları, 2017), 306.

(Tanrı) terimi ile ilgili sözlük maddesi karşılaştırılarak dini terminolojinin tanımlanmasında ve yorumlanmasında yapılan bilinçli değişiklikler ortaya konulmaktadır.

Çalışmada, yazılı metinler ve kaynaklar üzerinde derinlemesine analiz yapma imkânı sağlayan belge tarama yöntemi kullanılmaktadır. Belge tarama sürecinde, hedeflenen bilgilere ulaşmak amacıyla elektronik ve basılı sözlükler esas alınmaktadır. Ayrıca, çalışmanın analiz bölümünde kavramsal ve karşılaştırmalı analiz yöntemleri de kullanılmaktadır. Analiz bölümünde, dini terminoloji üzerinde gerçekleştirilen dilsel ve ideolojik manipülasyon yöntemlerinin ortaya konması için özellikle Sovyet sözlüklerinden Uşakov Sözlüğü (çalışmanın devamında "US" olarak anılacaktır) ile Ojegov Sözlüğü'nden (bundan sonra "OS" şeklinde kısaltılacaktır) yararlanılmaktadır. Ayrıca, Sovyet sözlükleri ile post-Sovyet dönemi sözlüklerinde *Bog (Tanrı)* terimi ile ilgili sözlük maddesi kıyaslanarak, dini terminolojinin semantik dönüşümün boyutları mercek altına alınmaktadır.

1. İdeolojik Bir Araç Olarak Sovyet Sözlükleri

Her sözlük, hazırlandığı dönemin siyasi ve toplumsal koşullarını yansıtan önemli bir kaynaktır. Bir sözlük, yalnızca kelimelerin anlamlarını açıklamakla kalmaz, aynı zamanda o dönemdeki egemen ideolojiyi de gözler önüne serer. Bu nedenle sözlüklerin ideolojik bir yönü vardır ve özellikle de totaliter rejimlerin sözlükleri, ideolojiyi yaymak ve toplumu şekillendirmek amacıyla kullanılan önemli araçlardır. Bunun en açık örneği Sovyet dönemine ait sözlüklerde görülür. Rejimin hedeflediği yeni toplumsal değerler ve inanç sistemi sözlükler yoluyla halka aktarılır. Sovyet ideolojisinin dil üzerindeki etkilerini açıkça gösteren en önemli eserlerden biri, Stalin iktidarında Sovyet sözlükbilimci Dimitri Uşakov tarafından 1935-1940 yılları arasında dört cilt olarak hazırlanan *Rus Dilinin Açıklamalı Sözlüğü*'dür (*Толковый Словарь Русского Языка*). Eserin ön sözünde Uşakov'un, sözlüklerin amacı ve işlevlerine dair yaptığı açıklamalar, bu eserin ideolojik işlevini net bir şekilde gözler önüne sermektedir: "Sözlüklerin tarihi, her birinin kendi döneminin sınıfsal çıkarlarını yansıttığını açıkça gösterir. Sözlükler incelendiğinde, birikmiş dil zenginliğine hangi unsurların eklendiği ve yeni, egemen sınıfın bu birikimi nasıl dönüştürdüğü görülebilir. Bu açıdan yayımlanan sözlük, proleter devrimin başlattığı yeni bir dönemin Rusça üzerindeki etkisini, dilin sözcük dağarcığındaki dönüşüm sürecini ve aynı zamanda sözcük kullanımına dair yerleşik normları ortaya koymayı amaçlar."[14]

US'un ardından, Sovyet sözlükbilimci Sergey Ojegov tarafından tek cilt olarak yayımlanan *Rus Dili Sözlüğü*'nün (*Словарь русского языка*) ilk baskılarında (1949, 1953) ideolojik normlar yoğun bir şekilde yansıtılır ve dolayısıyla devletin din karşıtı politikası bu sözlükte de kendisine yer bulur: "Tek ciltlik Rus dili sözlüğü, kelimelerin doğru şekilde kullanılmasını gösteren bir kılavuzdur. Bu sözlük, sosyalist kültür, gerçek demokrasi politikası ve ilerleme ile ilgili yeni sözcük ve terimlerin kaynağıdır".[15]

Dönemin siyasi ve ideolojik yapısını yansıtan bir diğer sözlük ise, tarihsel ve normatif özelliklere sahip, 19. ve 20. yüzyıl Rus edebî dilinin en kapsamlı çalışmaları arasında yer alan *Çağdaş Rus Edebî Dili Sözlüğü*'dür (*Словарь современного русского литературного языка*, 1950-1965). Sovyet dönemi Rus dilinin kelime hazinesini yansıtan bu akademik çalışma, doğal olarak zamanın ideolojik eğilimlerini de bünyesinde barındırır. Bu ideolojik yönelimler, yalnızca kelime ve ifadelerin tanımlarında değil, aynı zamanda açıklamalı notlarda ve örnek kullanımlarında da belirgin bir şekilde kendini göstermektedir.[16] "Bu sözlük, Sovyetler Birliği'nin siyasi dinamiklerini eksiksiz biçimde yansıtmalı ve proleter diktatörlüğü döneminde yazılı ve sözlü dilde beliren yeni kelime ve deyimleri kapsamalıdır"[17] sözleri, yazarlarının sözlüğü belirli ölçütler gözeterek oluşturduklarını göstermektedir. Sözlüklerin yanı sıra, ansiklopediler de bu dönemde Sovyetlerin politik ve ideolojik propaganda aracı olma işlevini yerine getirir. En büyük ve en kapsamlı ansiklopedilerden biri olan ve üç baskısı bulunan *Büyük Sovyet Ansiklopedisi (Большая советская энциклопедия, 1949-1958),* devlet ve partinin kontrolü altında basılır. Çalışmanın ikinci baskısının ön sözünden, ansiklopedinin hazırlanması sürecinde parti, devlet,

14 Dimitri Uşakov, Tolkovıy Slovar' Russkogo Yazıka. V. 4. T. (Moskva: Sovetskaya Entsiklopediya, 1935-1940), XI.
15 Sergey Ojegov, *Slovar' Russkogo Yazıka* (Moskva, 1953), 3-4.
16 Mihaylova - Mihaylova, "İdeologiçeskoye Adaptirovaniye Pravoslavnoy Leksiki v Sovetskih Postsovetskih Slovaryah", 298.
17 Viktor Vinogradov, *Leksikologiya i Leksikografiya: Izbrannıye Trudı* (Moskva: Nauka, 1977), 198-199.

bilim, eğitim gibi birçok kurumdan ve kişiden görüş alınarak içeriğinin ideolojiye uygun olarak şekillendirildiği anlaşılmaktadır.[18]

Devrim öncesi dönemde yayımlanan sözlükler, muhafazakâr, liberal, demokrat ve devrimci gibi farklı ideolojik yaklaşımlarla değerlendirilebilir. Ancak bu dönemde, Marksist anlayışa dayalı sözlüklerin sayısı oldukça azdır. 1917 Ekim Devrimi'nin ardından, Bolşevik diktatörlüğün tesis edilmesiyle birlikte, geleneksel ve muhafazakâr sözlükler yerini, devletin resmî ateist ideolojisinin hedeflerine uygun olarak hazırlanan "devrimci-demokratik" sözlüklere bırakır. Bu dönemde, tüm sözlükler tek bir ideolojik bakış açısıyla yeniden yapılandırılır. Bu bağlamda, siyasi ve toplumsal hayat ile ilgili kelimelerin anlam içerikleri, hâkim ideolojik çerçeveye uygun şekilde yeniden düzenlenir ve bu biçimiyle topluma aktarılır.[19]

Sovyet sözlüklerinde, dini terminolojiye yönelik ideolojik dönüşüm sürecinde ön plana çıkan uygulamalar şunlardır: Din ve onunla bağlantılı olan her şey, "geçmişin kalıntısı" olarak nitelendirilerek Sovyet insanının manevi dünyasından tamamen çıkarılmaya çalışılmıştır. Din ile ilgili kavramlar basitleştirilmiş ve içleri boşaltılmıştır. "Din halkın afyonudur" gibi genel tanımlar dini kavramlar için kullanılmış ve bu tarz söylemler ideolojik olarak okuyuculara empoze edilmeye çalışılmıştır. Din alanıyla ilgili tüm kelime ve ifadelere olumsuz çağrışımlar yüklenerek toplum içinde kötü bir algı oluşturulmaya çalışılmıştır.[20]

2. Sovyet Sözlüklerinde Dini Terminoloji Üzerinde Yapılan İdeolojik Müdahaleler

Sovyet dönemine ait sözlüklerde kelimeler için yapılan tanım ve yorumlar, Marksist-Leninist ideoloji doğrultusunda "biz" ve "ötekiler" anlayışı temelinde şekillenmiştir. Diğer bir değişle, kelimeler, devletin resmî ideolojisi ile uyumlu bir biçimde, sosyalizmin değerlerini yüceltirken kapitalizm, din inançlar ve burjuva sınıfı gibi "öteki" unsurlar negatif olarak tanımlanmış ve dışlanmıştır. Bu açıdan, Marksist-Leninist dünya görüşüne göre kelimeler, "bizim" (sosyalist anlayışa uygun) ve "bizim olmayan" (sosyalizme aykırı) şeklinde iki ana kategoriye ayrılmıştır.[21]

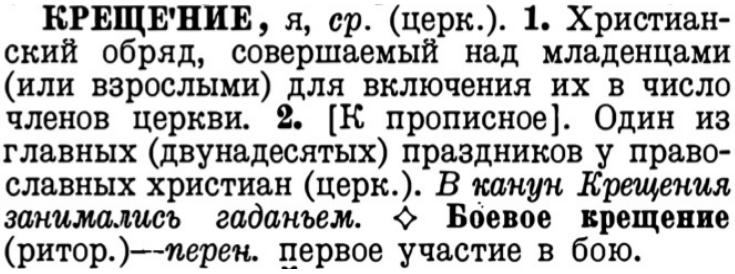
Sovyet ideolojisi için tehdit ve zararlı olarak görülen din terminoloji "bizim" kategorisine dâhil edilmemiş ve "bizim olmayan, öteki" dışlamasıyla olumsuz bir şekilde değerlendirilmiştir.[22] Sovyet dönemi sözlük yazarlarının temel görevi, dini terim ve kavramları çağ dışı, geçersiz ve zararlı unsurlar olarak sunup bu kavramların Sovyet insanı nezdindeki anlam ve önemini azaltmak ve ideolojik bir bağlama oturtmak olmuştur. Bu doğrultuda hazırlanan sözlüklerde yazarlar, belirlenen ideolojik hedeflere ulaşmak amacıyla dini terimlerin sunumunda çeşitli teknikler ve stratejiler geliştirmiştir.

Sovyet sözlüklerinde dini terminoloji eksik veya yetersiz biçimde sunulmuştur. Özellikle Stalin dönemi eserlerinden US ve OS'un sözlüklerinde dini terimlere sınırlı oranda yer verilmiş, bu kavramlar ihmal edilmiştir. Sovyet sözlüklerinde dini terminolojiye ilişkin sözcüklerin sınırlı biçimde sunulması, resmî ideolojinin dini inançları ve uygulamaları dışlamayı amaçlayan ideolojik müdahalesinin somut bir yansımasıdır. Örneğin, OS'de (1953) *taynaya veçerya (тайная вечеря) [son akşam yemeği], proşçonnoye voskresen'ye (прощённое воскресенье) [bağışlanma pazarı], kayatsya (каяться) [tövbe etmek], spas (спас) [kurtarıcı] ve vozneseniye (вознесение)* [göğe yükseliş] gibi pek çok Hristiyanlık ile ilgili dini terim sözlükten çıkarılır. Buna karşın, sözlükte yalnızca Ortodoks Hristiyanlığın en önemli iki dini bayramı olan *rojdestvo (рождество) [noel] ve pasha (пасха) [paskalya]* terimlerine yer verilir.[23] Bu şekilde, Sovyet ideolojisi, Ortodoks bayramlarını ve ritüellerini genellikle geçmişin kalıntıları olarak değerlendirip sansürleyerek birçoğunu sözlüklere dâhil etmemiştir.

Ortodoks bayramları ve kilise ritüellerine ilişkin bazı terimler US'de yer almış olsa da, ideolojik müdahalelere maruz kalmıştır. Sözlüklerde bu terimlerin madde başlıklarına *relig. (религ.)* [dini], *tserk.*

18 Boris Vvedenskiy, *Bolşaya Sovetskaya Entsiklopediya*, ed. Boris Vvedenskiy (Moskva: Bolşaya Sovetskaya Entsiklopediya, 1958), 51/1.
19 Arkadiy Golovanevskiy, "Obşestvenno-Politiçeskaya Leksika v Slovaryah 1900-1917 gg. (K Probleme Semantiçeskoy Tipologii Slovarey Dorevolutsionnovo Perioda)", *Filologiçeskiye Nauki*, 3/153 (1986), 25.
20 Nataliya Kupina, *Totalitarniy Yazık: Slovar' i Reçeviye Reaktsii* (Yekaterinburg – Perm', İzdatel'stvo Uralskogo Unıversiteta, 1995), 30.
21 Mihaylova, "Religioznımı v Slovaryah Sovetskogo Perioda: Priemı Manipulyatsii", 258.
22 Mihaylova, "Religioznımı v Slovaryah Sovetskogo Perioda: Priemı Manipulyatsii", 258.
23 Mihaylova, "Religioznımı v Slovaryah Sovetskogo Perioda: Priemı Manipulyatsii", 257.

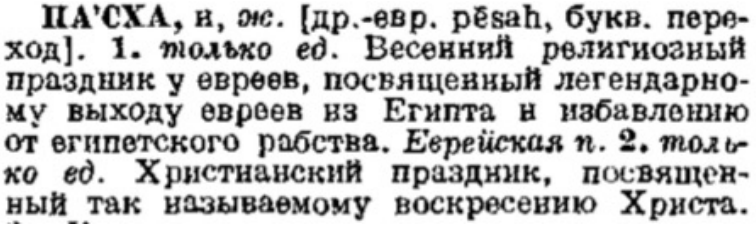
(церк.) [kiliseye ilişkin] veya *t. naz. (т. наз.)* [sözde] gibi kategorik etiketler eklenerek bu kavramlar belirli bir alanda sınırlandırılmıştır. Bu yöntemle sözcüklerin yalnızca din ve kilise ile bağlantılı olduğu özellikle vurgulanmış, bu suretle söz konusu din terminoloji günlük yaşamın dışına itilmek istenmiştir.



КРЕЩЕ'НИЕ, я, *ср.* (церк.). **1.** Христианский обряд, совершаемый над младенцами (или взрослыми) для включения их в число членов церкви. **2.** [К прописное]. Один из главных (двунадесятых) праздников у православных христиан (церк.). *В канун Крещения занимались гаданьем.* ◇ **Боевое крещение** (ритор.)—*перен.* первое участие в бою.

Görsel 1: *Kreşçeniye* Sözcüğü ile İlgili Madde (US).

Örneğin, US'de (1935-1940), Hristiyanlıkta bir kilise ritüeli olarak tanımlanan *Kreşçeniye (Крещение)* [Vaftiz] madde başında kısaltılmış şekilde parantez içinde *tserk. (церк.)* etiketi konulmuştur. Bu terimin "Ortodoks Hristiyanların başlıca bayramlarından biri" olarak verilen ikinci tanımının sonunda aynı şekilde parantez içinde *tserk. (церк.)* ibaresi bulunmaktadır.[24] İlgili maddede görülen *tserk.* etiketiyle kelimenin yalnızca kilise bağlamında kullanıldığı vurgulanmış ve gündelik yaşamdaki kullanımına sınırlama getirilmek istenmiştir.

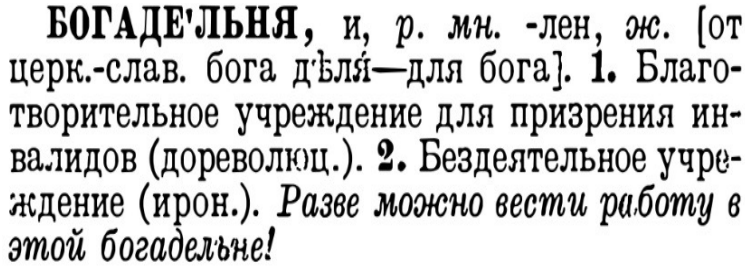


ПА'СХА, и, *ж.* [др.-евр. pēsaḥ, букв. переход]. **1.** *только ед.* Весенний религиозный праздник у евреев, посвященный легендарному выходу евреев из Египта и избавлению от египетского рабства. *Еврейская п.* **2.** *только ед.* Христианский праздник, посвященный так называемому воскресению Христа.

Görsel 2: *Pasha* Sözcüğü ile İlgili Madde (US).

US'de, *Pasha (Пасха) [Paskalya]* sözcüğünün tanımında, ikinci anlam olarak "Sözde İsa'nın dirilişine adanmış Hristiyanlık bayramı" şeklinde bir açıklama yer almakta olup burada tak *nazıvayemomu (так называемому) [sözde]* gibi ideolojik bir etiket kullanılmıştır.[25] Tanımda geçen "sözde" ifadesi, İsa'nın dirilişinin gerçekliğini sorgulayan ve küçümseyen bir anlam taşımaktadır. Bu dil manipülasyonuyla İsa'nın dirilişine duyulan inancı zayıflatmak ve bu olayı önemsizleştirmek hedeflenmiştir.

Sovyet sözlüklerinde dini terminoloji sıklıkla olumsuz nitelemelere maruz kalmıştır. Özellikle, o dönem Rus dili söz varlığını kapsamlı şekilde sunan US'de, dini kavramlar ideolojik bir filtreleme sürecine tabi tutulur. Dinle ilgili ifade ve sözcükler, sözlük maddelerine eklenen ibarelerle ideolojik olarak "olumsuz" olarak kodlanır. US'de din alanı, *ustar. (устар.)* [eskimiş], *dorevoluts. (дореволюц.)* [devrim öncesi] gibi etiketlerle *antinarodnaya (антинародная)* [halk karşıtı] *ve ne praverennaya dannıtı nauki (не провенная данными науки)* [bilimsel verilerle doğrulanmamış] gibi ideolojik bir bakış açısıyla sunulur.[26]



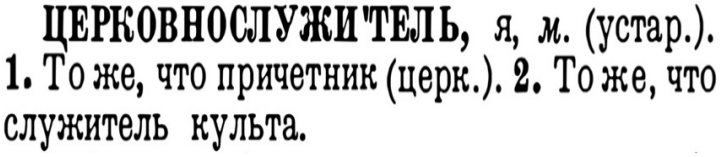
БОГАДЕ'ЛЬНЯ, и, *р. мн.* -лен, *ж.* [от церк.-слав. бога дѣля́—для бога]. **1.** Благотворительное учреждение для призрения инвалидов (дореволюц.). **2.** Бездеятельное учреждение (ирон.). *Разве можно вести работу в этой богадельне!*

Görsel 3: *Bogodel'nya* Sözcüğü ile İlgili Madde (US).

US'de, "Çarlık Rusya'sında dini kurumlar tarafından yönetilerek Tanrı adına fakir, engelli ve yaşlılara yardım eden hayır kurumu"[27] anlamını *taşıyan bogodel'nya (богодельня)* [hayır kurumu] terimi,

24 Uşakov, *"Kreşçeniye"*, I/1513.
25 Uşakov, *"Pasha"*, III/64.
26 Kupina, *Totalitarniy Yazık: Slovar' i Reçeviye Reaktsii*, 28.
27 Uşakov, *"Bogodel'nya"*, I/160.

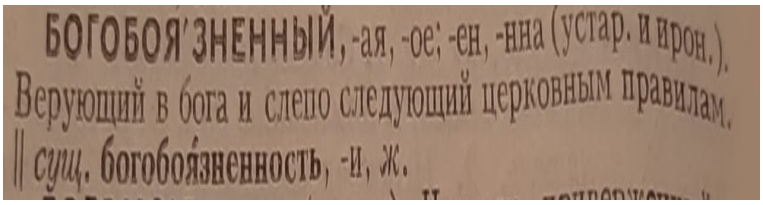
tanımının hemen ardından parantez içinde yer alan *dorevoluts.* (devrim öncesi) etiketiyle işaretlenmiş ve bu şekilde geçerliliğini yitirmiş, devrim öncesine ait bir kavram olarak sunulmuştur.


ЦЕРКОВНОСЛУЖИ'ТЕЛЬ, я, м. (устар.). 1. То же, что причетник (церк.). 2. То же, что служитель культа.

Görsel 4: *Tserkovnoslujitel'* Sözcüğü ile İlgili Madde (US).

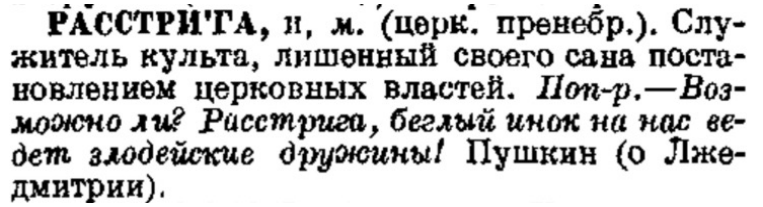
Sovyet döneminde, din karşıtı politikaların bir parçası olarak, din adamlarını ifade eden terimler de ideolojik manipülasyona uğramıştır. Örneğin, US'de yer alan *Tserkovnoslujitel' (церковнослужитель)* [kilise görevlisi] terimi, ilgili maddeden hemen sonra parantez içinde verilen *ustar. (устар.)* etiketiyle sunularak güncelliğini yitirdiği imasıyla devrim öncesi dönemle ilişkilendirilmiştir.[28] Bu ideolojik yönlendirmeyle ruhban sınıfının geçmişe ait ve devrimci ideolojiye aykırı figürler olarak sunulması amaçlanmıştır.

Sovyet rejimi, dil politikaları bağlamında dini düşüncenin itibarsızlaştırılması ve halkın gözünde dini değerlerin küçümsenmesi amaçlamıştır. Nitekim sözlüklerde dini terimlerin madde başlarına eklenen *prezr. (през.)* [aşağılayıcı], *iron. (ирон.)* [alaycı] ve *prenebr. (пренебр.)* [küçümseyici] gibi ideolojik etiketlerle bu kavramlara olumsuz çağrışımlar yüklenmiş ve böylelikle değersizleştirilmeye çalışılmıştır.


БОГОБОЯ'ЗНЕННЫЙ, -ая, -ое; -ен, -нна (устар. и ирон.). Верующий в бога и слепо следующий церковным правилам. || сущ. богобоя́зненность, -и, ж.

Görsel 5: *Bogoboyaznennıy* Sözcüğü ile İlgili Madde (OS).

OS'de "Tanrı korkusu olan kişi" şeklinde tanımlanan *Bogoboyaznennıy (Богабоязненный)* kelimesi, *ustar.* (eskimiş) ve *iron.* (alaycı) etiketleriyle birlikte verilmiştir.[29] Bu durum söz konusu ifadenin Sovyet ideolojisi nezdinde artık geçerli olmadığını ve ironik bir bağlamda değerlendirildiğini göstermektedir.


РАССТРИ'ГА, и, м. (церк. пренебр.). Служитель культа, лишенный своего сана постановлением церковных властей. *Поп-р.—Возможно ли? Расстрига, беглый инок на нас ведет злодейские дружины!* Пушкин (о Лжедмитрии).

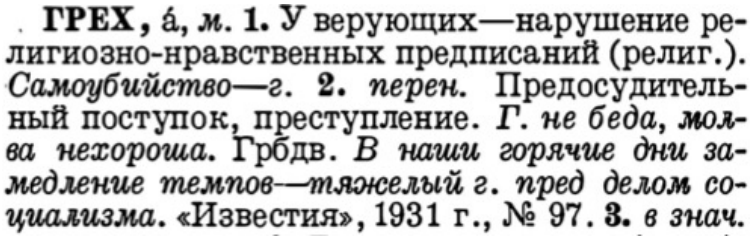
Görsel 6: *Rasstriga* Sözcüğü ile İlgili Madde (US).

US'de "kilise yetkililerinin kararıyla din görevinden uzaklaştırılan kişi" anlamına gelen *rasstriga (расстрига)* terimi, ilgili madde başında *tserk. ve prenebr.* gibi etiketlerle sunulmuştur. Bu ibareler sözcüğün kullanım alanını kısıtlamış ve küçümseyici bir bağlam oluşturmuştur.[30] Bu tür olumsuz çağrışımlarla itibarsızlaştırılan din adamları, toplumda güvenilmez ve tehlikeli figürler olarak lanse edilmiştir.

Sovyetler Birliği'nde halkın büyük çoğunluğu Ortodoks Hristiyan'dır. Bu gerçeğin farkında olan iktidar, dil politikaları kapsamında hazırlanan sözlüklerde dini terimlerin açıklamalarında belirgin bir manipülasyon stratejisi benimsemiştir. Sözlüklerde diğer dinlerin adları açık bir şekilde ifade edilirken, Ortodoksluk anlamına gelen *pravoslaviye (православие)* terimi neredeyse hiç kullanılmamış ve bilinçli bir biçimde gizlenmiştir. Bu terimin yerini, daha genel ve soyut ifadeler almıştır. Mesela, Ortodoksluk yerine "inanan insanlar" anlamında *u veruyuşçih lyudey* (у верующих людей) ya da "batıl inançlı

28 Uşakov, *"Tserkovnoslujitel"*, IV/1221.
29 Sergey Ojegov, *Slovar' Russkogo Yazıka: Okolo 57.000 Slov*. ed. Nataliya Şvedova (Moskva: Russkiy Yazık, 1981), "*Bogoboyaznennıy*", 50.
30 Uşakov, *"Rasstriga"*, III/1263.

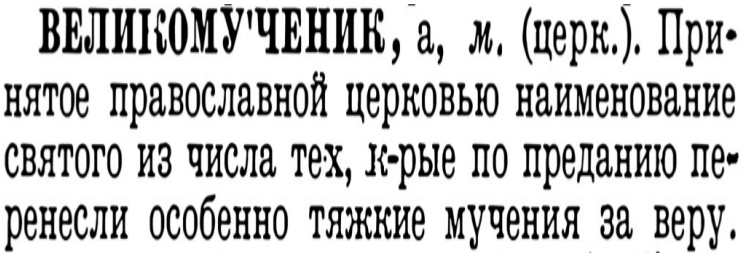
insanlar" anlamına gelen ve olumsuz bir çağrışıma sahip olan *u suyevernıh lyudey* (у суеверных людей) gibi ifadeler tercih edilmiştir.[31]


ГРЕХ, á, м. 1. У верующих—нарушение религиозно-нравственных предписаний (религ.). *Самоубийство—г.* 2. *перен.* Предосудительный поступок, преступление. *Г. не беда, молва нехороша.* Грбдв. *В наши горячие дни замедление темпов—тяжелый г. пред делом социализма.* «Известия», 1931 г., № 97. 3. *в знач.*

Görsel 7: *Greh* Sözcüğü ile İlgili Madde (US).

US'de yer alan *greh (грех)* [günah] terimi, "*inanlara göre* dini-ahlaki kuralların ve buyrukların ihlali" şeklinde tanımlanmıştır.[32] Bu tanımda yer alan "u veruyuşçih" (inan**an**lara göre) ifadesiyle, tüm inananlar genel olarak kastedilmiş ve sözcüğün geleneksel tanımındaki 'Ortodoks inancına sahip insanlar' ifadesi kullanılmamıştır. Ortodoksluk, Rus toplumu için tarihsel ve kültürel açıdan büyük önem taşımasına rağmen, Sovyet sözlüklerinde bilinçli bir şekilde göz ardı edilmiş ve dini terminolojiye ilişkin sözlük maddelerinde kullanımından özellikle kaçınılmıştır. *Greh* teriminin semantiğine yönelik yapılan bir diğer ideolojik müdahale, tanımda yer alan *religiozno-nravstvennıh* (dini-ahlaki) ifadesi aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Bu ifade, günahın yalnızca dindar bireyler için geçerli olduğu izlenimini oluşturarak, dini kavramların genel ahlaki çerçeveden ayrıştırıldığını ve seküler bir bağlamda yeniden tanımlandığını göstermektedir. İlk anlamın ardından *greh* sözcüğüne yan anlam eklenerek, terim dini bağlamından tamamen koparılmış ve "sıradan bir suç, kınanabilir davranış veya hafif bir kabahat" olarak yeniden tanımlanmıştır.

Sovyet sözlüklerinde dini terminolojiye yönelik verilen tanımlar ve yorumlar, özellikle *kilise tarafından kabul edilen (prinyatoye tserkovyu), dini (relig.), kilise (tserk.), inananlara göre (u veruyuşçih), efsanelere göre (po predaniyu), u pravoslavnıh Hristiyan (Ortodoks Hristiyanlarda)*, gibi açıklamalı notlarla sunulmuştur. Bu tür manipülatif ifadelerle okuyucunun zihninde olumsuz bir algı oluşturularak söz konusu terimlerden kaçınılmasını teşvik eden ideolojik bir mesaj iletilmesi amaçlanmıştır.[33]


ВЕЛИКОМУ'ЧЕНИК, а, м. (церк.). Принятое православной церковью наименование святого из числа тех, к-рые по преданию перенесли особенно тяжкие мучения за веру.

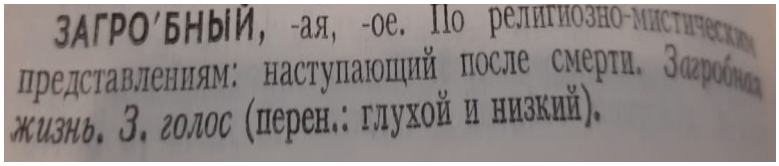
Görsel 8: *Velikomuçenik* Sözcüğü ile İlgili Madde (US).

US'de *velikomuçenik (великомученик)* terimi, "Ortodoks kilisesi tarafından kabul edilen, efsanelere göre inancından dolayı özellikle ağır işkencelere maruz kaldığına inanılan azizlerin adı"[34] şeklinde tanımlanmıştır. Tanımda yer alan *prinyatoye pravoslavnoy tserkovyu (Ortodoks Kilisesi tarafından kabul edilen)* ifadesi, sözcüğün yalnızca Ortodoks Kilisesi terminolojisiyle sınırlı olduğunu vurgulayarak onun kullanım alanını daraltmaktadır. Benzer şekilde, *po predaniyu (efsanelere göre)* açıklaması da tanımdaki bilgilerin bilimsel bir temele dayanmadığını aksine bunun dini inanışlarla ve efsanelerle ilgili olduğunu ima etmektedir.

Sovyet dönemi sözlüklerinde dini terminoloji, *fantastiçeskiy (фантастический)* [fantastik], *mistiçeskiy (мистический)* [mistik], *neistinnıy (неистинный)* [gerçek olmayan] ve *nedostoverniy (недостоверный)* [güvenilir olmayan] gibi şüphe uyandıran ifadelerle tanımlanmıştır.[35] Okuyucuyu ideolojik olarak yönlendirme amacıyla Ortodokslukla ile ilgili terimlerin tanımlarında *religioznıy*

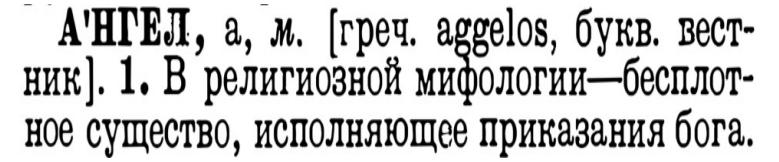
31 Mihaylova, "Religioznımı v Slovaryah Sovetskogo Perioda: Priemı Manipulyatsii", 257.
32 Uşakov, *"Greh"*, I/621.
33 Kupina, *Totalitarniy Yazık: Slovar' i Reçeviye Reaktsii*, 29.
34 Uşakov, *"Velikomuçenik"*, I/1244.
35 Kupina, *Totalitarniy Yazık: Slovar' i Reçeviye Reaktsii*, 29.

(религиозный) [dini], *mistiçeskiy (мистический)* [mistik], *mifiçeskiy (мифический)* [mitik] gibi sözcükler eş anlamlı bir şekilde bir arada kullanılmıştır. Sözlük yazarları bu sözcüklere "uydurma" veya "hayal ürünü" oldukları yönünde ortak bir anlam yüklemiştir.[36]


ЗАГРО'БНЫЙ, -ая, -ое. По религиозно-мистическим представлениям: наступающий после смерти. Загробная жизнь. З. голос (перен.: глухой и низкий).

Görsel 9: *Zagrobnıy* Sözcüğü ile İlgili Madde (OS).

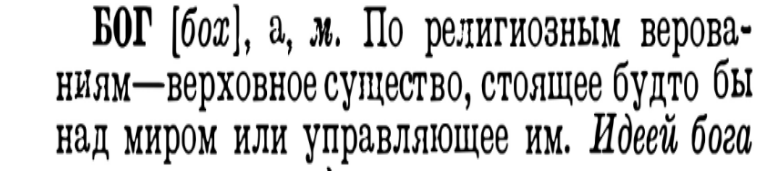
OS'de "dini-mistik inançlara göre, ölümden sonra gelen"[37] şeklinde yorumlanan *zagrobnıy (загробный)* [ahiret] terimi, ideolojik yönlendirmeye tabi tutulmuştur. Terimin tanımında geçen *po religiozno-mistiçeskim predstavleniyam* (dini-mistik inançlara göre) ifadesiyle bu kavramın bilimsellikten uzak, dini ve mistik deneyimlere dayalı, öznel bir inanç olduğunu vurgulamaktadır. Bu kavramın hem dini hem de mistik unsurlar olarak aynı çerçevede ele alınması, okuyucunun zihninde dini kavramların anlamlarının belirsizleşmesine neden olmakta ve bu tür kavramların sorgulanabilir, irrasyonel ve mantık dışı olduğu izlenimini güçlendirmektedir.


А'НГЕЛ, а, м. [греч. aggelos, букв. вестник]. 1. В религиозной мифологии—бесплотное существо, исполняющее приказания бога.

Görsel 10: *Angel* Sözcüğü ile İlgili Madde (US).

US'de *angel (ангел)* [melek] maddesinin tanımında yer alan *v religioznoy mifologii* (dini mitolojide) ifadesi de *angel* kavramının yalnızca dini bir bağlamda değil, aynı zamanda mitolojik bir çerçevede değerlendirildiğine işaret etmektedir.[38] Bu yöntemle, *angel* (melek) figürünün yalnızca dini inançların değil, buna ilave olarak mitolojilerin ve efsanelerin bir parçası olduğu mesajı verilmiştir.

Sözlük yazarları, Sovyet ideolojisinin bilime dayalı materyalist dünya görüşüyle bağdaşmayan dini terminolojinin gerçek dışı olarak algılanmasını sağlamak ve okuyucunun bu kavramların gerçekliğinden şüphe duymasını pekiştirmek amacıyla başka dilsel ifadelere de başvurmuştur. US ve OS'de dini terminolojinin sıkça *yakobı (якобы)* [sözde], *kak bı (как бы)* [sanki], *budto bı (будто бы)* [güya] *ya da tak nazıvaemıy (так называемый)* [sözde, olarak adlandırılan] *ve şçitayemıy (считаемый)* [sayılmakta olan] gibi dilsel ögelerle tanımlandığı göze çarpmaktadır. Şüphe uyandıran söz konusu dilsel araçlar, dini kavramların gerçekliğinin sorgulanmasını ve onların spekülatif, varsayımsal ya da irrasyonel unsurlar olarak sunulmasını amaçlayan ideolojik bir işlev görmektedir. US'un *Bog (Бог)* [Tanrı] maddesi, söz konusu ideolojik manipülasyona dair önemli bir örnek teşkil etmektedir.

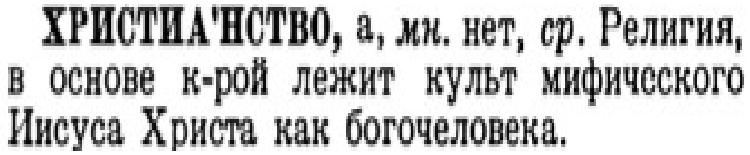

БОГ [бох], а, м. По религиозным верованиям—верховное существо, стоящее будто бы над миром или управляющее им. *Идеей бога*

Görsel 11: *Bog* Sözcüğü ile İlgili Madde (US).

İlgili sözlük maddesinde *bog* sözcüğünün, "dini inançlara göre, güya evrenin üzerinde veya onu yöneten en yüce varlık" şeklinde bir tanımı verilmiştir.[39] Burada *budto bı* (güya) ifadesi, Tanrı'nın varlığının doğruluğundan şüphe duyulmasını amaçlayan dilsel bir araç olarak kullanılmıştır. *Budto bı* ifadesiyle bu kavramın gerçek ve kesin olmaktan uzak olduğu, varlığının belirsiz ve tartışmalı olduğu izlenimi verilmeye çalışılmıştır.

36 Mihaylova, "Religioznımı v Slovaryah Sovetskogo Perioda: Priemı Manipulyatsii", 260.
37 Ojegov, "Zagrobnıy", 180.
38 Uşakov, *"Angel"*, I/30.
39 Uşakov, *"Bog"*, I/160.

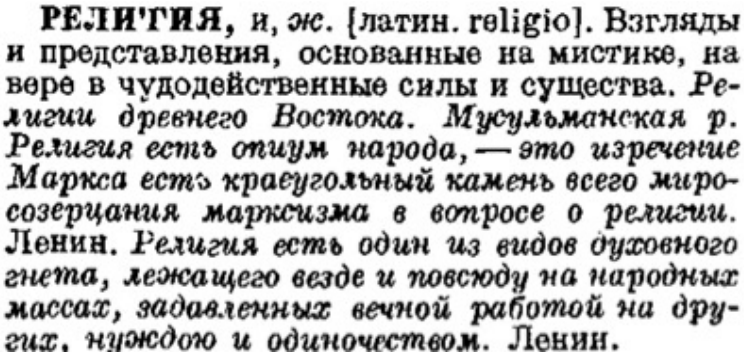
Dönemin sözlüklerinde, yukarıda belirtilen dilsel ifadelerin yanı sıra, aynı amaç doğrultusunda dini terminolojinin tanımlarında *kult (культ)* [kült], *mistika (мистика)* [mistisizm], *mifiçeskiy (мифический)* [mitsel] veya *ih bog (их бог)* [onların tanrısı] gibi ideolojik nitelemeler de kullanılmıştır.[40]


ХРИСТИА'НСТВО, а, мн. нет, ср. Религия, в основе к-рой лежит культ мифического Иисуса Христа как богочеловека.

Görsel 12: *Hristiyanstvo* Sözcüğü ile İlgili Madde (US).

US'de "temelinde tanrı-insan olarak mitolojik İsa Mesih'in kültü bulunan bir din" olarak tanımlanan Hristianstvo (христианство) [Hristiyanlık] maddesinin tanımında *kult (культ) ve mifiçeskiy (мифический)* gibi ifadeler bulunmaktadır.[41] Özenle seçilmiş bu ifadeler, Hristiyanlığın temelindeki İsa Mesih figürünün tarihi gerçekliğine dair bir şüphe uyandırmak ve Hristiyanlığı "mitolojik" bir inanç sistemi olarak konumlandırmaktır. Böylelikle, Sovyet ideolojisinin ateist bakış açısında İsa, dini bir figür olarak değil, mitolojik bir karakter olarak sunularak okuyucunun algısında kutsal kişilerin gerçekliğine şüphe uyandırılması amaçlanmıştır. Bu şekilde Sovyetler, dini inançlar ile figürlerin efsanevi birer olgu olarak görülmesini teşvik ederek dinin toplumsal ve ideolojik etkilerini azaltmayı hedeflemişlerdir.

Sovyet sözlüklerinde, dini kelimelerin anlamları kasıtlı olarak sadece çarpıtılıp daraltılmamış aynı zamanda bu sözlüklerde din hakkında okuyucuya Marksist dünya görüşünün de dayatılması amaçlanmıştır. Bu, sözlüklerde dini sözcüklerle ilgili maddelerde verilen tanımlardan hemen sonra sosyalizmin kurucularının söylemlerinden yapılan alıntılar vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda sözlükteki religiya maddesinin tanımı çarpıcıdır:


РЕЛИ'ГИЯ, и, ж. [латин. religio]. Взгляды и представления, основанные на мистике, на вере в чудодейственные силы и существа. *Религии древнего Востока. Мусульманская р. Религия есть опиум народа, — это изречение Маркса есть краеугольный камень всего мировоззрения марксизма в вопросе о религии.* Ленин. *Религия есть один из видов духовного гнета, лежащего везде и повсюду на народных массах, задавленных вечной работой на других, нуждою и одиночеством.* Ленин.

Görsel 13: *Religiya* Sözcüğü ile İlgili Madde (US).

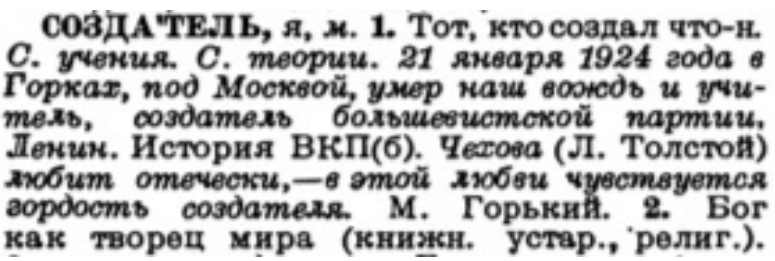
Sözlüğün yazarı, maddede terimle ilgili yalnızca kavramsal bir tanım sunmakla yetinmeyip, okuyucuya din karşıtı ideolojik bir bakış açısı kazandırmayı amaçlamaktadır. Özellikle *religiya*[42] başlığında, yalnızca basit bir açıklamanın sunulmasının ötesinde, okuyucuya Marksist-Leninist görüşü aşılamaya yönelik çeşitli mesajlar iletilmektedir. Sovyet lider Lenin'in ifadeleriyle din, bireysel bir inanç meselesi olmanın çok ötesinde, halkı sömüren ve baskı altında tutan bir sistem olarak resmedilmektedir. Ayrıca *religiya* sözcüğü ile ilgili sözlük maddesinde Karl Marks'ın meşhur "din halkın afyonudur" ifadesi, Marksist dünya görüşünün din konusundaki temel öğreti ve anlayışı olarak sunulmaktadır. Bu ifade, Sovyet ideolojisinin ateist bakış açısını pekiştiren ve dinin toplumsal işlevini eleştiren bir ideolojik duruşu temsil etmektedir.

US ve OS'da kimi sözcükler dini bağlamından koparılarak onlara yeni ve ideolojik anlamlar yüklenmiştir. Bunun en örneklerinden biri, *sozdatel' (создатель)* [yaratıcı] terimdir:

40 Yelena Bulıgina - Tat'yana Tripol'skaya, "Religioznaya Leksika: Leksikografiçeskaya İnterpretsiya İdeologiçeskoy Semantiki", *Aktual'nıye Problemı Leksikologii i Slovoobrazovaniya*, 10 (2020), 64.

41 Uşakov, *"*Hristiyanstvo*"*, IV/1189.

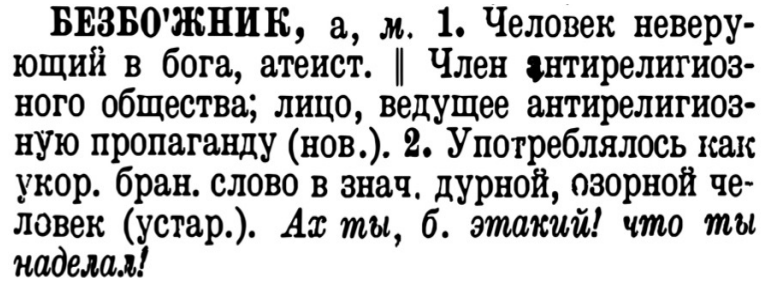
42 Uşakov, *"Religiya"*, IV/1343.


СОЗДА'ТЕЛЬ, я, м. 1. Тот, кто создал что-н. *С. учения. С. теории. 21 января 1924 года в Горках, под Москвой, умер наш вождь и учитель, создатель большевистской партии, Ленин.* История ВКП(б). *Чехова (Л. Толстой) любит отечески,—в этой любви чувствуется гордость создателя.* М. Горький. 2. Бог как творец мира (книжн. устар., религ.).

Görsel 14: *Sozdatel'* Sözcüğü ile İlgili Madde (US).

İlgili madde de görüldüğü üzere, *sozdatel'* kelimesinin ilk anlamı "1. Bir şeyi yaratan kimse. Öğretinin yaratıcısı. Teorinin yaratıcısı"[43] şeklinde verilmiş ve örnek olması açısından "21 Ocak 1924'te Moskova'ya yakın Gorki Parkı'nda, bizim liderimiz ve öğretmenimiz, Bolşevik Partisi'nin yaratıcısı Lenin vefat etti"[44] gibi ideolojik bir açıklama sunulmuştur. Yani, sözcüğün temel anlamı Tanrı ile değil, Lenin'in adıyla ilişkilendirilmiştir. Yeni ideolojik "inanç" sisteminde *sozdatel'* (yaratıcı) olarak algılanması gereken kişi Lenin'dir. "Dünyanın yaratıcısı olarak Tanrı" şeklinde ikinci anlamı verilen sözcük - parantez içinde *knijn.* (kitabi), *ustar.* (eskimiş) *ve relig.* (dini) gibi kısaltmalarla eski, dini ve edebi metinlere ait bir kullanım olduğu vurgulanarak- güncel dil ve düşünce dünyasından dışlanmaktadır. Sözlükte yer alan *sozdatel'* teriminin anlam yapısındaki dönüşüm, Tanrı'nın yaratıcı rolünün Lenin'e mal edildiğini göstermektedir. Terimin dini anlamı ise bilinçli bir şekilde arka plana itilmiş, eskimiş ve geçerliliğini yitirmiş bir kavram olarak sunulmuştur. Nitekim totaliter rejimler kendisiyle bütünleşmiş bir lider ya da liderlik kültü ile temsil edilir. Lider, ideoloji, din ve gelenek gibi unsurları şahsında somutlaştırarak toplumun birliği ve bütünlüğünü sağlamada psikolojik bir rol üstlenir. Bu süreçte lider, kutsal ve tanrısal bir figür hâline gelir ve böylelikle toplumla özdeşleşen bir kişilik kültü yaratılır.[45]

Sovyetlerin resmî ideoloji politikası, ateizmi toplumda normalleştirmek ve yaşamın her alanına yaymak olmuştur. Bu çerçevede dini terminoloji ideolojik bir perspektifle yeniden ele alınmış; geleneksel anlamları terk edilerek ilgili kavramlara ideolojik işlevler yüklenmiştir. Dinin yerine ateizmin özendirildiği bu dönemde, anlamsal dönüşümün yaşandığı en ilginç örneklerden biri *bezbojnik (безбожник)* [Tanrıtanımaz] sözcüğüdür. Uşakov'un sözlüğündeki ilgili maddeyi inceleyelim:


БЕЗБО'ЖНИК, а, *м.* 1. Человек неверующий в бога, атеист. ‖ Член антирелигиозного общества; лицо, ведущее антирелигиозную пропаганду (нов.). 2. Употреблялось как укор. бран. слово в знач. дурной, озорной человек (устар.). *Ах ты, б. этакий! что ты наделал!*

Görsel 15: *Bezbojnik* Sözcüğü ile İlgili Madde (US).

Bezbojnik terimi "Tanrı'ya inanmayan, ateist" olarak tanımlandıktan sonra, din karşıtı toplumun üyesi (член антирелигиозного общества) ve din karşıtı propaganda yapan kişi (лицо, ведущее антирелигиозную пропаганду) gibi ideolojik örneklerle açıklanmış, maddenin sonuna ilave edilen parantez içindeki kısaltılmış *nov.* (yeni) etiketiyle sunulmuştur.[46] İkinci anlamı ise *ustar.* (eskimiş) etiketiyle birlikte "kınama ifadesi olarak kötü, yaramaz insan anlamında kullanılan hakaret sözcüğü" olarak verilmiştir: *Ah sen ne kötü, dinsiz birisin! Ne iş yaptın böyle! Bezbojnik*, önceki kullanımında "kötü, yaramaz kişi" olarak tanımlanırken, ateist ideolojisi bakış açısıyla bu terime yeni bir anlam ve işlev yüklenmiştir. Bu yöntem, ateizmi sadece kişisel bir inançsızlık durumu olarak değil, aynı zamanda toplumsal düzeyde "doğru" olarak kabul edilen düşünceyi benimsemeyen bir kimlik olarak da sunar. Bu, toplumda ateist düşüncenin kabulünü teşvik etmek ve dini inançlara sahip olanları dışlamak amacıyla

43 Uşakov, *"Sozdatel"*, IV/358.
44 Uşakov, *"Sozdatel"*, IV/358.
45 Hasan Çetin, "Totalitarizm: İdeolojik ve Toplumsal İnşa Araçları", *C. Ü. Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2022), 29.
46 Uşakov, *"Bezbojnik"*, I/104.

yapılan manipülatif bir yöntemin ürünüdür. Çarlık döneminde "ateist, ahlaksız" gibi olumsuz anlamlar taşıyan *bezbojnik* kelimesi, Sovyet döneminde "din karşıtı propaganda yapan kişi" olarak tanımlanmıştır. Bu değişiklik, ateistlerin toplumda daha olumlu bir şekilde algılanmasını sağlamak amacıyla yapılmış, aynı zamanda dini inançların olumsuz bir biçimde görülmesine yol açan bir ideolojik etki yaratılmıştır.

3. Sovyet ve Post-Sovyet Dönemi Sözlüklerinde *Bog (Бог) [Tanrı]* Maddesinin Karşılaştırılması

Rusya'da *perestroyka*[47] (yeniden yapılanma) sonrasında meydana gelen toplumsal değişimler, halkın dine yönelik tutumunu önemli ölçüde etkilemiştir. Sovyetler Birliği dönemi boyunca dil sisteminin arka planına itilen dini terminoloji, bu dönemin ardından yeniden canlanarak kültürel yaşamda özgün bir yer edinmiştir.[48] SSCB'nin dağılma sürecine kadar uzanan dönemde, ekonomik, siyasi ve sosyal alanda gerçekleştirilen reformları ifade eden *perestroyka* politikası, halkın hem millî hem de dini düşüncelerinin yeniden canlanmasına zemin hazırlamıştır.[49] Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla din olgusuna yönelik bakış açısında köklü bir dönüşüm gerçekleşmiştir. Devlet ve toplumsal hayatta uzun yıllar benimsenen ateist ve din karşıtı politika, yerini daha özgürlükçü bir yaklaşıma bırakmıştır. Toplumda manevi değerlere yönelim belirgin şekilde artmış, dini yaşam üzerindeki baskıların kalkmasıyla ibadet özgürlüğü yaygınlaşmıştır. Bu gelişmeler, dini terminolojinin dildeki anlam ve kullanımında da önemli değişimlere yol açmıştır. Sovyet dönemi boyunca ideolojik manipülasyonlarla daraltılan veya olumsuz anlamlar yüklenen pek çok dini terim, artık post-Sovyet dönemde yeniden geleneksel ve nötr anlamlarına kavuşmuştur.

Post-Sovyet dönemi sözlükleri, Sovyet ideolojisinin etkilerinden arındırılarak dini ve kültürel kavramların tarafsız bir şekilde ele alındığı kaynaklar hâline gelmiştir. Bu dönüşüm, dini terminolojinin statüsünde önemli değişiklikler meydana getirmiştir. İlk olarak, sözlüklerde daha önce *eskimiş (устаревшее)* veya *eski (старое)* gibi etiketlerle işaretlenen kelimeler, bu tür nitelemelerden temizlenmiş ve dilin aktif kelime hazinesine yeniden dâhil edilmiştir. İkinci olarak, dini terimlerin stilistik değeri yükseltilmiştir. *Günlük dil (разговорный)* olarak sınıflandırılan kelimeler nötr hâle getirilirken, nötr olanlar *kitabî (книжный)* ve *yüksek stil (высокий)* ifadeleri olarak değerlendirilmiştir. Üçüncü olarak, dini kelimelere yönelik olumsuz ideolojik kabullerden vazgeçilmiştir. Bu kapsamda *uyuşturucu (дурман)*, *batıl inanç (суеверный)*, *skolastik (схоластический)*, *kalıntı (пережиток)*, *sözde (так называемый)* ve *mistik (мистический)* gibi negatif anlamlar içeren etiketler metinlerden çıkarılmıştır.[50] Sovyet Rusya ve Modern Rusya'da dini terminolojinin semantiğinde meydana gelen bu değişiklikleri göstermek için dönemin sözlüklerindeki ilgili maddeleri kıyaslamak faydalı olacaktır. Bunun için Sovyet dönemi sözlüklerinden US ve OS ile Post-Sovyet dönemine ait sözlüklerden Ojegov-Şvedova ve Kuznetsov'un sözlüklerindeki *Bog (Бог)* [Tanrı] maddesini inceleyelim:

БОГ [*бох*], а, *м.* По религиозным верованиям — верховное существо, стоящее будто бы над миром или управляющее им. *Идеей бога пользуются господствующие классы, как орудием угнетения трудящихся масс. Б. есть (исторически и житейски) прежде всего комплекс идей, порожденных тупой придавленностью человека и внешней природой и классовым гнетом,—идей, закрепляющих эту придавленность, усыпляющих классовую борьбу.* Лнн. ◇ [Со словом б о г в разг. речи сохранилось много ходячих выражений, в к-рых это слово уже потеряло свой смысл и к-рые употр. в качестве вводных слов, наречий, присловий, частиц и т. п.]. **Бог знает** (иногда

Görsel 16: *Bog* Sözcüğü ile İlgili Madde (US).

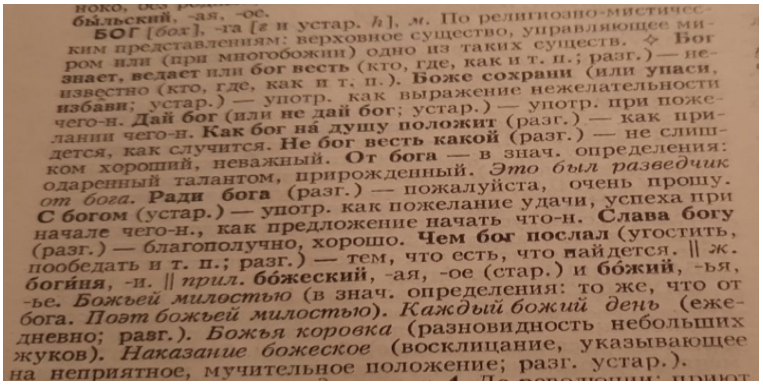
47 Perestroyka (*Перестройка*), 1980'lerin ortasından 1991 yılına kadar Mihail Gorbaçov ve destekçileri tarafından Sovyetler Birliği'nde yürütülen kapsamlı iç ve dış politikaları tanımlamak için kullanılan bir kavramdır. Bu politikaların amacı, Sovyet sisteminde ortaya çıkan krizleri aşmaktı (Bolşaya Rossiyskaya Entsiklopediya, "Perestroyka", Erişim 03 Şubat 2025)

48 Aleksandr Gadomskiy, *Uçebnıy Bibliografiçeskiy Slovar' Russko-pol'skoy Terminologii Teolingvistiki* (Simferopol', 2008).

49 Arif Yunusov, "Azerbaycan'da İslam". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2014), 197.

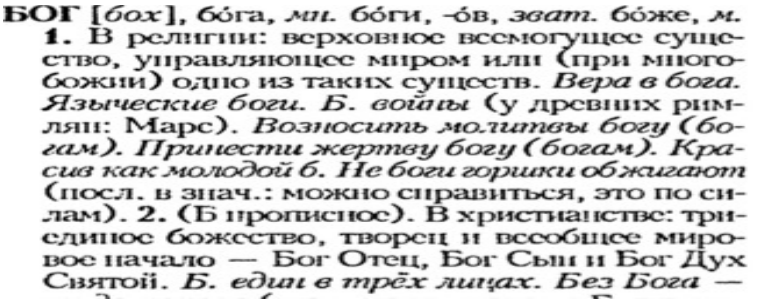
50 Mihaylova - Mihaylova, "İdeologiçeskoye Adaptirovaniye Pravoslavnoy Leksiki v Sovetskih Postsovetskih Slovaryah", 304.

US'de *Bog* terimi, *"Dini inançlara göre, güya dünya üzerinde duran veya onu yöneten en yüce varlık" [По религиозным верованиям – верховное существо: стоящее будто бы над миром или управляющее им]* olarak tanımlanır.[51] Bu maddede görüleceği üzere, verilen tanımın ardından Sovyet devletinin din karşısındaki tutumunu göstermesi ve ateist ideolojiyi desteklemesi açısından komünist lider Lenin'in politik söylemlerinden birine yer verilir: "Tanrı fikri, egemen sınıflar tarafından çalışan kitleleri ezme aracı olarak kullanılır. Tanrı (tarihsel ve gündelik hayatta) her şeyden önce, insanın aptalca ezilmişliğinden ve hem dış doğadan hem de sınıf baskısından doğan bir ideolojik kompleksler bütünüdür – bu ezilmişliği pekiştiren, sınıf mücadelesini uyuşturan fikirlerdir." Sovyet lider Lenin bu sözleriyle, dinin egemen sınıflar tarafından işçi sınıfını baskı altında tutmak ve sınıf mücadelesini engellemek amacıyla kullanılan bir araç olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla, Tanrı fikri, bireyin doğa ve toplumsal baskılara karşı çaresizliğinden doğmuş, mevcut düzeni sürdürmeye hizmet eden bir düşünce olarak sunulmaktadır.



Görsel 17: *Bog* Sözcüğü ile İlgili Madde (OS).

OS'de *Bog* maddesi benzer şekilde tanımlanmıştır: *"Dini ve mistik inançlara göre: güya dünya üzerinde duran veya onu yöneten kurgusal yüce varlık veya (çok tanrıcılıkta) bu varlıklardan biri" [по религиозно-мистическим представлениям: верховное существо, якобы управляющее миром или (при многобожии) одно из таких существ]*.[52]



Görsel 18: *Bog* Sözcüğü ile ilgili Madde (Ojegov-Şvedova Sözlüğü).

Post-Sovyet dönemde yayımlanan OŞ'de, *Bog* sözcüğü ilk olarak *"dinde: dünyayı yöneten ya da (çok tanrıcılıkta) bu varlıklardan biri olan en yüce, kudretli varlık" (в религии: верховное всемогущее существо, управляющее миром или (при многобожии) одно из таких существ)* şeklinde tanımlanırken, ardından *"Hristiyanlıkta: üçlü tanrılık, yaratıcı ve evrensel dünya başlangıcı; Baba, Oğul ve Kutsal Ruh" (в христианстве: триединое божество, творец и всеобщее мировое начало – Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой)* anlamıyla ikinci bir açıklama da yer almaktadır.[53]

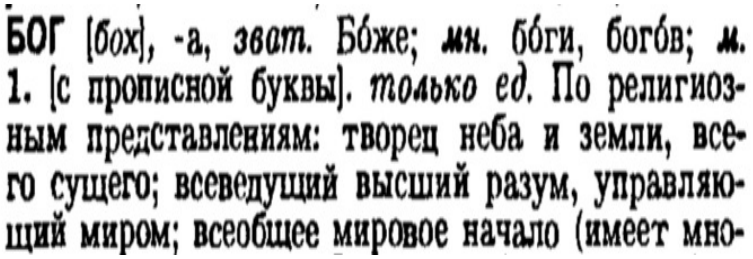
Sovyet dönemindeki (US ve OS) sözlükler ile Post-Sovyet dönemine ait (Ojegov-Şvedova ile Kuznetsov) sözlüklerde *Bog* sözcüğünün semantiğinde meydana gelen farklılıklar dikkat çekicidir: Sovyetlerin resmî ideolojisi kapsamında hazırlatılan OS ve US'de *Bog* teriminin tanımında, Tanrı'nın varlığına dair şüphe uyandıran ifadeler mevcuttur: OS'un tanımında *yakobı (якобы) [güya]* ve US'da

51 Uşakov, *"Bog"*, I/160.
52 Ojegov, *"Bog"*, 50.
53 Sergey Ojegov - Nataliya Şvedova, *Tolkovıy Slovar Russkogo Yazıka: 80.000 Slov i Frazeologiçeskih Vırajenii* (Moskova: OOO «A Temp», 2006), "Bog", 52-53.

tanımındaki *budto bı (будто бы) [sanki]* gibi ifadelerle, Tanrı'nın varlığına yönelik kesinlikten kaçınılarak okuyucuya dini öğretilerin güvenilirliğini sorgulaması ve onları tartışmaya açık hâle getirmesi yönünde bir mesaj verilmek istenmiştir. OS'un ilgili maddesinde geçen *"dinsel-mitsel" (религиозно-мистический)* gibi ifadelerle, dini inançlarla mitolojik unsurların iç içe geçirilerek Tanrı'nın gerçek dışı ve uydurma olduğu yönünde bir algı oluşturulmuştur. US'de de yine ilgili ideolojik tanımı takiben, Lenin'in söylemlerinden yapılan alıntılar aracılığıyla Sovyetlerin Tanrı konusundaki Marksist-Leninist yaklaşımı okuyucuya aktarılmıştır.

Her iki sözlükteki tanımlar, Tanrı'nın rolünü "dünya üzerinde duran veya onu yöneten" olarak sınırlandırarak, Tanrı'nın her yere hükmeden ve tüm varlıkların ötesinde olan doğasını göz ardı etmiştir. Hem OS hem de US'de *Bog* kelimesinin günlük dildeki bazı kullanımlarına yer verilir. Ancak bu ifadelerde geçen *Bog* sözcüğünün dini mahiyetteki anlamının kaybolduğu ve bu ifadelerin bir kısmının *ustar* (eskimiş) etiketiyle artık güncelliğini yitirdiği ve sadece dilde giriş cümlesi, zarf, edat veya bağlaç gibi dilbilgisel öğeler olarak kullanıldığı belirtilmiştir: *Slava bogu (слава богу)* [Tanrıya şükür!], *Bog znayet (бог знает)* [Tanrı bilir], *Radi boga (ради бога)* [Tanrı aşkına!] gibi gündelik dilde kullanılan kalıp ifadelerde *Bog* sözcüğü geleneksel ve dini anlamının dışında sadece ünlem işleviyle kullanılmıştır.

Post-Sovyet dönemine ait Ojegov ve Şvedova'nın sözlüğünde ise *Bog* teriminin tanımı daha belirgin şekilde dini inançlara dayalı olarak verilir. Söz konusu maddede kelimenin anlamını çarpıtacak, daraltacak ya da önemsizleştirecek ideolojik bir manipülasyondan kaçınılmıştır. Tanrı, "en yüce, kudretli varlık" olarak tanımlanmış herhangi bir ideolojik yargıya yer verilmemiştir. Hristiyanlıktaki *teslis* kavramı ayrı bir maddede ele alınmış ve bu şekilde Hristiyanlığın önemi vurgulanmıştır. Bu sözlükteki tanımda, Tanrı'nın varlığına ilişkin bireyi belirsizlikte bırakacak ya da şüpheye düşürecek Sovyet ateist ve ideolojik söylem stratejilerine yer verilmemiştir.


БОГ [бох], -а, *зват.* Бóже; *мн.* бóги, богóв; *м.* 1. [с прописной буквы]. *только ед.* По религиозным представлениям: творец неба и земли, всего сущего; всеведущий высший разум, управляющий миром; всеобщее мировое начало (имеет мно-

Görsel 19: *Bog* Sözcüğü ile İlgili Madde (Kuznetsov'un Sözlüğü)

Sovyet dönemi sözlüklerinde sıklıkla ideolojik ve olumsuz çağrışımlarla kullanılan *Bog* terimi, Rus dilbilimci Sergey Kuznetsov'un *Büyük Rus Dili Açıklamalı Sözlüğü'nde (Большой Толковый Словарь Русского Языка) "dini inançlara göre: göklerin ve yerin, her şeyin yaratıcısı; her şeyi bilen en yüksek akıl, dünyayı yöneten; evrensel başlangıç"* olarak sunulmuştur.[54] Görüldüğü üzere, sözcük ideolojik yüklerinden arındırılarak dini ve geleneksel bağlamlarına uygun, nötr bir biçimde tanımlanmıştır. Bu yaklaşım, post-Sovyet dönemde yaşanan dini kavramlara yönelik tutum değişikliğini açıkça ortaya koymaktadır.

Sovyet dönemi sözlüklerinde "artık kullanılmayan" etiketiyle gündelik yaşamdan dışlanan *Bog* terimi, post-Sovyet sözlüklerde bu ideolojik etiketlerden arındırılarak dini anlamlarıyla yeniden güncel ve geçerli bir ifade olarak sunulmuştur. Bu durum sözlüklerdeki dil politikalarına da yansımaktadır. Sovyet dönemi sözlüklerinde dini yaşama ilişkin terimlerin yanına belirgin bir şekilde "din" etiketi eklenirken, Sovyet döneminin son yıllarından itibaren hazırlanan ve yeniden düzenlenen sözlüklerde bu tür ideolojik etiketlemelere son verilmiştir.[55] Bu durum işaret edildiği üzere *Bog* (Tanrı*)* sözcüğüne yönelik yaklaşım farklılığından açıkça anlaşılmaktadır. Sovyet döneminde hazırlanan sözlüklerde *Bog* sözcüğü, ateist ideolojiyi desteklemek amacıyla olumsuz ve kısıtlı bir şekilde tanımlanmıştır. Post-Sovyet döneminde ise, sözlüklerde daha nesnel bir yaklaşım benimsenerek, *Bog* terimi farklı dinlerdeki anlamlarıyla birlikte ele alınmış ve her türlü ideolojik değerlendirmeden arındırılmıştır. Dini

54 Sergey Kuznetsov, *Bolşoy Tolkovıy Slovar' Russkogo Yazıka*, ed. Sergey Kuznetsov (Sankt-Petersburg: Norint, 2000), "Bog", 86.
55 Ümmügülsüm Dohman, *Rus Sözlükbilimi* (Çanakkale: Paradigma Akademi, 2021), 101.

terminolojinin semantiğindeki bu dönüşüm, Sovyet ideolojisinin çöküşü ve din özgürlüğünün yeniden kazanılmasıyla yakından ilişkilidir.

Sonuç

Sovyet rejimi, dil aracılığıyla uyguladığı politikalarla ideolojik değerlerini topluma aşılamayı hedeflemiş ve sözlükleri, bu ideolojilerin toplumsal bilince nüfuz etmesini sağlayan etkili araçlar olarak kullanmıştır. Rejim, sözlükler üzerinde gerçekleştirdiği ideolojik müdahalelerle özellikle dini terminolojiyi hedef almış, böylece okuyucularına bilimsel ateizme dayalı materyalist bir dünya görüşü kazandırmayı amaçlamıştır. Bunun sonucunda din, irrasyonel ve geçersiz bir olgu olarak sunulmuş ve toplumsal hafızadan silinmeye çalışılmıştır.

Sovyet iktidarı boyunca (özellikle Stalin döneminde) yayımlanan sözlüklerde, dinle ilgili unsurları dışlama ve itibarsızlaştırma politikasının etkisiyle özellikle dini bayramlar ile kilise ritüellerine ait terimler sınırlı ve eksik şekilde sunulmuştur. Bu sözlük çalışmalarında, dini sözcüklerin tanımlarının başlarına ya da sonlarına *"dini"* ya da *"kilise ile ilgili"* şeklindeki ideolojik etiketler eklenerek bu terimler, kullanım alanı bakımından sınırlandırılmış ve Sovyet değerlerine aykırı unsurlar olarak toplumsal yaşamdan atılmıştır. Bununla birlikte, sözlüklerde dini kavramlar için *"halk karşıtı"* veya *"bilimsel olarak kanıtlanmamış"* gibi nitelemeler yapılarak dinin, toplumsal gelişmenin önündeki engel ve Sovyet ideolojisine ters, irrasyonel ve zararlı bir unsur olduğu yönünde bir mesaj da verilmiştir. Sözlüklerde yer alan dini terimler sistematik bir biçimde aşağılayıcı, alaycı ve küçümseyici ifadelerle etiketlenerek, dinin itibarı zedelenmiş, inançlara karşı olumsuz bir tutum sergilemiş ve böylece dinin toplumdaki etkisi azaltılmaya çalışılmıştır. Dini terminoloji ile ilgili sözlük maddelerinin tanımlarında geçen *"sözde", "güya", "sanki", "mistik", "fantastik"* gibi manipülatif ifadelerle, bu kavramların gerçeklik iddiaları zayıflatılarak, toplumsal bilinçte dini inançların rasyonel bir temele dayanmadığı yönünde bir algı oluşturulması hedeflemiştir. Sözlük maddelerinde, dini terimlerin tanımlarına ek olarak, Marks ve Lenin gibi önemli düşünürlerin dini eleştiren görüşlerine yer verilerek okuyucularda materyalist bir bakış açısı ve din karşıtı bir tutum oluşturulması amaçlanmıştır. Ortodoksluk, kilise ve ruhban sınıfına ait kelimeler ateist ideolojisi perspektifiyle yeniden şekillendirilmiş, ideolojik yönlendirme ve dilsel araçlarla bu kavramların semantiği tahrip edilmiştir. Sovyet dönemi sözlük yazarları, devletin ideolojisi doğrultusunda hareket ederek, dini inanç ve değerleri bilimsel olmayan ve maddi dünyayla bağdaşmayan bir perspektifle okuyucuya sunmuşlardır. Sovyet sözlüklerinde dini terminoloji, ateist ideoloji doğrultusunda yeniden dizayn edilmiş ve teolojik boyutu bilinçli bir şekilde göz ardı edilmiştir.

Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından, dini terminoloji üzerindeki ideolojik baskılar ortadan kalkmış, bu kavramlar yeniden tarafsız ve özgür bir şekilde kullanılabilir hâle gelmiştir. Dini kavramlar, post-Sovyet dönemde daha nesnel bir yaklaşımla ele alınmaya başlanmış, dini terimler yeniden tarihsel ve kültürel bağlamları içinde ele alınmıştır. Bu dönüşümün, Sovyet rejiminin çöküşüyle birlikte Rusya'da dini özgürlüğün yeniden canlanması ve kültürel değerlerin tekrar önem kazanmasıyla bağlantılı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Tüm bunlar gösteriyor ki sözlükler yalnızca kelimelerin anlamlarını içeren referans kaynakları olmayıp, aynı zamanda bir toplumun değerlerini, inançlarını ve ideolojilerinin yansıtan önemli bir kültürel araçtır.

Kaynakça

Aydın, Onur. "Maneviden Maddiye Rusya'nın İki Kutuplu Hristiyanlık Anlayışı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/47 (2023), 237-266.

Bolşaya Rossiyskaya Entsiklopediya Erişim 03 Şubat 2025. https://old.bigenc.ru/domestic_history/text/2330846

Bulıgina, Yelena - Tripol'skaya, Tat'yana. "Religioznaya Leksika: Leksikografiçeskaya İnterpretsiya İdeologiçeskoy Semantiki". *Aktual'nıye Problemı Leksikologii i Slovoobrazovaniya*, 10 (2020), 122-135.

Çetin, Hasan. "Totalitarizm: İdeolojik ve Toplumsal İnşa Araçları". *C. Ü. Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2022), 15-43.

Dohman, Ümmügülsüm. *Rus Sözlükbilimi*. Çanakkale: Paradigma Akademi, 2021.

Gadomskiy, Aleksandr. *Uçebnıy Bibliografiçeskiy Slovar' Russko-pol'skoy Terminologii Teolingvistiki*. Simferopol', 2008.

Golovanevskiy, Arkadiy. "Obşestvenno-Politiçeskaya Leksika v Slovaryah 1900-1917 gg. (K Probleme Semantiçeskoy Tipologii Slovarey Dorevolutsionnovo Perioda)". *Filologiçeskiye Nauki*, 3/153 (1986), 25-31.

Kupina, Nataliya. *Totalitarniy Yazık: Slovar' i Reçeviye Reaktsii*. Yekaterinburg – Perm': İzdatel'stvo Uralskogo Unıversiteta, 1995.

Kuznetsov, Sergey. *Bolşoy Tolkovıy Slovar' Russkogo Yazıka*. ed. Sergey Kuznetsov. Sankt-Petersburg: Norint, 2000.

Lenin, Vladimir I. *Din ve Devrim*. çev. Ferit B. Aydar. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2016.

Marks, Karl - Engels, Friedrich. *Ob Ateizme, Religii i Tserkvi*. Moskva: Sovetskaya Entsiklopediya, 1971.

Mihaylova, Olga – Mihaylova Yuliya. "İdeologiçeskoye Adaptirovaniye Pravoslavnoy Leksiki v Sovetskih Postsovetskih Slovaryah". *Przeglad Wschodnioeuropejski* VIII/2 (2017), 254-305.

Mihaylova, Yuliya. "Religioznımı v Slovaryah Sovetskogo Perioda: Priemı Manipulyatsii". *Sovetskoye proşloye i kul'tura nastoyaşego: monografiya.* ed. Nataliya Kupina. 254-264. Yekaterinburg: İzdatel'stvo Uralskogo Universiteta, 2009.

Ojegov, Sergey. *Slovar' Russkogo Yazıka*. Moskva, 1953.

Ojegov, Sergey. *Slovar' Russkogo Yazıka: Okolo 57.000 Slov*. ed. Nataliya Şvedova. Moskva: Russkiy Yazık, 13. Basım, 1981.

Öksüz, Gamze (ed.). *Rusya'da Eylemin Sanatla Buluşması: Edebiyatta ve Sinemada Devrim*. İstanbul: Çeviribilim Yayınevi, 2014.

Saraç, Hanife. "Kutsalı Topyekûn Dönüştürme Çabası Lenin ve Stalin Döneminde Sovyetler Birliği'nin Din Politikası". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23 (2019), 73-96.

Saraç, Hanife. *Sovyet Propaganda Dili: Bir Asrı Geride Bırakan Ekim Devrimi'nin* Getirdikleri. İstanbul: Değişim Yayınları, 2019.

Uşakov, Dimitri. *Tolkovıy Slovar' Russkogo Yazıka*. ed. Dimitri Uşakov. V. 4. T. Moskva: Sovetskaya Entsiklopediya, 1935-1940.

Yalçınkaya, Ayhan. "Marksizm ve Din". *Marksizm ve…Hukuk, Din, Demokrasi, Marx İlkel Sermaye Birikimi, Pozitivizm-Siyaset Akademinin* Solu. ed. Yavuz Alogan. 95-115. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2003.

Yapıcı, Fatih. "Sovyet Dönemi Dil Politikaları". *Liderlerin Sovyeti: Devrimden Perestroykaya*. Ed. Ayla Kaşoğlu. 291-313. Ankara: Çeviribilim Yayınları, 2017.

Yunusov, Arif. "Azerbaycan'da İslam". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2014), 193-198.

Vinogradov, Viktor. *Leksikologiya i Leksikografiya: Izbrannıye Trudı*. Moskva: Nauka, 1977.

Ojegov, Sergey - Şvedova, Nataliya. *Tolkovıy Slovar Russkogo Yazıka: 80.000 Slov i Frazeologiçeskih Vırajenii.* Moskova: OOO «A Temp», 4. Basım, 2006.

Vvedenskiy, Boris. *Bolşaya Sovetskaya Entsiklopediya*. ed. Boris Vvedenskiy. Moskva: Bolşaya Sovetskaya Entsiklopediya, 2. Basım, 1958.

Makale Bilgi Formu

Çıkar Çatışması Bildirimi: Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

İntihal Beyanı: Bu makale *iThenticate* tarafından taranmıştır.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

e-ISSN : 1304-6535
Yayıncı/Publisher : Sakarya Üniversitesi

Cilt/Vol.: 27, Sayı/No.: 1, 248-263, 2025
DOI: https://doi.org/10.17335/sakaifd.1640431

Araştırma Makalesi / Research Article

الربع كونه مقدارًا شرعيًّا في الفقه الحنفي: دراسة تطبيقية في أحكام العبادات

One-Quarter as a Juristic Measure in Ḥanafi Fiqh: An Applied Study in the Context of Rulings on Worship

Shadi Imad Ali Qaddumi[1*]
Soner Duman[2]

[1] Dr., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Sakarya, Türkiye, shadiqaddumi@sakarya.edu.tr, https://ror.org/04ttnw109

[2] Prof. Dr., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Sakarya, Türkiye, duman@sakarya.edu.tr, https://ror.org/04ttnw109

*Sorumlu Yazar/Corresponding author

Geliş Tarihi/Received: 15.02.2025
Kabul Tarihi/Accepted: 09.06.2025
Yayımlanma Tarihi/ Available Online: 15.06.2025

ملخص: يتناول هذا البحث مفهوم الربع بوصفه أحد المقادير الاجتهادية المعتمدة في الفقه الحنفي، من حيث دلالته الوظيفية ودوره في ضبط الأحكام الفقهية، حيث عُدّ حدًّا فاصلاً بين القلة والكثرة، وقد أظهر التتبع الفقهي اعتماد الإمام أبي حنيفة عليه كمعيار كافٍ في مواطن متعددة، في مقابل ميل بعض أصحابه كأبي يوسف إلى التقدير النسبي أو العرفي، مما يعكس تنوعًا منهجيًا في أدوات الترجيح ومراعاة الواقع. يسعى البحث إلى تحليل الأسباب المنهجية لاعتبار فقهاء الحنفية مقدار "الربع" كمقياس فقهي فاصل، واستقصاء خلفياته الأصولية والعرفية والمقاصدية، وفي طليعتها رفع الحرج وتحقيق التيسير، كما سعى إلى بيان أثر الربع في باب العبادات خاصة في مسائل الطهارة والصلاة والحج والأضحية، باعتباره أداة فقهية تُسهم في تحقيق التوازن بين ثبات الأحكام ومرونة التطبيق، مع تأصيل موقعه ضمن البناء الفقهي الحنفي من خلال تحليل نقدي للمسائل المستقرأة من أهم مصادر المذهب الكلاسيكية، وفي مقدّمتها كتاب المبسوط للسرخسي والهداية للمرغيناني. وقد اعتمد البحث المنهج الاستقرائي التحليلي، باستقراء المواضع التي ورد فيها هذا التقدير وتحليلها نقديًا. وخلُص البحث إلى أنّ مقدار الربع لم يكن مبنيًا على تصور عددي جامد، بل على كونه أداة وظيفية اجتهادية، استُنبطت من أصل جزئي (كحديث الناصية) ثم توسّع توظيفها عبر مسالك العرف والقياس والاحتياط، مما أسهم في ضبط الفرق بين القليل والكثير، وتحقيق التوازن بين الانضباط والتيسير، بما يعكس قدرة المذهب الحنفي على بناء الأحكام وفق رؤية منهجية تجمع بين الثبات النصي والمرونة الاجتهادية.

الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، الحنفية، الربع، العبادات، العورة، الكثير الفاحش.

Abstract: This study explores the concept of *al-rub‘* (one-quarter) as a juristic measure in Hanafi jurisprudence, focusing on its functional significance and role in defining legal rulings. The quarter has often served as a threshold between what is considered little and much, with Imām Abū Hanīfa adopting it as a sufficient standard in various contexts. In contrast, some of his students, such as Abū Yūsuf, leaned toward relative or customary estimations, reflecting methodological diversity and responsiveness to practical realities within the school. The research analyzes the methodological basis for adopting *al-rub‘* as a decisive legal benchmark, examining its foundations in legal theory, custom (*‘urf*), and Sharia objectives (maqasid), particularly focusing on the rationale of alleviating hardship and facilitating legal practice. The study also highlights its application in acts of worship, especially in rulings related to purification, prayer, pilgrimage, and ritual sacrifice. These examples demonstrate that the quarter measure functions as a juristic tool that balances textual constancy with practical flexibility. Using an inductive and analytical approach, the study surveys classical Hanafi sources—mainly *al-Mabsūt* by al-Sarakhsī and *al-Hidāya* by al-Marghīnānī—to assess where and how this measure is applied. The findings suggest that *al-rub‘* was not based on strict numerical quantification but operated as a functional juristic device, derived from fragmentary textual evidence (e.g., the hadith on the forelock) and expanded through custom, analogy, and precaution—demonstrating the Hanafi school’s capacity to integrate textual rigor with adaptive reasoning. Thus, this measure plays a significant role in distinguishing between the minor and the major, and in ensuring both discipline and facilitation in juristic rulings.

Keywords: Islamic Jurisprudence, Hanafi, The Quarter, Acts of Worship, Awrah, Extreme Excess.

Cite as (ISNAD 2): Qaddumi, Shadi Imad Ali - Duman, Soner. “One-Quarter as a Juristic Measure in Ḥanafi Fiqh: An Applied Study in the Context of Rulings on Worship”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2025), 248-263. https://doi.org/10.17335/sakaifd.1640431

This is an open access paper distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Hanefi Fıkhında Şer'î Bir Ölçü Olarak Dörtte Bir: İbadet Hükümlerinde Uygulamalı Bir İnceleme

Öz: Bu araştırma, Hanefî fıkhında içtihadî bir ölçü olarak kabul edilen "dörtte bir" kavramını işlevsel anlamı ve fıkhî hükümleri belirlemedeki rolü çerçevesinde ele almaktadır. "Dörtte bir", az ile çok arasında ayırt edici bir sınır olarak görülmüş ve fıkhî meselelerin takdirinde İmam Ebû Hanîfe tarafından birçok durumda yeterli bir kıstas olarak kullanılmıştır. Buna mukabil, talebelerinden Ebû Yûsuf gibi bazı âlimler, nisbî yahut örfî takdir yöntemlerine meyletmişlerdir. Bu durum, Hanefî mezhebinde tercih kıstaslarında yöntemsel çeşitliliği ve reel durumu dikkate alınmasını ortaya koymaktadır. Araştırmada, Hanefî fakihlerinin "dörtte bir" miktarını ayırt edici bir ölçüt olarak kabul etmelerinin usûlî, örfî ve makâsıdî gerekçeleri analiz edilmekte; başta meşakkatlerin giderilmesi ve kolaylaştırmanın sağlanması gibi hedefler olmak üzere bu tercihin arka planı ortaya konulmaktadır. Ayrıca bu ölçünün özellikle taharet, namaz, hac ve kurban gibi ibadet konularındaki uygulamaları incelenerek, fıkhî hükümlerde sabitlik ile uygulamada esneklik arasında dengeyi sağlama işlevi değerlendirilmektedir. Çalışma, Hanefî mezhebinin klasik kaynaklarından - başta Serahsî'nin *el-Mebsût*'u ve Merginânî'nin *el-Hidâye*'si olmak üzere - elde edilen örnekler üzerinden istikrâî ve tahlilî yöntemle yürütülmüştür. Elde edilen sonuçlar, dörtte bir miktarının mutlak ve sayısal bir ölçü olmayıp, işlevsel ve içtihadî bir araç olduğunu; kısmi bir aslî delilden (örneğin, "alnın dörtte biri" ile ilgili hadis) hareketle çıkarıldığını ve zamanla örf, kıyas ve ihtiyat yollarıyla uygulama alanının genişlediğini göstermektedir. Böylece bu miktar, az ile çok arasındaki farkı belirlemede ve fıkhî hükümlerde hem disiplini hem de kolaylaştırmayı temin etmede önemli bir rol oynamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefîlik, Dörtte Bir, İbadetler, Avret, Aşırı Fazlalık.

مقدمة

إنّ علم الفقه الإسلامي الذي تأسس على مبادئ راسخة وقواعد محكمة، يستند إلى حسن توظيف النص الشرعي ودقة الاستنباط، تحقيقًا لمقاصد الشريعة وغاياتها، وقد لمع في هذا الميدان عدد من الأئمة المجتهدين، يتقدمهم الإمام الأعظم، الذي أرسى المذهب الحنفي على أسس منهجية دقيقة، وفّق فيها بين النصّ الشرعي والرأي، مع عناية فائقة بالتأصيل وتقسيم الأحكام تفصيلًا.

ومن تجليّات هذا البناء المنهجي اعتماد مقدار "الربع" مقياسًا في جملة من مسائل العبادات والطهارة والنجاسات، وقد يظهر بادئ الرأي أنه نسبةً عددية محضة، غير أنّ تكرّر استعماله في أبواب تعبّدية شتى يكشف عن توظيف اجتهاديّ أُنيط به ضبط الأحكام والفصل بين القلة والكثرة.

وقد تواترت الإشارات إلى هذا التقدير في الفقه الحنفي، غير أنّها لم تُعالَج بوصفها وحدةً اجتهادية مستقلة، ضمن إطار منهجي يكشف عن الأسس التي اعتمدها فقهاء المذهب، ويُحدّد نطاق إعمال هذا التقدير في بناء الأحكام.[1]

ومن هنا تنبع الإشكالية المركزية لهذا البحث، وتتبلور في التساؤل: إلى أيّ مدى يُعدّ "الربع" مقدارًا فقهيًا منهجيًا معتمدًا في المذهب الحنفي؟ وما الأسس التي انطلق منها فقهاء المذهب في اعتماده؟ وهل هو ضابط مطّرد يقوم مقام الكل، أم تقدير اجتهادي نسبي يُستدعى في مواضع مخصوصة؟ وما أثره في ضبط الأحكام وتحقيق التوازن بين الانضباط التشريعي والتيسير على المكلّفين؟

وتظهر أهمية هذه المسألة من جهة كشفها عن عمق المنهج الحنفي في توظيف المقادير، واستحضارها في ضبط الفروع على وجهٍ يوازن بين مراعاة الظاهر التعبّدي والاعتبارات المقاصدية والعرفية.

ويهدف هذا البحث إلى بيان مواضع استعمال "الرُّبع" في أبواب العبادات خاصّة، والكشف عن علل استعماله وأصوله، وتحقيق القول فيه: أهو أصلٌ كليٌّ، أم ضابط اجتهاديّ مرن؟

وتنحصر هذه الدراسة في أبواب العبادات التي ورد فيها استعمال مقدار "الربع"، وتركّز على تحليله من حيث دلالته الفقهية والأصولية، وتفترض الدراسة أنّ هذا المقدار لم يُنشأ أصلًا تعبديًا مطّردًا، بل هو تقدير وظيفي استُنبط من مواضع جزئية، ثم توسّع تطبيقه في ضوء القياس والعرف والاحتياط، بما يتوافق مع روح التيسير التي امتاز بها المذهب، ويُبرز مرونته في ضبط الحدود الشرعية دون تفريط في مقاصدها.

وقد اعتمد البحث منهجًا استقرائيًا تحليليًا، بتتبع مواضع ورود مقدار "الربع" في كتب المذهب المعتمدة، كالمبسوط والهداية والاختيار، ثم تحليلها في ضوء القواعد الأصولية ومقاصد الشريعة، مع توظيف المنهج المقارن عند الحاجة، لإبراز وجوه التباين بين اجتهادات الأئمة داخل المذهب.

وقد رُتّبت مباحث هذا البحث على نسقٍ يبدأ بالتأصيل ثم يعقبه التطبيق، ويُختَم كلّ مبحث بترجيح ما يَظهر أليق بالمقاصد وأنسب بأصول المذهب.

1. الربع: أصله الاجتهادي ومدى صلاحيته في التقعيد الفقهي

استعمل فقهاء الحنفية مقدار "الربع" في عدد من المسائل الشرعية بوصفه نسبةً معيارية (25%)، يُستأنس بها في ضبط الفارق بين القليل والكثير، أو في تعيين الحدّ المجزئ عند تعارض الأوصاف أو غياب النص. ولم يُطرح هذا التقدير في كتب الفقهاء كمصطلح اصطلاحي مستقل، بل جرى توظيفه ضمنًا كأداة اجتهادية وظيفية تُسهم في تنظيم الفتوى، وتحقيق غايات الانضباط والتيسير معًا.

1 في سياق البحث تبيَّن أنّ مسألة الربع قد وردت في بعض الأبحاث العلمية، منها رسالة ماجستير بعنوان 'تقييم مبدأ الغلبة من منظور فقهي وفقًا لمصادر الحنفية وموقعه في فروع الفقه'، حيث تناولت قواعد كـ 'الأكثر يقوم مقام الكل' و'الربع يقوم مقام الكل'، دون تأصيل مستقل للربع، واكتفت بإيراد بعض المسائل المتعلقة به، كما صادفنا رسالة أخرى بعنوان 'بنية الأداء والإقامة في العبادات'، التي تناولت موضوع الإقامة والأداء عند المذاهب الفقهية، مع إشارة عابرة إلى الربع كبديل عن الكل في سياق المصطلحات الفقهية، دون تفصيل مستقل، بالإضافة إلى ذلك، وردت المسألة في بحث 'علاقة الجزء بالكل في فكر الفقه الإسلامي'، حيث نُظر إلى الربع وغيره كبديل عن الكل دون تقييد البحث بمذهب فقهي معين، أما بحثنا فقد انفرد بأسلوبه في تأصيل نظرية الربع، مع التركيز على أحكام العبادات وما يتصل بها، مما يجعله أكثر شمولاً وتفردًا مقارنة بالدراسات السابقة التي لم تُفرد الربع ببحث مستقل أو تأصيل مفصل.

وتتأكد دلالة هذا التقدير بتكرّر استعماله في مواضع تعبّدية متفرقة، كالعفو عن النجاسة إذا لم تبلغ ربع الثوب، أو إيجاب الفدية بحلق ربع الرأس، مما يدلّ على انتمائه إلى منظومة اجتهادية وظيفية، لا إلى أصل تعبدي محض أو تقديرٍ توقيفيّ.

ويتولّى هذا المبحث النظر في أصل بناء الأحكام على النِّسب في فقه الحنفية، واستعراض الأدلة التي اعتمدها الأئمة في اعتبار "الربع" ضابطًا معتبرًا في بعض أبواب العبادات، مع بحث مدى إمكان التعليل به، وتتبّع أثر اختلاف الأئمة الثلاثة على موقعه من المعتمد الفقهي، ثم مناقشة حدود قاعدة "الربع يقوم مقام الكل"، ومدى صلاحيّتها في التقعيد العام.

1.1. أصل بناء الأحكام على النِّسَب في النصوص الشرعية والفقه الإسلامي

تميّزت الشريعة الإسلامية باعتماد مقادير ونِسَب شرعية تُضبط بها الأحكام، وقد وردت هذه المقادير على نوعين: نوعٌ قطعي الدلالة، كالحدود وأنصبة الزكاة والمواريث، وهو نصيّ ملزِم لا مجال للاجتهاد فيه؛ ونوعٌ ظنيّ، تُرك تقديره لاجتهاد الفقهاء، كما في نفقات الزوجات، ومتعة المطلقات، وتقدير الكثرة والقلة في الطهارة والعورة، وهذه النِّسب الظنية تدخل في ما صنّفه الجصّاص ضمن نوعي الاستحسان[2]، باعتبارها ناتجة عن تغليب المصلحة أو العرف أو القرينة في مواطن خلا فيها النص من تحديد صريح، وهذا يعكس مرونة الفقه الإسلامي في التعامل مع الوقائع المتجددة، ويدعو إلى تبني منهج دقيق في بناء النِّسب، يُراعي التوازن بين المقاصد والضبط، ويضمن اتساق الفروع مع الأصول.

ويهدف تحقيق الانضباط التشريعي وتقليل التفاوت في الأحكام، وُضِعت في النصوص الشرعية مقادير منضبطة تتوافق مع مقاصد الشريعة في ضبط الأحكام وإلزام المكلفين بقوانين واضحة، وقد أشار الشاطبي إلى أنّ الضبط أقرب إلى الامتثال كلما كان ممكنًا، لذا حدّد الشارع الحكيم مقادير دقيقة في الحدود والعبادات، كعقوبة القذف بثمانين جلدة، وحد السرقة عند بلوغ النصاب، وتحديد نصاب الزكاة وحولان الحول، وهذا التحديد يهدف إلى تحقيق المصلحة العامة ومنع التفاوت في الأحكام الشرعية، إذ لو تُرك الأمر للاجتهاد المطلق، لاضطربت الأحكام، وفُقِد الانضباط التشريعي.[3]

وحين غاب النصّ، لجأ الفقهاء إلى اعتماد تقديرات نسبية يُضبط بها الحكم ويُيسَّر بها القياس، فتنوّعت هذه التقديرات بين الربع والنصف والثلث، تبعًا لاجتهادات الأئمة ومناهجهم؛ ففي المذهب الحنفي، اعتُبر "الربع" معيارًا عند أبي حنيفة ومحمد، بينما اختار أبو يوسف "النصف" وجعله أصلًا في تقدير الكثرة، أما المالكية فاعتمدوا "الثلث" في مواضع كثيرة –وهم أكثر المذاهب استخدامًا له– وإن لم يلتزموه قاعدة مطّردة، بل اعتبروه كثيرًا في مواضع، وقليلًا في غيرها[4]، وذهب الحنابلة إلى جعله حدًّا للكثرة[5]، في حين التزم الشافعية بالنص دون نسبة اجتهادية.[6]

من خلال ما تقدّم، يتبيّن أنّ الحنفية قد تفرّدوا باعتماد "الربع" بوصفه معيارًا اجتهاديًا متكرر الحضور، لا تقديرًا موضعيًا عابرًا، فجاء استعمالهم له دالًّا على نزعة اجتهادية مخصوصة، استقر بها هذا التقدير في بنية المذهب، لا في أطرافه.

وقد انتظم هذا الأصل في جملة من الأبواب التعبدية، كالصلاة والطهارة والحج والهدي، بينما امتنعت النسبة في مواضع أخرى، كالزكاة والصيام والحدود؛ جمعًا بين الإذعان للنص والاجتهاد عند غيابه، بما يحقّق مرونة التطبيق دون الإخلال بالثوابت.

وإذا كان "الربع" قد تكرّر توظيفه في هذه المواطن، فإنّ دلالته لم تكن واحدة؛ بل تفاوتت بين التعبد الخالص والتقريب القياسي والعرف الجاري، فاقتضى ذلك أن يُنظر فيه باعتبارٍ تفصيليّ يُراعي سياق الاستعمال وعلّته، ويُفرّق فيه بين ما يصلح أن يكون قاعدة، وما لا يعدو أن يكون ضابطًا، وما لا يصحّ اعتماده أصلاً، وعلى هذا الأصل، تُبنى المباحث التالية، قصدًا إلى تبيين مواضع هذا التقدير، وتحقيق مناطه، ووزنه بميزان الأصول والمقاصد.

1.2. الأدلة التي استند إليها الحنفية في اعتبار نسبة الربع

لم يُفرد الحنفية مبحثًا خاصًا لأدلة تحديد مقدار "الربع"، بل جاءت إشاراتهم إليه ضمن تعليلات فقهية متفرقة، اعتمدوا فيها على مسالك متعددة، كان أبرزها ما استُفِيد من فعل النبي ﷺ في مسح الناصية، ثم توسّعوا في توظيفه بالاجتهاد، مستندين إلى القياس الجزئي، والعرف، والقواعد الكلية، ومبدأ الاحتياط. وقد توزعت هذه المسالك في كتب الفروع عند معالجة الأحكام، مما يدل على حضوره الضمني في منهج المذهب، وبيان ذلك كما يأتي:

- **النصّ الشرعي**

استند الحنفية في بيان القدر المفروض مسحه من الرأس في الوضوء إلى قوله تعالى: (وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ)[7]، وهي عندهم آية مجملة في المقدار، لتردّدها بين مسح الكل أو البعض، لعدم وجود مبيّن لفظي صريح في النص، وقد وجدوا في فعل النبي ﷺ قرينة بيانية، إذ ثبت عنه أنه مسح على ناصيته، كما في حديث المغيرة بن شعبة «أَنَّ رسول الله

2 أحمد بن علي الجصاص، *الفصول في الأصول* (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1994)، 3/365-369، 4/223.

3 إبراهيم بن موسى الشاطبي، *الموافقات* (القاهرة: دار ابن عفان، 1997)، 2/526.

4 محمد بن أحمد ابن رشيد، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد* (القاهرة: دار الحديث، 2004)، 3/204؛ أحمد بن إدريس القرافي، *الذخيرة* (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)، 12/378.

5 عبد الله بن أحمد ابن قدامه، *المغني* (الرياض: دار عالم الكتب، 1997)، 6/179-180.

6 محمد بن إدريس الشافعي، *الأم* (بيروت: دار الفكر، 1983)، 3/57.

7 المائدة، 4/6.

تَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلَى نَاصِيَتِهِ»[8]، فوجب أن يُحمل هذا الفعل على بيان القدر المفروض، ولما كانت الناصية تعادل ربع الرأس، استُنبط من ذلك أنّ الربع هو الحدّ الأدنى المجزئ، ومن هنا أُسِّست قاعدة "الربع يقوم مقام الكل"، فصار الربع في هذا الموضع مقدارًا مستنبطًا من الشرع يُعتمد عليه.[9]

غير أنّ هذا الاستدلال، وإن ورد في كتب الفروع، فإنه لا يدل على تحديد تعبّدي صريح، بل هو استنتاج اجتهادي من فعلٍ يحتمل أن يكون لبيان الجواز أو التيسير لا لتحديد الكمية، ومن هنا، فإنّ اعتماد هذا النصّ في قاعدة "الربع يقوم مقام الكل" لا يُسلَّم به بإطلاق، ما لم يُربط بسياق الحكم، وطبيعته: أهو تعبّدي صرف أم من قبيل ما يُراعى فيه المعنى والمقصد؟

وعليه، فإنّ دلالة النصّ هنا تظل ظنّية، ويُفهم منها أنّ "الربع" ليس مستندًا إلى نصّ مستقل، بل إلى قرينة اجتهادية مستفادة من فعلٍ محتمَل الدلالة تعضدها عادة وقياس، كما سيأتي في الأدلة الأخرى.

ولهذا، نرى أنّ قاعدة "الربع يقوم مقام الكل" في هذا الموضع اجتهاد وظيفي تقريبي، لا أصل تعبدي، وتظل حجّيتها نسبية، مقيّدة بسياق الحكم وطبيعته، ومشروطة بتحقّق علّته ومناطه.

- **القياس**

يظهر من تتبع تعليلات الحنفية أنهم لم يجعلوا مقدار الربع أصلًا كليًّا مطّردًا، بل اعتبروه ضابطًا اجتهاديًا يُبنى على أصول معتبرة شرعًا، ويلحق به ما شاركه في العلة والمحلّ[10]، ومن ذلك ما نصّوا عليه في باب الأضاحي من امتناع الإجزاء إذا بلغ العيب ربع العين أو الأذن، استنادًا إلى ما ثبت في الوضوء من الاكتفاء بمسح الناصية، وفي الإحرام من وجوب الدم بحلق ربع الرأس.[11]

فهذه المسائل لما لها من أصل شرعي ظاهر صارت مناطًا معتمدًا، لا لأنّها مسائل قيس بعضها على بعض، وهو ما لا يُجيزه الحنفية في الأصول.

ويؤكّد هذا الانضباط المنهجي –كما بيّنه الجصاص في الفصول– ما قرّره الحنفية في مسألة حلق ربع الرأس ووجوب الدم فيه، بخلاف حلق ربع الإبط الذي لا يُوجب شيئًا، إذ إنّ الرأس عضو فريد لا نظير له في البدن، فغُلِّظ حكمه، بخلاف الأعضاء المتكررة كالإبطين، وهو تفريق مبني على طبيعة المحل لا على الكمية وحدها، وتظهر المنهجية نفسها في رفض قياس انكشاف العورة في الصلاة على الحلق في الإحرام؛ لاختلاف الموضوعين، فباب الصلاة قائم على الستر، وباب الإحرام قائم على الشعائر التعبدية، وهذا يُوضِّح أنّ استعمال "الربع" مشروط بخصوصية الباب وتحقق العلة والمحلّ.[12]

وإنْ جاز استعمال القياس في مواضع التقدير، فإنّه لا يُقبل إلا بضابط "العلّة الظاهرة المنضبطة"، وهو ما يستلزم مراجعة كل فرع يُقاس فيه الربع على أصل سابق، للتأكد من استيفاء هذا الشرط، وتجنّب التوسّع في الإلحاق غير المنضبط.

وفي هذا السياق، أشار القدوري إلى أنّ الربع مرتبط بحصة الزوج في الميراث عند وجود الولد، وعدّه علامة على مكانته كمقدار شرعي[13]، غير أنّ هذا الاستدلال محل نظر، لأنّ ورود "الربع" ضمن أنصبة المواريث لا يقتضي اعتماده معيارًا فاصلاً بين القلة والكثرة، ما دامت النصوص قد تضمنت أنصبة أخرى –كالثلث، والنصف، والثمن – دون أن تُعتبر كذلك في سائر الأبواب.

كما يظهر في بعض كتب الفروع ميلٌ إلى استعمال تعبير "هذا نظير كذا"، كقول السرخسي في مسألة كشف العورة: "ثم القليل من الانكشاف عفو عندنا، وهو نظير القليل من النجاسة"[14]، وهي تعبيرات قد تُوهِم القياس على القياس، غير أنّ التحقيق يُظهر أنها للتذكير بأصل معتمد، لا لتأسيس أصل جديد، بدليل اشتراطهم وحدة العلة والمحل ومنعهم الجمع بين مسائل يختلف موضوعها.

وعليه، لم يتعامل الحنفية مع "الربع" كمقدار عددي يُعمَّم على سائر الفروع، بل عدّوه ضابطًا اجتهاديًا مرنًا، يُستأنس به عند تحقق عِلّة الحكم ومحلّه، في ضوء أصول معتبرة شرعًا، وقد تحفّظوا من القياس بين مسائل تختلف موضوعًا أو محلاً، مما يكشف دقة منهجهم في توظيف النسب ضمن إطار منضبط، يُوازن بين الاجتهاد المدرك لمقاصد الشريعة، ومبدأ الاحتياط القائم على ضبط الفروع دون غلوّ.

وتتجلّى هنا مفارقة منهجية دقيقة: فبينما قد تُفهم عبارة "الربع يقوم مقام الكل" على ظاهرها بأنها قاعدة مطّردة، يبيّن التطبيق العملي أنّ الحنفية قصروها على مواضع مخصوصة توافرت فيها شروط بعينها، فجعلوها قاعدة وظيفية تابعة لحُكمها لا أصلًا مطلقًا يُحتكم إليه في كل فرع. ومن ثم، فإنّ تعميم استعمال "الربع" دون تحقق مناطه أو ثبوت علّته يُعدّ خروجًا عن منهجية المذهب، ويستوجب إعادة فحص دقيق لمواضع توظيفه وحدود حجيته.

---

8 سليمان بن أحمد الطبراني، *المعجم الكبير* (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت)، 379/20 (رقم: 886).

9 أحمد بن علي الجصاص، *شرح مختصر الطحاوي* (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2010)، 317/1–319؛ علي بن أبي بكر المرغيناني، *الهداية في شرح بداية المبتدي* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، 15/1.

10 محمد بن أحمد السرخسي، *المبسوط* (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 142/4.

11 السرخسي، *المبسوط*، 197/1.

12 الجصاص، *الفصول*، 131/4–132.

13 أحمد بن محمد القدوري، *التجريد* (القاهرة: دار السلام، 2006)، 1819/4.

14 السرخسي، *المبسوط*، 197/1.

ويبدو لنا أنّ هذا الضبط المنهجي يعكس إحدى السمات الأصولية المميّزة في فقه الحنفية؛ إذ لم يُعامِلوا النِّسب كأرقام رياضية مجردة، بل قيّدوها بضوابط موضوعية تراعي خصوصية كل حُكم، وتتحفّظ من الإطلاق غير المؤصّل، والتوسيع غير المحكوم بنص أو عرف معتبر.

- **العادة والعرف**

يُعدّ مسح الرأس في الوضوء من المسائل التي خلا فيها النص الشرعي من تحديد قطعيٍّ للمقدار المفروض، مما فتح المجال لاجتهاد الفقهاء في تقدير الحدّ المُجزئ، وقد اعتمد الحنفية في تقديره على العرف اللغوي، بوصفه مستندًا معتبرًا عند غياب التحديد التعبدي، وفي هذا السياق صرّح الجصّاص بأنّ تقدير الربع مستند إلى العادة اللغوية لا إلى أصل تعبدي، فقال: "لما وجب تقدير المفروض من الوضوء، وجب الرجوع فيه إلى مقدار يثبت حكمه في الأصول أو في العادة، فلمّا لم نجد للربع حكمًا في أصول متفق عليه، ووجدنا له حكمًا في العادة، فيقام مقام الكل في رؤية الشخص، لأنّ قول القائل: رأيت شخصا: يقتضي أن يكون الذي رأى منه الربع، وصحّ مع ذلك إطلاقه لرؤية الشخص، فثبت للربع حكم في العادة"[15]، وقد أشار إلى هذا المعنى أيضًا كل من القدوري والسرخسي[16]، ويُظهر تعليل الجصاص أنّ هذا العرف كان جاريًا في زمانه، من خلال استشهاده بتعبير لغوي سائد آنذاك، لا بتقرير تعبدي ملزم، مما يُقيّد حجية هذا التقدير بسياقه الزماني والاجتماعي.

وعليه، فإنّ اعتماد "الربع" في مسح الرأس يقوم على استعمال لغوي شائع في زمن الأئمة، لا على نص تعبدي ملزِم، مما يجعله اجتهادًا ظرفيًّا مرتبطًا بسياقه اللغوي والفقهي، لا قاعدة مطّردة تُعمَّم على سائر الأزمنة والمسائل.

وقد انعكس هذا التصوّر في تطبيقات فقهية أخرى، كعدم إيجاب الكفارة في حلق الإبط أو العانة أو الرقبة إلا عند إزالة كامل الشعر، بخلاف الرأس أو اللحية التي يُجزئ فيها الحلق الجزئي، بناءً على ما جرى به العرف من اعتبار الحلق الكامل في الأولى، والاكتفاء بالجزء في الثانية[17]، وهذا يدلّ على دور العرف في ضبط ما يُجزئ وما لا يُجزئ في مسائل العبادات، بشرط تحقق مناط القياس.

بيد أنّ الحنفية لم يجعلوا العرف مصدرًا مطلقًا، بل قيّدوه بشروط منهجية دقيقة، منها: الاستقرار، والاطّراد، وألا يُخالف نصًا شرعيًا، وقد أشار السرخسي إلى هذا الشرط الأخير في المبسوط بقوله: "وهذا الأصل معروف: أنّ ما تعارفه الناس، وليس في عينه نصّ يبطله، فهو جائز"[18]، كما قررها ابن نجيم في الأشباه والنظائر عند استدلاله بالعرف في مسائل مثل: تحديد الكثير من النجاسة، والعمل المفسد للصلاة[19]، وهذه الشروط أُريد بها ضبط اعتبار العرف بحسب خصوصية كل مسألة، منعًا من تعميم الأحكام على أعراف متغيّرة أو موضعية.

وعلى هذا، لا يستقيم اعتبار مقدار "الربع" حكمًا عرفيًا إلا بتحقّق شروط العرف الجاري؛ فإنْ تغيّر العرف إلى اعتبار الثلث أو الخُمس مثلًا مقياسًا للكثرة، لزم مراجعة التقدير، التزامًا بقاعدة الحنفية: "العبرة للعرف الجاري لا الزائل".

ومن ثمّ، فإنّ التمسك بتقدير الربع في سياقات لم يثبت فيها عرف جارٍ ولا نص ملزم، يُعدّ توسعًا غير منضبط، لا يقرّه منهج الحنفية الذي قيّد حجية العرف بزمنه وسياقه، واشترط لاستمرارها ثبوت دلالته بصفته عرفًا مستقرًا.

ويتبيّن لنا أنّ تقدير الربع، من حيث هو تقدير عرفي، لا يمكن أن يُعامل كقاعدة مطّردة ما لم يتحقق مناطه بشروطه الزمانية واللغوية، وهو ما يتوافق مع نزعة المذهب الحنفي في ضبط الأحكام وتقييد تعميمها.

- **القواعد الفقهية**

استند علماء الحنفية في تقرير بعض أحكام المسائل الفقهية إلى بعض القواعد الفقهية التي تسهم في ضبط الفروع وتنظيم الأحكام، ومن أبرزها قاعدة "إذا تعارضت مفسدتان رُوعي أعظمهما ضررًا بارتكاب أخفّهما"[20]، وفي معناها قاعدة "من ابتلي ببليتين فعليه أن يختار أهونهما"[21]، وقد طُبِّقت هذه القاعدة في مسائل متفرعة منها، إذا كان مع المصلّي ثوبان أحدهما ملطخ بدم يبلغ قدر الربع، والآخر بدم أقل من ذلك، فإنّه يصلي في الثوب الذي دمه أقل، لأنّ للربع حكم الكل.[22]

ويظهر من خلال هذا التوظيف الفقهي أنّ قاعدة تعارض المفسدتين تؤدي دورًا مهمًا في موازنة المصالح والمفاسد ضمن فقه الطهارة والنجاسة، حيث يُقدّم الأخفّ ضررًا ويُتسامح فيه، دون إهدارٍ لمقصود الشرع في الطهارة.

ومع ذلك، فإنّ هذه القاعدة لا تنهض دليلاً مستقلاً لاعتماد "الربع" كمقدار شرعي، إذ تقوم على دفع الضرر الأشدّ لا على ضبط الكمية بحدّ تعبدي، مما يجعل استعماله فيها اجتهادًا وظيفيًا تابعًا للقاعدة، لا أصلًا شرعيًا يُحتكم إليه بذاته، ويجب أن يُفهم هذا التقدير ضمن سياقه لتجنّب تسرية الحكم إلى غير محلّه.

---

15 الجصاص، *شرح مختصر الطحاوي*، 41/2، 319/1.

16 القدوري، *التجريد*، 1820/4؛ السرخسي، *المبسوط*، 63/1.

17 محمد بن فرامرز منلا خسرو، *درر الحكام شرح غرر الأحكام* (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت)، 241/1.

18 السرخسي، *المبسوط*، 45/12.

19 زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم، *الأشباه والنظائر* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 79-80، 84.

20 ابن نجيم، *الأشباه والنظائر*، 76.

21 السرخسي، *المبسوط*، 187؛ علاء الدين بن مسعود الكاساني، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986)، 117/1.

22 أحمد بن محمد الحموي، *غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)، 287/1.

ويُبرز هذا التحليل دقة المنهج الحنفي في ضبط المقادير العددية وفق مقاصد الشريعة في التيسير ودفع الحرج، مع مراعاة تغيّر الأعراف والأحوال، وهو ما يفتح مجالًا لمراجعة هذه التقديرات بحسب اختلاف البيئات أو تبدل مقاييس الضرر، دون أن يُعدّ ذلك خروجًا عن أصول المذهب أو مقاصده.

- **الاحتياط**

يُعدُّ الاحتياط من المبادئ المنهجية الراسخة في الفقه الحنفي، وقد حظي بعناية بارزة في اجتهادات الإمام أبي حنيفة كما أشار إلى ذلك ابن نجيم[23]، وتزداد أهميته في باب العبادات، حيث اعتبره جمهور الفقهاء أصلًا فقهيًا معتمدًا، كما أشار إلى ذلك الجصاص والسرخسي[24]، بل إنّ ابن الهمام رفع مكانته إلى مصاف المصادر التشريعية، فعدّه ضمن أدلة الأحكام بقوله: "أدلة الأحكام: الكتاب، والسنة...، والاحتياط، والاستصحاب".[25]

وقد عرفه الجصاص بأنه: "الأخذ بالثقة فيما يحتمل وجهين"[26]، وعبّر عنه ابن الهمام بقوله: "الأخذ بأقوى الدليلين"[27]، مما يُبرز طبيعته كأداة اجتهادية تُرجّح جانب اليقين عند التردد والتعارض.

ومن أبرز تطبيقاته: تحديد "الحد الفاصل بين القليل والكثير من النجاسة"، حيث قدّر أبو حنيفة ومحمد هذا الحدّ بالربع فأكثر، بناءً على قاعدة مفادها أنّ للربع حكم الكل في مواضع الاحتياط[28]، وهذا التقدير ليس حدًّا تعبديًا محضًا، بل اجتهاد وظيفي يُراعي مقصد الشرع في الطهارة والانضباط دون عسر، ويستند إلى غلبة الظن في التقدير، لا إلى ضبط رياضي جامد.

وقد تعامل الحنفية مع "الربع" كمقدار تقريبي يتوسّط بين الإفراط والتفريط، يُستخدم كضابط عملي لا كأصل تعبدي، وهو بذلك يظل مرتبطًا بسياق المسألة وإمكان تغيّر العرف والعادة.

غير أنّ توظيف "الربع" في باب الاحتياط يجب ألا يُفضي إلى الغلوّ في التحريم أو التشديد؛ بل ينبغي أن يظل منضبطًا بضوابط مقاصدية، وعلى رأسها: رفع الحرج، وعدم تعطيل مقاصد الشريعة في التيسير والرحمة، وهو ما يمنع من تحكيم "الربع" في كل مسألة بدعوى الاحتياط.

فهو إذًا تقدير مرن، لا يُعامل كالنصّ القطعي، بل كضابط اجتهادي قابل للمراجعة، يخضع للتقويم بحسب تغيّر الأحوال، وتراعى فيه سياقات الفتوى وظروفها. وإذ تبيّن تنوع مستندات الحنفية في اعتماد الربع، فإنّ النظر الآن يتجه إلى مدى توظيفهم لهذا المقدار اتفاقًا أو اختلافًا كما يأتي:

1.3. التعليل بنسبة الربع عند الحنفية بين الاتفاق والاختلاف

أولى المذهب الحنفي أهمية بالغة لضبط النسب والمقادير في أبواب العبادات والطهارة والنجاسات وغيرها، لما لذلك من أثر في تمييز القليل المغتفر من الكثير المؤثّر، وتحقيق الانضباط في الفروع الفقهية.[29]

ومن هذا المنطلق يثور سؤال مهم: كيف تعامل فقهاء الحنفية مع مقدار "الربع"؟ وهل كان محل اتفاق أم وقع فيه اختلاف؟

يُظهر التتبع الفقهي أنّ أبا حنيفة كان أكثر الأئمة التزامًا باعتبار "الربع" حدًّا فاصلاً بين القلة والكثرة، مقارنة بصاحبيه[30]، وقد وافقاه معًا في موطن واحد بارز في مسألة الصلاة في الثوب النجس عند تعذر الطاهر، حيث اعتُبر الجزء الطاهر إذا بلغ ربع الثوب كافيًا لصحة الصلاة به.[31]

ورغم تحقق الاتفاق في هذه المسألة، فإنّ الاستقراء يُبرز مواضع متعددة وقع فيها اختلاف معتبر بين الأئمة الثلاثة، مما يدل على أنّ مقدار "الربع" لم يكن محل إجماع تام في جميع المواطن[32]، ويمكن تصنيف هذا التباين إلى قسمين:

القسم الأول: مواطن موافقة الإمام محمد بن الحسن للإمام أبي حنيفة

كان محمد أكثر متابعة لأبي حنيفة في اعتبار "الربع" حدًّا فاصلًا، ومن أبرز تلك المواضع: فساد الصلاة بانكشاف ربع العورة: إذ ذهب كلاهما إلى أنّ الفساد لا يتحقق إلا بانكشاف الربع فأكثر.[33]

---

23 زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق* (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 270/4.

24 الجصاص، *الفصول*، 101/2؛ محمد بن أحمد السرخسي، *أصول السرخسي* (حيدر آباد: لجنة إحياء المعارف النعمانية، د.ت)، 52/1.

25 محمد أمين أمير بادشاه، *تيسير التحرير على كتاب التحرير* (بيروت: دار الفكر، 1996)، 3/2.

26 الجصاص، *الفصول*، 100/2.

27 أمير بادشاه، *تيسير التحرير*، 116/2.

28 الكاساني، *البدائع*، 80/1؛ هلال تشاوش إسماعيل، *تقييم مبدأ الأكثرية من منظور فقهي وقفًا لمصادر الحنفية وموقعه في فروع الفقه* (بورصا: أولوداغ، رسالة ماجستير، 2018)، 20.

29 أيهان آك – مصطفى صاريجا اوغلو، "*علاقة الكل بالجزء في فكر الفقه الإسلامي*"، مجلة كلية الإلهيات/جامعة أوندوكوز 53 (2022)، 637.

30 إسماعيل، *تقييم مبدأ الأكثرية*، 19.

31 السرخسي، *المبسوط*، 187/1.

32 السرخسي، *المبسوط*، 142/4؛ الكاساني، *البدائع*، 117/1؛ المرغيناني، *الهداية*، 45/1.

33 السرخسي، *المبسوط*، 197/1؛ الكاساني، *البدائع*، 117/1.

ومع كثرة موافقته لأبي حنيفة، فإنه خالفه في مسائل نادرة، نظرًا لاختلاف طبيعة المسائل وسياقاتها الاجتهادية[34]، مما يُظهر أنه تعامل مع مقدار الربع كاجتهاد موثوق يمكن البناء عليه لا تعبّد ملزِم.

القسم الثاني: مواضع مخالفة الإمام أبي يوسف للإمام أبي حنيفة

خالف أبو يوسف أبا حنيفة في عدة مواضع، معتمدًا مقياسًا مغايرًا، مؤداه أنّ الكثير ما زاد على النصف، لا ما بلغ الربع.

ومن أبرز أمثلة ذلك: مقدار انكشاف عورة المرأة المؤثر في صحة الصلاة، حيث لم يرَ الفساد إلا بانكشاف أكثر من نصف العورة، بخلاف أبي حنيفة الذي اعتبر ربعها حدًّا فاصلًا ،[35]وكذلك في الإحرام، لم يوجب أبو يوسف الفدية إلا بحلق أكثر من نصف الرأس، بخلاف أبي حنيفة الذي أوجبها بحلق الربع فأكثر[36]، ويكشف هذا التباين أنّ أبا يوسف سلك منهجًا مستقلًّا في تقدير الكثرة، اتسم بميلٍ إلى التقديرات الموسَّعة ومراعاة جانب التيسير، بخلاف تشديد أبي حنيفة في أحكام الطهارة والستر.

ويبدو أنّ منشأ هذا الاختلاف يعود إلى تقدير نظري متفاوت للفُحش والكثرة، تبعًا لتنوّع المحال واختلاف الحاجة إلى تغليب جانب الاحتياط أو جانب التيسير، مما يعكس عمق النظر المقاصدي لدى فقهاء المذهب، وقدرتهم على تكييف الأحكام بحسب السياق.

يُفهم من هذا الاستقراء أنّ اعتماد "الربع" لم يكن أصلًا تعبديًا محضًا، بل نتيجة اجتهاد مركّب يستند إلى القياس، والعرف، وقواعد الفقه، ومبدأ الاحتياط، مما يعكس مرونة المذهب في ضبط النسب بوصفها أدوات وظيفية لتحقيق المقصود الشرعي، لا أرقامًا جامدة تُؤخذ على إطلاقها.

وعلى الرغم من اعتماد الحنفية للربع في مواضع كثيرة، إلا أنهم راعَوا في بعض المسائل مقصودَ الحكم دون التقيّد بنسبة واحدة، فاستعملوا الثلث أحيانًا حدًّا للقليل، وأحيانًا حدًّا للكثير، كما في مسألة الذاهب من الأضحية، مما يدل على مرونة منهجهم وابتعادهم عن الجمود العددي.

أثر الخلاف بين الأئمة الثلاثة على المعتمد الفقهي في المذهب الحنفي

بعد استعراض مواضع الاتفاق والاختلاف، تظهر أهمية استقراء أثر هذا التباين على المعتمد الفقهي داخل المذهب الحنفي.

تُبرز المتابعة لما استقر عليه العمل في كتب الفروع المعتمدة أنّ القول المعتبر في المذهب هو اعتماد "الربع" حدًّا فاصلاً بين القلة والكثرة في المسائل المختلف فيها بين الإمام أبي حنيفة وصاحبيه، ترجيحًا للانضباط الفقهي، ومراعاةً لمقاصد التيسير ورفع الحرج.

وأما الأقوال التي خالف فيها الصاحبان أبا حنيفة، فبقيت في حيّز الروايات المذكورة في كتب الخلاف، دون أن يُعمل بها في المعتمد الظاهر.

وقد تجلّى هذا الاستقرار في المتون الكبرى المعتمدة، مثل: القدوري، والاختيار، وكنز الدقائق، وفي كتب الفروع الموسّعة، كالمبسوط وبدائع الصنائع، مما يُظهر أنّ هذا التقدير لم يكن اجتهادًا عارضًا، بل أصبح جزءًا من التصوّر الفقهي المترسخ في المذهب.

ومن ثمّ، تبرز رجاحة الاتجاه الذي اعتمد النسبة الأدنى "الربع"، لما فيها من ضبطٍ للحدود، وتيسيرٍ على المكلّفين، وتحقيقٍ لمقصد الشريعة في رفع الحرج دون إفراط أو تفريط.

تأمل منهجي نقدي في طبيعة قاعدة "الربع يقوم مقام الكل"

مع استقرار استعمال الحنفية لمقدار "الربع" في مواطن فقهية متعددة، يثور هنا تساؤل منهجي: هل تعدّ هذه القاعدة أصلًا تعبديًا مطلقًا، أم اجتهادًا وظيفيًا محكومًا بسياقات مخصوصة؟

وبتأمل مواردها في المذهب، يتضح أنها لم تُؤسس على أصل تعبدي منصوص، ولا على قاعدة أصولية مطّردة، بل نشأت عن اجتهاد تقريبي مرن، استُمدّ من دلالة فعل النبي ﷺ في مسح الناصية، واستُكمل بالقياس والعرف والاحتياط، وترجيح جانب الأخفّ في موارد التردد.

ولهذا، لا يصح تصنيفها ضمن باب التغليب الأصولي بالمعنى الدقيق، ولا التعامل معها كمبدأ عددي مطلق، بل الأرجح أنها معيار وظيفي لضبط حدّ الكثرة والفحش عند غياب التحديد النصي، وبرزت الحاجة فيه إلى تقدير عملي يحقّق مقصدي التيسير والانضباط. وقد بقيت هذه القاعدة خاضعة لتقدير خصوصيات الأبواب، مما يدل على أنّ حجيتها تبعية لا استقلالية، وأنّ مناط تطبيقها يتغير بحسب المحل والسياق.

يتّضح – مما سبق عرضه وتحليله – أنّ قاعدة "الربع يقوم مقام الكل" لم تُؤسس على أصل تعبدي مطلق، ولا على ضابط عددي مجرد، بل نشأت اجتهادًا وظيفيًا ذا طابع مقاصدي، استُنبط في مواضع مخصوصة بقرائن ظنية، لا بنصوص قطعية.

وعليه، فإنّ تعميمها دون مراعاة سياقها أو تحقيق مناطها قد يُفضي إلى آثار فقهية لا تنسجم مع روح الشريعة، مما يوجب إعادة تقويمها في كل موضع بحسب علّته، ويُرجّح أنّ استعمالها في الفقه الحنفي كان توظيفًا اجتهاديًا مرنًا، يُفعَّل عند الحاجة، ويُترك إذا انتفت شروطه، تحقيقًا للتوازن بين الضبط والتيسير.

ويُمكن الإفادة من هذه القاعدة في النوازل المعاصرة لتقدير الضرر أو الكفاية، بشرطين أساسيين، الأول: مراعاة السياق المقاصدي الذي وُظّفت فيه، والثاني: ألّا تُحوَّل إلى تقدير عددي جامد يُفرغها من مرونتها الاجتهادية، ويُخرجها عن طبيعتها الوظيفية التي قامت عليها، فتفقد بذلك جدواها الاجتهادية التي كانت مصدر اعتبارها في أصلها.

34 نقل الإمام الطحاوي عن أبي حنيفة اعتباره الربع حدًا للكثرة، إلا أنّ الجصاص انتقد نسبة ذلك إليه، وأرجعه إلى محمد خاصة. ينظر: الجصاص، *شرح مختصر الطحاوي*، 2/39-40.

35 السرخسي، *المبسوط*، 1/197؛ محمود بن أحمد ابن مازه، *المحيط البرهاني في الفقه النعماني* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 1/279.

36 الجصاص، *شرح مختصر الطحاوي*، 2/561؛ الكاساني، *البدائع*، 2/192.

2. المسائل الفقهية المتعلقة بالربع عند الحنفية

يُعنى هذا المبحث باستقصاء استعمال مقدار "الربع" معيارًا فقهيًا عند الحنفية، باعتباره ضابطًا معتمدًا في أحكام العبادات، ويهدف إلى بيان المواضع التي اعتُمد فيها هذا المقدار، والكشف عن الأصول الاجتهادية التي استند إليها أئمة المذهب، كالقياس الجزئي، والعرف، والقواعد الفقهية، ومبدأ الاحتياط، مع مراعاة المقاصد الشرعية في رفع الحرج، مما يعكس شمول منهجهم في ضبط النوازل واستيعاب الفروع. وسيُعرض فيما يلي بيان تفصيلي لهذه المسائل استقراءً وتحليلًا.

2.1. حكم طهارة أخثاء البقر

تناول الحنفية حكم أخثاء البقر بتفصيل يُظهر تباينًا في ضبط مقدار النجاسة المؤثرة في الطهارة.

فقد ذهب أبو حنيفة إلى أنّ روث البقر والدجاج يُلحق بالروث اليابس، فلا ينجّسان البدن أو الثوب إلا إذا تجاوزا مقدار الدرهم، بناءً على قاعدته في العفو عن النجاسة اليسيرة عند غموض النصّ ووقوع الخلاف في طهارتها.[37]

أما الصاحبان، فخصّا الحكم بروث الدجاج دون البقر، وعدّا نجاسته أخفّ، استنادًا إلى العرف الجاري، حيث يكثر التعرّض له في الطرقات دون تحرز، مما يدل على تخفيفه عرفًا، وقد جعل أبو يوسف هذا العرف أساسًا في تقدير الفاحش، مستأنسًا بتصرف الناس عند غياب النص أو تردّد دلالته[38]، وأما محمد فقدّر الفاحش بما بلغ الربع فأكثر، تطبيقًا لقاعدته في نجاسات الثوب والبدن، التي تُضبط فيها الكثرة بنسبة مقدّرة لا بمقدار مجرّد.[39]

ويُفهم من هذه الأقوال أنّ الخلاف بينهم إنما هو في ضبط الحدّ الفاصل بين القليل والكثير، لا في أصل الطهارة، مما يعكس تباينًا في مناهج التقدير داخل المذهب.

- فأبو حنيفة يميل إلى ضبط النجاسة بمقدار ثابت (الدرهم) عند غموض الدلالة واختلاف الأقوال.
- وأبو يوسف يُراعي العرف الجاري وموقف الناس في تحديد الفحش.
- ومحمد يُقدر الفاحش بالربع لما فيه من دقة واتساق مع فروع متشابهة.

وبهذا يتضح أنّ المذهب الحنفي لا يُغلق باب التقدير على معيار واحد، بل يُفعّل أدوات متعددة بحسب طبيعة الحكم وسياق الحاجة، دون تناقض أو اضطراب؛ فالمقدار الثابت (كالدرهم) يُناسب المواضع التي ورد فيها تقدير جزئي أو خلاف فقهي معتبر، بينما تُستدعى النسبة "كالربع" لضبط الفاحش بالقياس الكلي، ويُستأنس بالعُرف عند غياب النص وظهور قرائن التعامل العام التي تكشف عن المتعارف عليه، وهذا التنوع يعكس نضجًا في فقه التقدير الحنفي، وتوازنًا بين الانضباط التأصيلي والمرونة الوظيفية، بما يُتيح استيعاب تغيّر المقادير باختلاف السياقات.

ومن خلال تحليل هذه التقديرات، يترجّح لدينا اعتماد "الربع" في مسائل النجاسة التي تتطلّب حدًّا ظاهرًا للفصل بين المعفوّ عنه والمفسد، لما يتّسم به من دقّةٍ في الضبط وسهولةٍ في التوظيف، مع الحفاظ على قابلية القياس على فروع مماثلة، دون إغفال لدور العُرف في البيئات المتغيّرة، ولا لمقدار الدرهم عند ورود نصّ أو انعقاد إجماع، وبهذا تتجلّى قوة المنهج الحنفي في تعدّد أدوات التقدير، ضمن نسقٍ اجتهاديّ منضبط يراعي تغيّر الأحوال دون الإخلال بالمقاصد.

2.2. مقدار النجاسة غير المعفى عنه من روث الطيور غير مأكولة اللحم

يعتبر روث الطيور غير مأكولة اللحم، كالصقر والعقاب ونحوهما، غير منجّس للثوب عند الحنفية نظرًا لمشقة الاحتراز منه، إذ تذرق أثناء الطيران، أما إذا وقع في الماء فينجسه، لإمكان التحفظ عليه بتغطية الأواني.[40]

فإذا زاد أثر الروث على الثوب عن القدر المعفوّ عنه، وبلغ حدّ الفُحْش، عُدَّ نجسًا مفسدًا للطهارة، وقد اختلف الحنفية في تقدير هذا الحدّ: فقيل شبر في شبر، وقيل ذراع في ذراع، وقيل ما زاد على نصف الثوب وهي أقوال منقولة عن الصاحبين، أما أبو حنيفة فاعتبر العرف مرجعًا في تقدير الفُحش، فجعل ما يستقذره الناس ويُعدّ كثيرًا في أعرافهم هو المعيار، غير أنّ الرأي المعتمد في المذهب هو ضبط الفحش بما يبلغ ربع الثوب فأكثر، استنادًا إلى قاعدة فقهية معتبرة كما في قول الموصلي "للربع حكم الكل في أحكام الشرع"[41]، وهو ما استدل به في مسائل كمسح الرأس وحلقه[42]، مما رسّخ موقع الربع كمقدار اجتهادي معتبر في أحكام الطهارة.

ويُعزى هذا التفاوت إلى تباين المرجعيات بينهم؛ فبعضهم اعتمد التقدير الكمّي، وبعضهم استند إلى نظائر الأحكام، وآخرون قدّموا العرف عند غياب النص أو تردد دلالته، مما يعكس دقة الاجتهاد الحنفي في ترجيح أداة التقدير المناسبة، بحسب طبيعة النجاسة وسياق الفتوى.

---

37 الجصاص، *شرح مختصر الطحاوي*، 39/2، 44؛ السرخسي، *المبسوط*، 60/1-61؛ المرغيناني، *الهداية*، 37/1.

38 الجصاص، *شرح مختصر الطحاوي*، 44/2؛ السرخسي، *المبسوط*، 61/1؛ المرغيناني، *الهداية*، 37/1.

39 محمد بن الحسن الشيباني، *الأصل* (حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف (العثمانية)، 1973)، 37/1-38؛ الجصاص، *شرح مختصر الطحاوي*، 41/2-44؛ محمود بن أحمد العيني، *البناية شرح الهداية* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 731/1.

40 محمود بن أحمد العيني، *منحة السلوك في شرح تحفة الملوك* (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2007)، 47؛ عبد الله بن محمود الموصلي، *الاختيار لتعليل المختار* (القاهرة: مطبعة الحلبي، 1937)، 31/1، 34؛ ابن نجيم، *البحر الرائق*، 242/1.

41 الموصلي، *الاختيار*، 31/1.

42 العيني، *منحة السلوك*، 47؛ الموصلي، *الاختيار*، 31/1؛ ابن نجيم، *البحر الرائق*، 246/1.

ويبرز حضور "الربع" هنا كضابط مرن، يستوعب خصوصية النجاسة، ومشقة التحرز، ويُفعّل أدوات التقعيد، من العرف، والقياس، إلى الاستقراء، دون أن يُفقده ذلك انضباطه أو يُخرجه عن وظيفته الأصلية.

ومن خلال النظر المقارن، يظهر أنّ اعتماد "الربع" حدًّا للفُحش يُحقّق الانضباط في المواطن القابلة للتقدير، دون إغفال أثر العرف عند تغير السياق، مما يقتضي ترجيح مسلك مزدوج يجمع بين النسبة والعرف، لتحقيق مقاصد الطهارة ورفع الحرج.

2.3. تأثير بول ما يؤكل لحمه على طهارة الثوب

تباينت أنظار فقهاء الحنفية في حكم بول الحيوان المأكول لحمه إذا أصاب الثوب، فذهب محمد بن الحسن إلى طهارته، ولو عمّ الثوب، مستندًا إلى أنّ هذا البول لا ينقض الوضوء ولا يمنع من الصلاة[43]، أما أبو حنيفة وأبو يوسف فحكما بنجاسته، مع العفو عن القليل منه دفعًا للحرج، واعتبرا المفسد ما بلغ الكثرة الفاحشة.[44]

وقد اختلفا في ضبط مقدار الكثرة، فذهب أبو حنيفة إلى تقديرها بربع الثوب، اعتمادًا على قاعدة "الربع يقوم مقام الكل"، كما في مسح ربع الرأس في الوضوء، بينما رأى أبو يوسف أنّ المعيار هو العرف، فقدّر الكثرة بما تعارف الناس على عدّه كثيرًا، كشبر أو ذراع.[45]

ويُبرز هذا المثال ثراء المنهج الحنفي في الموازنة بين الثوابت والمتغيرات؛ فمحمد يُقدّم أصل الطهارة، وأبو حنيفة يُقنّن النجاسة بنسبة قابلة للقياس، وأبو يوسف يراعي العرف الجاري، مما يجعله أقرب إلى فقه الواقع. ويظهر من ذلك أنّ "الربع" لم يُعتمد كحد تعبدي جامد، بل كأداة اجتهادية وظيفية يُلجأ إليها عند الحاجة إلى معيار يضبط الفُحش ويفصل بين الإفراط والتفريط.

ونميل إلى ترجيح القول بأنّ هذا التقدير لا يُفهم على أنه قاعدة مطّردة، بل اجتهاد سياقي مرن، يُراعي طبيعة النجاسة ومشقة التحرز ودرجة الضرر، ويستوعب العوامل النصية والعرفية والواقعية، في انسجام مع خصوصيات المذهب الحنفي في الجمع بين الانضباط والتيسير.

وإذا نُظر في هذه التقديرات من زاوية مقاصد الطهارة وسياق البلوى، تبيّن أنّ اعتماد "الربع" وإن كان محققًا للضبط في بعض المواضع، إلا أنه لا يصلح معيارًا عامًا في جميع السياقات، ولا سيما في المواطن التي يكثر فيها العفو وتتكرر النجاسة.

ولهذا، يبدو لنا أنّ اعتماد أبي حنيفة على "الربع" يُظهر ميلًا إلى التقنين الكمي، لكنه يفتقر في بعض المواضع إلى مرونة العرف التي اعتمدها أبو يوسف، مما يجعل القول بالعفو ما لم يفحش عرفًا أقرب إلى مقاصد الشريعة في هذا الباب، مع الاحتفاظ بقيمة "الربع" كوسيلة اجتهادية عند الحاجة إلى ضبطٍ دقيق، وإن كان "الربع" يُيسّر التطبيق ويُحقق الضبط، فإنّ مراعاة العرف في سياقات الابتلاء أدلّ على فقه المقاصد، وأقرب إلى روح التيسير التي امتاز بها المنهج الحنفي.

2.4. مقدار مسح الرأس المجزئ في الوضوء

اختلف فقهاء الحنفية في تحديد مقدار المسح المجزئ من الرأس[46]، هل يكفي مسح الناصية، أم يجب ربع الرأس، أم يُكتفى بثلاثة أصابع؟ وقد تفرّع هذا الخلاف عن تباين في تفسير النص، ومدى اعتبار العرف، وأثرهما في ضبط الحد الأدنى من الامتثال، وذلك على النحو الآتي:

- القول الأول: الاكتفاء بمسح الناصية، وهو قول الكرخي والطحاوي، استنادًا إلى فعل النبي ﷺ، إذ مسح ناصيته، فاعتُبر بيانًا لمجمل الآية (وامسحوا برؤوسكم)، وعدّوا مسح الناصية أدنى ما يتحقق به المسح عرفًا.[47]
- القول الثاني: وجوب مسح ربع الرأس، وهو قول أبي حنيفة وزفر، وأقرّه جماعة من المتأخرين كابن الهمام وابن أمير الحاج، وهو القول المعتمد[48]، استدلالًا بأنّ النبي ﷺ اقتصر في فعله على مسح الناصية – وهي تقارب ربع الرأس – دون أن يبيّن أقلّ منه[49]، كما أنّ "الربع" مقدار معتبر في عدد من الأحكام الشرعية، كمسألة انكشاف العورة وغيرها، مما يُعزّز اعتباره حدًّا تقريبيًا اجتهاديًا لا تعبديًا، ويعضّد هذا الاتجاه ما استقر عليه العرف، إذ يُعدّ الربع مقدارًا مألوفًا في التقدير، كما في قولهم: "رأيت فلانًا"، ويُقصد به رؤية ربع الشخص، مما يعزز اعتباره في الشريعة.[50]
- القول الثالث: الاكتفاء بمسح ثلاثة أصابع، وهو قول محمد، باعتبارها تعادل ربع آلة المسح، فصار حدًا عمليًا يجمع بين الضبط والتيسير.[51]

ويكشف هذا الخلاف عن تنوع مرجعي داخل المذهب الحنفي، يجمع بين الاستقراء النصي، وضبط المقادير عرفًا وعددًا، ومراعاة المقاصد.

- فالقول بالناصية يُعبّر عن قراءة نصية ظاهرية تستحضر الحدّ الأدنى المشروع.

---

43 السرخسي، *المبسوط*، 1/53-55؛ الموصلي، *الاختيار*، 1/34.

44 السرخسي، *المبسوط*، 1/53-55؛ المرغيناني، *الهداية*، 1/37.

45 السرخسي، *المبسوط*، 1/53-55؛ المرغيناني، *الهداية*، 1/37.

46 القدوري، *التجريد*، 1/118؛ السرخسي، *المبسوط*، 1/63؛ الموصلي، *الاختيار*، 1/7.

47 الكاساني، *البدائع*، 1/4-5؛ محمود بن أحمد العيني، *نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار* (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2008)، 1/279.

48 محمد أمين بن عمر ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار* (بيروت: دار الفكر، 1966)، 1/99.

49 ابن عابدين، *رد المحتار*، 1/99؛ محمد أنور الكشميري، *فيض الباري على صحيح البخاري* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، 1/326.

50 الجصاص، *شرح مختصر الطحاوي*، 1/319؛ السرخسي، *المبسوط*، 1/63؛ الكاساني، *البدائع*، 1/4؛ المرغيناني، *الهداية*، 1/15.

51 الكاساني، *البدائع*، 1/4.

- والقول بالربع يُمثّل مقاربة قياسية معيارية، تستند إلى سوابق شرعية وعرفية.
- والقول بثلاثة أصابع يُجسّد نمطًا وظيفيًا عمليًا يُراعي التيسير دون إخلال بالأصل.

وإذا نُظر إلى هذا التعدّد من زاوية المنهج الحنفي، تبيّن أنهم لم يقتصروا على ظاهر النص أو مقدار الأثر، بل مزجوا بين الأدلة النقلية والقياسية والعرفية، على نحوٍ يُبرز مرونة المذهب في تحقيق الامتثال دون الوقوع في الوسوسة أو التفريط، ومن ثمّ، فإنّ اعتبار "الربع" في هذا الموضع لا يُفهم بوصفه أصلًا تعبّديًا مقطوعًا به، بل يُعدّ ضابطًا اجتهاديًا استُدعِي لتحقيق حدٍّ بيّن يوازن بين دقّة الامتثال وواقعية التطبيق، في حين يُفهم القول بالعُرف أو بثلاثة أصابع على أنه اجتهاد مكمّل في سياق التيسير، لا معارض للمقصد ذاته.

وبعد تأمل وجوه الاستدلال وتطبيقات المذهب، يظهر لنا أنّ القول بمسح ربع الرأس هو الأرجح؛ لارتكازه على أصل اجتهادي معتبر، وارتباطه بسياق فقهي عام اعتُمدت فيه النسبة (كالربع) في غير موضع، مما يمنحه طابعًا منهجيًا لا موضعيًا، كما أنّ هذا التقدير يُحقّق الانضباط دون مشقة، بخلاف الاقتصار على الناصية الذي قد يفضي إلى تفريط، أو الاكتفاء بالأصابع الذي قد يُحدث اضطرابًا في التطبيق، لذا، فإنّ ترجيح مسح ربع الرأس أولى، لما يجمعه من دقة، وسند قياسي، واعتبار عرفي في آنٍ واحد.

2.5. مقدار انكشاف العورة المانع للصلاة

في تقدير مقدار العورة المكشوفة المانعة للصلاة، يظهر تباين دقيق بين أئمة المذهب الحنفي يعكس اختلافًا في منهج التقعيد لا مجرد تفاوت عددي.

وقد اتفقوا على أنّ الانكشاف اليسير لا يمنع صحة الصلاة، لشيوعه ووقوعه عادة، بخلاف الانكشاف الكبير الذي يُعدّ مانعًا لانتفاء الضرورة.[52]

وتباينت أنظارهم في ضبط الحدّ الفاصل بين القليل والكثير:

فقدّر أبو حنيفة ومحمد الكثرة بربع العضو فأكثر، استنادًا إلى مسار اجتهادي متكرر في المذهب، كما في حلق ربع الرأس في الإحرام، مما يقتضي اعتماد هذا التقدير في مواضع الاحتياط، ومنها انكشاف العورة، ويُعدّ الانكشاف مانعًا للصلاة إذا تجاوز ربع عضو واحد، أو كان متفرقًا وتجاوز مجموعُه الربع، وقد قرّر محمد وحدة الحكم بين العورتين الغليظة والخفيفة، فعدّ انكشاف ربع أيٍّ منهما مانعًا للصلاة، بشرط القدرة على الستر.[53]

بينما رأى أبو يوسف أنّ الأكثر من النصف هو الكثير وما دونه قليل، مع اختلاف الروايات عنه في حكم النصف، مما يدل على نظره النسبي القائم على المقارنة بين الكثرة وقلّتها، لا على معيار عددي معيّن[54]، وهذا المنهج يُظهر نزعة عقلية نسبية تعتمد على النظر المقارن، أكثر من اعتمادها على مقادير معيارية.

وذهب بعض فقهاء المذهب إلى تقدير انكشاف العورة الغليظة بقدر الدرهم لا بالربع[55]، لكنه يُعد تخفيفًا لا تغليظًا، نظرًا لضيق مساحتها أصلًا.[56]

ويُبرز لنا هذا التباين ثراء البناء الاجتهادي داخل المذهب الحنفي، حيث يتجاذب التقدير ثلاث مرجعيات رئيسة:

1. الاحتياط والانضباط، كما في قاعدة "الربع يقوم مقام الكل".
2. العرف العملي وما يقتضيه من مراعاة الواقع ومشقة التحرز.
3. المقايسة النسبية بين الكثرة والقلة.

ويُستفاد من هذا التعدد أنّ تقدير الدرهم، رغم محدودية ضبطه العددي، يظل أليق بالتيسير في مواضع الحرج وصغر المساحة، خاصة في العورة الغليظة، مما يجعله خيارًا عمليًا يُراعي الواقع دون إخلال بحدود الطهارة.

وأمّا اعتماد "الربع" حدًّا مانعًا، فمع انسجامه مع مسلك الضبط الفقهي في المذهب، إلا أنّ تعميمه قد يُفضي إلى تشديد غير مقصود، خاصة في مواضع لا تبلغ هذا المقدار إلا بمشقة، أو عند تعذّر التحرّز.

في المقابل، يُمثّل منهج أبي يوسف في المقايسة النسبية مرونة فقهية معتبرة تُراعي تفاوت الأحوال، غير أنه يفتقر إلى معيار كمي ضابط، وقد يُفضي إلى اضطراب الفتوى عند اختلاف العُرف.

ومن هنا، يتبيّن أنّ معيار "الربع" — وإن استُعمل في هذه المسألة — لا يُعدّ قاعدة مطّردة تُعمَّم، بل أداة اجتهادية ظرفية تُستدعى في مواطن الاحتياط، وتُتجاوز إذا نافت مقاصد التيسير أو تعذّر تطبيقها.

وبهذا يظهر أنّ الحنفية وازنوا بدقة بين الانضباط والتخفيف؛ فجعلوا "الربع" حدًّا مانعًا عند الحاجة إلى الحسم، دون إغفال فقه العرف، والعفو عن اليسير، وتأثير السياق في ضبط الحكم، مما يجسّد فقه تقدير متوازن، لا يغلو في التشديد، ولا يتساهل في شرطية الطهارة.

---

52 السرخسي، *المبسوط*، 197/1؛ الكاساني، *البدائع*، 117/1؛ المرغيناني، *الهداية*، 45/1؛ محمد بن محمد البابرتي، *العناية شرح الهداية* (بيروت: دار الفكر، 1970)، 260/1.

53 السرخسي، *المبسوط*، 197/1؛ الكاساني، *البدائع*، 117/1؛ المرغيناني، *الهداية*، 45/1؛ البابرتي، *العناية*، 260/1.

54 السرخسي، *المبسوط*، 197/1؛ الكاساني، *البدائع*، 117/1؛ البابرتي، *العناية*، 260/1.

55 القدوري، *التجريد*، 599/2.

56 الكاساني، *البدائع*، 117/1.

وعليه، فإنّ اعتماد "الربع" يُحقّق الانضباط عند الحاجة، لكنه لا يُعمَّم، بل يُراعى فيه السياق، ومشقة التحرز، وخصوصية الموضع المكشوف؛ فيكون الجمع بين ضبط النسبة والمرونة العرفية هو المسلك الأرجح، تحقيقًا لمقصد الشريعة في حفظ الهيئة ورفع الحرج.

2.6. التعامل مع الثوب النجس في الصلاة عند عدم وجود بديل طاهر

اتفق فقهاء الحنفية على اشتراط طهارة الثوب من النجاسة الحقيقية حال الاختيار، مع اعتبار ستر العورة والطهارة من شروط صحة الصلاة[57]، غير أنّ الخلاف نشأ عند تعذّر وجود ثوب طاهر، وهنا وقع الخلاف في حكم الصلاة بثوب نجس بحسب نسبة الطهارة فيه، وذلك في ثلاث حالات:[58]

- الحالة الأولى: إذا كان الجزء الطاهر يبلغ ربع الثوب فأكثر، وجب الصلاة فيه، ولا تصح صلاته عريانًا؛ لأنّ الربع يُعامل في بعض الأحكام كالكمال، كما في الحلق والمسح، فيُكتفى به في حال الضرورة.[59]
- الحالة الثانية: إذا كان الجزء الطاهر أقل من الربع، ففيه قولان:

قول أبي حنيفة وأبي يوسف: يخيّر المكلَّف بين الصلاة عريانًا أو في الثوب النجس، مع ترجيح لبس النجس، تقليلًا لفوات شرط الستر.[60]

قول محمد: يجب عليه الصلاة في الثوب النجس، لأنّ ستر العورة مقدم على اجتناب النجاسة، لكونه مطلوبًا في جميع الأحوال، بخلاف اجتناب النجاسة فهو خاص بالصلاة.[61]

ويُستند في قول أبي حنيفة وأبي يوسف إلى قاعدة التعارض بين الفرضين عند التعذر؛ إذ لا يمكن الجمع بين الطهارة والستر، فيُخيّر المكلّف بينهما، ويقع الترجيح على الأقرب إلى تحقيق مقصود الصلاة[62]، بينما يبني محمد ترجيحه على قاعدة "تقديم الأعلى فالأعلى"، إذ يرى أنّ ستر العورة يُحقق من فروض الصلاة ما لا يتحقق بدونه من قيام وركوع وسجود، فيُقدّم على طهارة الثوب.[63]

- الحالة الثالثة: إذا وُجد ثوبان، أحدهما أنجس من الآخر، وجب اختيار الأخف نجاسة، فإن تساويا، جاز لبس أيهما، وإن كان أحدهما طاهرًا في رُبعه، قُدِّم على غيره؛ تغليبًا للطهارة الجزئية على العدم.[64]

وتُظهر هذه الفروع دقة الحنفية في ترتيب الأولويات الشرعية عند تعذّر الجمع بين شروط الصلاة، حيث يُقدّم ستر العورة عند الموازنة، وتُعامل الطهارة الجزئية "ربع الثوب" معاملة الكمال في حال الضرورة، تطبيقًا لقاعدة "الربع كالكمال".

كما تتجلى المقاصد الشرعية بوضوح في هذه المسألة، من خلال تقديم الأهم، وتحقيق التيسير، وتقليل الضرر، وتفويت الأقل حفظًا للأكثر؛ فقول محمد يُظهر مركزية ستر العورة في حفظ هيئة الصلاة، بينما يُجسّد قول أبي حنيفة وأبي يوسف منهج التوازن في تقديم الأيسر للمكلّف، وقد انعكست هذه الموازنة في جملة من القواعد الفقهية أبرزها:

- الربع كالكل عند الضرورة.
- درء أعظم المفسدتين بارتكاب أخفهما.
- إذا تعارض فرضان وتعذّر الجمع، قُدِّم الأهم.

ويُلاحظ – في ضوء هذا التنوّع – أنّ اعتماد "الربع" في هذه المسألة، وإن وفّر حدًا عمليًا لضبط الطهارة الجزئية، إلا أنّه لا يفي دائمًا بكمال المقصود الشرعي، خاصةً إذا كانت النجاسة في مواضع تؤذي الحسّ أو تُعيق أداء الصلاة بهيئتها.

كما أنّ القول بالتخيير، على مرونته الظاهرة، قد يُوقع المكلّف في حرج بين أداء ناقص مشروع، وأداء باطل ظاهر، مما يعزّز –في بعض السياقات– وجاهة ترجيح قول محمد، بإلزامه الصلاة في الثوب النجس، مع اعتباره معذورًا، تحقيقًا لوضوح الفعل الشرعي في حال الاضطرار.

وعليه، فإنّ تقديم الستر عند عدم كفاية الطهارة أقرب إلى المقاصد، خاصة في حفظ هيئة الصلاة، في حين يُعدّ استعمال "الربع" في هذا الموضع ضابطًا مرنًا يُستأنس به عند تعذر الكمال، لا قاعدةً مُطّردة يُحتكم إليها بذاتها.

---

57 السرخسي، *المبسوط*، 186/1؛ الكاساني، *البدائع*، 114/1، 116.

58 السرخسي، *المبسوط*، 187/1؛ الكاساني، *البدائع*، 117/1؛ المرغيناني، *الهداية*، 46/1؛ محمد بن حسين خواهر زاده، *شرح مشكلات القدوري* (الكويت: مكتبة الإمام الذهبي، 2017)، 174/1؛ الموصلي، *الاختيار*، 46/1؛ عبد الله بن محمد داماد أفندي، *مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر* (تركيا: المطبعة العامرة، 1328)، 82/1.

59 السرخسي، *المبسوط*، 187/1؛ الكاساني، *البدائع*، 117/1؛ المرغيناني، *الهداية*، 46/1؛ خواهر زاده، *شرح مشكلات القدوري*، 174/1؛ الموصلي، *الاختيار*، 46/1؛ داماد أفندي، *مجمع الأنهر*، 82/1.

60 السرخسي، *المبسوط*، 187/1؛ الكاساني، *البدائع*، 117/1؛ المرغيناني، *الهداية*، 46/1؛ خواهر زاده، *شرح مشكلات القدوري*، 174/1؛ الموصلي، *الاختيار*، 46/1؛ داماد أفندي، *مجمع الأنهر*، 82/1.

61 السرخسي، *المبسوط*، 187/1؛ الكاساني، *البدائع*، 117/1.

62 السرخسي، *المبسوط*، 187/1؛ الكاساني، *البدائع*، 117/1.

63 السرخسي، *المبسوط*، 187/1؛ الكاساني، *البدائع*، 117/1.

64 حسن بن منصور قاضي خان، *شرح الزيادات* (كراتشي: المجلس العلمي، 2000)، 245/1.

ويترجّح لدينا أنّ ما ذهب إليه محمد من وجوب الصلاة في الثوب النجس عند تعذّر الطاهر هو الأقرب إلى روح الشريعة؛ لما فيه من أولوية ستر العورة، وتحقيق صورة الفعل المشروع دون اضطراب، أما اعتماد "الربع"، فيُفهم هنا كوسيلة اجتهادية لضبط الحكم لا كأصل تعبدي مطّرد، بل يُراعى فيه موضع النجاسة، وحال المكلّف، ومدى الأذى، بما يعكس مرونة فقه الضرورة في المذهب، ويوازن بين الانضباط والتيسير.

2.7. تأثير كشف ربع رأس المرأة وساقها وذراعها على صحة صلاتها

إذا اضطرت المرأة إلى الخروج من البحر بلا ثياب، ولم تجد ما يستر جسدها كاملًا، صلّت جالسة إنْ أدى القيام إلى انكشاف فخذها أو ساقها؛ لأنّ ستر العورة مقدَّم على القيام، باعتبار أنّ ترك القيام أخف مفسدة من كشف العورة، أما إذا أمكنها القيام مع الستر، وجب عليها القيام، لانتفاء العذر الشرعي.[65]

وإذا غطّى الثوب جسدها وربع رأسها، وجب ستر هذا القدر، لأنّ الربع يُعتبر كافياً لتحصيل الواجب، أما إن كان دون الربع، لم تُبطل الصلاة به، لعدم اعتباره في حكم الكلّ.[66]

وينسحب هذا التقدير على سائر أجزاء العورة، كالذراع والساق والظهر والفخذ، فبحسب أبي حنيفة ومحمد، لا تبطل الصلاة بانكشاف أقل من ربع العضو، ولا تجب الإعادة؛ لأنّ الربع يُعامل كالكلّ في عدة مواضع، كحلق ربع الرأس في الإحرام، وكما في الرؤية، فإنّ رؤية جانبٍ من الشيء يُعد كأنها رؤية لكلِّه.[67]

أما أبو يوسف، فاشترط أن لا يزيد المكشوف عن نصف العضو، فإن زاد بطلت الصلاة، أما إن تساوى المكشوف والمستور (نصفًا بنصف)، فقد رويت عنه روايتان: إحداهما تُجيز الصلاة لانتفاء وصف الكثرة، والأخرى تمنع احتياطًا[68]؛ ويرتكز مذهبه على ضوء الغلبة، إذ يُقدّر الحكم بمقارنة المكشوف بالمستور، لا على ضوء الجزء المحدد[69]، وهذا الحكم لا يقتصر على الرأس أو الذراع أو الساق، بل يشمل أيضًا البطن والظهر والفخذ[70]، إذ المدار عندهم على النسبة من العضو المكشوف، لا على نوعه.

ومما يُظهر سعة المذهب الحنفي اعتماده قاعدة "الربع كالكمال" في ضبط مسائل العورة، وربطه بين النص، والقياس، والعرف، والمقاصد، مما مكّنه من التعامل بمرونة مع حالات الطوارئ والنوازل الطبية، كالصلاة بلباس الجراحة أو حال تعذّر التستر، دون إخلال بحدود الشريعة. غير أنّ هذا الاتساع لا يمنع من مراجعة دقة تعميم "الربع" على سائر الأعضاء؛ إذ يختلف أثر الانكشاف باختلاف الموضع، فلا يُقاس شرعًا وعُرفًا كشف ربع الرأس على ربع الفخذ، كما أنّ القياس على مواضع المسح والحلق — وإن انضبط عدديًا — قد لا يُراعي خصوصية باب العورة وهيئة الصلاة، مما يستدعي التأنّي في استدعائه خارج موضعه. ويُلاحظ أنّ رأي أبي يوسف، القائم على المقايسة النسبية بين المكشوف والمستور، يُظهر ميلًا إلى تكييف الحكم بالغلبة الظاهرة لا بالضبط الكمي، وهي مقاربة قد تناسب بعض الظروف، لكنها تفتقر إلى مرجعية منضبطة عند تباين الأعراف، مما يُبرز الحاجة إلى معيار أكثر ثباتًا في المسائل الحرجة والمتكررة.

بناءً على ذلك، فإنّ قاعدة "الربع" تُعدّ أداة اجتهادية مرنة يُستأنس بها، لا قاعدة مطّردة يُحتكم إليها بإطلاق، بل تُقدّر بميزان الموضع وأثره شرعًا وعرفًا، ويترجّح لنا أنّ ضبط الانكشاف بمراعاة أثره وموضعه أولى من تعميم النسبة، وأنّ الجمع بين معيار الربع عند الحاجة، والمقايسة العرفية عند الضرورة، أليق بمقصد الشريعة في حفظ الهيئة دون تكلف ولا تساهل.

2.8. المعيار الفاصل في حلق شعر المحرم الموجب الدم

يُعدّ مقدار "الربع" من المقادير الفقهية المعتمدة في المذهب الحنفي، وقد وظّفه الفقهاء في ضبط الحدّ الفاصل بين الجناية الموجبة للفدية وما دونها في النّسك، باعتباره يقوم مقام الكلّ في مواضع التعبد، ومن ذلك:

- حلق الرأس:

اختلف في المقدار الذي يوجب الفدية من حلق شعر الرأس للمحرم، فعند أبي حنيفة يجب الدم عند حلق ربع رأسه فأكثر، واحتج بأنّ هذا القدر يُعدّ كثيرًا في نفسه، فلا حاجة فيه إلى مقايسة[71]، ويدّل عليه ما جرى به العرف، إذ يُقال: "رأيت فلانًا"، ويصدّق بذلك برؤية أحد جوانبه الأربعة فقط[72]، ومن جهة أخرى، فقد اعتيد في بعض الأعراف أن يُحلق بعض الرأس للزينة، كما كان يفعل الأتراك والعَلويّة، فصار ضابطًا شرعيًّا وعرفيًّا في باب الاحتياط[73]، أما أبو يوسف فاشترط الحلق في أكثر الرأس، إذ لا يرى الربع كثيرًا لذاته، بل يُقدّر الكثرة بالمقايسة إلى الباقي.[74]

---

65 قاضي خان، *شرح الزيادات*، 246/1-247؛ ابن مازه، *المحيط البرهاني*، 281/1؛ ابن نجيم، *البحر الرائق*، 289/1.

66 قاضي خان، *شرح الزيادات*، 246/1-247؛ ابن مازه، *المحيط البرهاني*، 281/1؛ ابن نجيم، *البحر الرائق*، 289/1.

67 السرخسي، *المبسوط*، 197/1؛ ابن مازه، *المحيط البرهاني*، 279/1؛ الموصلي، *الاختيار*، 46/1؛ كمال الدين بن محمد ابن الهمام، *فتح القدير شرح الهداية* (بيروت: دار الفكر، 1970)، 260/1.

68 السرخسي، *المبسوط*، 197/1؛ ابن مازه، *المحيط البرهاني*، 279/1؛ الموصلي، *الاختيار*، 46/1؛ ابن الهمام، *فتح القدير*، 259/1.

69 السرخسي، *المبسوط*، 197/1؛ ابن مازه، *المحيط البرهاني*، 279/1؛ ابن الهمام، *فتح القدير*، 260/1.

70 ابن مازه، *المحيط البرهاني*، 279/1.

71 الجصاص، *شرح مختصر الطحاوي*، 561/2؛ السرخسي، *المبسوط*، 73/4؛ الكاساني، *البدائع*، 192/2؛ المرغيناني، *الهداية*، 158/1؛ ابن مازه، *المحيط البرهاني*، 451/2.

72 الكاساني، *البدائع*، 192/2-193.

73 السرخسي، *المبسوط*، 73/4؛ الكاساني، *البدائع*، 192/2-193؛ المرغيناني، *الهداية*، 158/1.

74 الجصاص، *شرح مختصر الطحاوي*، 561/2؛ القدوري، *التجريد*، 1817/4-1819؛ السرخسي، *المبسوط*، 73/4؛ الكاساني، *بدائع الصنائع*، 192/2؛ ابن مازه، *المحيط البرهاني*، 451/2.

وأمّا في تقصيره عند التحلل، فقد اعتُبر أخذ قدر الأنملة مجزئًا بشرط أن يشمل ربع الرأس على الأقل، لأنّ الربع في أحكام الرأس كمالٌ معتبر، وهو الذي بُني عليه قولهم في الوضوء، إذ لم يُكتف فيه بأقل من مسح ربع الرأس، فحُمل عليه ما كان في معناه من أعمال النسك.[75]

- حلق اللحية:

قرر الحنفية وجوب الفدية بحلق ربع اللحية فأكثر قياسًا على الرأس، إذ اعتُبر الربع فيه قدرًا معتمدًا في أحكام النسك، وقد جرى به الاحتياط، واعتضد هذا القياس بما جرى به العرف، فإنّ حلق بعض اللحية للزينة كان معروفًا، ومنه عادة الأكاسرة في حلق لحى فرسانهم إشارةً إلى الشجاعة، وشاع ذلك في العراق وبلاد العرب[76]، فثبت هذا القدر شرعًا لقيامه في نظيره، وعرفًا بالشيوع، وأُجري فيه حكم الفدية كما أُجري في الرأس.

- تغطية الرأس:

وأما تغطية الرأس، فقد ذهب أبو حنيفة إلى وجوب الفدية إذا غُطِّي ربع الرأس يومًا فأكثر، وعدّ ما دونه موجبًا للصدقة، لأنّ هذا القدر يُعد ارتفاقًا معتادًا، فحُمل على حلق ربع الرأس في معناه، واستأنس في ذلك بما جرت عليه العادة، كاعتياد الأتراك وغيرهم تغطية جزء من الرأس بالقلانس الصغيرة[77]، وقال: الصاحبان: لا دم إلا بتغطية أكثر الرأس، وما دونه لا يوجب إلا الإطعام.[78]

- تغطية الوجه:

يرى أبو حنيفة وجوب الفدية على من غطّى ربع وجهه، تخريجًا على تغطية الرأس لاتحاد العلّة، وهي تحقق الارتفاق، مع شيوع عادة تغطية بعض الوجه كما هو الحال في الرأس، فاستُصحب الحكم قياسًا على ما اعتُبر في غيره من الأعضاء الظاهرة[79]، وأما أبو يوسف، فلا يرى الجزاء إلا عند تغطية الأكثر، لأنّ الربع في ذاته لا يُعد كثيرًا، وإنما يُعتبر كثيرًا بالإضافة إلى الكل، وهو الأصل الذي اعتمده في نظائر هذا الباب.[80]

- قص الأظافر:

وأما قصّ الأظافر، فقد رأى الحنفية وجوب الدم فيمن قصّ أظافر يدٍ أو رجلٍ كاملة، وهي خمس، لأنّ ذلك يُمثّل ربع مجموع اليدين والرجلين، أما دون ذلك، فمغتفرٌ لا يُوجب دمًا، لقصوره عن الحدّ المعتمد في الإجزاء.[81]

وليس استعمال "الربع" مطّردًا في جميع أفعال الإحرام، بل يُستثنى ما لا يتحقق فيه المقصود التعبدي، أو ما لم يجرِ به العرف في التقدير الجزئي، كالتطييب؛ إذ المقصود منه لا يَتمّ إلا بتعميم العضو، فلا تُوجب الفدية بتطييب ربعه، فاختل وجه القياس بين هذا الفعل وغيره، كالحلق والتغطية، مما يدلّ على أنّ اعتبار "الربع" مقصور على ما جرى فيه الاحتياط أو تحقق فيه المعنى، لا أنّه أصل يُسحب على كل فرع، فكان المعتبر في تطبيق هذه القاعدة: تحقق العلّة التعبدية، أو العرف الجاري، لا محض النسبة العدديّة.[82]

بعد تتبّع استعمال مقدار "الربع" في باب الإحرام والكفارات، يتبيّن وجود منهجين داخل المذهب الحنفي: أحدهما يميل إلى الضبط الكمي كما عند أبي حنيفة، والآخر يُرجّح التقدير النسبي كما هو عند أبي يوسف.

فقد استعمل أبو حنيفة "الربع" لا باعتباره رقمًا عدديًا مجرّدًا، بل ضابطًا تعبّديًا يقوم مقام الكمال في أفعال النسك، كالحلق والتغطية وقصّ الأظافر، وهو منهج يجمع بين الانضباط الفقهي والتيسير المقاصدي، مع استصحاب العرف الجاري.

أما أبو يوسف، فقد اشترط الكثرة بالمقايسة إلى الباقي، فلم يعتبر الربع كافيًا في ذاته، واشترط الأكثر في مواضع كالرأس والوجه، وهو منهج عقلاني في أصله، غير أنّه قد يُفضي إلى اضطراب الفتوى في المواطن التي تفتقر إلى معيار كميّ ثابت.

ويُستخلص من هذا التباين جملة من الضوابط الحاكمة للقياس في باب النسك عند الحنفية، أبرزها:

- القياس على أصل منصوص عند تحقق العلة الجامعة، كما في قياس حلق ربع الرأس على مسح ربعه في الوضوء، لاتحاد الموضع والمقصد.
- الرجوع إلى العرف في حال غياب النص، كما في الاكتفاء برؤية ربع الجسد أو تغطية بعض الرأس.
- اعتماد الربع في المواطن المشتبهة التي يُخشى فيها التهاون، كما في قصّ أظافر يد واحدة.
- العدول عن التقدير العددي إذا لم يتحقق به المقصود، كما في التطييب.

---

75 السرخسي، *المبسوط*، 70/4؛ الكاساني، *البدائع*، 141/2؛ الموصلي، *الاختيار*، 153/1؛ عليّ القاري، *مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح* (بيروت: دار الفكر، 2002)، 1832/5.

76 الكاساني، *البدائع*، 192/2؛ البابرتي، *العناية*، 32/3؛ ابن عابدين، *رد المحتار*، 549/2.

77 السرخسي، *المبسوط*، 128/4؛ الكاساني، *البدائع*، 187/2؛ المرغيناني، *الهداية*، 158/1؛ خواهر زاده، *شرح مشكلات القدوري*، 465/1؛ حسين بن علي السغناقي، *النهاية في شرح الهداية* (مكة المكرمة: مركز الدراسات الإسلامية بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى، 1435)، 153/6-155؛ أبو بكر بن علي بن محمد الحداد، *الجوهرة النيرة على مختصر القدوري* (القاهرة: المطبعة الخيرية، 1322)، 169/1؛ القاري، *مرقاة المفاتيح*، 1851/5.

78 الكاساني، *البدائع*، 187/2؛ المرغيناني، *الهداية*، 158/1؛ خواهر زاده، *شرح مشكلات القدوري*، 465/1.

79 السرخسي، *المبسوط*، 128/4؛ الكاساني، *البدائع*، 187/2؛ المرغيناني، *الهداية*، 158/1؛ خواهر زاده، *شرح مشكلات القدوري*، 465/1؛ السغناقي، *النهاية*، 154/6.

80 السرخسي، *المبسوط*، 128/4؛ الكاساني، *البدائع*، 187/2؛ المرغيناني، *الهداية*، 158/1؛ خواهر زاده، *شرح مشكلات القدوري*، 465/1؛ السغناقي، *النهاية*، 154/6.

81 السرخسي، *المبسوط*، 77/4؛ المرغيناني، *الهداية*، 159/1؛ الحداد، *الجوهرة النيرة*، 169/1.

82 الكاساني، *البدائع*، 192/2-193؛ المرغيناني، *الهداية*، 156/1، 158؛ البابرتي، *العناية*، 32/3.

- التحفّظ من القياس عند غياب ضابط شرعي أو عرفي، كما في اشتراط أبي يوسف لمجاوزة النصف.

ويظهر من هذه الضوابط أنّ القياس في باب النسك عند الحنفية هو قياس وظيفي، يُبنى على المعنى والمقصد، لا على الشكل والمشابهة، ويوازن بين الثبات والمرونة، وبين النص والعرف، وبين الضبط والمقاصد.

وبناءً على هذا، نميل إلى ما ذهب إليه أبو حنيفة من اعتبار "الربع" ضابطًا اجتهاديًا مرنًا، يُستعمل حيث الحاجة، ويُترك حيث لا موجب له، فلا يُفرض مطّردًا، بل يُفهم في سياقه، ويُفعَّل بقدر الحاجة إليه، تحقيقًا للانضباط دون غلوّ، والتيسير دون تفريط.

2.9. مقدار العيب المؤثر في إجزاء الأضاحي والهدايا

يرى الحنفية أنّ الأضحية والهدي لا يجزئان إذا ظهر بهما عيب فاحش، كذهاب البصر أو قطع الذنب كله، لثبوت النهي عن التضحية بالعوراء البيّن عورها، والعرجاء والعجفاء[83]، وأما إذا كان النقص غير كامل، كذهاب بعض الأذن أو الذنب، فقد اختلف قول أبي حنيفة في تقديره، فقيل: الثلث، وقيل: الربع:[84]

فأمّا القول بالثلث فمداره على القياس على حديث الوصية: "الثلث، والثلث كثير[85]"، فجعلوه حدًّا فاصلاً بين المأذون فيه وما يُحتاج فيه إلى إذن، فدلّ على أنّه أول مراتب الكثرة، فقيس عليه في هذا الباب، إذ الجامع بينهما النظر إلى ما يُجاوِز المعتاد في التصرف أو الهيئة.[86]

وأمّا القول بالربع فمبنَاه القياس على نظائر في التعبد، كمسح ربع الرأس في الوضوء، وحلقه في الإحرام، حيث اعتُبر الربع كالمجمِل، يُقام مقام الكل، فكان ذهاب ربع الأذن أو الذنب جارٍ على قياس ما جرى في نظائره التعبدية، لاتحاد الجهة والعلّة.[87]

والذي يظهر من تحليل القولين أنّ الخلاف فيهما ليس راجعًا إلى أصل الحكم، وإنما إلى جهة التقعيد؛ إذ يميل القول بالثلث إلى مراعاة التيسير العرفي بما يُناسب المقاصد العامة في التخفيف، بينما يتجه القول بالربع إلى الانضباط الفقهي بمنهج متماسك يجعل من الربع مقدارًا يقوم مقام الكل في مواضع تعبدية متعددة.

وإذا تقرر هذا، تعيّن تعليق الترجيح بين القولين على تحقيق المناط، فيُنظر إلى حال العيب وهيئته وموضعه، وإلى ما إذا كان العرف جاريًا بالعفو عنه، فإن كان يسيرًا غير مؤثر في الصورة الظاهرة، قُدّم القول بالثلث؛ رعايةً للرفق بالمكلّف، وإن كان ظاهرًا أو كان الموضع موضع ضبط واحتياط، فكان القول بالربع أولى، لثبوته في أبواب تعبّدية أخرى، ولانضباطه بالقياس، فالترجيح بحسب الحال، لا بحسب التجريد، هو الأليق بفقه المقاصد، والأقرب إلى منهج الحنفية في التوفيق بين التعبد والواقع.

الخاتمة

إنّ تتبّع توظيف "الربع" في الفقه الحنفي لا يكشف عن مجرّد مقدار عددي يُوظّف في مواضع مخصوصة، بل يدلّ على نزعة تقعيدية أعمق، تسعى إلى تحويل النسب الكمّية إلى أدوات معيارية تضبط الفارق بين القلّة والكثرة، في غياب النصّ الصريح. وهذا يدلّ على أنّ الفقه الحنفي لا يؤسّس أحكامه على ظاهر الكمّ وحده، بل راعى في التقدير موقع النسبة وأثرها في الحكم، بما يُضفي على المقادير طابعًا وظيفيًا لا حسابيًا.

وقد ظهر من خلال البحث أنّ "الربع" لم يُستمدّ من أصل تعبّدي مطلق، وإنما من فعل تعبّدي جزئي –كمسح الناصية–، ثم وُسِّع نطاقه عبر مسارات اجتهادية متعددة، كالقياس، والعرف، والاحتياط، والاستئناس ببعض القواعد التي تغلِّب جانب التيسير ورفع الحرج كقاعدة "ارتكاب أخفّ الضررين"، ومن خلال هذا المسار تحوّل "الربع" إلى ضابط يُستأنس به في تقدير المؤثِّر من النقص، لكنه لا يُعتمد إلا إذا وافق علّته وسياقه. ويُظهر هذا المسار قابلية النسبة لأنْ تتحوّل من واقعة جزئية إلى معيار اجتهادي، ومن فعل تعبّدي إلى قاعدة وظيفية، بشرط أن تُراعى شروطها في السياق والعلّة والمقصد.

وقد كشف التتبّع التفصيلي أنّ اعتماد مقدار الربع لم يكن محلّ اتفاق مطّرد بين أئمة المذهب، بل انقسمت فيه الأنظار بحسب تفاوت المحال واختلاف العلل، مما يُسقط عنه صفة الكلّية المجرّدة، ويعيد تقويم القاعدة القائلة بأنّ "الربع يقوم مقام الكل"، لا بوصفها أصلاً تأسيسيًا، بل تابعًا وظيفيًا، لا يعمل إلا في ظلّ مناط معتبر وسياق راجح.

ومن هذا المنطلق، لا يصحّ أن يُؤخذ "الربع" في كل باب على أنه حدّ لازم، بل كأداة تُوظَّف بحسب ما يحقّق المعنى المقصود من الحكم، وهذا يعكس بوضوح أنّ الحنفية لا يربطون الأحكام بالأرقام بقدر ما يربطونها بالآثار والمعاني، ويميزون بين ما تقرّر تعبّدًا وما أُسّس اجتهادًا، تبعًا لمناط الحكم.

ومن ثمّ، فإن "الربع" لا يمثّل قاعدة جاهزة، بل صورة من صور التفكير الاجتهادي في باب المقادير، التي لا تكتمل إلا بالجمع بين مقاصد الحكم، وسياق الواقعة، ونوع الخلل، ومدى الضرر، وهو ما يدعو إلى دراسة أوسع للمقادير الاجتهادية في الفقه، لا بوصفها أرقامًا ثابتة، بل باعتبارها أدوات اجتهادية تُضبط بالعُرف والمقصد والحاجة، وهو باب مهمَل في كثير من الكتابات الأصولية المعاصرة، رغم كونه مدخلًا مهمًّا لفهم مرونة الفقه وقدرته على التقويم.

---

83 أحمد بن شعيب النسائي، *سنن النسائي* (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1930)، "الضحايا"، 5 (رقم: 4369).

84 السرخسي، *المبسوط*، 4/141-142؛ المرغيناني، *الهداية*، 4/358؛ الموصلي، *الاختيار*، 1/173.

85 محمد بن إسماعيل البخاري، *الجامع الصحيح*، تحقيق: مصطفى البغا (دمشق: دار ابن كثير، 1993)، "الوصايا"، 2، (رقم: 2591).

86 السرخسي، *المبسوط*، 4/141-142؛ المرغيناني، *الهداية*، 4/358؛ الموصلي، *الاختيار*، 1/173.

87 السرخسي، *المبسوط*، 4/141-142؛ المرغيناني، *الهداية*، 4/358؛ الموصلي، *الاختيار*، 1/173.

المصادر والمراجع

آك، أيهان – صاريجا اوغلو، مصطفى. "علاقة الكل بالجزء في فكر الفقه الإسلامي". مجلة كلية الإلهيات/جامعة أوندوكوز 53 (2022).

ابن الهمام، كمال الدين بن محمد. فتح القدير شرح الهداية. بيروت: دار الفكر، د.ط، 1970.

ابن رشيد، محمد بن أحمد. بداية المجتهد ونهاية المقتصد. القاهرة: دار الحديث، 2004.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. رد المحتار على الدر المختار. بيروت: دار الفكر، ط.2، 1966.

ابن قدامه، عبد الله بن أحمد. المغني. الرياض: دار عالم الكتب، ط.3، 1997.

ابن مازه، محمود بن أحمد. المحيط البرهاني في الفقه النعماني. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، 2004.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. الأشباه والنظائر. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت.

إسماعيل، هلال تشاوش. تقييم مبدأ الأكثرية من منظور فقهي وفقًا لمصادر الحنفية وموقعه في فروع الفقه. بورصا: أولوداغ، رسالة ماجستير، 2018.

البابرتي، محمد بن محمد. العناية شرح الهداية. بيروت: دار الفكر، د.ط، 1970.

البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. دمشق: دار ابن كثير، ط.5، 1993.

البركتي، محمد عميم الإسلام. التعريفات الفقهية. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.

الجصاص، أحمد بن علي. الفصول في الأصول. الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ط.2، 1994.

الجصاص، أحمد بن علي. شرح مختصر الطحاوي. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2010.

الحداد، أبو بكر بن علي بن محمد. الجوهرة النيرة على مختصر القدوري. القاهرة: المطبعة الخيرية، د.ط، 1322.

الحموي، أحمد بن محمد. غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر. بيروت: دار الكتب العلمية، 1985.

السرخسي، محمد بن أحمد. أصول السرخسي. حيدر آباد: لجنة إحياء المعارف النعمانية، د.ط، د.ت.

السرخسي، محمد بن أحمد. المبسوط. بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت.

السغناقي، حسين بن علي. النهاية في شرح الهداية. مكة المكرمة: مركز الدراسات الإسلامية بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى، د.ط، 1435.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى. الموافقات. القاهرة: دار ابن عفان، 1997.

الشافعي، محمد بن إدريس. الأم. بيروت: دار الفكر، ط.2، 1983.

الشيباني، محمد بن الحسن. الأصل. حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف (العثمانية)، 1973.

الطبراني، سليمان بن أحمد. المعجم الكبير. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط.2، د.ت.

العيني، محمود بن أحمد. منحة السلوك في شرح تحفة الملوك. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2007.

العيني، محمود بن أحمد. نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2008.

القاري، علي. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح. بيروت: دار الفكر، 2002.

القدوري، أحمد بن محمد. التجريد. القاهرة: دار السلام، ط.2، 2006.

القرافي، أحمد بن إدريس. الذخيرة. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994.

الكاساني، علاء الدين بن مسعود. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. بيروت: دار الكتب العلمية، ط.2، 1986.

الكشميري، محمد أنور. فيض الباري على صحيح البخاري. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.

المرغيناني، علي بن أبي بكر. الهداية في شرح بداية المبتدي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت.

الموصلي، عبد الله بن محمود. الاختيار لتعليل المختار. القاهرة: مطبعة الحلبي، د.ط، 1937.

النسائي، أحمد بن شعيب. سنن النسائي. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1930.

أمير بادشاه، محمد أمين. تيسير التحرير على كتاب التحرير. بيروت: دار الفكر، د.ط، 1996.

خواهر زاده، محمد بن حسين. شرح مشكلات القدوري. الكويت: مكتبة الإمام الذهبي، 2017.

داماد أفندي، عبد الله بن محمد. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر. تركيا: المطبعة العامرة، د.ط، 1328.

قاضي خان، حسن بن منصور. شرح الزيادات. كراتشي: المجلس العلمي، د.ط، 2000.

منلا خسرو، محمد بن فرامرز. درر الحكام شرح غرر الأحكام. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت، د.ت.

References

Aynî, Mahmûd b. Ahmed. *Minhatü's-sülûk fî şerhi Tuhfeti'l-mülûk*. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2007.

Aynî, Mahmûd b. Ahmed. *Nuhabü'l-efkâr fî tenkīhi Mebâni'l-ahbâr*. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2008.

Bâbertî, Muhammed b. Muhammed. *el-İnâye şerhü'l-Hidâye*. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1970.

Berketî, Muhammed Amîmü'l-ihsân. *Ta'rîfâtü'l-fıkhiyye*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiʿu's-sahîh*. nşr. Mustafa Dîb el-Buğa. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 5. Basım, 1993.

Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt: Vizāratu'l-Evkāf el-Kuveytiyye, 2. Basım, 1994.

Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.

Damad Efendi, Abdullah b. Muhammed. *Mecmaʿu'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. Türkiye: Matbaatu'l-Âmire, 1328.

Emîr Pâdişah, Muhammed Emîn. *Teysîru't-tahrîr alâ Kitâbi't-tahrîr*. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1996.

Haddâd, Ebû Bekr b. Alî. *el-Cevheretü'n-neyyire alâ Muhtasari'l-Kudûrî*. Kahire: Matbaatu'l-Hayriye, 1322.

Hâherzâde, Muhammed b. Hüseyin. *Şerhu müşkilâti'l-Kudûrî*. Kuveyt: Mektebetü'l-İmam ez-Zehebî, 2017.

Hamevî, Ahmed b. Muhammed. *Gamzü uyûni'l-besâʾir alâ mehâsini'l-eşbâh ve'n-nezâʾir*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr ala'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1992.

İbn Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-Kadîr Şerhu'l-Hidâye*. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1970.

İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 3. basım, 1997.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım., t.y.

İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004.

Kâdîhan, Hasen b. Mansûr. *Şerhu'z-Ziyâdât*. Karaçi: el-Meclisü'l-İlmî, y.y.

Karâfî, Ahmed b. İdrîs. *ez-Zehîre*. Beyrût: Dârü'l-Garbı'l-İslâmî, 1994

Kârî, Alî. *Mirkātü'l-mefâtîh şerhu Mişkâtü'l-Mesâbîh*. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 2002.

Kâsânî, Alâüddîn b. Mes'ûd. *Bedâyiu's-sanâyiʿ fî tertîbi'ş-şerâyi*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.

Keşmîrî, Muhammed Enver. *Feyzü'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Kudûrî, Muhammed b. Ahmed. *et-Tecrîd*. Kahire: Dârü's-Selâm, 2. Basım, 2006.

Mâze, Mahmûd b. Ahmed. *el-Muhîtü'l-burhânî fî'l-fıkhi'n-Nu'mânî*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Mergīnânî, Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyetü'l-mübtedî*. Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmü'l-İslâmiyye, 1417.

Mevsılî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li Ta'lili'l-Muhtâr*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1937.

Molla Hüsrev, Muhammed b. Farâmuz. *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*. Kahire: Dârü Ihyâ'i 'l-Kütübi'l-Arabiyya, t.y.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetil'Kübrâ, 1930.

Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrût: Dârü'l-Maʻrife, t.y.

Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. Haydarâbâd: Lecnetu İhyâi'l-Meʻârifi'n-Nuʻmâniyye, y.y.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. basım, 1983.

Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ. *el-Muvâfakāt*. Kahire: Dâru ibn 'Affân, 1997.

Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. Haydarâbâd: Matbaʻatü Meclisi Dâireti'l-Maʻârif, 1973.

Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Muʿcemü'l-kebîr*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, y.y.

Article Information Form

Authors' Contributions: Shadi Imad Ali Qaddumi, the corresponding author, contributed 60% and Soner Duman 40% to the article.

Conflict of Interest Disclosure: No potential conflicts of interest were declared by the authors.

Plagiarism Statement: This article has been reviewed by *iThenticate*.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

e-ISSN : 1304-6535
Yayıncı/Publisher : Sakarya Üniversitesi

Cilt/Vol.: 27, Sayı/No.: 1, 264-267, 2025
DOI: https://doi.org/10.17335/sakaifd.1631059

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Stephen Shoemaker. The Quest of the Historical Muhammad and Other Studies on Formative Islam. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2024, 158 s.

Stephen Shoemaker. The Quest of the Historical Muhammad and Other Studies on Formative Islam. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2024, 158 p.

Bayram Kara

Miraj Islamic School, New York, U.S.A.
byrmkr74@gmail.com

Öz: Kur'an araştırmalarında Amerika Birleşik Devletleri'nde son yıllarda büyük bir sıçrayış gerçekleşmiştir. Farklı kimliklere sahip olan insanların yapmış olduğu bu çalışmalar zengin bir literatürün ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu literatürün içerisinde oryantalistlerin yapmış olduğu incelemeler büyük bir hacme sahiptir. Kur'an'ı Geç Antikçağ'ın epistemik dokusu içerisinde ele alan araştırmalar, erken dönem oryantalist çalışmalardan bazı yönlerden ayrılmıştır. Amerikalı bir oryantalist olan Stephen Shoemaker 2024 yılında yazmış olduğu *"The Quest of the Historical Muhammad and Other Studies on Formative Islam"* adlı eseriyle Kur'an'ı Geç Antikçağ'a konumlandırmıştır. Yazar elimizde olan Kur'an'ın hem biçim hem de içerik olarak sekizinci yüzyılın başlarında ortaya çıktığını söylemiştir. Ona göre Emevi halifesi Abdülmelik tarafından dolaşıma sokulan bu Kur'an'ın Hicâz'da ortaya çıkması mümkün değildir. Kur'an'ın ortaya çıktığı dönemde Hicâz'ın dış dünya ile herhangi bir bağlantısı yoktur. Shoemaker Kur'an'ın anlaşılması için Geç Antik dönemde Roma İmparatorluğu'nun kontrol ettiği Suriye ve Filistin gibi bölgelere dikkatleri çekmeye çalışmıştır. Wansbrough'un öncülük ettiği revizyonist ekolün Kur'an metnini Hicâz'ın kuzeyine yerleştirme girişimleri yazarda da kendini göstermiştir. İslami rivayetlere karşı aşırı septik bir tavır geliştiren Shoemaker bu kaynakları oldukça minimalist bir şekilde kullanmıştır. Batı'da 19. Yüzyılda ortaya çıkan "tarihsel İsa" araştırmalarından istifade edilmesi gerektiğini bildiren yazar, "tarihsel Muhammed" çalışmaları yapılması gerektiğini savunmuştur. Bu çalışma ile eserin tanıtımı ve zayıf yönleri ortaya konacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Stephen Shoemaker, Oryantalizm.

Geliş Tarihi/Received: 01.02.2025
Kabul Tarihi/Accepted: 18.05.2025
Yayımlanma Tarihi/ Available Online: 15.06.2025

Abstract: Recently, Qur'anic studies has been an upsurge in the United States. These researchers have different identities which led to the emergence of a rich literature. Studies conducted by orientalists constitute a large volume within this literature. Studies that examine the Qur'an within the epistemic texture of Late Antiquity differ relatively from early orientalist studies. Stephen Shoemaker, an American orientalist, located the Qur'an in Late Antiquity in his work "The Quest of the Historical Muhammad and Other Studies on Formative Islam", written in 2024. Shoemaker stated that the Qur'an, as it is today, emerged in the early eighth century, both in form and content. According to him, it is impossible for this Qur'an, which was propagated by the Umayyah Caliph Abd al- Malik, to have emerged in the Hijaz. The Hijaz had no connection with the outside world at the time the Qur'an emerged. Shoemaker tried to draw attention to regions such as Syria and Palestine, which were controlled by the Roman Empire in the Late Antique Period, in order to understand the Qur'an. The attempts of the revisionist school led by John Wansbrough to place the Qur'anic text north of the Hijaz, manifested themselves in the author. Shoemaker, who developed an extremely skeptical attitude towards Islamic narratives, used these sources in a very minimalist way. Stating that the "historical Jesus" studies emerged in the West in the 19th century should be utilized, the author argued that "historical Muhammad" studies should be conducted. This study will introduce the work and reveal its weaknesses.

Keywords: Tafsīr, Stephen Shoemaker, Orientalism.

Cite as (ISNAD 2): Kara, Bayram. "Stephen Shoemaker. The Quest of the Historical Muhammad and Other Studies on Formative Islam. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2024, 158 s.". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2025), 264-267. https://doi.org/10.17335/sakaifd.1631059

This is an open access paper distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Birleşik Devletler'de Kur'an araştırmaları bir asırdan fazla bir tarihe sahip olmasına rağmen son yıllarda büyük bir sıçrayış yaşamıştır. Kur'an'a ve İslam'a olan ilgi 11 Eylül saldırılarının ardından güçlenerek artmıştır. Kazanılan bu ivme oryantalist çalışmalara da yansımıştır. Farklı sayıda eser kaleme alınmıştır. Erken dönem oryantalist araştırmalardan ayrılan bu çalışmalarda Kur'an'ın Geç Antik döneme konumlandırılmasına yönelik vurgu ön plana çıkmıştır. Yapılan çalışmalarda Kur'an Geç Antikçağ'ın epistemik dokusu özelinde ele alınmıştır. Türk akademisinde fazla bilinmeyen bu dönemselleştirme Batılı araştırmacılar tarafından farklı alanlarda çalışma yapılan bir disiplindir. Peter Brown'un yaratmış olduğu bu dönemle alakalı son yıllarda zengin bir literatür ortaya çıkmıştır. Kur'an'ı bu dönem özelinde ele alan Amerika'lı oryantalistlerden birisi Stephen Shoemaker'dır.

Oregon Üniversitesi'nde din bilimleri profesörü ve Hıristiyanlık çalışmaları alanında Ira F. Gaston üyesi olan Stephen Shoemaker, 2022 yılında yazmış olduğu *Creating the Qur'an* adlı eserde Kur'an tarihi hakkında spekülatif iddialarda bulunmuştur.[1] Yazar bu kitabında Kuran'ın tarihsel-eleştirel bir analizini yapmaya çalışmıştır. Shoemaker bu eserinin ardından 2024 yılında yayınlamış olduğu *The Quest of the Historical Muhammad and Other Studies on Formative Islam* adlı eseriyle erken dönem İslam araştırmaları alanında bazı sorulara cevaplar aramıştır. Eser yazarın değişik zamanlarda kaleme aldığı beş farklı bölümden meydana gelmiştir.[2] Shoemaker ilk üç bölümde farklı konuları ele almıştır. Kitabın dördüncü ve beşinci bölümlerinde aynı konular işlenmiştir. Yazarın konuları ele alırken İslami kaynaklara başvurmaması kitabın en büyük eksiği olarak göze çarpmaktadır. Hıristiyan bir kimliğe sahip olan Shoemaker kendi dini kaynaklarına ve literatürüne sıklıkla başvurarak taraflı bir bakış açısıyla eserini ortaya koymuştur.

Shoemaker eserinin birinci bölümünde 18. yüzyılda Batı'da ortaya çıkan "tarihsel İsa" çalışmalarında olduğu gibi İslam peygamberinin hayatı için de "tarihsel Muhammed" çalışmaları yapılması gerektiğini savunmuştur. Kitabın yarısını oluşturan ilk bölüm erken dönemde yapılan oryantalist çalışmaları analiz etmiştir. Yazar "tarihsel Muhammed" hakkında fazla bilgiye sahip olmadığımızı iddia etmiştir. Ona göre Hz. Muhammed'in hayatı büyük bir şifredir. Geçmiş dönemde ortaya konan çalışmalara güvenemeyeceğimizi bildirerek İslam'ın tarihin ışığında doğduğuna dair iddiaları reddetmiştir. Shoemaker Hz. Muhammed'in hayatının kronolojik olarak bilinemeyeceğini savunmuştur. Yazar bu iddiasıyla Kur'an'ın anlaşılması için erken dönem oryantalistlerinin yapmış olduğu kronoloji çalışmalarını eleştirmiştir. Ona göre Hz. Muhammed'in ölüm tarihi ve yeri net değildir. 632-635 yılları arasında Filistin, Medine veya başka bir yerde vefat etmiştir (s. 57-58). Hz. Muhammed'in hayatı hakkında çok az bilgiye sahip olduğumuzu iddia eden yazar, Mekke ve Medine'nin sosyo-ekonomik durumu hakkında da bazı iddialarda bulunmuştur. Altıncı yüzyılda Mekke'nin gelişmiş ekonomik bir şehir veya hac merkezi olmadığını savunmuştur. Ona göre Mekke ana ticaret yollarından uzak, beş yüz kişinin yaşadığı oldukça fakir bir köydür (s.16-21). Shoemaker bu iddialarıyla İslam'ın Hicaz'da oluşmadığı tezine argümanlar oluşturmaya çalışmıştır. Nitekim ona göre Kur'an Hz. Muhammed'in vefatının ardından 8. yüzyılın ortalarında inananlar tarafından oluşturulmuş bir metindir. Bu oluşum sürecinde Filistin ve Suriye gibi bölgelerdeki kültürel ortam metne yansımıştır. Hicaz gibi dünya ile herhangi bir bağlantısı olmayan bölgede farklı kültürel ögelerin bulunduğu Kur'an'ın doğması mümkün değildir. Bu yüzden Kur'an'ı Geç Antikçağ'da oluşmuş diğer metinlerle beraber okumak gerekmektedir. Kur'an metnini Hicaz'ın dışına taşıyarak okumak yazarın ana tezidir. Kur'an'ı Geç Antikçağ'ın epistemik dokusunda okuyan bir diğer oryantalist olan Neuwirth'in iddia ettiği gibi bu dönemde oluşan metinleri Hicaz'a taşıyarak analiz etmek Shoemaker'a göre doğru bir metot değildir.

Yazar ikinci bölümde Kur'an'ın Geç Antikçağ'da oluşan yeni bir Arapça apokrif metin olduğu tezini ispat etmeye çalışmıştır. Shoemaker'a göre Kur'an'ın büyük bir kısmı İncil materyalleri ve hikayeleri içerdiğinden dolayı apokrif metinlerin bir ifadesi olarak görülebilir. Yazar bu iddiasının Kur'an ile Hıristiyanlık ve Yahudilik'in İncil gelenekleri arasındaki ilişkiyi incelemek için yeni bir yöntem

1 Stephen Shoemaker, *Creating the Qur'an* (Oakland, California: University of California Press, 2022).
2 Stephen Shoemaker, *The Quest of the Historical Muhammad and Other Studies on Formative Islam* (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2024).

sağlayacağını iddia etmiştir (s. 79). Erken dönem oryantalist eserlerde işlenen köken meselesi, çağdaş dönemde Geç Antik dönem özelinde Hristiyanlık, Yahudilik ve İslam arasındaki somutlaşmış sınırların tekrardan ele alınarak incelenmesinde kendine yer bulmuştur. Bu sınırların kaldırılması "İbrahimi dinler" kavramını akla getirmektedir. 11 Eylül sonrası Amerika'da daha fazla kullanılan bu terim farklı dinlere mensup insanların ortak noktalarına dikkat çekmek için kullanılmıştır. Geç Antikçağ özelinde yapılan çalışmalarda görülen İncil ve alt metinlerinin birincil kaynak olarak kullanılması Shoemaker'da da kendisini göstermiştir. Erken dönem oryantalist çalışmalarda Eski Ahit lehine olan sarkaç çağdaş dönemde Yeni Ahit'e kaymış gözükmektedir. Geç Antikçağ ışığında yapılan çalışmalarda Hıristiyan dünyanın oluşturmuş olduğu metinlerin ön plana çıkarılması bu durumda oldukça etkili olmuştur. Erken dönemde Yahudi kökenli oryantalistlerin alanda var olan hakimiyetleri yerini Hıristiyan kökenli kişilere bırakmıştır.

Shoemaker eserin üçüncü bölümünde şu soruyu sormuştur: "Kur'an'ın kutsal evi Mekke mi yoksa Kudüs mü?". Yazar bu soruya harici metinlerden cevaplar aramıştır. İslam'ın yükselişine tanıklık eden Yahudi ve Hristiyanlara göre Hz. Muhammed'in ilk takipçileri Kudüs'teki yıkılmış Yahudi tapınağının bulunduğu yere ibadeti ve onuru geri getirme konusunda takıntılı bir tavır sergilemişlerdir. (s.81). Yazara göre Mekke İslami ibadetin odak noktası olmadan önce Kudüs ibadetin merkeziydi. Hz. Muhammed'in veya ilk takipçilerinin bu bölgeye hac ziyaretinde bulunduğuna dair hiçbir kanıt olmamasına rağmen Shoemaker bu tezinde ısrar etmiştir. Mekke'nin İslam'dan önce kutsal bir şehir olmadığını savunan yazar, Kudüs'ün ilk dönemlerde Müslümanlar için oldukça önemli olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Yazar sadece İslami rivayetleri değil İslam'ın sahip olmuş olduğu bütün kutsalları devre dışı bırakarak kendi iddialarını ispat etmeye gayret etmiştir. Shoemaker'ın bu tavrı eserinin tamamına yansımış ve meseleleri ilmi zeminden polemiksel tarafa çekmiştir.

Kitabın son iki bölümü Kur'an'ın apokaliptik ve eskatolojik boyutlarına odaklanmıştır. Yazar dördüncü bölümde Tanrı'nın eskatolojik saltanatının Kur'an'da oynadığı role dikkat çekmiştir. Emrullah kelimesinin Tanrı'nın saltanatı veya egemenliği olarak çevrilmesi gerektiğine inanan Shoemaker bu kelime hakkında analizler yapmıştır (s.100). Yazar son bölümde İncil ve Geç Antik matrisindeki Kur'an eskatolojisini ele almıştır. Shoemaker bölüm boyunca Kur'an'ın eskatolojik bir metin olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Kur'an'ın indirildiği dönemde Hıristiyanların ve Yahudilerin dünyanın sonu ile ilgili bir beklenti içerisinde olmaları Hz. Muhammed'in mesajını etkilemiştir. Geç Antik dönemdeki eskatolojik ve apokaliptik ortam Kur'an'a da yansımıştır. Yazar Kur'an'ın içine doğmuş olduğu bu ortamı ele alarak nüzul dönemi hakkında bazı önemli bilgiler veriyor. Filistin, Bizans, Sasaniler ve Etiyopya özelinde gerçekleşen gerilimi ele alan yazar, kaotik şartların İslam'ın oluşumuna nasıl katkıda bulunduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Kanaatimizce yazarın bu bölümde taraflı ve ideolojik olarak da olsa verdiği tarihi bilgiler, eserin erken dönem İslam araştırmalarına vermiş olduğu en büyük katkı olarak göze çarpıyor.

Shoemaker eseri boyunca ortaya koymuş olduğu iddialarla oryantalist paradigmadan kurtulamamıştır. Yazar 1970'li yıllarda ortaya çıkan revizyonist ekolden fazlasıyla etkilenmiş ve İslami rivayetlere karşı aşırı septik bir tavır geliştirmiştir. Ortaya koymuş olduğu iddialar Müslüman ve Batılı araştırmacılar tarafından çürütülmüştür. Yazarın böyle bir eseri neden yazdığına cevap vermek oldukça zor. Ancak oryantalist paradigmanın Amerika özelindeki hal-i pürmelalini göstermesi açısından örnek bir eserdir. Shoemaker özelinde Birleşik Devletlerde yapılan oryantalist araştırmaların Avrupa'da yapılan çalışmalardan ayrıştığını söylemek oldukça zor gözükmektedir. Thomas Jefferson, George Washington ve John Adams gibi Amerika'nın kurucu babalarının eşitlik ve dini çoğulculuk ilkeleri üzerine inşa ettikleri ABD'de ötekileştirmeden yapılacak Kur'an araştırmalarına olan ihtiyaç her zamankinden daha fazladır. Zira son seçimlerde görüldüğü üzere, Müslümanlar bu ülkenin artık reel bir gerçeğidir.

Kaynakça

Shoemaker, Stephen. *Creating the Qur'an.* Oakland, California: University of California Press, 2022.
Shoemaker, Stephen. *The Quest of the Historical Muhammad and Other Studies on Formative Islam*. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2024.

Makale Bilgi Formu

Çıkar Çatışması Bildirimi: Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.
İntihal Beyanı: Bu makale *iThenticate* tarafından taranmıştır.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

e-ISSN : 1304-6535
Yayıncı/Publisher : Sakarya Üniversitesi

Cilt/Vol.: 27, Sayı/No.: 1, 268-275, 2025
DOI: https://doi.org/10.17335/sakaifd.1638344

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Ahmed el-Aktaş. Kıssatü Hayâti'l-Buhârî: Sîre Târîhiyye Cedîde. Cidde: Merkezü'l-İhsân, 2024, 536 s.

Ahmed al-Aktas. Qissat Ḥayāt al-Bukhārī: Sīrah Tārīkhiyyah Jadīdah. Jeddah: Markaz al-Iḥsān, 2024, 536 p.

Hatice Demirci Akyüz

Arş. Gör., Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Ana Bilim Dalı, Trabzon, Türkiye,
haticedemirci@trabzon.edu.tr
https://ror.org/04mmwq306

Öz: Ahmed el-Aktaş'ın kaleme aldığı 2024 yılında yayımlanan *Kıssatü Hayâti'l-Buhârî Sîre Târîhiyye Cedîde* isimli eser, Buhârî'nin hayatına dair kronolojik ve bağlamsal bir okuma teklif etmektedir. Yazar, doğumundan vefatına kadar geçen sürede Buhârî'nin ilmî serüveni, rihleleri, hoca-talebe irtibatları, eserlerini telifi ve çevresindeki talebe topluluğuna rivayetlerine dair daha önceki araştırmalarda gündeme getirilmemiş çok sayıda özgün tarihlendirme iddiasında bulunmuştur. Klasik kaynaklara ve yazma nüshalara olan derin vukufiyetiyle Aktaş, bu tarihlendirmeleri yaparken farklı yöntemlere başvurmuştur. Tespit edilebildiği kadarıyla yazar, Buhârî'nin uğradığı rotalardaki hocalarıyla hangi zaman diliminde görüşmüş olduğuna dair izaha girişti̇ğinde, kaynaklarda semâ tarihine yönelik açık bir bilgi yoksa hocalarının vefat tarihlerini merkeze alarak muhtemel bir tarihlendirme yapmıştır. Akranı ya da talebeleriyle ilişkisi gündeme geldiğinde ise Buhârî'nin görüştüğü söz konusu kişinin ilmî serüvenini inceleyerek, karşılaşmanın gerçekleşmiş olabileceği muhtemel mekan ve zamanlara dair çeşitli ihtimalleri değerlendirmiştir. Dolayısıyla eser, yalnızca Buhârî'nin rihleleri hakkında değil, onun irtibat kurduğu şahısların seyahat güzergahlarının tespitinde de başvurulabilecek bir kaynak niteliği taşımaktadır. Kitabında takip ettiği yöntemlerle Aktaş, kaynaklarda açıkça zikredilmeyen biyografik detayların, yine rivayetler aracılığıyla nasıl görünür kılınabileceğini gösteren başarılı bir örnek ortaya koymaktadır. Bu yönleriyle eser günümüz araştırmacılarına alternatif bir okuma yöntemi sunmakta, hadis tarihi ve biyografi çalışmalarına önemli bir katkı sağlamaktadır. Ayrıca kitabın yayımlanmasının ardından kısa sürede tarihlendirme tekliflerine yönelik eleştirilerin kaleme alınmaya başlaması, bu alandaki ilmi canlılığın artmasına da vesile olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Buhârî, Rihle, el-Câmiu's-sahîh.

Geliş Tarihi/Received: 12.02.2025
Kabul Tarihi/Accepted: 16.05.2025
Yayımlanma Tarihi/ Available Online: 15.06.2025

Abstract: *Qissat Ḥayāt al-Bukhārī: Sīrah Tārīkhiyyah Jadīdah* by Ahmed al-Aktas, published in 2024 by Markaz al-Iḥsān (Jeddah), offers a chronological and contextual reading of al-Bukhārī's life and travels. From his birth to his death, the author puts forward several original chronological propositions regarding al-Bukhārī's scholarly journey, his travels, his teacher-student network, the composition of his works, and the transmission of his books, many of which had not been previously addressed in scholarship. With his profound command of classical sources and manuscripts, Aktaş employs various methodological approaches in his chronological reconstructions. When specifying the likely periods of al-Bukhārī's meetings with teachers, Aktaş, in the absence of explicit *samāʿ* dates, uses their death dates as reference points. In cases involving contemporaries or students, he examines their scholarly development to assess plausible times and locations for such encounters. As such, the book enables the reconstruction not only of al-Bukhārī's routes but also those of scholars within his network. Aktaş's approach demonstrates how biographical details not explicitly recorded in the sources can be inferred through transmitted reports. The study offers scholars an innovative reading strategy and contributes significantly to the fields of ḥadīth history and Islamic biographical research. Moreover, the critical responses provoked by its chronological claims reflect a growing scholarly vitality in the field.

Keywords: Hadīth, al-Bukhārī, Riḥla, al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ.

Cite as (ISNAD 2): Demirci Akyüz, Hatice. "Ahmed el-Aktaş. Kıssatü Hayâti'l-Buhârî: Sîre Târîhiyye Cedîde. Cidde: Merkezü'l-İhsân, 2024, 536 s.". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2025), 268-275. https://doi.org/10.17335/sakaifd.1638344

This is an open access paper distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

İslami ilimlerle ilgilenen bağımsız bir araştırmacı olan Ahmed el-Aktaş'ın *Kıssatü Hayâti'l-Buhârî: Sîre Târîhiyye Cedîde* isimli eseri, Buhârî'nin (ö. 256/870) biyografisine yönelik yeni bir okuma yöntemi sunması bakımından dikkat çekicidir. Kitap, teklif ettiği yöntemiyle Buhârî çevresinde şekillenen akademik ve akademik olmayan anlatılardan farklılaşmaktadır. Doğrudan biyografi yazımına dair bir yöntem tartışması sunmasa da yazarın yaklaşımı, klasik kaynaklardaki rivayetleri kritik sorular eşliğinde ve bir arada değerlendirerek çok yönlü bir bakış açısıyla incelemeye dayanmaktadır . Böylece yazar, kaynaklarda açıkça zikredilmeyen biyografik detayların, rivayetlerin çok yönlü okunmasıyla nasıl görünür kılınabileceğine dair başarılı bir örnek sunmaktadır.

Aktaş, kitabını kapsayıcı çatı bölümlerle kurgulamak yerine, Buhârî'nin ilim yolculuklarındaki rotalarını veya hoca-talebe ilişkilerini izleyen başlıklar altında 29 bölüme ayırarak planlamıştır. Yaklaşık 20-25 sayfa hacmindeki bu bölümlerin her biri de kendi içerisinde alt başlıklara ayrılmıştır. Buhârî'nin biyografisini kronolojik olarak takip için anlamlı olan bu kurgu onun kitaplarından birinin telif sürecinin takibini yapmak isteyen okurlar için ise zorlayıcıdır.

Yazar Giriş bölümünde (s. 5-8) mevcut biyografik çalışmaların, Buhârî'nin hoca-talebeleriyle ne zaman ve nerede görüştüğü, eserlerinin telif, edisyon ve rivayet tarihi, mütekaddim ve müteahhir cerh-ta'dîl görüşlerinin belirlenmesi gibi konuları ihmal etmesinin, kendisini böyle bir araştırmaya yönelttiğini belirtir. Nitekim bu çalışmaların geleneğin yaygın eğilimini takip ederek Buhârî'nin hocaları, akranları, talebeleri hakkında bilgi verip daha ziyade Buhârî'ye dair erdem, meziyet ve övgülere odaklandığını, dolayısıyla Buhârî'nin hayatının kronolojik bağlantılarından kopuk bir şekilde sunulduğunu dile getirir. Başlangıçta bazı sorulara cevap vermek için giriştiği araştırmanın kaynaklardaki bu tür eksiklikleri gördükten sonra farklı bir çabaya evrildiğini, amacının artık "Buhârî'nin hayatına yönelik dağınık rivayetleri ve hayatına dair ayrıntıları da içeren yeni bir tarihî biyografi oluşturma ve bunları kronolojik bir sıraya göre düzenleyip sunmak" olduğunu ifade eder (s. 6).

Buhârî'nin hayatına dair bilgi veren klasik kaynakları incelediği ilk bölümde günümüze ulaşan ya da varlığı tarihî kaynaklardaki isnâdlar sayesinde bilinen günümüze ulaşmamış toplam 22 eseri kronolojik olarak sıralayıp haklarında bilgi vermiştir. Çalışması boyunca sıkça atıf yaptığı bu kitapların, Buhârî'nin biyografisiyle ilgili ihtiva ettikleri bilgiler bakımından hangi yönleriyle öne çıktıklarına dair değerlendirmeler yapmıştır (s. 9-33). Klasik kaynakların tanıtımını İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) *Târîh*'i ve İbn Beşküvâl'in (ö. 578/1183) *Fevâid*'i ile bitirerek Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Hacer (ö. 852/1449) gibi ansiklopedik dönem müelliflerinin bile zaten doğrudan veya dolaylı olarak önceki kaynaklara başvurduğunu belirtmiştir (s. 33). Yazar klasik kaynaklar üzerinden yeni bir biyografi inşasına giriştiği için bu kısımda modern literatüre herhangi bir atıf yapmamıştır.

Biyografik kaynaklara dair izahın yapıldığı bu bölümün ardından yazar, Buhârî'nin ailesi ve doğumundan başlayarak ilk hocalarına, erken öğrenim sürecine, rihle rotalarına ya da irtibatlı olduğu önemli hoca ve talebelerine ayırdığı bölümlerde, kaynaklardaki dağınık malzemeyi sistematik bir çerçevede sunmaya çalışmıştır. Ayrıca kaynaklarda yer almayan ve muğlak kalan noktalara dikkat çekerek bu boşlukları gidermeye yönelik çeşitli önerilerde bulunmuştur. Yazar tarihlendirme yaparken aynı-benzer olaylardan bahseden rivayetleri bir arada okumuş, çelişen noktalara dikkat çekmiş, sunduğu bazı delil ve gerekçelerle çok sayıda iddialı tercihte bulunmuştur. Kitabı boyunca yalnızca rivayet sunumuyla yetinmeyip bu rivayetleri bir bağlama oturtmaya, farklı açılardan bakmaya ve nihayetinde çizdiği kronolojik çerçeveyle tutarlı ve uyumlu bir şekilde sunmaya çalışmıştır. Bu bağlamda yazarın dikkat çekici ve özgün iddialarına değinmek faydalı olacaktır. 29 bölümün her birinde yazarın özetle ne dediğinden ziyade, Buhârî'nin biyografisine yönelik tarihlendirmeleri, dikkat çekici ve özgün iddiaları hakkında bilgi verilecektir.

Buhârî'nin ailesi ve erken ilmî hayatına dair sunduğu detaylı bilgilerden sonra yazar, onun hicri 210 yılında annesi ve kardeşiyle birlikte çıktığı ilk hac yolculuğundan bahseder. Yazar, Buhârî'nin hac vazifesini yerine getirdikten sonra Mekke'de herhangi bir hocadan hadis dinleme çabasına girmediği, annesi ve kardeşini memlekete uğurlayıp doğrudan Basra'ya geçtiği düşüncesindedir. Zira Buhârî'nin

Mekke'deki ilk semâının hicri 211 senesinde olduğunu, dolayısıyla bir sonraki yıl tekrar hac vazifesi için Mekke'ye döndüğünde oradaki hocalardan istifade etmiş olması gerektiğini söyler.

Yazarın tespitlerine göre Buhârî hicri 211 senesinde Basra'ya girmiş, o senenin hac mevsiminde tekrar Mekke ve Medine'ye, 212 senesinde ise Kayseriyye'ye gitmiştir. Ardından aynı yıl et-*Târîhu'l-kebîr*'ini telif için Hicaz'a dönmüş ve hicri 212-217 yıllarını Mekke-Medine arasında geçirmiştir. Hicri 217'de ise Mısır'ın Fustat ve Tınnîs şehirlerine yolculuk yapmıştır. Yazar burada Buhârî'nin, aynı yıl Mısır'da oldukları için Ebû Hâtim (ö. 277/890), Fesevî (ö. 277/890) ve Yahya b. Maîn (ö. 233/848) ile görüşme ihtimalini gündeme getirmektedir. Buhârî aynı yıl Askalân'a gitmiş ve hicri 218 senesinde Irak'a geri dönmüştür. Basra'da Muhammed b. Beşşâr (ö. 252/866), Ali b. el-Medînî (ö. 234/848) ve Fellâs'a (ö. 249/864) mülazemet etmiştir. Bu noktada Buhârî'nin Ali b. el-Medînî'nin kitaplarını gizlice aldığını ifade eden haber ile *Sahîh*'ini ona gösterdiğini ifade eden rivayeti farklı açılardan tenkit edip çok sayıda delil üzerinden uydurma olduklarını iddia etmiştir (s. 116-7). Özellikle bu iddia ileride değinilecek olan *Sahîh*'in telif tarihine dair tartışmalar açısından önem arz etmektedir.

Aktaş'ın tespitlerine göre Buhârî hicri 224 yılına kadar Basra'da kalmış, bu süre zarfında Bağdat'ta mihne dönemini henüz yeni yaşamış olan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Yahya b. Maîn ile de görüşmüştür. Burada yazarın, Buhârî'nin Yahya b. Maîn'den semâ tarihini netleştirmesi ve bu tarihin, Yahya b. Maîn'in "Suâlât" sahibi talebelerinin semâ tarihlerinden daha önceki bir dönemde olduğuna dikkat çekmesi önemlidir (s. 126). Zira bu bilgi, Buhârî'nin naklettiği Yahya b. Maîn'e ait cerh-ta'dîl görüşleri ile onun diğer talebelerinin "Suâlât" eserlerinde naklettikleri arasında teâruz gündeme geldiğinde dikkate değerdir. Değinilmesi gereken bir diğer tespitinde Aktaş, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'ini hicri 228 senesinden sonra rivayete başladığı bilgisini verip Buhârî'nin bu hadis kitabına muttali olmadığını iddia etmektedir (s. 126). Ancak yazar, onun hocasından dinleyemese de daha sonraki yıllarda gerçekleştirdiği Bağdat rihlesinde *el-Müsned*'e muttali olabileceği ihtimalini tartışmaz. Nitekim *et-Târîhu'l-kebîr*'deki "Kâle Ebû Abdillah: Fîmâ vecedtü fî kitâbi Ahmed fîmâ Müsnedâtihi"[1] ifadesi, Buhârî'nin *el-Müsned*'i daha sonra görmüş olabileceği ihtimalini gündeme getirir.

Yazarın çizdiği kronolojiye göre Buhârî, hicri 224 yılında memleketine dönerken Nişabur'a uğramış, burada İshak b. Râhûye (ö. 238/853) ile görüşüp *et-Târîhu'l*-kebîr'ini sunmuş ve hocasının takdirini kazanmıştır. Aktaş, bu vakıayı nakleden râvilerin rivayetlerini mukayese ederek, zamansal ve mekânsal uyumları göz önünde bulundurup olaya şahit olan Hâşid b. İsmail (ö. 261/874) ve Hâşid b. Abdullah'ın (ö. ?) bu uzun rihlesinde Buhârî'ye eşlik ettikleri sonucuna varmıştır (s. 128). Yazarın tespitlerine göre Buhârî 16 yaşında ayrıldığı Buhara'ya hicri 224 yılında 30'lu yaşlarının başında geri dönmüş, memleketinde geçirdiği bir süreden sonra 227 yılından önce Kuteybe b. Saîd'den (ö. 240/855) hadis dinlemek için Bağlân ve Belh'e yolculuk yapmıştır. Aynı yıl muhtemelen sırasıyla Tirmiz, Keş, Semerkant ve Hârizm'e gitmiştir (s. 142).

Aktaş, rihlelerle geçen bu uzun yıllardan sonra Buhârî'nin memleketinde evlendiği ve Ahmed isimli bir oğlunun olduğunu belirtir. Ayrıca yazar, ilmî ortamı özleyen Buhârî'nin hicri 234 senesinin Recep ayından önce Nişabur'a gidip bir süre orada ikamet ettiğini tespit etmiştir. Buhârî'nin burada hocası İbn Râhûye'nin meclislerine katıldığını, *es-Sahîh*'i derleme fikrinin ilk kez burada gündeme geldiğini vurgulamıştır. Bu husus Aktaş'ın kitabının en önemli ve özgün iddialarından biridir. Aktaş, özellikle Fuat Sezgin'in (ö. 2018) çalışmalarından sonra yaygınlaşan Buhârî'nin *es-Sahîh*'i hicri 217-233 tarihleri arasında telif ettiği yönündeki kanaati eleştirir.[2] Bu tarihlendirmeyle ilgili Ukaylî'den (ö. 322/934) nakledilen rivayetin hatalı olduğunu tespit edip Buhârî'nin *es-Sahîh*'ini telife hicri 237 yılında başladığını ve 253 yılında nihayete erdirdiğinde ise talebesi Firebrî'ye (ö. 320/932) rivayet ettiğini belirtmiştir. Yazar, bu tarihlendirmeyi yaparken rivayetleri çok yönlü ve eleştirel bir okumaya tabi

1 Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Muhammed b. Sâlih b. Muhammed ed-Dibâsî (Riyad: Dâru'n-Nasîha & en-Nâşiru'l- Mütemeyyiz, 2019), 8/378.

2 Yazar bu tarihlendirmeyi daha önce yayımladığı müstakil bir makalesinde detaylı bir şekilde ele almıştır. Ahmed İsmail el-Aktaş, "Varrâku'l-Buhârî ve te'lifü's-Sahîh", *Mecmûatü'l-Mahtûtâti'l-İslâmiyye* 35/36, 408-423.

tutmuş, ayrıca tarihlendirme teklifine yöneltilecek muhtemel itirazları da gündeme getirmiştir (s. 153-5).

Nesâî (ö. 303/915) ve Buhârî'nin buluşması meselesini tartıştığı 9. bölümde yazar, önce Nesâî'nin rihlelerine dair detaylı bir anlatı sunmuş, daha sonra Buhârî'den hadis nakledip nakletmediğine yönelik literatürdeki tartışmaları gündeme getirmiş ve Nesâî'nin Buhârî'den hicri 238 senesinden önce Nişabur'da hadis dinlediği sonucuna ulaşmıştır (s. 164). Buhârî'nin, varrâkı Ebû Cafer Muhammed b. Ebî Hâtim (ö. ?) ile görüşmesine hasrettiği 10. bölümde ise Aktaş, yine öncelikle Varrâk'ın Buhârî'yle buluşmasına kadar geçen süredeki rihlelerini göstererek, bu tarihlerle uyumlu olacak şekilde hicri 239-243 yılları arasındaki bir tarihte ilk görüşmenin gerçekleştiğini tespit etmiştir (s. 174). Buna göre Varrâk, Buhârî'nin ikinci Irak rihlesine kadar *es-Sahîh*'ini tasnif ederken onun yanında bulunmuştur. Irak rihlesinden dönünce de hocasına vefatına kadar mülazemet etmiştir. Yazarın ulaştığı bu tarihlendirme de daha önce dile getirilmemiş bir tespittir.

Aktaş, Buhârî'nin Tirmizî ile irtibatını iki bölümde incelemiş ve bu bölümlerde Tirmizî'nin hayatına ve yolculuklarına dair ayrıntılı bilgiler vermiştir. Onun Buhârî'yle görüştüğü zamana kadarki rihlelerini hocalarının vefatlarından hareketle tarihlendirmeye çalışmıştır (s. 190-4) Yazara göre Tirmizî-Buhârî görüşmesinin başlangıcı hicri 241 yılından önce olmalıdır. Bu tarihlendirmeyi ikilinin Abdullah b. Münîr'in (ö. 241/855-6) meclisinde bir arada bulunduklarına işaret eden bir rivayeti esas alarak yapmıştır (s. 199). İddia ettiği bu özgün tarihlendirme, Buhârî'nin sonraki yıllarda hadislerin tashihi, sema tespiti, râvilerin cerh-ta'dîli veya cem ve tefriki gibi konularda değişen görüşleri gündeme geldiğinde daha anlamlı olmaktadır (s. 208).[3] Bir diğer deyişle Aktaş, bu tarihsel izah ile Buhârî'nin kendi eserleri ve Tirmizî'nin ondan naklettiği görüşler arasındaki çelişkileri açıklamaya çalışmıştır.

Yazara göre Buhârî yaklaşık 20 yıldır uzak kaldığı Irak bölgesine ikinci rihlesini hicri 243 yılında gerçekleştirmiştir. Hulvân-Bağdat yolunda, Fadlek diye meşhur Fazl b. Abbas es-Sâiğ (ö. 270/883) ile karşılaşmış ve ona *et-Târîhu'l-kebîr*'ini rivayet etmiştir. Ebû Zür'a (ö. 264/878) ve Ebû Hâtim'in sonraları gördüğü *et-Târîhu'l-kebîr* nüshasının Fadlek nüshası olduğunu belirtmesi de yine ikilinin Buhârî'ye nispet ettiği hatalar ve sonrasında Buhârî'nin kendi eseri üzerinde yaptığı değişiklikler ve tashihler düşünüldüğünde dikkate değer bir tespittir (s. 217).

Aktaş'ın çizdiği kronolojiye göre Buhârî aynı yıl Basra'ya gitmiş ve burada beş yıl ikamet ederek çok sayıda semâ meclisi kurmuştur. Bu süre zarfında hicri 246 yılında İbn Sehl ondan *et-Târîhu'l-kebîr* ve *et-Târîhu's-sağîr*'i dinlemiştir. Yazar, mezkûr tarihlendirmeyi Buhârî'nin hicri 243-248 yılları arasında Basra'da bulunmasıyla uyumlu olacak şekilde, konuyla ilgili üç farklı rivayeti kıyaslayarak ve rivayetlere yönelttiği kritik sorularla çıkarmıştır (s. 220). Bu noktada özellikle nüsha farklılıkları hususunda dikkatli olan yazar *et-Târîhu'l-kebîr* ve *et-Târîhu's-sağîr*'in İbn Sehl rivayetlerindeki vefatı hicri 246 yılı sonrasına denk gelen tercemelerin, kitap râvilerinin tasarrufu olarak esere sonradan eklendiği kanaatindedir (s. 222). Ayrıca Buhârî'nin Basra'da bulunduğu süre zarfında her yıl hac vazifesini ifa için Hicaz'a gittiğini ve kitaplarını yanından ayırmadığını belirtmiştir. Hicri 248-250 yılları arasında ise Buhârî'nin Bağdat'ta bulunduğu sırada *et-Târîhu'l-kebîr, et-Târîhu's-sağîr, ed-Duafâ, el-Künâ ve es-Sahâbe* adlı eserlerini ondan rivayet eden Bağdatlı talebelerine dikkat çekmiştir.

Yazar Buhârî'nin hicri 250 yılında Horasan'a gitmek üzere Irak'tan ayrıldığını ve yol üzerinde Rey'e uğradığını belirterek burada Ebû Hâtim ve Ebû Zür'a'nın onu ne denli ihtişamlı karşıladıklarına dair detaylara yer vermiştir (s. 257) Aynı yıl Nişabur'a gittiğini belirlediği Buhârî'nin burada hangi kitaplarını naklettiğini kronolojik olarak sunmaya çalışmıştır (s. 279) Aktaş, günümüzde tartışma konusu olan İbn Fâris'in *et-Târîhu'l-kebîr* rivayetini ise çeşitli delillerle hicri 251 yılının yarısından sonraya tarihlendirmiştir (s. 307). Bu süre zarfında Buhârî'nin Nişaburlu isimlerden elde ettiği nakilleri *et-Târîhu'l-kebîr*'e eklediğini tespit etmiştir (s. 289, 300, 333). Bu husus Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebîr*'ine

3 Buhârî'nin değişen ictihadlarını tarihlendirmenin önemine benzer şekilde işaret eden bir çalışma için bk. Zeyd Taban, *Asıl Hadisler Bağlamında Buhârî'nin Şartları* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 83-89.

hâlâ bazı düzeltme ve eklemeler yaptığına işaret etmesi ve bu ilaveleri tarihlendirmesi bakımından önem arz eder.

Buhârî'nin lafız meselesindeki mihnesine değindiği 20. bölümde Aktaş, öncelikle itikadi olan bu meselenin tarihçesine dair kısaca bilgi vermiştir. Yazar bu bölümlerde ana gayesinin sadece kronolojik bir çerçeve sunmak olduğunu belirterek detaylı kelami izahlara girişmemiştir (s. 342). Yazarın tespitlerine göre Buhârî hicri 252 yılı sonu-253 yılı başında Zühlî'nin (ö. 258/872) etkisiyle gerçekleşen fitneyle birlikte Nişabur'dan ayrılmak durumunda kalmıştır. Sırasıyla Merv, Âmil, Buhara ve Firebr'e uğramıştır. Yazar bu noktada, Kelâbâzî'den (ö. 398/1008) nakledilen Firebrî'nin *es-Sahîh*'i Buhârî'den ilk kez hicri 248 yılında Firebr'de dinlediğine dair sözü gündeme getirerek pek çok açıdan tenkit etmiştir. O, Kelâbâzî'nin söz konusu rivayetini daha önce iddia ettiği kronolojik çizelgeye göre hicri 248 senesinde Buhârî'nin Irak'ta bulunması, Firebrî rivayetinin Buhârî'nin hicri 250-252 yılları arasında Nişabur'da işittiği hocalarının nakillerini kapsaması ve ilgili tarihlendirmenin Firebrî'nin diğer dört talebesinden nakledilene aykırı olması gibi delilleri öne sürerek reddetmiştir (s. 377-81). Aktaş'ın önerdiği bu tarihlendirmeye itiraz edilmek istendiğinde akla gelen ilk husus, bazı isnadlarda Firebrî'nin semâ tarihinin 248 ve 252 yıllarında olduğu bilgisinin birlikte verilmesidir. Yazar bu isnadları da detaylı bir şekilde analiz ederek söz konusu tarihlerin yalnızca Firebrî'nin talebesi Küşmîhenî'nin (ö. 389/999) rivayetlerinde birlikte geçtiğini tespit etmiş ve bu bilgiyi isnadın bitiminde Küşmîhenî'nin ayrıca zikrettiğini belirtmiştir. Daha sonra Küşmîhenî'nin, bu tarihlerin yer aldığı ifadeyi Firebrî'den değil, Kelâbâzî'den aktardığı sonucuna ulaşmıştır. Yazarın buradaki ince işçiliği özellikle vurgulanması gereken bir husustur (s. 377-380). Neticede Aktaş'a göre kitabın içindeki dâhilî karineler ve tarihi vakıalar dikkate alındığında Buhârî, Firebrî'ye *es-Sahîh*'ini ilk defa hicri 253 yılında Firebr'de nakletmiştir (s. 384).

Buhârî'nin Buhara'daki kitap rivayetlerini detaylıca ele aldığı 23. ve 24. bölümde ise Aktaş bir diğer öne çıkan iddiasını gündeme getirir. Buna göre İbn Fazl ve Müsebbih'in (ö. ?) *et-Târîhu'l-kebîr* rivayetleri, İbn Fâris rivayetinden geç tarihlidir. *et-Târîhu'l-kebîr*'in 2018 baskısında muhakkikler tarafından ث rumuzu verilen Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nin III. Ahmed Koleksiyonu'ndaki nüsha İbn Fâris rivayetine nispet edilmiştir. Aktaş ise yaptığı mukayeseler sonunda muhakkikleri hatalı bularak bu nüshanın, içerdiği geç vefatlı râvi tercemeleri ve diğer nüshalarda bulunmayan ilaveleri dikkate alarak Müsebbih rivayetinden olduğu kanaatine varmıştır (s. 394). Verdiği örnekler sayıca az olsa da bu nispet ve tarihlendirme ilk kez Aktaş tarafından gündeme getirilmiştir. [4]

Buhârî'nin muhaliflerine reddiye olarak telif ettiği eserlerini incelediği 25. bölümde yazar, *Ref'u'l-yedeyn fi's-salât, el-Kırâe halfe'l-imâm* ve *Halku ef'âli'l-'ibâd*'ın telif sebebi ve tarihlendirmelerine yönelik tekliflerde bulunur (s. 421-30). Aktaş sonraki bölümlerde ise Buhârî'nin valiyle yaşadığı problem üzerine hicri 256 yılında Nesef'e geçişini, orada *es-Sahîh*'inin bir kısmını rivayet etmesini, aynı yılın Ramazan ayında Hartenk köyüne varışını ve vefatını ele alır. Kitabın 29. bölümü olan son kısmında ise Buhârî'ye nispet edilen günümüze ulaşan veya ulaşmayan eserlerin tamamı alfabetik olarak listelenmiştir. Burada da varsa kitapların farklı isimlendirmelerine, telif tarihlerine ve rivayetlerine dair bir sunum yapılmıştır (s. 484).

Yazarın özgün iddialarına yer verdikten sonra eser boyunca takip ettiği yönteme dair bir değerlendirme yapılması yerinde olacaktır. Daha önce ifade edildiği gibi yazar giriş bölümünde kendi metoduna yönelik herhangi bir izahta bulunmamıştır. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla Aktaş, her bölümde Buhârî'nin uğradığı rotalardaki hocalarıyla hangi zaman diliminde görüşmüş olduğuna dair izaha giriştiğinde, kaynaklarda semâ tarihine yönelik açık bir bilgi yoksa hocalarının vefat tarihlerini merkeze alarak muhtemel bir tarihlendirme yapmıştır. Akranı ya da talebeleriyle ilişkisi gündeme geldiğinde ise Buhârî'nin görüştüğü söz konusu kişinin ilmî serüvenini araştırmak durumunda kalmıştır. Ardından ikilinin nerede karşılaşmış olabileceklerine dair çeşitli ihtimalleri değerlendirmiştir.

4 Tarafımızca hazırlanmakta olan "Buhârî ve *et-Târîhu'l-Kebîr*'i: Tasnifi, Kaynak Kullanımı, Tenkit Yöntemi" isimli doktora tezinde de benzer bir kanaate ulaşılmıştır.

Dolayısıyla esere yalnızca Buhârî rihleleri için değil, onun irtibatta olduğu isimlerin rihle tespitleri için de başvurulabilir. Bununla birlikte erken dönemde Maveraünnehir-Irak-Hicaz bölgeleri arasındaki yolculukların güzergâhına ve bu yolculukların kaç gün sürdüğüne dair de genelde İstahrî'nin (ö. 340/951-2) *el-Mesâlik ve'l-memâlik*'ine atıfla kısa izahlar getirmiştir (örnek için bk. s. 64, 133, 138). Ayrıca Buhârî'ye yolculuklarında eşlik eden birileri varsa onları da tespit etmeye özen göstermiştir (s. 65, 128).

Aktaş, Buhârî'nin eserlerini ne zaman telif ettiğini tespite çalışırken büyük oranda eserde yer alan geç vefatlı râvi tercemelerini dikkate alarak bir teklif sunmuştur. Kitabın farklı rivayetlerinin tarihlendirmesini yaparken de incelediği rivayetteki; 1- Geç vefatlı râvi tercemelerini dikkate alarak, 2- Buhârî'nin ahir ömründe görüştüğü hocalarından doğrudan nakilleri üzerinden çıkarım yaparak tarihlendirme yöntemini benimsemiştir. Yazarın gereksiz uzatmalara girdiği başlık ise neredeyse yoktur. Kitapta nadiren görülen tekrarlar ise genelde yeni başlıkla kurulan bir bağlantıdan ötürü hatırlatma kabilindendir.

Değinilmesi gereken bir diğer nokta ise kitaptaki kaynak kullanımıdır. Yazarın klasik kaynaklara ve yazma nüshalara vukufiyeti oldukça yüksektir. Aktaş'ın yazma eser uzmanlığı kitabında yazmaları rahat kullanımında ve yoğun atıflarında tezahür eder (örneğin bk. s. 223, 237, 251). Bununla birlikte modern literatüre atıfları yok denecek kadar azdır. Bu kaynaklara sınırlı sayıdaki başvurusu genelde tahkik çalışmalarında tespit ettiği muhakkik hatalarını göstermek için olmuştur. Anlatılarının neredeyse tamamı klasik kaynaklardaki rivayetlere dayalıdır. Anlaşılan o ki yazar akademik bir devamlılıktan ziyade klasik kaynaklara yönelik yeni bir okuma teklifiyle sahaya çıkmak istemiştir.

Eser bir bütün hâlinde değerlendirilerek güçlü ve zayıf yönlerine dikkat çekilecek olursa, Buhârî'nin hayatı ve yolculuklarına dair kronolojik ve bağlamsal okumaların yanı sıra onun temasta bulunduğu isimlere yönelik de yer yer derinlikli araştırmalar sunulması çalışmanın güçlü yönleri arasında zikredilebilir. Benzer şekilde Buhârî'nin telifatına ve bunların rivayetlerine dair giriştiği tarihlendirme çabası da eserin özgün ve güçlü yönlerindendir. Yazar bu noktada oldukça kritik sorular sorarak hızlı taramalarla güzel sonuçlar elde edebilmiştir. Ancak yukarıda işaret edildiği gibi bazı iddiaları için sunduğu örnekler zayıf kalmıştır. Ayrıca titiz çalıştığı görülen yazarın kritik noktalarda kullandığı bazı tarihî rivayetleri, görüşleriyle örtüşmeyen diğer rivayetlerin aksine tetkike tabi tutmamış olması düşündürücüdür. Bir diğer önemli nokta ise, özellikle akranları ya da talebeleri söz konusu olduğunda, kaynakların bizzat o şehirde görüştüklerini belirtmediği isimlerle hac mevsiminde Mekke'de veya örneğin Basra'da önde gelen bir alimin meclisinde bir araya gelme ihtimallerinin göz ardı edilmesidir. Aynı şekilde, Buhârî'den rivayette bulunmak isteyen talebelerinin Buhara'ya ya da o dönemde ikamet ettiği yere gitme olasılığını da zaman zaman dikkate almamıştır. Bu durum özellikle talebeleri bağlamında Buhârî için gerçekleştirilen rihlelerin çeşitliliğini ve kapsamını daraltmış, dolayısıyla bu süreçle ilgili yapılacak değerlendirmeleri sınırlamıştır.

Gerek Arap dünyasındaki çalışmalarda gerekse Türkçe literatürde kapsamlı ve detaylı bir Buhârî biyografisine duyulan ihtiyaç bu kitabı daha anlamlı hâle getirmiştir.[5] Basımından kısa bir süre sonra Şerif Hâtim el-Avnî, esere yönelik mülahazalarını içeren tafsilatlı bir yazı yayımlamıştır.[6] Avnî, "Genç araştırmacılar için faydalı bir çalışma" şeklinde nitelese de eserde yöntemsel bazı boşlukların yer aldığını dile getirerek eleştirilerini üç ana başlıkta sunmuştur: 1- Yazarın ulaştığı sonuçları doğrulayabilmek için sık sık mevcut olasılıkları ortadan kaldırması, 2- Sahih olmayan bazı rivayetlere itimat etmesi, 3- Yazarın kendisinden önce ulaşılan bazı önemli sonuçları görmezden gelmesi. Neticede Avnî, yazarın bütün ihtimalleri gündemine almadığı, kendi çizdiği tabloya ve kronolojiye uyanları doğru kabul ederken uymayanları görmezden gelmeye çalıştığını, ulemaya karşı cüretkâr olduğunu belirtmiştir.

5 Yakın zamanda Muntasır Zaman'ın yürüttüğü "Bukhari Project" isimli web sitesi de benzer gayelerle yapılmıştır. Ancak bu çalışma sınırlı kaynak kullanımıyla oldukça muhtasar kalmıştır. Yine de online erişime açık olup haritalandırma yapması çağımıza uygun bir hamledir. "Interactive Map", The Bukhari Project (Erişim 11 Şubat 2025).

6 Şerif Hâtim el-Avnî, "Melhûzât alâ Kitâbi Kıssati Hayâti'l-Buhârî" (Erişim 11 Şubat 2025).

Avnî'nin bu itirazlarının ardından Aktaş da söz konusu eleştirilere cevap niteliğinde kapsamlı bir yazı yayımlamıştır.[7] Oldukça mütevazi bir üslupla Avnî'nin eleştirilerini ayrıntılı bir şekilde ele almış ve yanıtlamıştır. Avnî'nin tarihlendirmelere yönelik itirazlarının büyük bir kısmına karşılık, kendi sunduğu kronolojik çerçevenin mevcut alternatifler arasında en güçlü seçenek olduğunu yeniden temellendirmiştir. Bununla birlikte bazı yerlerde ihtimalli bir dil kullanmanın gerekliliğini kabul etmiş ve eserinde Avnî'ye nisbet ettiği hatalı bir bilgi dolayısıyla ondan özür dilemiştir. Neticede *Kıssâtü Hayati'l-Buhârî* ve etrafından şekillenen bu ilmi tartışma gündemi, hadis araştırmaları açısından önemli bir açılım sağlamakta ve yeni çalışmalara zemin hazırlamaktadır.

Ahmet el-Aktaş'ın bu kitabı Buhârî gibi günümüzde tüketildiği düşünülen şahsiyetlerin dahi henüz bütüncül ve kapsamlı biyografilerinin yazılmadığı, rihlelerinin, eserlerini telif ve rivayet tarihlerinin sistematik olarak ele alınmadığını göstermektedir. Sonuç olarak *Kıssatü Hayâti'l-Buhârî* hem ulaştığı özgün iddiaların doğrulanması hem de rivayetleri bir arada, çok yönlü ve eleştirel bir perspektifle değerlendirme imkanı sunması açısından günümüz araştırmacıları için önemli bir kaynaktır.

7 Aktaş, "Ta'lîkât ala'l-Melhûzât elletî evredehâ Hâtim el-Avnî alâ Kitâbi Kıssati Hayâti'l-Buhârî", (Erişim 14 Şubat 2025).

Kaynakça

Aktaş, Ahmed İsmail. *Kıssatü Hayâti'l-Buhârî Sîre Târîhiyye Cedîde*. Cidde: Merkezü'l-İhsân, 2024.

Aktaş, Ahmed İsmail. "Verrâku'l-Buhârî ve te'lifü's-Sahîh". *Mecmûatü'l-Mahtûtâti'l-İslâmiyye* 35/36, 408-423.

Aktaş, Ahmed İsmail. "Ta'lîkât ala'l-Melhûzât Elletî Evredehâ Dr. Hâtim el-Avnî alâ Kitâbi Kıssati Hayâti'l-Buhârî". Erişim 14 Şubat 2025. https://drive.google.com/file/d/1y9wfmJ18hYZtY1pn0ufatv53OvURVCpq/view

Avnî, Şerif Hâtim. "Melhûzât alâ Kitâbi Kıssati Hayâti'l-Buhârî". Erişim 11 Şubat 2025. https://dr-alawni.com/files/books/pdf/1736932980.pdf

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Muhammed b. Sâlih b. Muhammed ed-Dibâsî. 12 Cilt. Riyad: Dâru'n-Nasîha & en-Nâşiru'l- Mütemeyyiz, 2019.

Taban, Zeyd. *Asıl Hadisler Bağlamında Buhârî'nin Şartları*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

The Bukhari Project. "Interactive Map". Erişim 11 Şubat 2025. https://map-bukhari-project.netlify.app

Makale Bilgi Formu

Çıkar Çatışması Bildirimi: Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.
İntihal Beyanı: Bu makale *iThenticate* tarafından taranmıştır.