

ESKİŞEHİR OSMANGAZI ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



10/2

ISSN 2147-8171
E-ISSN 2980-1109

10/2



İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ESKİŞEHİR OSMANGAZI ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

2023



ESKİŞEHİR OSMANGAZI ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



Cilt / Volume 10
Sayı / Issue 2
Dönem / Season Eylül / September 2023
ISSN 2147-8171
e-ISSN 2980-1109

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF ESKİŞEHİR OSMANGAZI UNIVERSITY
FACULTY OF THEOLOGY

ESOGUİFD

Cilt / Volume 10 ▶ Sayı / Issue 2
Dönem / Season Eylül / September 2023
ISSN 2147-8171
e-ISSN 2980-1109

Sayfa Tasarımı
İshak TEKİN

Kapak Tasarımı
Prof. Dr. Şirin ŐENGEL

Basım Yeri
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi

Baskı Tarihi
15 Eylül 2023

İletişim
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Meşelik Kampüsü 26480 Odunpazarı
Eskişehir / Türkiye
Telefon: (0.222) 217 57 57
Faks: (0.222) 217 57 58
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

ESOGUİFD

ISSN 2147-8171
e-ISSN 2980-1109

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

Cilt / Volume: 10 ▶ Sayı / Issue: 2

Yayıncı / Publisher Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (Dekan / Dean) Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına / Owner on behalf of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology	Yazı İşleri Müdürü / Resp. Mang. Doç. Dr. İshak TEKİN (Dekan Yardımcısı/ Vice Dean) Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
Editör / Editor Dr. Öğr. Üyesi Fatma HAZAR fhazar@ogu.edu.tr	Editör Yardımcısı / Editorial Asst. Arş. Gör. Muhammet İhsan UYGUR uygur.0210@gmail.com
Yayına Hazırlık ve Son Okuma	
Arş. Gör. Dr. Meryem KARDAŞ ozdemirmeryem@yahoo.com	Arş. Gör. Muhammet İhsan UYGUR uygur.0210@gmail.com
Arş. Gör. Kevser AY kevser_26_00@hotmail.com	Arş. Gör. Dr. Kübra YILDIZ kubrasitare@hotmail.com
Basım ve Yayın Tarihi / Date of Publication 15 Eylül / September 2023	Basım Yeri / Place of Publication Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi

Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Meşelik Kampüsü, 26480
Odunpazarı, Eskişehir / Türkiye
Telefon: 0 (222) 217 57 57 Faks: 0 (222) 217 57 58
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

Alan Editörleri / Section Editors

Temel İslam Bil. / Islamic Sciences

Doç. Dr. Sezai ENGİN / Doç. Dr. Halil İbrahim TURHAN
sezaiengin52@hotmail.com / [ORCID](#) 0000-0002-3716-483X / hibrahim.turkan@ogu.edu.tr / [ORCID](#) 0000-0002-7219-9632
Arş. Gör. Dr. Meryem KARDAŞ / Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye SEVİNÇ
ozdemirmeryem@yahoo.com / [ORCID](#) 0000-0003-1582-3176 / sumeyye.sevinc@dpu.edu.tr / [ORCID](#) 0000-0002-3083-6453
Arş. Gör. Hilal ATILGAN / Arş. Gör. Kevser AY
hilalatilgan3@gmail.com / [ORCID](#) 0000-0003-3343-2662 / kevser_26_00@hotmail.com / [ORCID](#) 0000-0002-7333-0698
Arş. Gör. Dr. Sercan YAVUZ / Arş. Gör. İsmail ÇINAR
sercanyavuz@ogu.edu.tr / [ORCID](#) 0000-0001-9074-7463 / ismailcinar0409@gmail.com / [ORCID](#) 0000-0001-8723-1984

Felsefe ve Din Bilimleri / Philosophy and Theology

Prof. Dr. Kamil SARITAŞ / Arş. Gör. Dr. Betül CAN
saritaskamil@hotmail.com / [ORCID](#) 0000-0003-4420-3881 / betulcan@yandex.com / [ORCID](#) 0000-0002-8427-6252
Arş. Gör. Dr. Emine GÖÇER / Arş. Gör. Dr. Ayşe YORULMAZ
eminegocer3000@gmail.com / [ORCID](#) 0000-0003-3611-6489 / yorulmaz.ayse@gmail.com / [ORCID](#) 0000-0002-0066-9914
Arş. Gör. Dr. Kübra YILDIZ / Dr. Öğr. Üyesi Aynur ÇINAR
kubrasitare@hotmail.com / [ORCID](#) 0000-0002-6828-22184 / aynur.cinar@ogu.edu.tr / [ORCID](#) 0000-0001-8576-7566

İslam Tarihi ve Sanatları / Islamic History and Arts

Prof. Dr. Adnan ADIGÜZEL / Doç. Dr. Günnur AYDOĞDU
adiguzela63@gmail.com / [ORCID](#) 0000-0002-4818-4051 / gunnur.aydogdu@ogu.edu.tr / [ORCID](#) 0000-0002-1273-8251
Arş. Gör. Dr. F. Merve ÇINAR / Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk BAYRAKÇI
fmcinar@ankara.edu.tr / [ORCID](#) 0000-0001-8806-2692 / o.farukbayrakci@hotmail.com / [ORCID](#) 0000-0002-1779-2206

İngilizce Editörleri / English Language Editors

Arş. Gör. Dr. Betül CAN
betul.can@ogu.edu.tr / [ORCID](#) 0000-0002-8427-6252

Arapça Editörü/Arabic Language Editor

Arş. Gör. Muhammet İhsan UYGUR
uygur.0210@gmail.com / [ORCID](#) 0000-0003-0080-4386

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. İbrahim MARAŞ / Prof. Dr. Yaşar SARIKAYA
Ankara University, Turkey / Giessen J. Liebig University, Germany
ibrahimmaras@gmail.com / Yasar.Sarikaya@islamtheologie.uni-giessen.de
Asst. Prof. Dr. Filip JAKUBOWSKI, / Assoc. Prof. Dr. Mesut KAYA
Adam Mickiewicz University, Poznań, Poland / Necmettin Erbakan University, Turkey
fj622@amu.edu.pl / mesudkaya@hotmail.com

Assoc. Prof. Dr. Mutlu GÜL Bursa <i>Uludağ University, Turkey</i> mutlugulx@hotmail.com	Assoc. Prof. Dr. Cem ERDEM Adam Mickiewicz Üniversitesi cemerdem@gmail.com
Assoc. Prof. Dr. Adil ŞEN Eskişehir Osmangazi University, Turkey asen@ogu.edu.tr	Asst. Prof. Dr. Tarık DURAN <i>University of Belgrade, Serbia</i> trkdrnr@hotmail.com
Assoc. Prof. Dr. Bellil ABDELKARIM <i>Chadli Bin Jadid University, Al-Tarf, Algeria</i> bellkar23@yahoo.com	Asst. Prof. Dr. Ahmet ÇAKMAK <i>Atatürk University, Turkey</i> ahmetcakmak@atauni.edu.tr

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. H. Hüseyin ADALIOĞLU Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR Amasya Üniversitesi
Prof. Dr. Osman AYDINLI Ankara Üniversitesi	Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet BAYYIĞİT Necmettin Erbakan Üniversitesi	Prof. Dr. Fatma Asiye ŞENAT Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK Sakarya Üniversitesi	Prof. Dr. Celal TÜRER Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Orhan ÇEKER Necmettin Erbakan Üniversitesi	Prof. Dr. Abdüllatif TÜZER Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Ali ÇELİK Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Prof. Dr. Ferit USLU Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA İstanbul Üniversitesi	Prof. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ Ankara Üniversitesi	Doç. Dr. Şenol KORKUT Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Rıza GÜL Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Doç. Dr. M. Naci KULA Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail GÜLER Uludağ Üniversitesi	Doç. Dr. Adil ŞEN Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Zekeriyya GÜLER İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi	Doç. Dr. Fatih TOK Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Dursun HAZER Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Doç. Dr. Zikri YAVUZ Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mefail HIZLI Uludağ Üniversitesi	Doç. Dr. Mustafa ÖZTOPRAK Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ Uludağ Üniversitesi	Doç. Dr. Üyesi Şerefettin ADSOY Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ Uludağ Üniversitesi	Doç. Dr. İsmail METİN Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ Ankara Üniversitesi	Doç. Dr. Günnur AYDOĞDU Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Doç. Dr. Oğuzhan TAN Ankara Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÖZKAN Hacı Bayram Veli Üniversitesi

**Yayın İlkeleri ve
Makale Değerlendirme Süreci**

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanır.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan (15 Mart- 15 Eylül) uluslararası hakemli bir dergidir.

Osmangazi İlahiyat Dergisi, araştırma makalesi, çeviri, kitap değerlendirmesi, sempozyum değerlendirmesi ve doktora tez özeti türündeki akademik çalışmaları kabul eder.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşeri Bilimler alanlarında gerçekleştirilen akademik çalışmaları yayımlar. Online dergi açık erişimdir.

Dizinlenme Bilgileri

EBSCO (Central & Eastern European Academic Source / CEEAS)

ULAKBİM-TR DİZİN
(Turkish National Database)

MIAR (Inform. Matrix for the Analysis of Journals)

BASE: Bielefeld Academic Search Engine

**The Publication Principles
and Review Process**

Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology is published by Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology.

Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology is an international peer-reviewed academic journal issued twice a year (15 March - 15 September).

Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology accepts academic studies such as research article, translation, book review, symposium review and doctoral thesis summary.

Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology publishes academic studies about Religion, Philosophy, History as priority in the field of Social Sciences and Humanities.

Electronic version of *Journal* is an Open Access.

Abstracting and Indexing Services

Indexing Start: 10.12.2020

Accepted: 21.08.2020

Indexing Start: since 15 March 2019

Indexing Start: 03.09.2019

Indexing Start: 01.07.2019

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt / Volume 10 ◀ Sayı / Issue 2 ▶ Dönem / Season Eylül / September 2023

ISSN 2147-8171

e-ISSN 2980-1109

İçindekiler / Contents

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Fahreddin er-Râzî'ye Göre Kelâmın Aklî Konuları İspatta Kullandığı Öncüller

The Premises of Kalâm in Rational Discussions according to Fakhr al-Dîn al-Râzî

Veysel KAYA396-418

Fârâbî'nin İhşâ'ul-'Ulûm'unda Ta'limî İlimlerin Sınıflandırılmasına İlişkin Bir Tartışma

A Discussion on the Classification of al-'Ulûm al-Ta'limiyya in Al-Fârâbî's İhşâ' al-'Ulûm

Tuba Nur UMUT420-444

Spinoza'nın İsa Algısı ve Hıristiyanlık ile İlgili Görüşleri

The Jesus of Spinoza and His Thoughts of Christianity

Mustafa Furkan DİNLEYİCİ446-472

Western Influence on Phoenix Motif in Modern Turkish and Arabic Poetry: A Comparison

Modern Türk ve Arap Şiirinde Anka Kuşu Motifine Batı Etkisi: Karşılaştırmalı Bir İnceleme

Esat AYYILDIZ.....474-496

Arapçadaki Zâid Edatların İşlevleriyle İlgili Bir Değerlendirme

An Assessment of the Functions of Zâid Prepositions in Arabic

Yusuf KARATAŞ498-516

Nahiv İletlerinin Arap Dili Öğretimindeki Rolü: Osmanlı Medrese Müfredatı Örneği

The Role of Reasons for Arabic Grammar in Language Teaching: An Example of the Ottoman Madrasa Curriculum

Mehmet Emin GÜZEL518-538

Endülüs'te Benî Ahmer (Nasrîler) Dönemi'nde Hanedan Kadınlarının Siyasi Etkinlikleri

Political Activities of Palace Women during Banu Ahmer (Nasrid) Period in al-Andalus

Fatma Merve ÇINAR.....540-556

Biyografi Yazıcılığında Teolojik ve Tasavvufî Bir Tartışma Örneği-Takıyüddîn el-Fâsî'ye Göre İbnü'l-Arabî'nin Hayatı

A Theological and Sufi Debate Example in Biography Writing: The Life of Ibn al-ʿArabî According to Takî al-Dîn al-Fâsî

Mehmet Fatih YALÇIN-Eyüp İNCE.....558-584

Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin "Kitâb-ı Tâlia fî Esrâri'l-ilâhiyyeti's-sermediyye" Adlı Eserinde Vahdet-i Vücûda Dair Görüşleri

The Views of Kostendilli Suleyman Sheikhî's on the Wahdat Al-Wujud in his Work Titled "Kitâb-ı Tâlia fî esrâri'l-ilâhiyyeti's-sermediyye"

Kevser AY586-606

Hastalar Hukukuna Dair 17. Yüzyıl Tarihli Bir Eser: İbn Tâcuddîn el-Hanefî'nin Ahkâmu'l-merdâsı ve Hastalarla İlgili Fıkhî Hükümler

Hastalar Hukukuna Dair 17. Yüzyıl Tarihli Bir Eser: İbn Tâcuddîn el-Hanefî'nin Ahkâmu'l-merdâsı ve Hastalarla İlgili Fıkhî Hükümler

Merve ÖZAYKAL.....608-634

Ziyade Miktar Kavramı ve Birim Fiyatlı Mallarda Ziyade Miktarın Satım Akdine Etkisi

The Concept of Extra Amount and the Effect of the Extra amount on the Contract of Sale in the Context of Unit Priced Goods

Abdullah ÇAKIR636-658

Katılım Finansın Ahlâki Temelleri: Kınalzâde ve İlm-i Tedbîri'l-Menzil Örneği

Moral Foundations of Participation Finance: The Case of Kınalzâde and İlm-i Tedbîr-i Menzil

Muhammet YURTSEVEN 660-684

İbn Şehrezûrî'nin Şartlı Boşamaya Dair Risâlesi

Ibn Shahrezuri's Epistle On Conditional Divorce

Abdülkadir ŞANALMIŞ..... 686-708

Waldorf Yaklaşımına Göre Erken Çocukluk Döneminde Spiritüel Eğitim ve Uygulamalar

Spiritual Education and Practices in Early Childhood According to Waldorf Approach

Kübra YILDIZ-Aybîçe TOSUN 710-736

Dini Başa Çıkma, Şükür, Takdir Etme, Endişe ve Anksiyete İlişkisi

The Link Between Religious Coping, Gratitude, Appreciation, and Anxiety

Sezai KORKMAZ-Ronahi AKYÜREK-Mesture KARAÇALI 738-766

Pozitif Psikolojinin Manevi Danışmanlıkta Kullanımı Açısından Affedicilik Erdemi

The Virtue of Forgiveness in Terms of the Use of Positive Psychology in Spiritual Counseling

Tuğba BOZKAYA 768-796

Zamanının Eğlencesi: Manzum Bir Meyve Fali

A Pastime of Its Time: A Fruit Fortune-Telling In Verse

Muhammet Akif TİYEK..... 798-822

Aliens as Creator Gods in Hollywood Cinema

Hollywood Sinemasında Yaratıcı Tanrılar Olarak Uzaylılar

Fikrullah ÇAKMAK 824-846

Kur'an Tilavetinde ve Kıraat İlminde İşbâ'

Ishbaa in the Qur'an Recitation and the Science of Qira'at

Emrullah TUNCEL 848-872

**Sûre-Konu Bağlamının Dikkate Alınmasının Anlam Üzerine Etkisi: en-Neml 27/82 Örneğinde
“Dâbbe” Konusu Üzerine Bir İnceleme**

*The Impact of Considering the Context of Surah-Subject on Meaning: An Examination on the Subject of
'Dabbah' In The Example of al-Naml 27/82*

Hatice Merve ÇALIŞKAN BAŞER.....874-896

**Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme
Süreci**

*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology The Publication Principles and Review
Process.....377-384*

Fahreddin er-Râzî'ye Göre Kelâmın Aklî Konuları İspatta Kullandığı Öncüller

The Premises of Kalâm in Rational Discussions according to Fakhr al-Dîn al-Râzî

Doç. Dr. Veysel KAYA

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı
İstanbul University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy
veysel.kaya@istanbul.edu.tr

 [0000-0003-2652-3427](https://orcid.org/0000-0003-2652-3427)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

16 Mayıs / May 2023

Kabul Tarihi / Accepted

01 Eylül / September 2023

Yayın Tarihi / Published

15 Eylül / September 2023

Atıf Bilgisi / Cite as:

Kaya, Veysel. "Fahreddin er-Râzî'ye Göre Kelâmın Aklî Konuları İspatta Kullandığı Öncüller", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Eylül 2023), 396-418.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1297624>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

[1051702/esoguifd.1297624](https://doi.org/1051702/esoguifd.1297624).

Fahreddin er-Râzî'ye Göre Kelâmın Aklî Konuları İspatta Kullandığı Öncüller

Öz ► Kelâm disiplininde ispatın ne olduğuna dair bir açıklama, kendinden önceki gelenekleri metodoloji açısından bir değerlendirmeye tabi tutan Fahreddin er-Râzî tarafından gündeme getirilmiştir. Kitâbü'l-Erbâ'în'in son bölümündeki sunuma göre kelâmın aklî konuları ispatta kullandığı üç temel öncül bulunmaktadır. Bunlar nefy-ispat, kemal-noksan ve vücup-imbân öncülleridir. Fahreddin er-Râzî nefy ve ispat öncülünü, tasavvur ve tasdik kavramlarıyla doğrudan ilişkili olarak inceler. Kemâl ve noksan öncülü, kemâl sıfatlarının Allah hakkında zorunlu olduğu, noksan sıfatlarının ise Allah'tan nefyedilmesi gerektiğini ortaya koyar. Vücup ve imbân öncülü ise akıl sahiplerinin akıllarının ulaştığı son noktadır. Râzî'nin felsefe-kelâm arasını birleştirme gayretleri, İbn Sînâ'nın açıklamaları çerçevesinde bu öncül bağlamında ortaya çıkmaktadır.

Bu çalışmada Râzî'nin el-Erba'în eserinde özet olarak belirttiği öncüller, diğer eserlerinde önce çıkan bazı açıklamalar ve bağlamlar dikkate alınarak değerlendirilecek ve Râzî'nin bu öncülleri başlıca hangi kelâmî bağlamlarda kullandığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Râzî'nin külliyyatı çok geniş bir yelpazeyi kapsadığı için, İslam bilimine bütüncül bakış açısını sergilediği Mefâtiḥü'l-Gayb'ındaki yorumlarına özel atıflarda bulunulacaktır. Çalışma konusu, Râzî'nin klasik kelâmın yöntemine getirdiği eleştirilerin bir somut örneğini sunması açısından, özellikle İslamî ilimler metodolojisi konusundaki araştırmalara bir katkı olarak değerlendirilebilir. Çalışmada sonuç olarak Râzî'nin kelâm eleştirisini sadece bir tarih okuması düzeyinde bırakmayarak, klasik kelâmî önermeler eşliğinde yapısal olarak incelediği görülmüştür. Râzî bu adımı, yazdığı tefsir ile tüm naklî ve aklî bilimleri ilahî vahye bağlayarak tamamlamıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Fahreddin er-Râzî, Öncül, İstidlal, Müteahhirîn Kelâmı.

The Premises of Kalām in Rational Discussions according to Fakhr al-Dīn al-Rāzī

Abstract ► In classical Kalāmīc texts, Kalām is defined as the demonstration of religious doctrines. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, who evaluated the kalāmīc tradition before him in terms of methodology, analyzed the nature of this demonstration. In the last section of his Kitāb al-Arba'īn, he enumerates three basic premises which are used in the rational discussions in Kalām. These premises are negation-demonstration, perfection-imperfection, and necessity-possibility. Fakhr al-Dīn al-Rāzī first sees it necessary that one needs to explain the terms taṣawwur and taṣdiq before going into the discussion of affirmation and negation. The second one is the premise of perfection and imperfection. The last one is the premise of necessity and possibility. According to the definition of al-Rāzī, this premise is the ultimate point reached by the intelligent beings.

In this article, I will attempt to sketch and analyze al-Rāzī's description of these premises in consideration of the relevant explanations in his other kalāmīc texts and try to situate what kalāmīc discussions include these premises. Since al-Rāzī's kalāmīc works include many works, I will specifically focus on his last-written works, initially Mafātiḥ al-Ghayb, a text which was written at the last period of his life time and shows al-Rāzī's ultimate and final consideration in the given contexts. The study can be viewed as a contribution to the field of the methodology of Islamic sciences; since it represents a concrete example of how al-Rāzī criticized the classical kalam. The study comes with the conclusion that al-Rāzī did not only apply his criticism of the kalamīc tradition to his understanding of the history of kalam, but he also presented the way of doing this criticism by analyzing the classical kalamīc principles. Al-Rāzī completes this step by relating these rational explanations to the light of the divine revelation, the wahy, as is seen in his major commentary of the Quran, the Mafātiḥ al-Ghayb.

Keywords: Islamic philosophy, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Premise, Demonstration, the Later Kalām.

Giriş

Klasik ve modern zamanlarda telif edilen İslam felsefesi ve kelâm tarihleri eserlerinde, mütekaddimîn dönemden müteahhirîn döneme geçiş sürecinde belirleyici olarak merkeze alınan isim Gazzâlî olmuştur.¹ Gazzâlî bir felsefe eleştirisi olarak kaleme aldığı *Tehâfütü'l-felâsife*'de ve otobiyografisi olan *el-Munkiz*'da, kendisinin kelâm geleneği içerisinde filozofların görüşlerini ilk defa toplu olarak sistematik bir şekilde değerlendiren isim olduğunu belirtir; ancak eleştirilerinde yöntem açısından kendinden önceki Eş'arî kelâmcılardan farklılaştığına dair açık bir ifadeye yer vermez.² Sünnî kelâmının tarihsel sürecinde konu ve yöntem olarak akışı belirleyen Eş'arî kelâmı göze alındığında, kendinden önceki kelâmcıları yöntem açısından değerlendiren ve ana eserlerinde yöntem eleştirilerine müstakil başlıklar ayıran, ilk defa Fahreddin er-Râzî olmuştur. Fahreddin er-Râzî, başta müteahhirîn kelâmının temel başvuru kaynaklarından olacak olan *Nihâyetü'l-ukûl* olmak üzere, “kelâmda zayıf metotlar” (*et-turuku'z-za'îfe*) gibi başlı başına yöntem incelemeleri yaptığı metinlerde kelâmın ana meselelerinde ortak olarak kullanılan yöntemleri inceleyerek küllî bir perspektif sunmaya çalışır. Onun telif ettiği *Kitâbü'l-Erba'în*'in son kısmı “Aklî Matlapların İspatında Kendilerine Başvurulması Mümkün Olan Mukaddimelerin Zaptı” başlığını taşır.³ Bölüm, belli başlı tüm kelâm konularında ortak olarak kullanılan üç öncül tespit eder: 1. Nefy ve ispat, 2. kemâl ve noksan, 3. vücup ve imkân. Her bir öncül altında Râzî, hem kelâmcıların hem de felsefecilerin bu öncülleri nasıl kullandıklarını ve birbirlerine hangi noktalarda karşı çıktıklarını özlü bir şekilde izah eder. Bu açılardan, Râzî'nin *el-Erba'în*'deki bu müstakil öncül inceleme bölümü, kelâmın yöntemlerine dair eleştiri ve önerilerini sunduğu ve felsefe konuları ile iç içe geçen kelâm sistemini oluşturduğu *Nihâyetü'l-ukûl*, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *el-Metâlibü'l-âliye* gibi diğer ana yapıdaki metinler için bir anahtar ve genel çerçeve sunan bir içerik arz eder.

¹ Mütekaddimîn-müteahhirîn ayrımını yaparak, bu yerleştirmeyi yapmakta öne çıkan klasik eser, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sidir: İbn Haldûn, *Mukaddime*, nşr. Abdullah Muhammed Derviş (Dimaşk: Mektebetü'l-Hidâye, 2004), 2/213 (“Cüveynî'den sonra İslâm milletinde mantık disiplininin yayılmasından sonra, kelâmcılar kelâm ile mantık arasında bir tefrike gittiler. Sonra kendi yöntemlerini belirginleştirerek mütekaddimîn kelâmından ayrılan müteahhirîn yöntemini (*tarikâtü'l-müteahhirîn*) ortaya koydular ve bu yönetime felsefe eleştirisini dâhil ettiler. Bu *tarikâ*'da ilk eser telif eden Gazzâlî oldu, İbn'ü'l-Hatîp [Râzî] ise onu takip etti.” -Özetle). Özellikle batılı güncel kelâm referansları İbn Haldûn'un bu tespitinden hareket ederler: H. Austryn, Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 30. Wolfson'un incelemeleri, kelâmın yöntemindeki değişim açısından onu takip eden diğer araştırmalar kaynaklık eder. Örneğin bk. Robert Wisnovsky, “One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology”, *Arabic Science and Philosophy* 14 (2004), 65-100.

² Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Munkiz mine'd-dalâl*, nşr. Cemil Saliba, Kâmil İyad (Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1967), 74; Veysel Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâm'a Etkisi* (Ankara: Otto, 2015), 24.

³ Fahrüddîn Râzî, *Kitâbü'l-Erba'în fi usûli'd-dîn*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 2004), 463-467.

Ayrıca Râzî'ye göre müteahhirîn kelâmının önceki kelâmdan ayrışmasında, kendi kelâmî duruşu açısından önemli bir metodik çerçeve ortaya koyar.⁴

İslamî ilimler metodolojisi içerisinde, özellikle kelâm ve fıkıh disiplinleri göz önüne alındığında Fahreddin er-Râzî'nin yöntemi, tahkik ile ilişkilendirilmektedir. Herhangi bir meseleyi ele aldığı anda o, ilk önce “*mahallü'n-nizâ*” diye adlandırdığı tartışmanın ortaya çıkış bağlamını tespit etmekte ve sonra deliller ve karşı-delillerin tümünü serdederek sonuca ulaşmaya çalışmaktadır. Fahreddin er-Râzî'nin bu metodu felsefe ve kelâm gelenekleri arasında uygulaması, ilahiyat ve tabiiyyat bahislerinde birçok ortak başlığı içeren bu alanlar hakkında bir mezcetme ameliyesi ile gündeme gelmesine yol açmıştır. Fahreddin er-Râzî'nin bu birleştirme karakterini taşıyan “felsefi kelâm”ın başlangıç noktasına yerleştirilmesinin nedeni budur. Ancak Râzî'nin bu birleştirici yaklaşımı, onun tamamıyla felsefeye intisap ettiği şeklinde görülmemelidir. Bir eserinde açıkça belirttiği gibi kendisi, kelâm ilmi ile uğraşmaya başladığı andan itibaren felsefe külliyatını onlara cevap verme (*redd*) maksadıyla incelemiş ve ömrünün önemli bir kısmını buna ayırmıştır.⁵ *Nihâyetü'l-'ukûl, el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *el-Mûlahhas* gibi eserleri, felsefenin delilleri ile sunumunun yanında onlara Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat canibinden cevapları da içermektedir.⁶ Râzî'nin kendi külliyatı hakkında böyle bir gözlemden

⁴ Râzî'nin kelim tarihini okumasında, sadece sünnî kelâm için değil, Mutezile'yi de içeren genel kelim tarihi için dönüş noktasındaki isim aslında Ebu'l-Hüseyn Basrî'dir. Râzî başlıca, Ebu'l-Hüseyn'in Tanrı'nın varlığını ispat konusunda klasik gâibi şâhide kıyas yöntemini bırakıp, vücup-imbân ayırımı temel alan “kısmet” yolunu benimsediğini söyler: Fahrüddîn Râzî, *er-Riyâzî'l-mûnika fi ârâ'i ehli'l-ilm*, nşr. Esad Cum'a (Kayrevan: Merkezü'n-Neşri'l-Câmî, 2004), 287. Râzî'nin mütekaddimîn metod eleştirilerinde tarihsel bir genel tasvir için bk. Ayman Shihadeh, “From al-Ghazali to al-Razi: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology”, *Arabic Sciences and Philosophy* 15/1 (2005), 141-179. İbn Teymiyye'nin bir aktarımını esas alarak, Râzî'nin Allah'ın zat, sıfat ve fiilleri konusundaki üç temel problemi tespitinin incelemesi için bk. Eşref Altaş, “İbn Sina Metafiziğinin Reddi Çerçevesinde Fahreddin er-Râzî'nin Üç Ukdesi”, *Ekev Akademi Dergisi* 41 (2009), 183-204. Râzî'nin çeşitli eserlerindeki yöntem tasnifleri karşılaştırmalı bir kavramsal çerçevesi için bk. Eşref Altaş, “İbn Sina Felsefesi ve Eş'ariyye Kelâmı Arasında Fahreddin er-Râzî'nin Yöntemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (2009), 135-150.

⁵ İbn Haldun *Mukaddime*'sinde Râzî'nin kelâm ile felsefenin mezcine yönelik tutumunu tasvir etmektedir: İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/213. Yirminci yüzyıl araştırmacılarından Muhammed Âbid Câbirî'nin *Mebâhis* hakkında “Gazzâlî'nin tevcihi ile İbn Sînâ'nın projesinin ortaya konması” olarak tavsif ettiği değerlendirmeleri için bk. Muhammed Âbid Câbirî, *Bünyetü'l-akli'l-arabî*, (Beirut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2000), 497-504. Türkçede bir çalışma için Eşref Altaş, “Felsefi Kelâm'ın Mahiyeti: Müteahhirûn Kelâmında Mezc ve Telfikî Tedâhülü Nasıl Anlamalı”, *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. F. Aydın, İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, 2019, 35-54.

⁶ Fahrüddin Râzî, *İtikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, nşr. Ali Sami en-Neşşâr (Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Mısriyye, 1938), 91.

bulunması, görevi dinî akîdeleri ispat olan kelâmdan aslında hiçbir zaman ayrılmadığının da bir delilidir. Râzî'nin bu tutumu, hayatının son dönemlerinde yazdığı *Mefâtihü'l-gayb* ve *el-Metâlibü'l-âliye*'de ilâhî vahye olan vurgusunu daha da arttıran bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. Özellikle *Mefâtih*'te sıklıkla vurguladığı bu anlayışa göre tüm bilimler bizzat ilahî vahiy Kur'an'dan çıkarılmışlardır. Bu önemli noktanın Râzî incelemeleri açısından günümüz araştırmacılarını ilgilendiren tarafı, Râzî'nin İslâmî ilimlerin kavramları ve yöntemlerine dair sorularını özellikle Kur'an ayetleri yorumları ışığında nasıl cevaplandığını görmektir. Bu çalışma, *Kitâbü'l-Erba'in*'inde kelâmın yöntemine dair ilke tespitlerini, diğer eserleri ve özellikle *Mefâtih*'indeki ilgili bağlamlar açısından incelemektedir. Bu açıdan araştırma, Râzî'nin görüşlerini kendi eserlerinin kronolojisi⁷ açısından incelemenin yerine, ortaya koyduğu yöntem ilkelerinin karşılaştırmalı bir incelemesini sunmakla diğer araştırmalardan farklılaşmaktadır. Ayrıca *Erba'in*'deki ilgili bahsin değinilen konular çerçevesinde bir toplu sunumu ve örneklendirmesini veren, karşılaştırmalı bir yöntem takip etmektedir.⁸

1. Nefy ve İspat Öncülü

Olumsuzlama ve olumlama olarak çevrilebilecek nefy ve ispat terimleri, aslında mantık sahasına aittirler ve bir hükmün bir şey hakkında geçerli olmadığına ortaya konulması ya da tersine, hükmün bir şey hakkında kanıtlanması anlamına gelirler. İlk başta Tanrı'nın zatı olmak üzere, kelâmın esas ilgisi şeyler üzerine hüküm bina etmek demek olduğu için, mantığın bu temel konusu kelâmın da *mebâdi* açısından başlıca konusu haline gelmektedir. Bu bağlam içerisinde Fahreddin er-Râzî, ilk öncül olarak tespit ettiği nefy ve ispat öncülü için ilk önce tasavvur ve tasdik kavramlarının açıklamasını gerekli görür. Bilgi (ilm), tasavvur ya da tasdiktir.⁹ Tasavvurlar, bedîhî midirler (apaçık), yoksa kesbî midirler (sonradan kazanılmış)?

⁷ Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ö. Türker, O. Demir (İstanbul: İSAM, 2013), 91-164.

⁸ Şunun hatırd tutulması gerekir ki, kelâmın akli delillerinde kullanılan bu üç temel öncül, Fahreddin er-Râzî'nin kelâm tarihine yönelik kendi okumaları sonucu ortaya çıkan bir çerçevedir. *Muhassalü Efkârî'l-Mütakaddimîn ve'l-Müteahhirîn* isimli eserinin başlığında da görüldüğü gibi, Fahreddin er-Râzî, sonraki dönem kelâmının bazı temel metodoloji konularındaki değişimlerle beraber önceki dönem kelâmından ayrıldığını düşünmekte ve buna göre bir kelâm tarihi okuması yapmaktadır. Râzî, bu değişimi temellendirmek için bir takım genel çerçeveler ve indirgemeler yapmaktadır. Bir anlamda "benim anlayışıma göre benden önceki kelâmın kavram yapısı, bu başlıklar altında gruplandırılabilir" demek istemektedir. Bu makalenin konusunu oluşturan üç öncül, Râzî'nin kendine ait bu genel çerçevlendirmenin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bunun yanında, Teftâzânî ve Cürcânî gibi Râzî'den sonra gelen kelimacıların, bu çerçevede değişiklikler yaptıkları hesaba katılmalıdır.

⁹ *Erba'in*'deki bu ibare ile karşılaştırmak için ayrıca bk. Fahreddin Râzî, *Mefâtihü'l-gayb* (Kahire: el-Matba'atü'l-Âmire, 1308), 1/290.

Tasavvurların sonradan kazanılmış olarak kabul edilmesi kısır döngüye ve teselsüle yol açacağından, bir kısmının bedîhî olup diğerlerinin kazanılmış olduğunu veya hepsinin bedihî olduğunu tercih etmek gerekecektir. Râzî kendisinin bütün tasavvurların bedihî oldukları kanaatinde olduğunu söyler.¹⁰ Kazanılmak istenen bir tasavvurdan ya zihin gafildir; ki bu durumda zaten onun kazanılması imkânsızdır;¹¹ ya da onun tasavvuru zihinde hazırdır. O halde hâsılı tahsile gerek yoktur.

“Eğer tasavvurların hepsi insan zihninde mevcut olarak bedihî kabul edilirse, tasavvurlardan oluşan tasdiklerin de bedihî kabul edilmeleri gerekir” sorusuna ise Râzî'nin yanıtı şöyledir: Tasavvur, tasavvur olması itibarıyla tasdikten ayrıdır. Tasdik tasdik olması dolayısıyla bilinmeyen; fakat tasavvurlardan mürekkep olması dolayısıyla bilinen olabilir. Kavramlara dair apaçık bilgimiz, önermelere ilişkin de apaçık bir bilgi sahibi olduğumuzu göstermez. Bir tasdik oluşturacak öğeler içerisinde, (1) konuyu, (2) yüklemi, (3) olumsuzlamayı, (4) olumlamayı tasavvur edebiliriz; ama hala tasdik ortaya çıkmamış olabilir.¹²

Râzî'nin açık ifadesiyle tasavvur, akıl gücünün bir anlama vâkıf olması durumunun gerçekleşmesi ve tam idrâkin oluşmasıdır. Küllî tasavvurlar yok olmaz ve değişmezler.¹³ Kelâm geleneği dikkate alındığında, bilginin tasavvurdan ibaret olduğuna dair görüş, Mutezile kelâmcılarından Kaffâl'e nispet edilmektedir.¹⁴

Fahreddin er-Râzî, kendinden önceki kelâmcıların ve felsefecilerin bilgi tanımlarını aktararak her birine eleştiriler yöneltir ve hiçbirinin tam tanım olmadığını söyler. Ona göre konunun odak noktası, insanların aslında tanımlanamaz bir şeyi tanımlamaya çalışmalarıdır. Bilginin neliği, bedihi ve apaçık bir şekilde tasavvur edilir; bu nedenle onu tanımlamaya gerek yoktur. Çünkü en basit bir şekilde, her insan kendisinin var olduğunu bilir ve bu bilgisi zorunludur.¹⁵

¹⁰ Râzî'nin bu konudaki görüşleri farklılık arz edebilmektedir. Örneğin Râzî, *Me'âlim*'de farklı bir açıklamada bulunur. Buna göre hem tasavvurlar hem de tasdikler bedihi olabilirler. Sıcaklık ve soğukluk bedihi tasavvurlar içerisinde iken, melek ve cinin manasını tasavvur etmemiz, kesbîdir: Şerefüddin Abdullah b. Muhammed İbnü't-Tilmîsânî, *Şerhü Me'âlimi Usûli'd-Dîn*, nşr. Nizâr Hammâdî (Ürdün: Dârü'l-Feth, 2010), 54.

¹¹ Râzî böyle tasavvurların “şuur dışı” olduğunu söyler. Şuuru Râzî başka bir yerde şöyle tanımlar: “Şuur, herhangi bir sabitlik durumu olmaksızın idrak etmek demektir. Şuur, malum olan şeyin akıl gücüne gitmesi yolundaki ilk adımdır. Bu anlamda sanki o, ‘sallantıda olan (mütezeli) bir idrâktir.” Bk. Râzî, *Mefâtih*, 1/291.

¹² Râzî, *Erba'în*, 463.

¹³ Râzî, *Mefâtih*, 1/291; 288. Başka bir yerde “mahiyetin idraki değişmez ve yok olmaz”. Bk. Râzî, *Mefâtih*, 1/292.

¹⁴ Râzî, *Mefâtih*, 1/289: “el-ilmu tasavvuru'l-ma'lûm 'alâ mâ hüve bih”

¹⁵ Râzî, *Mefâtih*, 1/291. Tasavvurların bedihîliği ile ilgili ayrıca bk. Râzî, *Muhassal*, 25. Konu hakkında karşılaştırmalı inceleme için bk. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz, 2009), 121.

Râzî'nin bütün tasavvurları bedihî olarak kabul etmesi, kelâmın metodolojisini değerlendiren biri olmasının farkındalığı ile, şöyle bir amaca matuf olabilir: Râzî, kendinden önceki geleneklerde mahiyetlerin tasavvuru ile ilgili konuları açıklarken sunulan farklı yorumlara nihai bir çözüm sunmak istemekte ve kelâmın analitik bakışını, tasavvurların tartışmasından ziyade tasdiklerin oluşturulmasına aktarmak için uğraşmaktadır. Bu açıdan Râzî'nin bu adımı, klasik kelâmın yöntem eleştirileri gibi bir müteahhirîn kelâmı hamlesi olarak görülebilir ve sonucunda mantığı metafiziğin temeline koyan İbn Sînâ çizgisi ile bir yakınlaşmanın bulunduğu söylenebilir. Böylelikle Râzî, mantıksal önermelerin ve bu önermelerden oluşan burhanların kesinliğini içerecek bir metafiziği oluşturma amacıyla, Gazzâlî'nin *Tehâfûf*'te belirttiği “mantıktaki kesinliğin ilâhiyat sahasında sağlanamadığı” eleştirisine kendi kurduğu sistemde cevap vermek için bir adım atmaktadır.

El-Erba'în'de tasavvurlar ile ilgili tartışmasına devam eden Râzî'ye göre, öncekiler (kudemâ) diye anılan kimseler, melek ve ruh gibi çoğu tasavvurun neliğini araştırdığımızı, bunun da tasavvurların kazanılmış olabileceğini gösterdiğini ifade etmişlerdir. Râzî'nin buna cevabı şöyledir: Biz bir şeyi ancak a) ya beş duyu organımızdan biri aracılığıyla b) ya acı, lezzet, sevinç ve öfke gibi kendi benliğimizde gözlemlememiz aracılığıyla c) ya da “yakuttan ağaç” ve “civadan deniz” örneklerinde olduğu gibi akıl ve hayalin bu iki seçenekten ikisini terkip etmesi vasıtasıyla tasavvur ederiz. “Ruh nedir?”, “melek nedir?” dediğimiz zaman ise bu lafızlarla zihnimizde hazır olan surete işaret etmekteyiz. Soru ise sadece bu lafızdan ne anlaşıldığını tayine yöneliktir; yoksa tasavvur yine kazanılmış değil, zihnimizde hazır haldedir. Eğer bir tasavvur, şuur dışında kalıyorsa, zihin ondan gâfil demektir. Zihnin zaten gafil olduğu bir şeyi tekrar geri istemesi, yani hatırlamak istemesi söz konusu olmaz. Mutasavvir olmayan bir şeyi talep etmek, muhaldir.¹⁶ Sonuçta, tasavvurların insan zihninde zaten apaçık olarak Yaratıcı tarafından hazır edildiği gibi bir sonuç karşımıza çıkmaktadır.

Peki zihinde hazırlanmış olan bilgilerin kaynağı nedir? Râzî, ilâhî vahyin tam bu noktada insanı aydınlattığını belirtir. Apaçık tasavvurlar ve bilgiler, bunları almaya hazır olarak yaratılmış insan zihnine Yaratıcı tarafından konulur:

“Bu konuda tahkik şudur ki, Allah sübhânehû ve teâlâ ruhu, şeyleri tahkik etme ve onları bilme melekesinden ilk başta ayrı olarak yarattı. Nitekim ayette “Sizi annenizin karnından çıkardı ve siz bir şey bilmiyordunuz” buyrulur. Ancak şurası kesin ki [bu başta ilimsiz yaratılan] insanın Allah'a itaat etmesi de gerekir. Çünkü yine ayette “Cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım” buyurmaktadır. Taatın şartı, bilgidir. Ayette “beni hatırlamak için namaz kılın!” buyrulur. Bu son ayetten anlaşılan, Allah'ın insanlara taati, bilgi için emretmiş olmasıdır. Her

¹⁶ Râzî, *Erba'în*, 463-464. Bu son yargının tekrarlandığı bir başka yer için bk. Râzî, *Mefââtih*, 1/291.

halükarda bilgi gereklidir. Öyleyse nefsin, bilgileri tahsile potansiyelinin (mütemekkin) olması gerekir. Cenâb-ı Hak da bunun için insana duyuları vermiş ve bu amacı gerçekleştirmesi için ona yardımcı olmuştur (*i'âne*). Örneğin duyma hissi için “onu iki necd’e doğru hidayete götürdük”, görme duyusu için “onlara afak ve enfüsteki ayetleri göstereceğiz” buyurmuştur. [Dolayısıyla duyular, bilgi için Allah tarafından verilen ilk adımı teşkil ederler]. Yine düşünme için de ayette “ve nefislerinizde ayetler vardır; görmez misiniz?” buyrulur. Bu kuvvetler birbiriyle uyum sağladıkları zaman (*tetâbekat el-kuvâ*) başta câhil olan ruh artık bilgili hale gelir. “Rahman, Kur’ân’ı öğretti” ayetinin anlamı budur.”¹⁷

Bu açıklamalarda görüldüğü gibi, klasik felsefedeki idealar, suretler ve mutlak kavramlar konularında ortaya konan kadim problem, Râzî gibi bir İslam filozof ve kelâmcısı için Tanrı’nın ruha taliminin vurgulanmasıyla çözülmektedir. Diğer taraftan, “melek”in ne olduğuna dair zihinde oluşan tasavvurun, yine Yaratıcı’nın ilâhî vahiydeki açıklamaları doğrultusunda şekillenmesi gerektiğini de ifade etmektedir. Onun için her ne kadar ilk bakışta, melek ya da ruh gibi tasavvurlar kavranılmaz gibi dursalar da onları zihne daha kuvvetli bir biçimde hazır hale getiren bir takım “mükâşefeler”den bahsetmek mümkündür. Râzî’nin *Mefâtîh* gibi hayatının son devirlerinde ortaya koyduğu bu açıklamaları, kuşkusuz Gazzâlî’nin *İhyâ* da mükâşefe’ye dair duruşlarını akla getirmektedir. Râzî şöyle der:

“Meleklerin ilhâmlar ve yakînî müşahedeler vasıtasıyla insan ruhlarında birtakım tesirleri bulunmaktadır; nasıl ki şeytanların da vesveseler ilkâ etmek ve batıl şeyleri hayal ettirmek gibi birtakım tesirleri var ise... Melekler, temiz ve güzel ruhların dostlarıdır; bu durum mükâşefe ve müşâhede erbâbına birçok cihetten malumdur. Bu kimselere göre bu dostluk bu dünyada hâsıl olduğu gibi, âhirette de kalıcıdır. Çünkü kurulan bu ilişkiler yok olması mümkün olmayan, zâtî ilişkilerdir. Hatta bu manevi durumlar öldükten sonra daha kuvvetlenir ve kalıcılık kazanır. Çünkü nefsin cevheri, melekler cinsindedir. Güneşe göre ışık, deryaya göre katre gibidir.”¹⁸

Fahreddin er-Râzî, tasavvurâtındaki bedihî olma durumunu bu şekilde açıkça ortaya koyduktan sonra, tasavvurlardan teşkil edilen tasdiklere yönelir. Tasavvurlardaki durum, tasdikâta gelince aynı değildir. Bunlar tasavvurlardan farklı olarak hem bedihî, hem de kesbî olabilirler. Ancak kesbî olanların da bedihîlerden oluşturulduğu konusunda şüphe yoktur.¹⁹ Tasavvurlardaki bedihîlik, aklın direkt yönelmesiyle onlara dair bilgiyi hazır etmesine bağlıdır.

¹⁷ Râzî, *Mefâtîh*, 1/293.

¹⁸ Râzî, *Mefâtîh*, 8/357.

¹⁹ Râzî, *Erba’în*, 464. Krş. Râzî, *Mefâtîh*, 1/250: “Tasavvurlar ve bedihî tasdikler, kesbî değildirler”. Bedihî önermelerin klasik mantıktaki karşılığı “evveliyât”tır (aksiyomlar). Bu tip önermeler müşâhedât, mücerrebât, hadsiyyât ve mütevâtirât ile beraber yakînî önermeleri oluşturmaktadır. Bk. Esîrüddîn Ebherî, *İsagucî*, nşr. Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: İz Yayınları, 1998), 84-85.

Şeylerin hakikatlerini bilmek ile, şeylerin isimlerini bilmek arasında bir fark vardır ve muhakkak ki hakikatleri bilmek daha üst seviye bir bilgidir.²⁰ Ruh ilmin mahallidir ve bedenden daha şerefli dir.²¹ Bunun nedeni, ilmin objesinin mahiyetleri kapsaması ve insanı mahiyete dair bilgilerle donatmasıdır. Râzî'ye göre mahiyetlere dair bilgi, sadece var olanları kapsamaz; bir mahiyetten bahsedildiğinde mevcut ya da madum olması seçenekleri vardır. Mevcut ya da madum olan şeylerin hakikatlerini bilmek, dünya ve ahirette riyaseti elde etmenin anahtarıdır; yani gerçek filozof olmanın tanımıdır.²² Sonuçta insan nefsi, kendi yetkinleşmesini tamamlama potansiyelini, apaçık tasavvurlara medâr olması ile temin etmektedir.

Râzî, kelâm sisteminde ne tür önermelerin bedihî olabileceklerini tespit etmek istemiştir. Bu noktada ona göre apaçık bilgilerin en açığı şu önermedir: Bir şeyi olumlama (ispat) veya olumsuzlama (nefy) ilkeleri bir arada bulunmazlar; aynı anda ortadan kalkmazlar. Yani daha net bir ifadeyle, bir şey ya ispat edilmeli ya da nefyedilmelidir; bunların ikisinin beraber olması ya da beraber olmaması mümkün değildir. Bu, Aristoteles'in üçüncü şikkın imkânsızlığı olarak bilinen mantık ilkesidir. Bir şey ya A'dır, ya A değildir. Üçüncü seçenek imkansızdır.²³

Buna şöyle itiraz edilebilir: Bir şeyi aynı anda hem kabul etmenin, hem de reddetmenin mümkün olmadığı açıktır; bu ikisi beraber olamazlar. Fakat ikisinin de ortadan kalkması ve bunların arasında bir vasitanın bulunması neden düşünülemesin? Râzî'nin cevabı şu şekildedir: "İspattan kasıt, kendi zatına bakıldığında (*fi nefsihî*) tahakkuk, taayyün ve temeyyüzü olan her şeydir". Nefy'den kasıt ise yine kendisi ele alındığında, ne tahakkuk ne taayyün ne de tahassusu olanıdır. Bahsedilen vasitanın bir taayyün ve tahassusu varsa, zaten ispat içerisine girer; yoksa nefy içerisindedir. Dolayısıyla Râzî'nin birçok eserinde de tekrarladığı üzere "ara bir durum" (*vâsita beynehümâ*) yoktur.

Râzî'nin nefy ve isbat arasında bir vasita olmadığına dair kanaati nettir ve bu görüşünü çeşitli eserlerinde dile getirmektedir. *El-Muhassal*'de bir bölümü bu konuya ayırır.²⁴ Ona göre ne varlık ve ne yokluk sıfatıyla mevsuf bulunan bir ontolojik kategori olduğunu kabul edenler vardır, ki buna "hal" denmektedir. Ehl-i Sünnet'ten Bâkılânî ve Cüveynî; Mutezile'den ise Ebu Hâşim el-Cübbâ'î bu gruptandırlar.

²⁰ Râzî, *Mefâtih*, 1/272.

²¹ Râzî, *Mefâtih*, 1/279.

²² Râzî, *Mefâtih*, 1/284.

²³ Râzî, *Erba'în*, 464.

²⁴ Râzî, *Muhassal*, 53; Râzî, *Mebâhis*, 1/20.

El-Erba'în'deki aktarıma göre, aklî konularda kullanılan diğer bir takım öncüller de nefy ve ispatın aynı anda bulunmayacağı öncülüne dayanmaktadır:

1. “Bütün parçadan büyüktür.”
2. “Aynı şeye eşit olan iki şey birbirine eşittir.”

Râzî, tabiiyyât alanı (fizik) söz konusu olduğunda, kemm-i muttasıl, kemm-i munfasıl, zaman ve cisim gibi tabiat bahislerinin birçoğunun bu iki önerme temelinde gerçekleştiğini ifade eder. Zaman ve cisim hakkındaki bahisler, kemm-i munfasıl konusu içindedirler.²⁵

3. “Bir şey hakkında hüküm verdiğimiz zaman o şeyin benzeri hakkında da aynı hükmü vermeliyiz.” Bu da Râzî'ye göre birçok felsefî ve kelâmî tartışmanın odağında olan bir öncüdür.

4. “Kıyasların şekilleri, nefy ve ispat öncülüne dayanır.” Râzî bu ifadeden sonra nefy ve ispat öncülünü kıyasın bilinen dört şekline de uygular. Bütün bilimlerin temelinde de kıyasın bu dört temel şeklinin bulunduğunu ekler. Son olarak, bütün bilgilerin bu dört kıyas şekliyle ortaya çıktığı yargısını verir. Özellikle kıyasın birinci şeklinin “bilginin ölçütü” (*mi'yâru'l-ulûm*) olduğu Râzî'den sonra gelen mantıkçı ve kelâmcılar tarafından belirtilen bir husustur.

5. “A, B den farklıdır.” Birçok kelâmî ve felsefî mesele yine bu öncüle dayanır.

6. Bu öncül şu şekilde özetlenebilir: Bir şey durma halinden (sükûn) sonra harekete geçmektedir. Dolayısıyla hareket ve sükûn arazlarının zâttan ayrı manâlar olmaları gerekmektedir.

2. Kemâl ve Noksan Öncülü

Nefy ve ispat öncülü, mantık sahasındaki temel hükümlerle ilgili idi ve bir hükmün bir şey hakkında geçerli olup olmadığını sorgulamakta idi. Kemâl ve noksan ise, daha özel bir şekilde, bizzat kelâmın konusunu oluşturan Tanrı'nın zâtı ve Tanrı'nın sıfatları ile direkt ilgilidir. Bir sıfatın/vasfın Tanrı hakkında geçerli olduğunu söylemek için, bu sıfat ile Tanrı'nın *daha mükemmel* olarak niteleneceğini öne sürmek, yeterli olur mu? Klasik kelâm kitaplarına bakıldığında, birçok yerde Allah'ın vasıflarının kemâl ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Fahreddin er-Râzî'ye göre, nefy ve ispat öncülünden sonra, kelâmcı ve felsefecilerin birçok

²⁵ Zaman konusunda Râzî'nin kapsayıcı incelemesi için bk. Fahrüddîn Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî Sekkâ, I-V (Beyrut, 1987), 4/1-109. Ayrıca bk. Dâvûd Kayserî, “Zamanın Mahiyeti ve Hakikati Hakkında”, *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, ed. Alper, Ömer Mahir (İstanbul: Klasik, 2015), 45-51.

görüşlerini dayandırdıkları bir başka öncül, kemâl ve noksan öncülüdür. Bu öncül, en temel olarak şöyle özetlenebilir: Kelâmcılar çoğu zaman “bu sıfat kemâl sıfatlarındandır; o halde Allah hakkında ispatı vaciptir. Şu sıfat da noksan sıfatlarındandır; öyleyse o sıfatı Allah’tan nefyetmek vaciptir” demektedirler.²⁶ Râzî’ye göre aslında hüsün ve kubuh meselesi de buna bağlıdır: “Bu fiil güzeldir; dolayısıyla yapmak gerekir. Şu fiil de kötüdür; kaçınmak gerekir”. Ancak kemâl ve noksan; zât, sıfatlar ve fiiller için söz konusu olabiliyorken, hüsn ve kubh sadece fiiller için geçerlidir.²⁷

Râzî’de kemâl ve noksanın mahiyetini ve nerelerde olduğu belirleyen şey, bizzat Yaratıcı tarafından bahsedilen aklın kendisidir. Akıl, şeylerin hüsün-kubuh ve kemâl-noksan açısından tavsif ve değerlendirmesini yapan temel mercidir.²⁸ Bu açıdan, ilâhiyat sahasına ait bahislerin kanıtlanması, akıl temeline oturtulmaktadır.

Râzî daha sonra zât, sıfat ve fiillerin her bir bölümü için ayrı örnekler zikretmektedir. Zât konusunda kemâl ve noksan öncülü tenzih ve teşbih meselesinde kullanılır. Buna göre tenzihi (Allah’ın noksan sıfatlardan münezzehe olduğunu) savunan birine göre, Allah bir cisim veya cevher olsa, yahut bir mekanda bulunsa diğer yaratıklara benzemiş olurdu. Diğer yaratıklar kusurludurlar; dolayısıyla onlara benzeyen de kusurlu olmuş olur. Öte yandan tenzih akidesinin tam aksini savunan mücessim/müşebbih bir kimse de bu öncülü kullanmaktadır: Allah eğer bir mekan ve yönde bulunmamış olsa yokluğa (adem) benzemiş olacaktı. Bu ise eksikliğin en ileri düzeyidir. Aynı akıl yürütme, rüyet konusundaki tartışmalarda da geçerlidir. Ehl-i Sünnet’e göre görülmeyen bir şey madumdur ki, Allah bundan münezzehtir. Mutezile’ye göre ise, kısaca görülen bir şey gören kimsenin bir yönünde demektir ki, bu bir eksiklik olacaktır. Aslında Râzî’ye göre her iki zıt mezhep, kemâl ve noksan öncülünü kullanmaktadır.

Zât konusundaki bu öncüllerden sonra, sıfatlarda kullanılan kemâl ve noksan öncülü ortaya konur: Mutezile’ye göre Allah’ın kelâmı ezeli-ebedî kadîm olsa, emredilen biri olmaksızın emir vaki olmuş olur; ki bu bir eksikliklerdir. Ehl-i Sünnet’e göre de Allah’ın kelâm sıfatı hâdis olsa, Allah’ı önceden vasıflanmadığı bir sıfatla tavsif etme durumu ortaya çıkar; ki bu da bir noksan işaretidir.²⁹ Bu konudaki tartışmaların geneline bakıldığında, Mutezile’nin sıfatın işlevsizliğini, Ehl-i Sünnet ise Allah’ın zâtındaki değişimi dikkate aldığı tespit edilebilecektir.

²⁶ Seyyid Şerif Cürçânî bunun kelâmcıların kullandıkları zayıf öncüllerden biri olduğunu söylemektedir. Bk. Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I-IV (Mısır, 1325), 1/44 vd.

²⁷ Râzî, *Erba’în*, 465.

²⁸ Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/292.

²⁹ Râzî, *Erba’în*, 466.

Râzî'nin açık ifadesiyle ilim, bir kimse için şeref ve kemal sıfatıdır; cehalet ise noksanlık sıfatıdır.³⁰ Kemâl, zât-ı Bârî için sadece ilim sıfatında değil, Allah'ın kudret, rahmet ve hikmeti için de söz konusudur.³¹

Son olarak Râzî, kemâl-noksan öncülünün Allah'ın fiillerindeki kullanımına şöyle örnek vermektedir: Mutezile'ye göre şayet Allah kulların fiillerini irade eden ve onların yaratıcısı olmuş olsa, kullardan meydana gelen kötü fiillerin de yapıcısı ve dileyicisi olmuş olur. Bu ise açık bir noksanlıktır. Öte yandan Ehl-i Sünnet'e göre kudreti ve iradesi haricinde olan bir şey Allah'ın mülkünde gerçekleşirse, esas bu durum Allah için bir eksiklik teşkil eder. Aynı zamanda Râzî'nin belirttiğine göre kulların fiilleri ile ilgili, amaçlar, emirler ve teklifler gibi tüm bahisler bu öncüle bağlı olan "hüsün-kubuh" öncülüne dayanmaktadır.³² Örnek olarak, Eş'arîlere göre Tanrı'nın bir fiili bir amaç için yapması söz konusu değildir. Eğer öyle olsaydı, bu amaç ile kendi zatı için bir tamamlanma olurdu. Başkası ile tamamlanan bir şeyin kendisi eksiktir, ki bu Tanrı için imkânsızdır.³³ Râzî, hüsün-kubuh meselesini hayatı boyunca yazdığı eserler boyunca çok geniş bir şekilde tartışmış olmasına rağmen, *Mefâtih'de* Mutezile'nin bu konudaki aslı problemine işaret etmesi oldukça dikkat çekicidir. Râzî'ye göre aslında, Yaratıcı için hasen olan bir şey, kul için çirkin olabilir. Kullardan sâdır olan "kötü" bazı şeyler, Allah Teâlâ indinden meydana gelebilir ve yaratılabilir. Bu durum bile, Râzî'nin kendi ifadesine göre, Mutezile'nin usûlünü tamamen yıkan bir durumdur.³⁴

³⁰ Râzî, *Mefâtih*, 1/287.

³¹ Râzî, *Mefâtih*, 7/333.

³² Râzî, *Erba'în*, 466.

³³ Râzî, *Mefâtih*, 1/257. Fahrüddin Râzî'de hüsün-kubuh hakkındaki geniş tartışma için Türkçede yazılmış bir çalışma hakkında bk. Eşref Altaş, "Fahrreddin er-Râzî'nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele: Hüsün-Kubuh, Ahlâkî Önergelerin Kaynağı ve Kesinliği, Amelî Felsefenin İlkeleri ve Ahlâkî Eylemlere Etkisi Bakımından İnsanî Nefsin Türleri", *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş ve Mervener Yılmaz (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016), 187-213; Serkan Çetin, *Fahrreddin er-Râzî'de Hüsün-Kubuh Meselesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019).

³⁴ Râzî, *Mefâtih*, 1/123. Râzî burada bütün Mutezile usûl sisteminin kaybolacağını kast etmemekte, hüsün-kubuh gibi temel bir meselede Mutezili esasların aslında yanlış bir bakış açısına dayanacağını ifade etmektedir. Buna göre Tanrı katında aslında insan için hasen ve aslah olanın hiçbir şekilde geçerli olmaması gerekir. Ancak Mutezile, "Tanrı'nın şu ve şu işi yapması, en aslah/uygun olandır" diyerek, Tanrı'nın iradesine yön tayin etmektedir. İlahî işler, insan aklına göre düzenlenemez. Râzî'nin birçok noktada ifade ettiği gibi, Mutezile'nin en büyük hatası, görünür alemdeki işlerden yola çıkıp ilâhî düzeyi anlamaya çalışmalarıdır. Hüsün-kubuh meselesi bunun bir örneğidir. Hüsün-kubuh meselesinde Türkçe'de bir çalışma için bk. İbrahim Özdemir, "Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh ve Kelâmî Ta'lîl", BÜİFD 1/13 (2019), 11-35.

3. Vücup ve İmkân Öncülü

Vücup ve imkân kavramları, kelâmın ıstılah çerçevesine ilk dönemlerden itibaren girmiştir. Kelâmcılar özellikle bir vasfın Allah'ın zâtı hakkında vacip, mümkün ya da imkânsız olup olmadığını tartışmışlar, Cüveynî örneğinde görüldüğü gibi Allah'ın sıfatlarını bu kategorilere göre değerlendirmişlerdir. Bunlar birlikte, tıpkı nefy ve ispat öncülünde olduğu gibi vücup ve imkân öncülü de mantık sahası içerisinde. Fahreddin er-Râzî'nin, ele aldığımız *el-Erba'în*'in ilgili kısmında kelâmın genel metodolojisi çerçevesinde değindiği son öncül, vücup ve imkân öncülüdür. Bu Râzî'nin tanımlamasına göre şeref ve yükseklikte son derecededir ve akıl sahiplerinin akıllarının ulaştığı son noktadır. Bu öncülü kısaca şöyle özetlemek mümkündür: Var olanlar ya vacip ya da mümkündür. Mümkün varlıkların bir icap edicisi olması gerekir ki bu icap edicinin özü ve sıfatları gereği vacip olması gerekir. Eğer o da mümkün olsa, bu sefer yine bir başka müessire ihtiyaç duyacaktır.³⁵

Râzî'nin zorunluluk ve imkânı, diğer öncüllerine göre mertebe bakımından ilk sıraya yerleştirmesi, İbn Sînâ'nın Şifâ/İlahiyat'ta imkân delili hakkındaki değerlendirmelerini ilk planda akla getirmektedir. Buna göre İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığını ispatta kelâmcıların temel aldıkları *hudûs* kavramına nazaran, vâcip ve mümkün kavramlarına dayanan delilin daha sağlam bir yol olduğu görüşünü dile getirir. İbn Sînâ'ya göre bunun nedeni, gözlemlenebilir âlemi esas alan ve bu açıdan da şâhiden gâibe ulaşmaya çalışan metoda göre, mantıksal kesinliği içeren zorunluluk düşüncesinin akıl için daha kesin sonuçlar üretmesidir: Varlık, zorunluluk, imkân gibi kavramlar apaçık kavramlardır ve tabiata başvurmaksızın bu kavramlardan hareketler bir isbât-ı vâcib yapmak, en kesin sonuca ulaştıracaktır. İbn Sînâ'nın duruşu bu noktada "mantığa dayalı bir ontoloji" önermekte ve kelâmcıların *hudûs* anlayışının eksikliklerine dikkat çekmektedir.³⁶

İlahiyat bahislerinde aklın apaçık kavramlarının temel alınması gerektiğine dair bu adım aslında, Ebu'l-Hasen Âmirî tarafından da öngörülmüştür ve o, Fahreddin er-Râzî ve İbn Sînâ'yı önceleyecek şekilde, tam da Râzî'nin vücup ve imkân öncülü hakkında söylediklerini tespit ederek, vücup, imkân ve imtinâ üçlüsünün aklın bizzat tabiatında olan şeyler olduğunu söyler. Hatta bir adım daha ileri giderek, bu hükümlere sahip olmanın Tanrı'nın insan aklını yaratması ile ortaya çıktığını ifade eder: Bu kavramlar, Tanrı'nın ilk yaratımı olan akılda zâten mevcut olan kavramlardır. Ona göre, açık akla (*sarîhu'l-akl*) herhangi bir şey sunulduğu zaman,

³⁵ Râzî, *Erba'în*, 466.

³⁶ İbn Sînâ ve *hudûs* ile ilgili bk. M. Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların *Hudûs* Görüşüne Yöneltiltiği Eleştiriler", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 28/1 (2010), 115-134. Konu hakkında bk. Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâm'a Etkisi*.

şu üç hükümden birini verecektir. Bu üç hüküm, aklın varolan ya da var olmayan tüm şeyler hakkındaki yargılarının hülasasıdır: Bir şeyin ya varlığı zorunludur, ya varlığı mümkündür, ya da varlığı imkânsızdır. Vahiy tarafından verilen bilgiye bakılırsa, “akıl Allah’ın insanlar için yarattığı ilk huccettir”. Bu nedenle aklın ürettiği bu üç tür bilginin insanın herhangi bir bilgi planında ortaya koyduğu tüm üretimler düşünülürse, ilk anlamlardan olduğu ortaya çıkmış olur. Başka bir ifadeyle, vacip, mümkün, mümteni, akıl sahibi insanla birlikte var olan anlamlardandır.³⁷ Vacip, varlığı zorunlu olan’dır. Herhangi bir hal içerisinde vacip varlığın olmaması düşünülse, çelişki ortaya çıkar. Matematik açısından, iki kere ikinin dört etmesi böyledir. İmkânsız, var-olmaması (*lâ-vücûd*) zaruri olandır. İmkânsızın herhangi bir anda var olduğu düşünülse, bu düşünceden saçmalık durumu ortaya çıkar. İki kere iki, beştir, demek gibi. Mümkün ise ne varlığı ne de var-olmaması zaruri olan demektir. Bu iki durumun mümkün bir şey hakkında düşünülmesi, vacip ve imkânsızın aksine çelişkiye yol açmayacaktır. Bir kişinin kalktığını ya da oturduğunu söylemek, mümkün bir hükümdür. Çünkü buradaki bilgi doğru ya da yanlış olabilir.³⁸

Fahreddin er-Râzî, hayatı boyunca yazdığı eserlerinde, vücup ve imkân öncülünü, hem Tanrı’nın varlığını ispat delilleri sadedinde kullanır; hem de birçok kelâm konusunun tartışmasında bir şey hakkındaki hükmün vacip ya da mümkün olduğu seçeneklerini ortaya koyarak sebr ve taksim yöntemiyle sonuca ulaşmaya çalışır.³⁹ Özellikle hayatının son dönemlerinden yazdığı *Metâlib* ve *Mefâtîh* gibi eserlerde, felsefe ve kelâmın temel kavramlarının Kur’ân’dan hareketle anlaşılabilmesi kanaatinde olmuştur. Diğer bir ifadeyle, Kur’ân-ı Kerîm’in ıstılah/terminoloji içeriği, aynı zamanda insana gerekli bilgilerin temellerini sağlamakta ve bu açıdan tüm bilimler özlerini Kur’ân’da bulmaktadırlar.⁴⁰

³⁷ Âmirî, *Takrîr, Resâ’ilü Ebi’l-Hasen el-Âmirî ve şezerâtühü’l-felsefiyye*, nşr. Sabhân Halîfât (Amman: Menşûrâtü’l-Câmi’ati’l-Ürdüniyye, 1988), 304.

³⁸ Geniş bilgi için bk. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles’ten İbn Sînâ’ya İmkânın Tarihi* (İstanbul: Klasik, 2011).

³⁹ Râzî’nin sıklıkla kullandığı, vücup-ımkân dâhilinde seçenekleri belirleme ve muhâle indirgeme (*kıyâsu’l-hulûf*) yönteminin Gazzâlî’nin *Tehâfüt*’teki kıdem tartışmasında öncelendiğini hatırd tutmak gerekir. Bk. Veysel Kaya, “Âlemin Ezeliliği Tartışmalarında Hocazâde’nin Yeri”, *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu 22-24 Ekim 2010 Bildiriler*, (Bursa: Bursa B.B. Yayınları, 2011).

⁴⁰ “Öncekilerin ve sonrakilerin ilimleri Kur’ân’da toplanmıştır (...) İnsanlı düşünen biri bilir ki insanlığın sahip olduğu tüm kitaplar içerisinde, farklı ilimleri ve bahisleri bir araya getiren Kur’ân’dan başka bir kitap daha yoktur”: Râzî, *Mefâtîh*, VII, 333. Bu anlayışın yine Gazzâlî’ye çok yaklaştığı fark edilebilir. Krş. Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Kıstâsü’l-müstakîm*, nşr. Muhammed Bîcû (Dimaşk: el-Matba’atü’l-İlmiyye, 1993), 15; Yaşar Aydın, *Gazzâlî: Muhafâzakar ve Modern* (Bursa: Arasta, 2002), 26.

Felsefe ve kelâmın temel kavramlarından olan vacip için de bu kesinlikle söz konusudur. Bir şeyin vacip olması, onun hakikat dairesine girmesi ile aynı anlamdadır. “*Hakka'l -emr*” deyimindeki ifade, sabit ve vacip olma anlamına gelir. Böyle bir hükmün inkârı söz konusu olmayacaktır.⁴¹ Şeylerin ve hükümlerin caiz olup olmadıklarında dair hüküm, bilgi sahibi olan kişinin ilk halletmesi gereken durumların başında gelir. Âlim (bilme idrâkine sahip özne), her şeyden evvel câiz olan ile olmayan arasını ayıran kişidir.⁴²

Râzî'den sonraki gelenekte vücup-imbân öncülü, özellikle Tanrı'nın varlığın ispatta standart bir yapıya kavuşmuştur. Denilebilir ki İbn Sînâ'nın kelâmcılara *el-Mebde ve'l-Me'âd* da önerdiği imbân delili Nasîrüddîn Tûsî'nin *Tecrîdü'l-Akâ'id*i gibi metinlerde görüldüğü üzere, birkaç cümle ile ifade edilebilecek en veciz halini almıştır: “Mevcûd, eğer vacip ise, ulaşılmak istenen budur. Eğer değilse, mevcut olan vacip olanı istilzam eder. Çünkü bu konuda devr ve teselsül bâtıldır”.⁴³

Râzî'ye göre vücup-imbân öncülünün getirdiği kesinlik, Tanrı'nın zât ve sıfatları açısından diğer emin yolların da önünü açmaktadır. Vâcib-i Mutlak kelâmcılara göre çokluktan beridir (*ferdâniyyet*). Bu nedenle bir tahayyüzü yoktur ve mekanda bulunmaz. Çünkü bir mekanda bulunan her şey bölünebilir; dolayısıyla çok parçalara ayrılabilir. Vacibin mütehayyiz olmaması, bir yönde bulunmamasını da gerektirir. Ayrıca zorunlu varlığın birden fazla da olmaması gerekir. Eğer iki zorunlu varlık olsaydı, bunların zorunlulukta birleşmesi ve taayyünde ayrılmaları gerekirdi. Bu da onların zatından “ikilik durumu” ortaya çıkmasına neden olurdu. Buna benzer sebeplerle, zâtı gereği varlığı zorunlu olanın bir yere hulûl eden ya da kendisine hulûl edilen bir şey olmaması da gerekir. Çünkü tüm bu seçeneklerde, *iftikâr* (varlığında başka bir şeye ihtiyaç duyma) durumu ortaya çıkmaktadır.⁴⁴

Bütün selbî ve sübûtî sıfatlarında Allah'ın zorunlu olmasına gelince, bunun delili de Allah'ın zatının söz konusu sıfatların kendinde bulunmasında yeter sebep oluşudur (*kifâyet*). Sıfatı gerektiren zât devam ettikçe sıfatın da devamlı olması gerekir. Felsefeci (*felsefî*), zâtın gereği olarak tesirin devam etmesi gerektiğini düşünmekte, kelamcı ise fiildeki tesirin

⁴¹ Râzî, *Mefâtilh*, 1/246.

⁴² Râzî, *Mefâtilh*, 1/280.

⁴³ Nasîrüddîn Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*. Mahmûd b. Abdurrahmân el-İsfehânî, *Tesdîdü'l-Kavâ'id fî Şerhi Tecrîdü'l-Akâ'id* içinde (İstanbul: TDV Yay., 2020), 3/409. Bu veciz ispat-ı vacip şeklinin, Fahrüddin Râzî metinlerinden geçen bir benzeri için bk. Fahrüddîn Râzî, *er-Risâletü'l-kemâliyye fî'l-hakâ'iki'l-ilâhiyye*, nşr. Ali Muhyiddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 41. Râzî burada delile, İbn Sînâ'nın *Mebde ve Me'âd*ındaki benzer şekilde “lâ şekke fi vücûdi'l-mevcûd” olarak başlamaktadır.

⁴⁴ Râzî, *Erba'în*, 467.

gerekliliğinin bir yokluk durumundan sonra olması gerektiğini söylemektedir. Felsefeciler ve kelâmcılar arasında ispat-ı vâcib konusundaki temel ayrım ise şudur: Felsefeci, müessirden hareketle eser hakkında delil getirmeye çalışmakta (*istidlâl*), kelâmcı ise eserden hareketle müessire varmaya çalışmaktadır.⁴⁵ Fahreddin er-Râzî, müessir ve eser arasındaki ilişkiyi doğru şekilde tespit etmenin aslında mantık terminolojisi ile ifade edilebileceğini düşünür. Ona göre yaratılmıştan Yaratıcı'ya gitmek (*intikâl*) “innî burhan” dediğimiz şeye işaret ediyorken, Yaratıcı'dan yaratılana inmek (*nüzûl*) ise “limmî burhan”dır. Limmî burhanın diğerinden daha şerefli olduğu, felsefe açısından da çok açık bir şeydir.⁴⁶

İbn Sînâ, *İşârât*'ının dördüncü namatının son kısmında, mahlûkların durumlarını hesaba katmaksızın, sadece varlık kavramına dayanarak Vâcib Teâlâ'nın ispatının nasıl yapılacağına değinir. Ona göre kelâmcıların kullandığı, yaratılmışlardan hareket etme de bir delil sayılabilirse de, salt varlığı esas almak daha şerefli ve daha güvenilirdir. İlâhî Kitap'da “Onlara âfâktaki ve kendi nefislerindeki âyetlerimizi göstereceğiz ve onlara böylece Hak tebeyyün edecektir. Rabbinin her şeye şâhid olması yetmez mi?” (Fussilet 41:53) hitabı, sıddıkların Rableri hakkında sarılacakları açık hükmü içermektedir.⁴⁷ Bu hüküm, şeylerden hareketle Allah hakkında istişhâdı değil, bizzat zât-ı Bârî'den hareketle mevcudat üzerine istişhâdı içermektedir.⁴⁸ Kısaca, Allah'ın varlığının vâcib olduğunun hakkıyla kavranması, tüm var olanların mümkün olduğuna dair bilinci beraberinde getirecektir. Tusî, İbn Sînâ'nın bu konumunu şöyle açıklar:

“Müteteklimler cisimler ve arazların hudûsuyla Yaratıcı'nın varlığına delil getirirler ve yaratılmışların hallerini araştırarak tek tek Yaratıcı'nın sıfatlarına varmaya çalışırlar. Tabiatçı hakîmler yine hareketin varlığından Hareket Ettirici'nin varlığına delil getirirler ve muharriklerin birbiriyle bağlantılı olarak sonsuza kadar gidemeyeceğine dayanarak kendisi hareket etmeyen bir Hareket Ettirici'ye varmaya çalışırlar. Sonra da buradan kalkarak bir İlk İlke'nin varlığına delil getirirler. İlahiyatçı hakîmler ise varlığı araştırırlar; onun vacip mi mümkün mü olduğunu sorgulayarak bir Vacip varlığın ispatına delil getirirler. Sonra onların bu araştırmaları, vacip ve mümkün varlığın sıfatlarını ortaya çıkarır. Sonra sıfatlarından hareketle, fiillerin O'ndan ardı

⁴⁵ Râzî, *Erba'în*, 467.

⁴⁶ Râzî, *Mefâtilh*, 56.

⁴⁷ “Sıddıkların burhânı” hakkında bir çalışma için bk. Toby Mayer, “Ibn Sina's Burhan al-Siddikin”, *Journal of Islamic Studies* 12 (2001).

⁴⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, (Râzî ve Tûsî şerhleriyle birlikte), 1/214. İbn Sînâ'nın burada “istişhâd” kelimesini ayetteki “şehîd” kelimesini referans alarak özellikle kullanması, klasik kelâmın “istişhâd bi's-şâhid ale'l-gâib” (=gâibi şâhide kıyas) yöntemine göndermedir. Sonuçta İbn Sînâ, deyim yerindeyse, gâibi şâhide kıyasın değil, tam aksine, “şâhidi gâibe kıyas”ın daha üstün bir yöntem olduğunu söylemektedir.

ardına sâdir oluşunun keyfiyetine delil getirirler. Bu nedenle Şeyh (İbn Sînâ) bu son yolun diğer yollara nazaran daha sağlam ve şerefli olduğunu söylemiştir. Çünkü burhanların yakîni üretmeye en lâyük olanı, illetten malule gitmektir. Bunun tersi yani, malulden illete gitmek, yakîn üretmeyebilir.”⁴⁹

İbn Sînâ, müessirden esere geçiş yolunu “sıddîklerin yolu” olarak isimlendirmektedir; çünkü *İşârât*'ının özellikle “Makâmâtü'l-ârifin” ismini taşıyan son kısmında daha açık bir şekilde görüldüğü üzere, hakikatlerin bilinmesi ona göre tasavvufî irfan anlayışıyla birleşen bir mahiyet arz etmektedir. Gerçekten de İbn Sînâ ve öncesinin irfan/tasavvuf literatüründe “Tanrı'yı yarattıkları ile değil, mahlûkâtı Tanrı ile bilme” şeklinde bir anlayışın vurgulandığı görülmektedir.⁵⁰ Bu şekilde felsefe ve Râzî'de kelâmı müessirden esere geçişinin, aslında tasavvufta bu eğilimle birleşmiş olduğu gözlemi yapılabilir. Sonuçta Fahreddin er-Râzî'nin eserleri, İslam nazariyyatının temel disiplinleri olan felsefe, kelâm ve tasavvuf arasındaki birleşmeye bu noktada şahitlik etmekte ve kelâmın yöntemindeki değişimin bir açıdan da disiplinlerarası bir mahiyetinin olduğunu ihsas ettirmektedir.

Sonuç

Fahreddin er-Râzî, ortaya koyduğu eserleriyle kelâm geleneğini metodoloji açısından değerlendiren bir sima olmuştur. O, hayatının farklı dönemlerinde kaleme aldığı metinlerde “ashâbunâ” (ekolümüz) şeklinde devamlı atıf yaptığı Eş'arî geleneğe bağlılığını sürdürmüş, ancak yöntem açısından zayıf bulduğu noktalarda bu geleneği kavram, amaç ve istidlâl yöntemleri açısından bir kritiğe tabi tutmuştur. Râzî'nin bu eleştirel tavrı, onun bir konuda tez ve antitezleri araştıran bir muhakkik olması ile özdeşleştirilmiştir. Bu çalışmanın konusunu oluşturan *Kitâbü'l-Erba'în* in sonuç bahsi olan aklî öncüller kısmı, Râzî'nin bu kritiğinin bir özeti olarak karşımıza çıkmaktadır. Râzî, kelâmcıların kelâmî bahisleri ispatta belirlediği öncülleri diğer eserlerinde farklı bağlamlarda tartışmış ve yeri geldiğinde bunların sağlam bir metodoloji kurulma açısından zayıflıklarına işaret etmiştir. Kuşkusuz Râzî'nin bu tavrında, özellikle İbn Sînâ'dan sonra kelâmın yöntemine gelen eleştirileri değerlendirmesi ve mantıksal kesinliğe medar olacak bir kelâm sistemi kurmak istemesi dikkat çekmektedir. Böylelikle Râzî'nin gerçekten de klasik ve modern kelâm tarihlerinde tespit edildiği üzere, Gazzâlî'den sonra felsefî kelâmın kavşak noktasında bulunan bir isim olduğu görülebilir. Ancak şu da belirtilmelidir ki Râzî'nin bu tavrı, sadece İbn Sînâ felsefesinin doğrultusunda ortaya çıkan ve tamamıyla

⁴⁹ Tûsî, *Şerhü'l-İşârât*, 1/214.

⁵⁰ Örnekler için bk. Muhammed b. İbrâhîm Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 71; Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. E. M. Adnan eş-Şarkâvî (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2020), 643.

felsefleşmiş bir kelâm anlayışını yansıtmamaktadır. Özellikle hayatının son zamanlarında yazdığı ve tüm geleneği değerlendirdiği *Mefâtîhü'l-Gayb* (Tefsir-i Kebîr) gibi büyük hacimli eserlerinde, doğru ve sağlam bir yaklaşım sunan kelâm anlayışının ancak Kur'ân-ı Kerîm'e referansla kurulabilecek bir mahiyette olduğunu tespit etmiştir. Kendisine atfedilen "Vasiyetname" gibi metinlerde de Kur'an'ın merkeziliğine vurgu yapması, temelde bunu gösterir. Bu nedendir ki Râzî'nin yöntem ve ilkelere dair değerlendirme ve eleştirileri, salt bir çürütme noktasında kalmamış, Gazzâlî'ye oldukça benzer bir şekilde hakikatlerin ilâhî vahiy tabanlı keşfini (mükâşefe/müşâhede) esas alan ve tüm İslâmî bilimleri birleştiren bir sonucu ortaya koymuştur. Bu açıdan Râzî'nin bu çabalarını, Cürcânî'nin *Şerhü'l-Mevâkıfı* ve Teftâzânî'nin *Şerhü'l-Mekâsıdı* gibi temel metinlerde görülen bütünleştirici usûl metodolojisinin hazırlayıcı adımları olarak görmek gerekmektedir.

Kelâm tarihi açısından bakıldığında Fahreddin er-Râzî'nin, felsefe ile karışan kelâm döneminin başlıca temsilcilerinden biri olması, onun sadece mantık ve felsefe ilkelerin kelâma tatbik etmesinden kaynaklanmamakta, aynı zamanda bizzat bir kelâm tarihi okuması yapmasına da bağlı olmaktadır. Râzî; Eş'arî, Bâkılânî ve Cüveynî kendinden önceki kelâm geleneğinin metot açısından eleştirmiş, bunu ilk olarak tartışma konularını ana ilkelere irca ederek yapmıştır. Onun metinlerinin birçok yerinde rastlanan "aslü'n-nizâ'/mahallü'n-nizâ'" (tartışmanın çıkışı/odak noktası) ibaresi, bu gayeye matuftur. Râzî, böyle bir temellendirmeden sonra bir kelâm tarihi okuması yaparak, sonraki dönem kelâmının nasıl bir yön alması gerektiğini göstermek istemiştir. İbn Sînâ'nın mantıktaki kesinliği varlık felsefesinde yakalamak istemesi Râzî'nin eserlerinde karşılık bulmuştur; ancak Râzî bununla yetinmeyerek, ilahî vahyin de bu kesinliğin yol göstericisi ve sağlayıcısı olduğunu yazdığı son eser olan tefsirinde savunmuştur.

Kaynakça

- Altaş, Eşref. Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi. İstanbul: İz, 2009.
- Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele: Hüsün-Kubuh, Ahlâkî Önergelerin Kaynağı ve Kesinliği, Amelî Felsefenin İlkeleri ve Ahlâkî Eylemlere Etkisi Bakımından İnsanî Nefsin Türleri". İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı. ed. Eşref Altaş ve Mervenur Yılmaz. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.
- Altaş, Eşref. "İbn Sina Metafiziğinin Reddi Çerçevesinde Fahreddin er-Râzî'nin Üç Ukdesi". Ekev Akademi Dergisi 41 (2009), 183-204.
- Altaş, Eşref. "İbn Sina Felsefesi ve Eş'ariyye Kelâmı Arasında Fahreddin er-Râzî'nin Yöntemi". Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 36/1 (2009), 135-150.
- Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi". İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî. ed. Ö. Türker, O. Demir. 91-164. İstanbul: İSAM, 2013.
- Altaş, Eşref. "Felsefî Kelâm'ın Mahiyeti: Müteahhirûn Kelâmında Mezc ve Telfikî Tedâhülü Nasıl Anlamalı". Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları. ed. F. Aydın. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, 2019.
- Aydınlı, Yaşar. Gazâlî: Muhafazakar ve Modern. Bursa: Arasta, 2002.
- Âmirî, Ebu'l-Hasen, Takrîr. Resâ'ilü Ebi'l-Hasen el-Âmirî ve Şezerâtühü'l-Felsefiyye içinde. nşr. Sabhân Halîfât. Amman: Menşûrâtü'l-Câmi'ati'l-Ürdüniyye, 1988.
- Bâkîllânî, Ebu Bekr. Kitâbu't-Temhîd. nşr. Richard J McCarthy. Beyrut, 1957.
- Câbirî, Muhammed Âbid. Bünyetü'l-akli'l-arabî. Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2000.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. Şerhu'l-Mevâkîf. I-IV. Kahire, 1325.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî. el-İrşâd ilâ kâvâtî'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd. nşr. Esad Temim. Beyrut, 1996.
- Çetin, Serkan. Fahreddin er-Râzî'de Hüsün-Kubuh Meselesi. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Dâvûd Kayserî. "Zamanın Mahiyeti ve Hakikatı Hakkında". Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler. ed. Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik, 2015.
- Ebherî, Esîruddin. İşaguci. nşr. Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul, 1998.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. el-Kıstâsü'l-müstakîm. nşr. Muhammed Bîcû. Dimaşk: el-Matba'atü'l-İlmiyye, 1993.

- Gazâlî, Ebû Hâmid. el-Munkiz mine'd-Dalâl. nşr. Cemil Salîba, Kâmil İyad. Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1967.
- İbn Haldûn. Mukaddime. nşr. Abdullah Muhammed Derviş. Dimaşk: Mektebetü'l-Hidâye, 2004.
- İbnü't-Tilmîsânî, Şerefüddin Abdullah b. Muhammed. Şerhü Me'âlimi Usûli'd-Dîn. nşr. Nizâr Hammâdî. Ürdün: Dârü'l-Feth, 2010.
- Kaya, M. Cüneyt. Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi. İstanbul: Klasik, 2011.
- Kaya, Veysel. İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi. Ankara: Otto, 2015.
- Kaya, Veysel. "Âlemin Ezelîliği Tartışmalarında Hocasâde'nin Yeri". Uluslararası Hocasâde Sempozyumu 22-24 Ekim 2010 Bildiriler. Bursa: Bursa B.B. Yayınları, 2011.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim. et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Kılıç, M. Fatih. "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler". Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi 28/1 (2010), 115-134.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. er-Risâletü'l-Kuşeyriyye. nşr. E. M. Adnan eş-Şarkâvî. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2020.
- Mayer, Toby. "Ibn Sina's Burhan al-Siddikin". Journal of Islamic Studies 12 (2001).
- Özdemir, İbrahim. "Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh ve Kelâmî Ta'lîl". BÜİFD 1/13 (2019), 11-35
- Râzî, Fahrüddin. Kitâbü'l-Erbaîn. nşr. Ahmed Hicazi Sekkâ. Beyrut, 2004.
- Râzî, Fahrüddin. el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye. Hindistan: Matbaatü Dâ'irati'l-Me'ârif en-Nizâmiyye, 1343.
- Râzî, Fahrüddin. İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn. nşr. Ali Sami en-Neşşâr. Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Mısriyye, 1938.
- Râzî, Fahrüddin. Mefâtihü'l-gayb. Kahire: el-Matba'atü'l-Âmire, 1308.
- Râzî, Fahrüddin. el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî. thk. Ahmed Hicâzî Sekkâ. I-V. Beyrut, 1987.
- Râzî, Fahrüddin. Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn. ed. Semih Dugaym. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992.
- Râzî, Fahrüddin. er-Risâletü'l-kemâliyye fi'l-hakâ'iki'l-ilâhiyye. nşr. Ali Muhyiddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

- Râzî, Fahrüddin. Münâzarât. Huleyf, Fethullah, A Study on Fakhr al-Din al-Razi and His Controversies in Transoxiana. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1966.
- Râzî, Fahrüddin. er-Riyâzü'l-Mûnika fî ârâ'i ehli'l-ilm. nşr. Esad Cum'a. Kayrevan: Merkezü'n-Neşri'l-Câmiî, 2004.
- Shihadeh, Ayman. "From al-Ghazali to al-Razi: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology". Arabic Sciences and Philosophy 15/1 (2005), 141-174.
- Tûsî, Nasîruddîn. Tecrîdü'l-İ'tikâd. el-İsfehânî, Mahmûd b. Abdurrahmân, Tesdîdü'l-Kavâ'id fî Şerhi Tecrîdi'l-Akâ'id içinde, thk. E. Altaş, M. Ali Koca, S. Günaydın, M. Yetim. İstanbul: TDV Yay., 2020.
- Wisnovsky, Robert. "One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology". Arabic Science and Philosophy 14 (2004), 65-100.
- Wolfson, H. Austryn. Kelâm Felsefeleri. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.

The Premises of Kalām in Rational Discussions according to Fakhr al-Dīn al-Rāzī

Assoc. Prof. Dr. Veysel KAYA

Extended Summary

In the history of kalam, the period after al-Ghazali is known as "the philosophical kalam". Al-Ghazali analyzed the disciplines of logic and philosophy, and integrated certain concepts and principles into the Kalam. Therefore, the philosophical kalam is equalized with the personality of al-Ghazali. However, if we take the methodology of the Kalam into consideration, another Asharite mutakallim, Fakhr al-Din al-Razi is much more critical and important. Having taken one more step further from his predecessor, Fakhr al-Din al-Razi compiled huge volume of kalamic books, mixed with philosophical themes, as is seen in his al-Mabahith al-Mashrikiyya. Moreover, if we consider his Nihaya al-Ukul, he evaluated the kalamic traditions before him in terms of the methodology of Kalam, and he attempted to show in what issues his predecessors fell into methodological errors. This attitude of al-Razi can be seen in his original classification of the classical kalamic titles. One can say that al-Razi answered the criticisms which are leveled to the method of Kalam by philosophers such as Avicenna, and attempted to build a much more solid kalamic tradition. One of the works done by al-Razi for this purpose is the analysis of the basic kalamic precepts in certain main frameworks. Al-Razi re-grouped these kalamic premises and put them under some main titles, which were his own classification. As an example of this, in the last section of his work Kitab al-Arbain, he tried to shed a holistic light on the methodology of the Kalam, having classified the principles of the Kalam in the forms of certain titles and sub-titles. By doing that, he stated that his aim is to determine the basic logical and rational premises which are mostly used in the Kalamic writings. One must take into consideration that this job done by al-Razi was a precise attempt, not a full-fledged and voluminous one.

Al-Razi investigated three fundamental proofs, which are seen by him as the kalam's rational argumentations. First of these premises are the one which is called the premise of negation and attribution. This premise is known in the classical philosophy as the "principle of the excluded middle". According to him, this logical rule is widely used by the mutakallimun in the kalamic texts. The first instance of this premise in the Kalam is the issue of the nature of knowledge. This is because such judgment as "A is B" entails the idea of the nature of the two sides of the premise, that is, the nature and identity of A and that of B. Thus, as a consequence of the principle of the excluded middle in the field of the Kalam, the mutakallimun and the philosophers divided knowledge into two parts, perception and judgment. Similarly, when we deal with the topic of perception, there is a discussion over whether our perceptions are natural or acquired. This discussion is an important one, which was dealt with in many instances throughout the works of al-Razi. If we accept the idea that all perceptions are natural and come from birth, one may also claim that judgments are natural and innate as well. This conclusion might lead someone to evaluate all the kalamic judgments, which are basically based on such innate premises. According to al-Razi, the fundamental metaphysical concepts of the Kalam, such as soul and angels require the mutakallimun to determine their stances in this basic issue, that is, the issue of negation and attribution. As a consequence, the certainty in the Kalamic principles is first and foremost provided with certainty in logical aspects. After making his stance clear at this point, al-Razi commented that such important kalamic and philosophical investigations, such as the source of knowledge, the problem of non-existent,

the categories of quality and quantity, time and, place can be classified under the title of the premise of negation and attribution.

The second premise which is taken by al-Razi is the premise of perfection and imperfection. According to al-Razi, the theologians before him based many notions on this premise, which can be summarized as follows: This attribute is an attribute of perfection, thus, it is necessary for God; and that attribute is an attribute of imperfection, thus, it is impossible for God. Moreover, this premise is not only used in the topic of the attributes of God, it is also useful in other kalamic topics, such as the issue of the actions of human beings, as a sub-topic of the general issue of the creation of actions. Therefore, we say that one action must be advised because it is good to do so, and another action must be prevented because it is evil to do so. This basic explanation, according to al-Razi, stems from the kalamic principle of perfection and imperfection. The human mind judges that what is good and perfect must belong to a higher being, thus, the actions must be done according to the state of perfection. On the other hand, the rational explanation of the Mutazila in the issues of the attributes of God can be seen as evidence as to the notion that the premise of perfection has a very wide and common usage in the kalamic tradition.

The final premise is the premise of necessity and contingency. In the eyes of al-Razi, this has noble value among other premises of the Kalam. The premise of necessity and contingency at first glance does not have the possibility of methodological errors, as is found in other premises. In this way, it can be compared to the premise of negation and attribution in the logical aspect. The premise has an eminent usage in the issue of the argumentation for the existence of God, the topic which is known as the "ithbat al-wajib". Hence, the concepts necessary and possibility in the issue of the existence of God come from this premise. The interesting aspect of al-Razi's discussion of the premise is that he adopted the stance of Avicenna in the latter's work al-Isharat, where he comments regarding the Quranic verse about the signs in the afaq (the outer world) and the signs in the anfus (the inner world). Furthermore, al-Razi stated that the rational explanation as such can be found in many places in the Quran, a situation which demonstrates that the divine revelation comes hand in hand with logical certainty. According to al-Razi, the Kalamic method of proving the Creator from the existence of the created must be strengthened by the philosophical method which puts the the existence of the Creator at the center and tries to reach the created. This is a step by al-Razi to combine all kalamic, philosophical, and tasawwuf traditions, and, his last work, Mafatih al-Ghab is a consequence of such attitude. Given that al-Razi wrote this as a commentary of the Quran, the Divine revelation is the source that encompasses all ulum and ma'arif which are achieved by human beings. This is why al-Razi stated throughout his tafsir that the Quran points to every science in a perfect order and ideal way. This is the point where al-Razi collects together reason and revelation.

Keywords: Islamic philosophy, Fakhr al-Din al-Razi, Premise, Demonstration, the Later Kalâm.

Fârâbî'nin İhşâ'ul-'Ulûm'unda Ta'limî İlimlerin Sınıflandırılmasına İlişkin Bir Tartışma

A Discussion on the Classification of al-'Ulûm al-Ta'limiyya in Al-Fârâbî's İhşâ' al-'Ulûm

Dr. Öğrt. Üyesi, Tuba Nur UMUT

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı
Ankara University, Faculty of Divinity, Department of History of Philosophy
tndonmez@ankara.edu.tr

 0000-0003-0201-6228

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

31 Mayıs / May 2023

01 Eylül / September 2023

15 Eylül / September 2023

Atıf Bilgisi / Cite as:

Umut, Tuba Nur. "Fârâbî'nin İhşâ'ul-'Ulûm'unda Ta'limî İlimlerin Sınıflandırılmasına İlişkin Bir Tartışma", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Eylül 2023), 420-444.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1308168>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Fārâbî’nin İḥṣâ’ul-‘Ulūm’unda Ta‘limî İlimlerin Sınıflandırılmasına İlişkin Bir Tartışma¹

Öz ► Orta Çağ Latin dünyasında üretmeye ilişkin ilimlerin ve sînâ’atin ilimler tasniflerindeki yerine dair farklılaşma, İslam düşünürlerinin, bilhassa Fârâbî’nin *İḥṣâ’ul-‘Ulūm* eserinde yaptığı ve Batıya tercüme edilerek etki alanı oluşturan tasnifle ilişkilendirilir. İslam düşünürlerinden etkilenen filozofların üretim ile ilgili ilim ve sînâ’ati nazârî ilimlerin amelî kısımları olarak takdir ettiği, Aristoteles’in otantik değerlendirmelerini takip eden filozofların ise bu konumlandırmayı eleştirdiği görülür. Bu çalışma söz konusu tartışma bağlamında, Fârâbî’nin tasnifini, ta‘limî (matematik) ilimler özelinde konu edinmiş, değerlendirmelerdeki iddiaların Fârâbî tasnifinde karşılığının olup olmadığını tespiti çalışmıştır. Neticede Fârâbî’nin tasnifinin ifade edilen ilişkilendirmelerle doğrudan ilgili olmadığı, itirazların muhatabının ise doğrudan Fârâbî olmadığı ortaya konmuştur. Zira Fârâbî iddiaların aksine sînâ’ati ilim tasnifinin dışında bırakmış, nazârî ilimlerin amelî kısımları olarak konumlandırmamıştır. Ayrıca ta‘limî ilimlere ilişkin kategorizasyonu, *Kitâbu’l-Burhân*’da yer verdiği Meşşâî ilkelerle uygunluk arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Fârâbî, İḥṣâ’ul-‘Ulūm, İlimler Tasnifi, Ta‘limî İlimler.

A Discussion on the Classification of al-‘Ulūm al-Ta‘limiyya in Al-Fārābī’s *İḥṣā’ al-‘Ulūm*

Abstract ► In Medieval philosophy, there was a change regarding the place of mechanical arts and crafts in the classification of sciences in the Latin world. This change is associated with Muslim philosophers, especially with the classification of sciences in al-Fārābī’s *İḥṣā’ al-‘Ulūm*, which was translated into Latin and influenced the classification literature written in Latin West. It is claimed that the philosophers influenced by Muslim philosophers, especially by al-Fārābī, appreciated the productive arts and crafts as the practical parts of the theoretical sciences, while the philosophers who followed the authentic evaluations of Aristotle criticized this position. In the context of the aforementioned discussion, this study deals with al-Fārābī’s classification of al-‘ulūm al-ta‘limiyya (mathematical sciences) and tries to determine whether the claims on this issue have any basis in his classification. It is concluded that al-Fārābī’s classification is not directly related to the stated views and he is not the direct addressee of the objections. Because, unlike the claims, al-Fārābī did not include the crafts in his classification of sciences and did not position the crafts as the practical parts of the theoretical sciences. In addition, his categorization of al-‘ulūm al-ta‘limiyya is in accordance with the Peripatetic principles in his *Kitâb al-Burhân*.

Keywords: History of Philosophy, al-Fārābī, İḥṣâ’ al-‘Ulūm, Classification of Sciences, al-‘Ulūm al-Ta‘limiyya.

Giriş

Kadim dönemlerden itibaren kaleme alınan eserlerden müteşekkil ilimler tasnifi literatürü; ilimlerin mahiyetini, konusunu, meselelerini gösteren, ilimlerin konumunu, araştırdığı alanları, sınırlarını belirginleştiren ve ilimler arası ilişkileri görme imkânı sağlayan eserleri ihtiva eder. Bu entelektüel teşebbüslerde esas alınan tasnif kriterleri, farklı düşünce

¹ Metni okuyup değerlendirmelerini paylaşan Dr. Bakhadir Musametov’a, makalenin anonim hakemlerine, süreçteki katkı ve emekleri için ESOGUİFD editör kuruluna teşekkürlerimi sunarım.

geleneklerine mensup müelliflerin bakış açılarını ve dönemin ilmî tasavvurunu yansıtmaları bakımından da ehemmiyet arz eder.

İslam düşüncesinde felsefî tasnif geleneğine ilişkin eserler, felsefî eserlerin tercümesi akabinde kaleme alınmış; felsefî gerekçelerle yahut eğitim müfredatı gözetilerek söz konusu eserlerde ilimler tanıtılmış, bu eserlerin bir kısmında da felsefî ilimlerin arasındaki kademeli ilişkiler ortaya konmuştur. Felsefî ilimler ile dinî ilimler arasındaki ilişkiler de yine tasnif literatüründe yer bulmuştur.²

İslam düşüncesi literatüründe bilginin organizasyonu ve ilim teorisi hakkındaki çıkarımlar, felsefî tasnif geleneğinde telif edilen eserlerden hareketle yapılabilmektedir. Ayrıca bu hususlar Meşşâî geleneğe mantığın bir bölümü olan, Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'inin ele aldığı meseleleri içeren "burhân" bölümüne başvurmayı da gerektirir. Zira Meşşâî geleneğin tasniflerine temel teşkil eden Aristoteles, *İkinci Analitikler*'de ilimler arasındaki ilişkilerin belirlenmesinde esas olan ilkeleri ortaya koymuştur. İlimlerle ilgili araştırma yaparken, ilimler arası hiyerarşiler oluşturulurken dikkat edilmesi gereken kurallara bu çerçevede işaret edilmektedir. Buna göre herhangi bir disipline ilişkin yapılacak ilmî araştırma, belirli bir çerçevede ele alınmalı, söz konusu teorik çerçevenin dışına çıkılmamalıdır. Zira disiplinler ele aldığı konu, ilke ve problemleriyle farklılaşmaktadır. Her disiplinin kendisine has özellikleri vardır. Bu esaslar gözetilerek ilimler farklı kategoriler altında düzenlenmektedir.³

Meşşâî geleneğin kurucu ve en etkili isimlerinden Ebû Naşr el-Fârâbî, (ö. 339/950) ilim tasnifiyle İslam ve Batı düşüncesine önemli ölçüde tesir etmiştir. Felsefî tasnif geleneğinin ilk eserlerinden olan *İhşâ'ul-'Ulûm* gerçek anlamda bir ilimler tasnifi telifi addedilir.⁴ Daha sonraki tasnifler için önemli bir örnek sayılan bu eser, Orta Çağ Avrupa'sına da tesir etmiştir. Hususen

² Felsefî ve dinî tasnif geleneklerine ilişkin olarak öne çıkan meseleler hakkında bk. Ömer Türker, "İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi*, ed. Müstakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 63-91; Müstakim Arıcı, "Temel Problemler Ekseninde Tasnifî'l-ulûm ve Enmûzecü'l-ulûm Literatürleri", *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi*, ed. Müstakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 13-61.

³ Bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 36-41. Disiplinlere ilişkin tasniflerin burhânî temellerini ele alan bir çalışma için bk. Eşref Altaş, "Bilimlerin Sayısını Çoğaltmak: Bilimler Tasnifinin Mantıkî/Burhanî Temelleri ve Bilimlerin Birbirinden Ayrışması", *İslam Tetkikleri Dergisi - Journal of Islamic Review* 12/1 (2022), 29-54.

⁴ Ömer Türker, "İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi", 71-74. Bakar, Kindî'nin daha önceki tasnifinin pek hatırlanmadığını ve Fârâbî'nin tasnifinin Müslümanlar arasında yaygın şekilde bilinen ilk tasnif olduğuna dikkat çeker. Osman Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. Ahmet Çapku (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 69.

Domingo Gundisalvo'nun (ö. 1140) 12. yüzyılda *İhşâ'ul-'Ulûm*'u tercümesinin ardından bu tasnif, Latin dünyasını etkilemiştir.⁵ Nitekim skolastik felsefedeki tasniflere ilişkin günümüzde yapılan çalışmalarda da, Aristoteles'i İslam dünyası üzerinden anlayan filozofların tasnifine ve onlara temel teşkil eden *İhşâ'ul-'Ulûm*'a temas edildiği görülmektedir. Ovitt ve Whitney'in konuya dair çalışmalarında Fârâbî'nin sınıflandırma şekline dikkat çekilmiştir. Fârâbî'nin tasnifinde bazı uygulamalı ilimleri nazarî ilimler arasında sayması ve bu ilimlerden bazılarını nazarî ve amelî yönü olan ilimler olarak sınıflaması sînâ'atin⁶ konumu ve ilimlere entegre edilmesi bağlamında çalışmalarına konu olmuştur.⁷

Ovitt ve Whitney'in söz konusu değerlendirmelerinde bilme, eyleme ve üretme ayrımını koruyan Aristotelesçi çizgiyi takip eden filozoflardan farklı olarak İslam düşüncesinde yer alan tasniflerde Aristoteles'in orijinal konumlandırmasının dönüştürüldüğüne, Gundisalvo aracılığıyla bu yaklaşımın Batı dünyasına tanıtıldığına ve 12 ile 13. yüzyıl tasniflerinde etkili olduğuna dikkat çekilmiştir. Müslüman filozoflara, özelde Fârâbî'ye dayandığı iddia edilen bu tasniflerde sînâ'atin nazarî ilimlerin amelî kısmı olarak sınıflandırıldığı, marangozluk ya da mekanik gibi maddenin işlenmesini içeren sînâ'atin, nazarî bilgiye karşılık gelen amelî ilimlerin örnekleri haline geldiği belirtilmiştir.⁸ Bu yaklaşımdan farklı olarak Albertus Magnus (ö. 1280) ve Thomas Aquinas (ö. 1274) gibi Aristoteles'i otantik haliyle takip etmek isteyen filozofların ise

⁵ Eyüp Şahin'in çalışması Gundisalvo'da Fârâbî tesirini ele almaktadır. Bk. Eyüp Şahin, "Fârâbî'nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçişi ve Kabulü", *Diyanet İlmî Dergi* 52/1 (2016), 151-166. Mehmet Ata Az da çalışmasında İslam düşüncesinden Latinceye yapılan iki farklı tercüme hareketine temas etmekte, bu hareketlerin ikisinde de Fârâbî'nin *İhşâ'ul-'Ulûm*'da yer verdiği ilimlerin tasnifinin ve sıralamasının esas alınarak tercüme edilecek eserlerin belirlendiğine dikkat çekmektedir. Mehmet Ata Az, "Fârâbî'nin Eserlerinin Latinceye Tercüme Süreci ve Latin Düşüncesine Etkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2020), 547-581.

⁶ Türkçe çalışmalarda sînâ'at kavramı kimi zaman sanat/sanatlar kimi zaman ise zanaat olarak tercüme edilmektedir. Günümüzde sanat kelimesinin ifade ettiği mefhum, dönemin sînâ'at kavramından farklı bir çağrışım uyandırmaktadır. Söz konusu dönemde sînâ'at, günümüzde zanaat addettiğimiz faaliyetleri kuşatan ama onlardan daha geniş bir çerçeveye işaret etmektedir. Bu sebeple çalışmada sanat veya zanaat kelimesi yerine sînâ'at kullanımı tercih edilmiştir. San'at ile sînâ'at arasındaki farka ilişkin Cevdet Paşa'nın değerlendirmeleri için bk. Kenan Tekin, "İslam ve Osmanlı Dönemi Bilim Tarihi Yazımı için İhtarlar: Ahmed Midhat Efendi'nin Tarih-i Ulûm'una Cevdet Paşa'nın Tenkitleri", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 24/2 (2023), 811-817, 835-837.

⁷ Bu tartışmalar için bk. George Ovitt, "The Status of the Mechanical Arts in Medieval Classifications of Learning", *Viator* 14 (1983), 98-100; Elspeth Whitney, "Paradise Restored. The Mechanical Arts from Antiquity through the Thirteenth Century", *Transactions of the American Philosophical Society* 80/1 (1990), 81-82, 129-133.

⁸ Whitney, "Paradise Restored", 40, 81, 130-131.

sınâ'ati nazarî felsefenin amelî parçası olarak konumlandırmaya direndikleri ifade edilmiştir. Zira onlara göre nazarî bir ilmin kendisi ve kısımları nazarî olmalıdır.⁹

Bu değerlendirmeler bizim açımızdan iki farklı soru oluşturmaktadır. Bunlardan biri, Orta Çağ'da sınâ'atin meşruiyetini ve ilimlerle entegre olmasını ele alan yaklaşımın, bu meşruiyet iddiasında Fârâbî tasnifinin katkısına vurgu yapmada haklı olup olmadığıdır. İkinci soru ise Aristoteles'in otantik tasnifine sadık kalma motivasyonu ile Fârâbî tasnifinin eleştirilip eleştirilemeyeceğidir. Diğer bir ifadeyle tasnif, Aristotelesçi çerçeve açısından sorun teşkil etmekte midir? Bu çalışma, bu sorulara cevap bulmayı amaçlamaktadır. Dikkat çekilen nazarî-amelî bölümlenmesi Fârâbî tasnifinde nazarî ilimlerden ta'limî¹⁰ (matematik) ilimler altında yapıldığı için çalışmamız meseleyi ta'limî ilimler bağlamında ele almıştır. Fârâbî'nin başta *İhşâ'ul-'Ulûm* eserine dayanarak ve *Kitâbu'l-Burhân*'a başvurarak meseleyi ortaya koymayı hedeflemiştir.¹¹ Zira Fârâbî düşüncesinde mantık, genel olarak felsefesinde önemi haiz olduğu gibi, Netton'un dikkat çektiği üzere, ortaya koyduğu tasnif üzerinde de etkilidir.¹² Çalışmada öncelikle Fârâbî'nin tasnifindeki ta'limî ilimler konumlandırması ortaya konmuş, akabinde bu konumlandırmanın işaret edilen tartışma çerçevesinde nereye oturduğu ele alınmıştır.

1. Fârâbî'nin Tasnifinde Ta'limî İlimlerin Yeri

Felsefeyi “varlık olarak varlığın bilgisi” şeklinde kuşatıcı, tüm ilimleri kapsayan bir çerçevede ele alan Fârâbî, varlığın tikellerinin araştırılması yoluyla farklı ilimlere, ta'limî ilimler, tabiat ilimleri gibi burhânî tikel ilimlere ulaşılacağını belirtir.¹³ Her ilmin konusu, meseleleri ve ilkeleri vardır.¹⁴ İlimlerin tasnifi, onların konu edindiği varlıkların tasnifine bağlıdır. Zira var olanların farklı kısımlarına ilişkin araştırmalar farklı ilimlerde yapılmaktadır. Tüm mevcutlar çeşitli gruplar altında toplanmakta ve her bir varlık cinsi, bir ilmin konusu

⁹ Whitney, “Paradise Restored”, 137, 139.

¹⁰ Yunanca *mathein*, öğrenmek fiilinden gelen kavramın hem “orta” hem de “öğrenme” anlamı Arapça'da 'ulûmu'l-evsâf yahut 'ulûmu't-te'âlim gibi terkiplerde karşılık bulmuştur. Matematiksel akledilirler, madde ile hiçbir ilişkisi olmayan metafiziksel akledilirlerden ve tabîî akledilirlerden farklı olduğu için ortadaki varlıklardır. Onları konu alan da orta ilimler olacaktır. Matematik, metafizik düşünceye hazırlayıcı nazarî bir disiplin olarak riyâziyyât olarak ifade edilmiştir. Fârâbî eserinde ta'limî ilimler kavramını kullandığı için biz de matematik ilimleri ifade için bu kavramı tercih ettik. Metin içinde birbirinin yerine kullandık.

¹¹ Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ının dördüncü bölümü, varlık cinslerinin nasıl inceleneceğini, felsefi ilimlerin nasıl kurulacağını ve ilimler arasındaki ilişkilerin nasıl tesis edileceğini ele almaktadır.

¹² Ian Richard Netton, *Fârâbî ve Okulu*, çev. Mehmet Vural (Ankara: Elis Yayınları, 2005), 61.

¹³ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 38-39; Altaş, “Bilimlerin Sayısını Çoğaltmak”, 33.

¹⁴ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 36.

haline gelmektedir. Ardından gruptaki mevcudun türleri ilmi disiplinin ikinci konularına dönüştürülmekte, o türü o tür yapan cevherî ve arazî özellikler tespit edilmektedir.¹⁵ İlmî araştırma, disiplinin konusuna, ilke ve meselelerine uygun nedensellik ilkesini gözeterek yapıldığı için gerçek sebepleri kavramak önem taşır. Sebeplere ilişkin inceleme ise ilmin konusu ile uyumlu bir çerçevede, sınırlar gözetilerek yapılmalıdır. Bu çerçevede cisimlerin sebeplerini tabî ilimler (fizik), nicilikle ilgili sebepleri matematik, nihai sebepleri ise metafizik ele alır. Bu sebepleri kavramayı temin eden burhânî yönteme sahip olmak ise söz konusu araştırmayı ilmî kılar.¹⁶

Farklı ilimler arasındaki hiyerarşi söz konusu olduğunda Fârâbî, bir ilmin diğerine üstünlüğünün en az üç şeyden birinin üstünlüğü ile ilgili olduğunu belirtir: Ya ilmin konusu yücedir, ki bu da varlığın hiyerarşik düzeni ile ilgilidir. Sözelimi astronominin hiyerarşide kendisinden altta yer alan ilimlere göre üstünlüğü, konusunun yüceliği ile ilgilidir. Zira o, semavî varlıklarla ilgili bir ilimdir. İkinci ölçüt araştırma tarzı ile, ilmin metodolojisi, burhânî oluşu¹⁷ ile ilgilidir. Bazı ilimlerin delilleri diğerlerine nazaran daha sağlamdır, iddiaları ortaya koyma açısından diğerlerinden daha üstündür. Mesela geometri, Fârâbî nazarında delillerinin sağlamlığı sebebiyle diğer ilimlerin çoğuna göre daha üstündür. Bu da ilimler arasında metodolojik açıdan da bir hiyerarşi oluşturulduğu anlamına gelir. Üçüncü ölçüte gelince, bu ölçüt ilimden elde edilen fayda ile ilgilidir. İlimden hasıl olan fayda hususunda o, maddi ve manevi ihtiyaçları, şeriat ilimlerini ve her asırda ihtiyaç duyulan sînâ'atı zikreder. Söz konusu ölçütlerin bir ya da birkaçı bir ilimde bir araya gelebilir.¹⁸

Fârâbî'nin ilimler tasnifi için varlık cinsleri ve onları kavramaya yarayan akıl yetisinin nazarî ve amelî boyutu önem taşır. Bu ilke, ilimlerin nazarî ve amelî olarak bölümlenmesi için esas teşkil eder. Nitekim Fârâbî'nin eserlerinde rastlanan tasniflerden biri nazarî-amelî felsefe bölümlenmesini esas alan Aristoteles geleneğini yansıtır. Bu çerçevedeki bir tasnifi son dönem eserlerinden biri olan *et-Tenbîh 'alâ Sebîli's- Sa'âde'*de yer almaktadır. Bu eserde öncelikle bilme ile, eyleme ve üretme ile ilgili sînâ'at tefrik edilmiştir. Şehirlerde icra edilen ticaret,

¹⁵ Ömer Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce: Fârâbî ve Kindî* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 127-128.

¹⁶ Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce: Fârâbî ve Kindî*, 129-130, 137.

¹⁷ Fârâbî'nin burhâna ilişkin yaptığı en olgun tanımın *Kitâbu'l-Burhân*'daki ifadeleri olduğu belirtilir. Buna göre burhân "kesin öncüllerden kurulan kıyas" şeklinde ifade edilebilir. Ali Tekin, *Varlık ve Akıl: Aristoteles ve Fârâbî'de Burhan Teorisi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 262.

¹⁸ Fârâbî'nin *Risale fi Fazîlet'il-'Ulüm ve's-Sînâ'at* eserinden aktaran Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, 62, 76-77.

denizcilik gibi sînâ'atin amacı faydalı olmaktır. Eyleme ile ilgili olanlar iyiyi elde etmeyi, sadece bilmeyi amaçlayanlar ise doğrunun kesin olarak bilinmesi anlamında iyiyi amaçlar. Fârâbî nazarında sadece iyiyi elde etmeyi amaç edinen sînâ'at felsefedir. Faydalıyı amaçlayan sînâ'atin hiçbirisine hikmet adı verilmez.¹⁹ Böylelikle Fârâbî, sînâ'ati sınıflamasının dışında bırakır. Felsefenin bölümlerini ise iki çeşit olarak sunar:

Birincisi, insanın kendisinin yapamayacağı varlıklarla ilgili bilgi elde edilmesini sağlar; buna nazarî felsefe adı verilir. İkincisi, özelliği, yapılmak olan şeylerle ilgili bilginin ve onların iyi olanını yapma gücünün elde edilmesini sağlar; buna da amelî felsefe ve siyasi felsefe adı verilir.²⁰

Özelliği sadece bilinmek olan varlıkları, insan iradesine konu olmayan nazarî düşünlürleri ele alan nazarî felsefe Aristoteles'te olduğu gibi üç tür ilimden, matematik, fizik ve metafizikten ibarettir. İyi eylemlerle ilgili olan, insan iradesine konu olan varlık türlerini, iradî düşünlürleri konu alan kısım ise ahlak ve siyaseti kapsar. İnsan üretimi varlık türleri, fark edileceği üzere felsefenin kapsamı dışında kalır. Mantık ise bu tasnifte bir alet ilmi olarak sunulur. Fârâbî burada matematik ilimler arasında aritmetik, geometri ve ilm-i menâzıra (optik) yer verir.²¹ Tasnifin ontolojik mantığı ilimler arasında da bir hiyerarşi oluşturur. Bu çerçevede varlık hiyerarşisinde daha üstün olan varlıkları konu edinen nazarî ilimler, amelî ilimlerden üstündür. Nazarî ilimlerin kendi içerisinde ise metafizik en yüksek felsefi ilimdir. Zira konusu varlık hiyerarşisinin en üst mertebesinde yer alan gayr-i maddi varlıklar, Tanrı ve meleklerdir. Tabî ilimler felsefi ilimlerin en alt seviyesindedir. Zira konusu varlıklar hiyerarşisinde en alt mertebede olan dünyevi cisimlerden oluşur. Matematiği ifade eden ta'limî ilimler ise metafizik ile tabî ilimler arasında bir konumdadır. Zira onun konusunu ontolojik olarak tabî cisimlerle ezeli varlıklar arasında yer alan varlıklar teşkil eder.²²

Fârâbî'nin *İhşâ'ul-'Ulûm'* da yaptığı tasnif söz konusu olduğunda tasnifin eserin girişinde vurgu yapılan pedagojik boyutunun yanında ilimlerin konumlandırılmasında gözetilen belirli ilkeler olduğu ifade edilmelidir. Bakar, bu tasnifi yaparken Fârâbî'nin zihninde birkaç mesele olduğuna işaret eder. Öncelikle öğrencilerin kendilerine faydalı olacak konuları araştırması için yol gösterici bir kılavuz olarak düşünülmüştür. Ayrıca tasnif, ilimlerin hiyerarşisinin

¹⁹ Fârâbî, "Mutluluk Yoluna Yönelme", *Fârâbî'nin İki Eseri: Siyâset Felsefesine Dair Görüşler (Fusûlü'l-Medenî) ve Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbîh 'Alâ Sebîli's-Sâ'ade)*, çev. Hanifi Özcan (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 162.

²⁰ Fârâbî, "Mutluluk Yoluna Yönelme", 165.

²¹ Fârâbî, "Mutluluk Yoluna Yönelme", 165-166.

²² Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, 131-135.

kavranmasını mümkün kılmaktadır. Tasnifte Fârâbî ilimlerin alt kısımları göstererek uzmanlaşmaya dikkat çekmekte ve uzmanlaşmak isteyenlere nereden başlamaları gerektiğine dair fikir vermektedir.²³

Fârâbî eserin girişinde tasnifini meşhur, bilinen ilimleri ve onların kısımlarını içerecek şekilde kurguladığını ifade eder. Her bir ilim ve kısımlarından ve bu kısımları oluşturan şeylerin muhtevassından okuru haberdar edeceğine belirtir.²⁴ Fârâbî'ye özgü bu tasnifte eser beş fasla ayrılmıştır. Bunlardan ilkinde dil ilimleri ve kısımları, ikincisinde mantık ilmi ve kısımları, üçüncüsünde ta'limî ilimler, dördüncü grupta tabiat ilmi (fizik) ve kısımları ile metafizik ilmi ve kısımları, beşinci grupta el-'ilmu'l-medenî (idare ve siyaset ilmi) ve kısımları ile fıkıh ve kelim yer alır.²⁵

Aristoteles tasnifinden farklı olarak bu tasnifte ilk etapta dikkat çeken husus, dil ilmine ve diğer felsefî tasniflerde alet ilmi olarak yer alan mantıka müstakil bir kategoride yer verilmesidir. Bu tercih, döneminde tartışmalara konu olan dil ve mantık ilimlerine dair sınırları çizme teşebbüsü olarak da okunmuştur.²⁶ Fârâbî'nin *Iḥṣā'ul-'Ulūm*'daki tasnif biçiminin keyfi olmadığı, dikkatlice planlandığı, mantığın kasıtlı olarak başa yerleştirildiği ifade edilir.²⁷ İskenderiye'deki yeni Aristotelesçi felsefe öğretim geleneğinden etkilenen Fârâbî onu düzenleyip yeniden ortaya koymuş, bu durumun bir yansıması olarak birinci analitiklerde bırakılan mantık külliyyatının devamını da müfredata dahil etmiştir.²⁸

Tasnifte dikkat çeken bir diğer husus, fizik ve metafiziğin tek bir fasılda ele alınması²⁹, beşinci grupta ise siyaset ilmi yahut toplum bilim olarak ifade edilebilecek olan el-'ilmu'l-medenî yanında fıkıh ve kelamın tasnifte yer bulması ve felsefi disiplinlere entegre edilmesidir. Dini ilimler böylelikle siyaset ilmine, dolayısıyla felsefeye dahil edilmiştir. Ayrıca tasnifte ahlak

²³ Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, 159.

²⁴ Ebû Naşr el-Fârâbî, *Iḥṣā'ul-'Ulūm*, nşr. Osman Muhammed Emin (Kahire: Mektebetu's Sa'ade, 1931), 2. Burada Fârâbî, küll ve cüz kavramlarını kullanır.

²⁵ Fârâbî, *Iḥṣā'ul-'Ulūm*, 2.

²⁶ Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, 172.

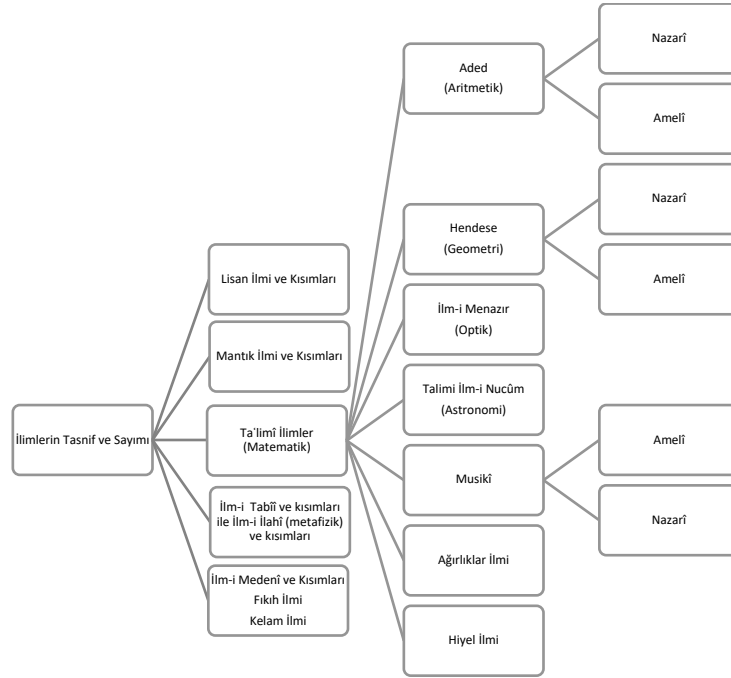
²⁷ Netton, *Fârâbî ve Okulu*, 62.

²⁸ Peter Adamson – Richard Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 61-63.

²⁹ Bu ilimlerin tek bir grupta ele alınması ile ilgili bir değerlendirme için bk. Abdullah Kartal, "İbnü'l-Arabî'nin İlimleri Sınıflandırması ve Fârâbî ile Bir Karşılaştırma", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (2021), 770-771.

müstakil olarak zikredilmemiştir. Beşerî varlık sahası iradi olanlarla ilgilidir. Beşerin toplum içinde yer alması itibariyle ahlak, medenî ilim kapsamında incelenmektedir.

Bizim çalışmamız açısından dikkat çekici olan ise ta'limî ilimlerin tasnif şeklidir. *Quadrivium* olarak bilinen aritmetik, geometri, musikî ve astronomiden ibaret görmek yerine; matematik ilimleri aritmetik, geometri, optik, astronomi, musikî, ağırlıklar ilmi ('ilmu'l-eşkal) ve hiyel ilmi olmak üzere genişletilmiş yedili bir tasnife tabi tutar. Yedi alt bölüme ayrılan bu ilimlerin bir kısmı, (aritmetik, geometri ve musikî) nazarî ve amelî olarak tekrar taksim edilir. Amelî bölümde somut şeylerle ilişkili formları; nazarî bölümde ise maddeden bağımsız matematiksel formları göz önünde tutar.



Tablo 1: İhşâ'ul-'Ulûm'da Ta'limî İlimler

Ta'limî ilimleri ele alırken Fârâbî öncelikle bu ilimlerin konusunun sayılar ve nicelikler (somut ve soyut nicelikler) olduğunu belirtir. Ta'limî ilimler diğer varlıklara bağlı mevcudiyetler olarak sayılar ve niceliklerle de ilgilidir. Diğer varlıklara semavi varlıklar, tabîî nesnelere de girer. Fakat ta'limî ilimler onları, sözgelimi tabîî cisimleri matematiksel ölçü

oranları, bileşimler ve simetriye sahip cisimler olarak inceler.³⁰ Aritmetik, geometri, astronomi gibi matematiğin ana dallarının konu edindiği varlıklar, metafiziksel varlıklarla tabîi cisimler arasında ontolojik bir ara konumdadır. Nitekim astronominin konu edindiği semavi cisimler tabîi ilim ile metafizik arasında orta araştırma alanını teşkil eder. Optik de Fârâbî'ye göre böyle sayılır. Zira o, ışığın tabiatının gayr-i maddi olduğunu düşünür. Tabîi nesnelere de ta'limî ilimlerin konusuna bir açıdan girdiği için ta'limî ilimlerin hiyel ve ağırlıklar ilmi gibi dalları diğer dallara kıyasla tabîi ilimlere yakın durur.³¹

Yedi ana kısma ayrılan ta'limî ilimler *İhşâ'ul-'Ulûm*'da belirli bir sırada verilir. Bu sıralamanın gerekçesini Fârâbî *Tahşîlu's-Sa'âde* eserinde belirtir: İlimlerin konu edindiği varlıkların cinsleri nazara alınınca insan için idraki en kolay olan, sayıların ve büyüklüklerin cinsidir. Dolayısıyla ilimler hiyerarşisinde matematik; metafizik ve tabîi ilimler arasında yer alsada belirtilen gerekçelerle tedriste tabîi ilimlerden önce gelir. Matematik ilimler içerisinde idraki en kolay olan aritmetiktir. Sonra geometri, akabinde optik, astronomi, musikî ve hiyel ilmi gelir. Fark edileceği üzere gidişat maddeye muhtaç olmamaktan maddeye daha çok muhtaç olmaya doğrudur.³² Hiyel ilminin konusunun tanımında daha çok madde bulunduğu için bu ilim en son sırada yer almaktadır.

Ta'limî ilimlerin ilki aritmetiktir. Bu ilmin amelî kısmı, sayılabilen şeylerin sayılarını incelemekte, nazarî kısmı ise sayıları cisimlerden, eşyadan tecrit edilerek incelemektedir. Nazarî kısmı Fârâbî'ye göre ilimlerin bütününe dahil olan kısımdır.³³

Geometri ilmi ismiyle bilinen ilmin iki tür olduğunu belirtir. Amelî kısmı uygulamada geometriyi kullanan demirci, mimar gibi amelî sına'at ile ilgilenen kimselerin maddi cisimlerdeki doğruları ve yüzeyleri incelemesidir. Fakat amelî geometriyi bilenler, maddi cisimde bulunması itibarıyla zihinde doğrular, daireler, üçgenler tasavvur eder. Nazarî kısımda ise hangi cisimlerde olduğundan bağımsız olarak ağaç, demir, duvar düşünmeksizin yüzey ve hacimlerin ele alındığını ifade eder. Yine tüm ilimlere dahil olan kısım, nazarî hendesedir.

³⁰ Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, 135, 136.

³¹ Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, 135-139.

³² Fârâbî, "Mutluluğu Kazanma", *Farabî'nin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 11-13.

³³ Fârâbî, *İhşâ'ul-'Ulûm*, 34-35.

Nazarî hendese burhânlarla incelediği hususların sebeplerini bildirir. Nazarî hendesenin de iki kısmı (cüzü) vardır. Biri doğru ve yüzeyleri, diğeri ise hacimleri inceler.³⁴

Matematik ilimlerden sadece nazarî aritmetik ve nazarî geometri maddi nesnelere tamamen ayrı olan sayılar ve niceliklerle ilgilidir. Bu anlamda onlar salt matematiktir. Bu iki ilmi Fârâbî bütün ilimlerin kaynağı ve temeli olarak düşünür. Optik, matematiksel astronomi, musikî, ağırlıklar ve hiyel ilmi ise maddi şeylerle daha çok ilgilidir.³⁵

İlm'ul menâzır (optik), tıpkı geometri gibi şekil ve büyüklükleri, yüzey ve hacimlerde olmaları bakımından inceler. Fakat geometrinin inceleme biçimi daha geneldir. Optiğin ayrı bir ilim olmasının sebebi ise şudur: Geometride belli bir durumda olması gereken şeylere bakıldığında farklı bir durumda görünebildiği, eşit olmayanların eşit görünebildiği, önde olanın arkada görüldüğü durumlar mevcuttur. Optik bu tür durumların sebeplerini nazarî geometrinin burhânî metodunu kullanarak ortaya koyar.³⁶ Bu ilim de iki kısma ayrılır: İlki doğrudan ışıkla bakılan şeyleri inceler. İkincisi, aynalar ilmi ile ilgilidir.³⁷ Optik bulgularda edinilen bilgi, cihazların üretiminde kısmen kullanılır. Ama optik cihazlarının üretimi, tasnifte optiğin bir bölümü olarak değil; hiyel ilminin alt bölümü olarak sunulur. Optiğin nazarî temelini geometriden ayrı görmediği için Fârâbî bu ilmi nazarî ve amelî olarak ayırmaz.³⁸

Fârâbî, ilm-i nucûm adıyla bilinen ilimin iki tane olduğunu, bunlardan ilkinin yıldızlardan çıkarılan hükümler ilmi iken (astroloji) diğerrinin matematiksel ilm-i nucûm (astronomi) olduğunu ifade eder. İlimler içinde sayılan ve matematiğin bir dalı olan ilim, matematiksel astronomidir.³⁹ Astrolojiden bu taksimde bahsetmekle birlikte ilm-i nucûmu ele alırken Fârâbî nazarî ve amelî ayrımı yapmaz. Astrolojik hükümleri ilim olarak görmez; zira onun matematiksel astronomi gibi tam ve kesin olmadığına dikkat çeker.⁴⁰ Matematiksel

³⁴ Fârâbî, *İhşâ'ul-'Ulûm*, 36-39.

³⁵ Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, 176-177.

³⁶ Optik hadiselerin meydana geliş sebeplerini geometrinin açıklaması, bu iki ilim arasında bir kademe ilişkisi olduğu anlamına gelir. Bu hususa çalışmanın 3. başlığında değinilecektir.

³⁷ Fârâbî, *İhşâ'ul-'Ulûm*, 40-43.

³⁸ Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, 175.

³⁹ Fârâbî, *İhşâ'ul-'Ulûm*, 43-44.

⁴⁰ Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, 175-176. Yıldızların hükümleri üzerine yazdığı eserden hareketle astrolojiyi Fârâbî'nin bir ilim olarak kabul etmediği savunulmuştur. Bakar'a göre Fârâbî astrolojiyi reddetmemekle birlikte dönemindeki uygulayıcılarının güvenilirlik seviyesi itibarıyla bu ilme eleştiride bulunur. Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, 62.

astronomiye gelince o, semavi cisimleri, onların şekillerini, hareketlerini, birbirlerine nispetlerini, hareketlerinden dolayı ortaya çıkan durumları, iklimleri inceler.⁴¹

Musikî de Fârâbî tasnifinde amelî ve nazarî olarak ikiye ayrılır. Amelî kısım gırtlak, burun gibi doğal organlarla ya da yapay musikî aletlerinde nağmelerin çıkarılmasına dairdir. Nazarî kısım ise nağmelerin meydana gelme sebeplerini inceler. Nazarî kısım nağmeleri herhangi bir maddede olmaları bakımından değil de genel açıdan ele alır.⁴² Nazarî musikî de kendi içinde beş büyük kısma ayrılır.

Ta'limî ilimlerden ağırlıklar ilmi de iki grupta incelenir. Biri ağırlıkları ölçme bakımından ele alır. İkincisi ağır eşyaları kaldırmada kullanılan aletlerin ilkeleri hakkındadır.⁴³

Ta'limî ilimlerin sonuncusu olarak konumlandırılan hiyel ilmi ise ta'limî ilimlerin diğerlerinde burhânlarla ispat edilmiş hususların tabîi cisimlere uygulanması için alınması gereken tedbirlerin ilmidir. Söz konusu ilimler doğruları, yüzeyleri, hacimleri ve inceledikleri şeyleri akli olmaları bakımından ele alır. Bu ilimlerde burhânlarla ispat edilen şeyler tabîi cisimlere, mahsûsâta uygulanmak istenince ona engel olan haller olabilir. Bu engellerin ortadan kaldırılmasını temin edecek kuvvete ihtiyaç duyulur. Hiyel ilmi, bu bağlamda gerekli tedbirlerin ve yöntemlerin bilgisini veren ilimdir. Bu ilim, ta'limî ilimlerin uygulama alanının birleşimi olarak sunulur. Aritmetikle geometri arasında ortak bir ilim olan aritmetik hiyel ilmi (cebir ve mukabele bu ilmin alt dalıdır), geometri ile ilgili hiyel ilmi (farklı tür cisimlerin alanını ölçmeye yarayan hiyel ilmi, yıldız aletlerinin yapımı, musikî aletlerinin yapımı, yaylar ve çeşitli silahların yapımı için uğraşan amelî sînâ'atle ilgili aletlerin hazırlanmasıyla ilgili hiyel bu türdendir), optikle ilgili aletlerin yapımı ile ilgili tedbirler, aynalarla ilgili tedbirler de bu çerçevede zikredilir. Dolayısıyla bu ilim, birçok ilim ve sînâ'at için alet yapımı ile ilgilidir. Fârâbî, şehirlerde icra edilen amelî sînâ'atin, yani sînâ'atin dayandığı ilkelerin de bu ilimle ilişkili olduğunu ifade eder.⁴⁴ Hiyel ilmi ve ağırlık ilmi tamamıyla uygulamalı matematik olduğu için nazarî ve amelî olarak bölümlenmeye izin vermez.⁴⁵

⁴¹ Fârâbî, *Iḥṣā'ul-'Ulūm*, 45-46.

⁴² Fârâbî, *Iḥṣā'ul-'Ulūm*, 47-48.

⁴³ Fârâbî, *Iḥṣā'ul-'Ulūm*, 49.

⁴⁴ Fârâbî, *Iḥṣā'ul-'Ulūm*, 49-51.

⁴⁵ Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, 174.

2. Fârâbî'nin Tasnifine Yönelik Değerlendirmeler

2.1. Sınâ'atin Meşruiyetine Katkısı Açısından Fârâbî Tasnifi

Çalışmanın giriş bölümünde işaret ettiğimiz değerlendirmelerde Fârâbî'nin tasnifinde izlediği iddia edilen yolun iki farklı bakış açısıyla ele alındığına ve iki farklı tutuma sebebiyet verdiği dikkat çektik. Bunlardan ilki, Aristoteles'in orijinal şemasını dönüştüren Müslüman filozofların (özelde Fârâbî'nin) tasniflerinde teknik ile ilgili sınâ'ate oldukça önemli bir konum verdikleri iddiasıdır. Bu iddiada Fârâbî'nin tasnifinin sınâ'ati teorik bilimlerin uygulamaları olarak tayin ettiği, marangozluğa ve diğer sınâ'ate amelî geometri altında yer verdiği, ağırlıklar ilmi ve hiyel ilmini matematiğin bölümü saydığı ve tıp, ziraat, denizcilik, simya ve birçok sınâ'ati tabîi felsefe (fizik) altında konumlandığı ifadeleri yer bulur.⁴⁶ Cevap aradığımız sorulardan ilki, bu iddianın haklı olup olmadığıdır.

Müslüman düşünürlerin teknik ilimlerin gelişimine katkısı farklı açılardan ele alınmaktadır. Tasnif geleneğinin sınâ'atin meşruiyetine katkısı da literatürün tümü incelendiğinde anlamlı bir zemine oturabilir. Fârâbî tasnifinde yer alan nazarî ilimler, özelde ta'limî ilimler, sınâ'at için belirli ilkeler temin etmektedir. Özellikle ta'limî ilimlerin amelî kısımları yahut uygulamalı matematik olarak ifade edebileceğimiz hiyel ilmi ile ağırlıklar ilmi, tabîi cisimlerle, sınâ'at ile yakından ilişkilidir. Onlar birçok amelî sınâ'atin ilkelerini içerir. Fârâbî'nin tasnifinde bu ilimlere yer vermesi ve dolayısıyla onlara önem atfetmesi onun bu alana katkısı olarak yorumlanabilir. Bununla birlikte Fârâbî'nin sınâ'ati doğrudan tasnifine dahil ettiği iddiası doğru görünmemektedir.

Fârâbî, yukarıda işaret ettiğimiz üzere *et-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde*'de faydalıyı amaçlayan sınâ'atin hiçbirine hikmet denilmeyeceğini ifade etmiş, onları felsefî tasnifinin dışında bırakmıştır. Ayrıca metodolojik olarak bakıldığında Fârâbî delillerin sağlamlığı açısından sınâ'ati kıyâsî ve kıyâsî olmayanlar şeklinde ikiye ayırmış, amacı pratik fayda olan tıp, marangozluk gibi uygulamalı sınâ'ati (*tekhne* türü faaliyetleri) kıyâsî olmayanlar şeklinde nitelemiştir.⁴⁷ Bakar'ın da dikkat çektiği gibi Fârâbî'nin tasnifi, kıyâsî ilim ve sınâ'at ile sınırlıdır. Bu itibarla tıp, mimarlık, tarım ve denizcilik gibi uygulamalı sınâ'at tasnif dışında bırakılmıştır. Gizli ve sırlı ilimler, simya, rüya tabirleri gibi ilimler de bu tasnifte yer bulmamıştır. Böylesi bir

⁴⁶ Ovitt, "The Status of the Mechanical Arts in Medieval Classifications of Learning", 100; Whitney, "Paradise Restored", 130-131.

⁴⁷ Tekin, *Varlık ve Akıl*, 343; Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 36.

kayıt, onun diğer metinlerinde faydalı addettiği bazı disiplinleri dışarıda bırakması sonucunu doğurmuştur.⁴⁸ Yukarıda yer verdiğimiz, *İhşâ'ul-'Ulûm*'da astrolojiye ilişkin görüşü de bu değerlendirmeyi destekler niteliktedir. Fârâbî'nin bu tutumu şunu gösterir: O genelde ilmin konusunun yüce oluşu yahut faydası ile ilgilenmişse de ilimler söz konusu olduğunda onun esas ilgisi delillerin sağlamlığıdır.⁴⁹ Bu itibarla onun tasniflerinde uygulamalı/amelî sînâ'at yer bulmamıştır.

Üstelik söz konusu iddianın bir bilgi yanlışı içerdiği ifade edilmelidir. Fârâbî tasnifi özelinde sînâ'atin tabîî ilimler altında konumlandırılması söz konusu değildir. Ayrıca o, denizcilik, ziraat gibi sînâ'ati tasnifinin herhangi bir kısmına dahil etmemiştir. Tıp ilmi daha sonraki tasniflerde, mesela İbn Sina'da tabiat ilminin dalları arasında sayılmışsa da Fârâbî'nin tasnifinde yer bulmamıştır.⁵⁰ Tıp, Fârâbî'nin birçok eserinde tecrübî sînâ'at kategorisinde değerlendirilmektedir. Nitekim *Kitâbu'l-Burhân*'da tecrübî ve kıyâsî sînâ'atin yardımlaşabileceğini ele alırken Fârâbî bu duruma tıp ve tabîî ilimleri örnek gösterir. Buradan hareketle tıbbın doğa ilminin parçası (cüzü) olduğunun zannedildiğini ifade etmiştir.⁵¹ Oysa tıp tecrübî bir sînâ'attir.

⁴⁸ Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, 161-162. Bu yöneleimde Fârâbî yalnız değildir. İbn Bâcce de tıp veya ziraat gibi pratik sînâ'ati tasnifine almamaktadır. Zira bunları kıyasa dayalı bilimler olarak kabul etmemektedir. Bu sînâ'at kıyasları kullanıyorsa da bu, belli işler amacıyla. Fakat tıp ya da ziraat kıyas üzerine inşa edilemez. Oysa optik ya da mekaniğin kuralları kıyaslar aracılığı ile düzenlenebilir. Adamson -Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, 175.

⁴⁹ Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, 78. Nitekim kıyas metotlarının hiyerarşisi de Fârâbî'nin ilimleri ele alırken gözettiği ölçütlerdendir. Tasnif ettiği ilimler açısından asıl önemli deliller burhânî ve cedelî delillerdir. Hakikat keşfi ya da hakikat iddialarının doğrulanmasında burhânî kıyaslar en güvenilir olanlardır. Nitekim burhânî metotları sadece felsefî ilimler kullanır. Felsefî ilimlerin kullandıkları deliller de yetkinlik açısından tefrik edilmiştir. Tam kesinlik sağlayan zorunlu öncüllerle duyu idrakinden çıkarılan öncüller arasında yetkinlik farkı vardır. Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, 121-126.

⁵⁰ İbn Sînâ da tıp ilmini tabiat ilimlerinin alt bölümlerinden biri olarak görür. Bk. M. Cüneyd 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. Kutbuddin Şirazi taksiminde de benzer bir tercih söz konusudur. Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, 310. Fârâbî'den farklı olarak Gundisalvo da tabiat ilminin kısımları arasında tıp ilmine yer vermiştir. Şahin, "Fârâbî'nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçişi ve Kabulü", 164.

⁵¹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 48. Stroumsa, *İhşâ'ul-'Ulûm*'un günümüze ulaşmayan bir versiyonunda tıp ilmini de içeren bir tasnifin yer alıyor olmasını ihtimal dahilinde gören bir çalışma kaleme almıştır. Bk. Sarah Stroumsa, "Al-Fârâbî and Maimonides on Medicine as a Science", *Arabic Sciences and Philosophy* 3/2 (1993), 235-249. Yer verdiğimiz değerlendirmeler ışığında bu iddianın karşılığının olduğunu düşünmüyoruz.

2.2. Meşşâî İlkeler Bağlamında Fârâbî'nin Tasnifi

Giriş bölümünde dikkat çektiğimiz ikinci tutum, Aristoteles'in otantik tasnifine sadık kalma motivasyonu ile Fârâbî tasnifinin eleştirildiğidir. Ele alacağımız soru, söz konusu eleştirinin haklı olup olmadığı, Fârâbî tasnifinin Aristotelesçi çerçeve açısından sorun teşkil edip etmediğidir. Söz konusu soru bağlamında, tasnife dahil edilen üretim (*poietik*) ile ilişkili ilimlerin nazarî ilim sınıfında yer alan ta'limî ilimlerin altında yer bulması ve ta'limî ilimlerin ihtiva ettiği aritmetik, hendese ve musikîde yeni bir kademelendirmeye gidilip bu ilimlerin kendi içinde nazarî ve amelî olarak ayrılması ele alınabilir.

2.2.1. Tasnifin İlimler Hiyerarşisi Bağlamında Değerlendirilmesi

Bilindiği gibi Aristotelesçi dünya görüşü bilme, yapma ve üretmeyi birbirinden ayırmakta, bunlar arasında bir hiyerarşi tesis etmektedir. İlimler arası hiyerarşi, konu edindikleri varlık cinsine göredir. Manipülasyonun nesnesi olmayan, değişmeyen tabiata dair nazarî, tefekkürî düşünce; değişen şeylerin kullanımına ilişkin amelî ya da üretici bilgiden üstün addedilir. Madde ile ilişkisi itibarıyla amelî bilgi, devamlı değişen ve dönüşen bir şeyi kuşatamayacağı için nazarî bilgi haline gelemmez. Nazarî ilimler hem iyi, hem onurludur. Üretici ilimler ise yalnızca bir amaca araç olmak, fayda sağlamak bağlamında değerlidir.⁵² Aristoteles'i otantik şekilde ele alma iddiasıyla maruf Aquinas'ın değerlendirmeleri bu bağlamda hatırlanabilir: Ona göre ölçme, melodiler oluşturma, yıldızların rotasını hesaplama gibi işler yalnızca bilgi değil aynı zamanda ürün olan bir iş de içerdikleri için sînâ't (*artes*) olarak adlandırılırlar. Metafizik ya da tabîî ilimler gibi ilimler ise üretimi değil yalnızca bilgiyi içerir. Aquinas'a göre onlara sînâ't denmez; zira sînâ't, üretici akıl ile ilgilidir. Üretici akıl yahut bedensel faaliyetler içeren tıp, simya gibi ilimler bu türden sayılır.⁵³

Fârâbî tasnifi ise üretimle/*poiesis* ile ilişkili olan uygulamalı ilimleri nazarî ilmin bir kısmı kılmıştır. Bu konumlandırma Aristotelesçi felsefenin sunduğu hiyerarşi açısından sorun teşkil etmekte midir? Fârâbî, hem varlık hem bilgi hiyerarşisine düşüncesinde merkezî bir yer tayin etmektedir. Kuvve-i nâtıkanın nazarî kısmı amelî kısımdan (hem üretim becerisiyle hem

⁵² Hans Jonas, "The Practical Uses of Theory", *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology* (Evanston: Northwestern University Press, 1966), 188-190.

⁵³ Thomas Aquinas, *The Division and Methods of the Sciences: Questions V and VI of his Commentary on the 'De Trinitate' of Boethius*, çev. Armand Maurer (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1963), 18-19.

de eyleme ile ilgili), bu kısımlara karşılık gelen nazarî erdemler amelî erdemlerden,⁵⁴ nazarî ilimler de amelî ilimlerden üstündür. Bu kabuller dikkate alındığında açıktır ki Fârâbî'nin nazarî bir ilmi nazarî ve amelî kısımlara ayırması, onları hiyerarşide eşit gördüğü anlamına gelmemektedir. Amelî kısımlar birçok açıdan faydalı addedilse de nazarî kısma o, daha üst bir konum tayin etmektedir. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, ta'limî ilimleri ele alırken o, bu hususu bizzat belirtmektedir. İlmin nazarî kısmı amelî kısmına üstündür. Aritmetik ve geometri gibi nazarî ilimler, mekanik ve mühendislik gibi uygulamalı matematikten daha üstündür.⁵⁵ Fârâbî'nin başka bağlamlardaki, söz gelimi kesin bilgiye dair ifadelerinin de, Aristoteles'in değerlendirmeleri ile paralellik arz ettiği görülür. Zira Aristoteles de hem gözlem hem de matematiği içeren astronominin, gözlemsel astronomiden daha üstün olduğunu ifade eder. Bir ilim diğerinin yalnızca olguyu bilmesine karşılık hem olgu, hem de niçini biliyorsa ondan daha kesin ve daha üstündür.⁵⁶

2.2.2. Tasnifin İlimler Arası İlişkilere Dair Kurallar Bağlamında Değerlendirilmesi

Aristoteles'i otantik şekliyle takip etme iddiasında olan filozoflardan Aquinas; tıp, ziraat gibi alanların nazarî felsefenin amelî bir parçası olamayacağını; ancak onların nazarî ilimlerle belirli koşullarda ilişki içine girebileceğini (üst-alt kademe ilişkisi/subalternation) beyan eder.⁵⁷

Tıp, tabîî ilimlerin bir parçası olarak yer almaz. Zira tıbbın konusu, tıbbın konu edindiği açıdan doğa bilimlerinin konusu değildir. Zira tedavi edilebilen insan bedeni, tabîî bir cisim olmasna rağmen doğası gereği iyileştirilebildiği ölçüde değil; bir sınâ'at yoluyla iyileştirilebildiği ölçüde tıbbın konusu olur. ... Tıp sınâ'atinde kullanılan pratiklerin sebeplerinin tabîî şeylerin özelliklerine dayanması gerekir. Dolayısıyla tıp, tabiat ilimlerinin alt kademesinde olabilir. Aynı

⁵⁴ Fârâbî *Fusûlu'l-Medenî*'de insanın eşyayı idrak ettiği, ilimler ve sınâ'ati elde ettiği akli yetinin işlevlerini ele alır: Bir yönüyle nazarî bir yönüyle amelî olan bu yetinin nazarî kısmı, bizim yapıp değiştiremediğimiz varlıkları bilir. Üçün tek, dördün çift sayı olması buna örnektir. Amelî kısım ise bizim irademiz dahilinde yapabileceğimiz, bir halden başka bir hale dönüştürebileceğimiz şeylerle ilgilidir. Bir yönü eyleme ile bir yönü ise hekimlik, marangozluk, ziraat, tıp, denizcilik gibi bir yetenek ya da sınâ'atle ilgili olan şeylerdir. Fârâbî, "Siyaset Felsefesine Dair Görüşler", *Fârâbî'nin İki Eseri: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler (Fusûlü'l-Medenî) ve Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbih 'Alâ Sebîli's-Sâde)*, çev. Hanifi Özcan (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 52-53, 70.

⁵⁵ Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, 149.

⁵⁶ David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011), 88-89; krş, Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 7.

⁵⁷ Whitney, "Paradise Restored", 139.

nedenle simya, ziraat ve bu türden tüm ilimler de böyledir. Buradan çıkacak sonuç şudur ki, bazı amelî ilimler kendisi ile alt kademe ilişkisine girse de fiziğin kendisi, tüm kısımları ile nazarîdir.⁵⁸

Aquinas'ın, tıp üzerinden ele aldığı ve diğer sınıfa de işaret ederek yönelttiği itiraz, döneminde mevcut, muhtemelen Müslüman filozofların etkisiyle ortaya konulan bir tasnif şeklidir. Söz konusu itirazın muhatabının doğrudan Fârâbî olduğunu düşünmüyoruz. Zira yukarıda da işaret ettiğimiz gibi o, tasnifinde ne tıp ne de ziraat gibi sınıfa de yer vermiştir. Onları nazarî disiplinler altında sınıflaması söz konusu değildir. O, hiyel, ağırlıklar ilmi gibi ilimlere nazarî ilimler altında yer vermiştir. Nazarî disiplinlerden ta'limî ilimlerin bazıları altında nazarî ve amelî konumlandırması yapmıştır. Bu durumların Aristotelesçi ilkeler açısından sorun teşkil edip etmediğini ele alabiliriz.

Öncelikle ifade etmek gerekir ki, Aquinas'ın -Aristoteles'e dayanarak- ilimler arasındaki ilişkiye dair işaret ettiği kural ve istisnaları ele almak için öncelikle ana hatlarıyla *İkinci Analitikler*'de yer alan *metabasis* yasağına, üst-alt kademe ilişkilerinin nasıl tesis edilebileceğine ve karma ilimler meselesine değinmemiz gerekecektir.

İkinci Analitikler'de temellendirilen *metabasis* yasağı, ilmî araştırma yönteminin ana unsurlarından olduğu gibi, ilimler tasnifine ilişkin sonuçlar da barındırmaktadır. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi Aristoteles ve Meşşâî gelenek ilimleri varlığı esas olarak tasnif eder. Farklı ontolojik seviyedeki varlıkları, varlığın farklı cinslerini farklı ilimler konu edinir. Her ilmin kendine has konusu, ilke ve mesaili vardır. *İkinci Analitikler*'de Aristoteles kanıtlama sürecinde bir ilmî disiplinden diğerine geçişi tartışır. O, burada her ilmin konusu farklı olduğu için kendisinden burhân getirdiğimiz ilkelerle kendisine burhân getirdiğimiz meselelerin aynı varlık cinsinden olması gerektiğini söyler. Ontolojik ve metodolojik gerekçelerle o, bu şartları taşımayan herhangi bir ilmin yöntem ve argümanlarını başka bir ilimde kullanmanın uygun olmadığını beyan eder. Bu duruma aritmetik yoluyla geometrik bir önermeyi kanıtlamanın uygun olmadığı örneğini verir.⁵⁹

⁵⁸ Aquinas, *The Division and Methods of the Sciences*, 21.

⁵⁹ Steven J. Livesey, "The Oxford Calculatores, Quantification of Qualities, and Aristotle's "Prohibition of Metabasis"", *Vivarium* 24/1 (1986), 51; Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*; çev. Ali Houshiary (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 20. Aristoteles düşüncesinde nicelik ve niteliklerin farklı kategorilerle ilgili olması, tabîî ilimlerde matematiğin kullanımını belirli istisnalara bağlı kılmıştır. Aristoteles'in bu yaklaşımı tabîî ilimlerde ve diğer ilimlerde matematiksel yöntemler kullanmada önemli bir engel teşkil etmiştir. Muhtemel bir çözüm üst kademe-alt kademe ilişkisi içerisinde onları ele almak (subalternate) yahut onları karma ilimler olarak konumlandırmaktır. Bu istisnalar, ilimlerin özerkliğini zedelememekte, küçük bir değişimle onu muhafaza

Bu yasağın istisnasını yine Aristoteles ortaya koyar. Bazen musikîdeki bir husus için aritmetikten ya da optikteki bir husus için geometriden burhân getirmek gibi, bir ilimdeki bir hususu başka bir ilimle ispatlamayı mümkün görür. Böyle durumlarda Aristoteles üst kademedeki ilmin sebep burhânını (burhânu lime's-şey/propter quid) aşağıda yer alanın ise varlık burhânını (burhânu enne's-şey/fact quia) verdiği ifade etmiştir.⁶⁰

Bu tür bilim çiftlerinin yer aldığı, varlık ve sebep burhânını verecek şekilde kurulan alt-üst kademe ilişkisi (subalternation), yasağın istisnasını oluşturur. Bu ilişkide önerme bir ilme, dayandığı ilke ise başka bir ilme ait olur. Varlık burhânını, yani olgunun sebebini veren ve fenomenlerle ilgilenen ilimler alt kademedeki; fenomenleri açıklamaya yardımcı olan ilimler ise üst kademedeki ilimler olarak bilinir. Böylece alt ve üst kademedeki ilimler, bir konuyu açıklamada yardımlaşmış olur.⁶¹

Saf matematik ile böyle bir ilişki kurup onun alt kademesinde yer alan ilimlere karma yahut karışık ilimler (subalternate sciences) denilir. Tabî ilimler ile matematik ilimler arasında yer alan, konuları hem matematikten hem de tabî ilimlerden gelen unsurlardan oluşan karma ilimler; astronomi, optik, musikî ve bazen de mekaniği içerecek şekilde ele alınmıştır.⁶² Karma ilimlerde olgular tabî ilimlerden gelmekte, temellendirme matematikle yapılmaktadır. Mesela optikte teoriler geometriyle, musikîde ise aritmetikle ispatlanır.

Karma ilimlerle ilgili durum gözetildiğinde tasnifte matematik ilimler arasında hiyerarşik ilmi gibi ilimlerin yer bulması Aristotelesçi dünya görüşü açısından sorun teşkil etmemektedir. Zira her ne kadar Aristoteles'in ayrımı *tekhne* türü faaliyetlerle teorik ilimler arasındaki ilişkiyi önemli ölçüde kopartmış görünse de Aristoteles'in mekaniğe ilişkin bazı değerlendirmelerinin, daha yüksek ilimler ile aşağı görülen bazı ilimleri ilişkilendirdiği, bunun ise çok sistematik

etmektedir. Steven J. Livesey, "William of Ockham, the Subalternate Sciences, and Aristotle's Theory of metabasis", *British Journal for the History of Science* 18/2 (1985), 127-128.

⁶⁰ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 28-29; Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 42.

⁶¹ Bu ilişki için bk. Altaş, "Bilimlerin Sayısını Çoğaltmak", 40-41.

⁶² W. R. Laird, "Robert Grosseteste on the Subalternate Sciences", *Traditio* 43 (1987), 147, 151. Süreksiz niceliği konu edinen aritmetik ile sürekli niceliği konu edinen hendese, matematiğin saf iki alt disiplini. Karma veya karışık ilimler hem saf matematik disiplinleriyle hem de tabî ilimlerle ilişkilidir. Karma ilimlerden astronomi hendese, hesap ve doğa felsefesiyle ilgiliyken musiki; aritmetik ve doğa felsefesiyle ilgilidir. İhsan Fazhoğlu, "İthaftan Enmûzece Fetih'ten Önce Osmanlı Ülkesi'nde Matematik Bilimler", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) -Bildiriler-*, ed. Tevfik Yücedoğru v.dğr. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2010, 136.

olmasa da bu tarz bir konumlandırma için potansiyel taşıdığı belirtilir.⁶³ Nitekim Aristoteles külliyatı ile bağlantılarını koparmayan doğu dünyasında mekanik, üretici ilimlerle ilişkilendirilirken bir yandan da Aristoteles'in ifadelerinden hareketle matematiğin fiziğe dönük bir branşı olarak tanımlanmıştır.⁶⁴

Matematik ve tabî ilimler birbirinin kapsamına girmez; zira ele aldıkları nesneyi inceleme tarzları farklıdır. Matematik nicelik açısından, tabî ilimler duyulur olmaları bakımından meseleleri inceler. Dolayısıyla tıptaki meseleleri geometri ile açıklamak bu temel ayırım açısından sorun oluşturur. Fakat *metabasis* yasağının bir istisnası olarak bu örneği bizzat Aristoteles vermektedir.⁶⁵ Geometri ile tıbbın birbirinin kapsamına girmediğini ama bir açıdan ilişkili olduğunu ifade eder. Buna göre dairesel yaraların yavaş iyileştiğini bilmek tabibin işi iken bunun sebebini bilmek geometricinin işidir.⁶⁶

İstisnalarda da görüldüğü üzere bu tarz alt üst kademe ilişkileri yalnızca iki nazarî ilim arasında gerçekleşmez. Nazarî ve uygulamalı ilimler arasında da bu tür bir ilişkiden söz edilir. Varlık burhânını veren uygulamalı ilim iken sebep burhânını veren nazarî ilimdir.⁶⁷ Aristoteles bu durum için matematiksel astronomi ile denizcilik astronomisi arasındaki ilişkiyi, nazarî musikî ile amelî musikî arasındaki ilişkiyi verir.⁶⁸

Muallim-i Sani olarak tanınan ve mantığa oldukça önemli bir yer tayin eden Fârâbî'nin Aristoteles'in dikkat çektiği bu ilkeleri görmezden geldiği düşünülmez. Nitekim *Kitâbu'l-Burhân*'da Fârâbî, *metabasis* yasağını ele alır, Aristoteles'in yaklaşımına uygun değerlendirmeler yaptığı görülür.⁶⁹

⁶³ Whitney, "Paradise Restored", 130.

⁶⁴ Whitney, "Paradise Restored", 39-40.

⁶⁵ "Birbirinin kapsamına girmeyen ilimlerin pek çoğu, geometri ile tıp örneğinde olduğu gibi böyle ilişkilidir. Dairesel yaraların yavaş iyileştiğini bilmek tabibin işi iken bunun sebebini bilmek geometricinin işidir." Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 28.

⁶⁶ Bu meseleye ilişkin geniş bir tartışma için bk. Bakhadir Musametov, *Sınırdaki Durmak: İslam Felsefe-Bilim Tarihinde Metabasis Sorunu* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 181-215.

⁶⁷ Altaş, "Bilimlerin Sayısını Çoğaltmak", 41.

⁶⁸ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 28.

⁶⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 64-65. Eserde o, ilimler arası ilişkileri, üst alt kademe, yahut bir ilmin başka bir ilmin cüzü (kısmı) olması gibi hususları ele alır. Hangi ilmin hangi ilmin ilkelerini kullanabileceğini ya da kullanmayacağını ortaya koyar. Sözelimi geometride kanıtlanan ilke astronomide kullanılırken aritmetik, başka ilimlerde açıklanan öncülleri kullanmamaktadır. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 40-41.

Fārâbî, ta'limî ilimler sınıflamasında saf matematik ilimler ile karma ilimleri kademeli şekilde göstermemişse de optiğin geometrinin burhânlarını kullandığını, hiyel ilminin geometri gibi daha üst düzey varlıkları konu alan diğer matematik ilimlerinin burhânlarını kullandığını, dolayısıyla onların alt kademesinde olduğunu ifade etmiştir. Bu durum göstermektedir ki alt kademedeki ilimler, üstte yer alan ilimlerle tam anlamıyla ortak değildir; madde ile ilişkilidirler, hem tanımları itibariyle hem de ele aldıkları nesnelere itibariyle maddeden ari değildirler.

Keza aynı ilim içerisinde amelî kısımda açıklanan birtakım öncüllerin nazarî kısımda varlık burhânı olarak kullanılması da bu ilimlerin konularının ortak olması itibariyle sorun teşkil etmiyor görünmektedir. Amelî musikî varlık burhânını verdiği yerde nazarî musikî ona sebep burhânını veriyor denebilir. Nitekim Fârâbî bu ilimler arasında bir muavenet ilişkisi olduğunu da belirtir: Tecrübi sînâ'atin, kıyasın yetersiz kaldığı yerlerde kıyâsî sînâ'ate yardım ettiğini, kıyâsî sînâ'atin de tecrübenin yetersiz kaldığı yerde tecrübi sînâ'ate yardım etmesinin söz konusu olduğunu beyan eder. “Amelî siyaset ile nazarî siyaset ve benzerleri de böyledir.”⁷⁰

Değinmek istediğimiz son husus, Fârâbî'nin bu tür uygulamalı ilimleri “amelî” olarak nitelense de bu ilimlere ilişkin açıklamalarında da fark edileceği üzere bu ilimlerin sînâ'at gibi doğrudan duyulur nesnelere iş gören değil daha ziyade onların ilkelerini konu edinen ilimleri ifade ettiğiidir. Dolayısıyla amelî/uygulamaya yönelik boyutuna vurgu yapılırsa da tasnifin ana şeması düşünüldüğünde amelî olan değil, esasında hala nazarî olan bir ilimden söz edilmektedir. Aquinas'ın nazarî ilimlerin bölümlenmesine ilişkin bir tartışmada İbn Sina'ya referansla sunduğu aşağıdaki ifadeleri bu değerlendirmeyi destekleyebilir:⁷¹

İbn Sina'nın dediği gibi, felsefe nazarî/amelî olarak ikiye ayrıldığında ve tıp gibi sînâ'at nazarî/amelî olarak ayrıldığında, bu nazarî ve amelî arasındaki ayrım; aynı tarzda bir ayrım değildir. Çünkü felsefeyi veya sînâ'ati nazarî ve amelî olarak ayırdığımızda, bunu amaçlarına göre yapmalıyız, yalnızca hakikatin bilgisine yönelik olana nazarî ve eyleme yönelik olana amelî adını vermeliyiz. Ancak felsefenin bütünü ile sînâ'ati bu temelde birbirinden ayırdığımızda aralarında şu fark vardır: Felsefeyi, tüm insan yaşamının yöneldiği nihai amaç veya mutluluğa göre ayırırız. Ama bazı sînâ'ate nazarî, bazılarına amelî dendiğinde bu, o sînâ'atin bazı özel amaçlarına

⁷⁰ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 48, 51.

⁷¹ Tartışmaya esas teşkil eden soru şudur: “Amelî olmasına rağmen nazarî ve amelî kısımları içeren tıp nazarî ilimler altında sayılmaktadır. Eğer böyle bir konumlandırma yapılabiliyorsa ahlakın da nazarî boyutu itibariyle nazarî ilimler altında gösterilmesi gerekmez mi?” Aquinas, *The Division and Methods of the Sciences*, 10.

dayanmaktadır; ziraatin amelî bir sînâ'tat olduğunu, ancak diyalektiğin nazarî olduğunu söylediğimizde olduğu gibi.⁷²

Bahsi geçen ayırım, incelenen şeyin pratiğe yakın yahut uzak oluşu temelinde yapılmaktadır. Zira pratiğe yöneldiği için tıbbın tamamı amelîdir. Aquinas, tıbbın iyileştirme yöntemini öğreten kısmına, bir iltihap için özel bir ilacın verilmesine amelî, insanı bir pratiğe yönlendiren ilkeleri öğreten kısmına nazarî dediğimizi belirtir. Neticede amelî ilimin bir bölümünü nazarî olarak adlandırdığımızda o bölümü nazarî felsefe altında ele almamalıyız.⁷³

Fârâbî de "Nazarî ve Amelî İlimler" bahsini ele alırken ilimlerin bir kısmının hem nazara hem amele birden nispet edildiğini ifade eder. Bu ilimlerin bir kısmı bi'z-zat nispet edilirken (tıp gibi) bir kısmı da bi'l-araz ve zan bakımından nisbet edilir. Bi'l-araz ve zan bakımından nisbet edilenler farklı tarzlardadır. Bu tarzlardan birinin örneği matematik ilimlerdir.⁷⁴ Nazarî bir sînâ'atin kuşattığı şeyin fertlerinin o sînâ'atle varlık kazanması durumunda hem nazara hem amele birden nisbet edilir. Nazarî bilgiler, amele yönelik bir istidatla sadece bi'l-araz birlikte olabileceği için, ta'limî ilimlerin amele nisbeti bi'l-araz olacaktır.⁷⁵ Burada musikînin durumunu ayırır Fârâbî. Bi'l-araz ve zan bakımından nispet edilenlerin ayrı bir kategorisine dahil eder. Buna göre nazarî ve amelî musikînin ortaklığı isim ortaklığıdır. Burada iki sînâ'at vardır. Birisi amelî, diğeri nazarîdir.

Bu nedenle nazarî olan hakkında onun da amelî olduğu zannedilir. Bi'l-araz veya isim ortaklığıyla nazarî ve amelî olmaya nispet edilen sanatlarda söz konusu iki durum, gerçekte bir sanatta bulunmaz, fakat bu iki durumdan her biri, diğerrinin olmadığı sanatta bulunur. Bundan dolayı amelîye nispet edilen sanatlardan hiçbiri, gerçekte bu tarzda amelî değildir ve yalnızca nazarîdir.⁷⁶

Anlaşıldığı üzere aritmetiğin, geometrinin yahut musikînin hem nazarî hem amelî kısımlarının olduğu ifadesi Fârâbî'ye göre bi'l-araz yahut isim ortaklığı anlamında gelir. Hem amele hem nazara bi'z-zat nisbet edilen ise tıptır. Buradan hareketle nazarî bir ilmi nazarî ve amelî olarak bölümlenmeye tabi tuttuğumuzda o ilmin bir bölümünü nazarî olarak konumlandırmaya devam edebileceğimiz düşünülebilir. Dolayısıyla nazarî ilmin altındaki amelî

⁷² Aquinas, *The Division and Methods of the Sciences*, 20.

⁷³ Aquinas, *The Division and Methods of the Sciences*, 20.

⁷⁴ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 50.

⁷⁵ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 48, 50.

⁷⁶ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 50.

ifadesinin izafi olduğunu öne sürebiliriz. Bu değerlendirmeler, kanaatimizce nazarî ilim altında yer alan bir ilmin nazarî ve amelî olarak bölümlenmesinin sorun teşkil etmediğini göstermektedir. Dolayısıyla bu ayrıma Fârâbî'nin yer vermesi, Aristoteles'in ilkelerini göz ardı etmesi yahut *metabasis* yasağını esnetmesi olarak değerlendirilmez.

Sonuç

Meşşâî felsefe-bilim geleneğinin ilk temsilcilerinden Fârâbî, düşüncesinin felsefi temelleri ile ilişkili bir entelektüel teşebbüs olan ilimler tasnifini ortaya koymuş; ilimlerin konularını, ilimler arası ilişkileri eserlerinde göstermiştir.

Gundisalvo tarafından tercüme edilmesinin akabinde Latin dünyasında yapılan tasniflere etki eden *Iḥṣâ'ul-'Ulūm*'da yapılan tasnif, çalışmamızda ifade edildiği üzere dönemin farklı tasniflerine ilişkin bazı değerlendirmelere konu olmuştur. Sınâ'atin ve mekanik ile ilgili ilimlerin konumu ile ilgili bu değerlendirmeler, Fârâbî'nin ta'limî ilimler sınıflandırması bağlamında değerlendirilmiştir.

Söz konusu değerlendirmelerde konu edilen hususlardan biri; tıbbın, ziraat ve benzeri sınâ'atin Fârâbî tasnifinde nazarî ilimler altında konumlandırılmasıdır. Böyle bir konumlandırma, İslam düşüncesi literatüründe telif edilen farklı tasnif eserlerinde görülebilmektedir. Dolayısıyla mesele, başka eserler ve müellifler bağlamında ele alınıp tartışılabilir. Fakat Fârâbî'nin tasnifinde böyle bir yönelim ortaya koymadığı, sınâ'ati tasnifine dahil etmediği, nihayetinde ilişkilendirmenin bir bilgi yanlışı da içerdiği gösterilmiştir.

Değerlendirmelere konu olan bir diğer husus, tasnifin nazarî-amelî ayrımını ne şekilde yaptığına ve uygulamaya yakın ilimlerin nazarî disiplinler arasında sınıflandırmasına ilişkindir. Fârâbî'nin tasnifindeki nazarî-amelî ilimler konumlandırması, çalışmamızda Aristotelesçi ilkeler açısından ele alınmıştır. Nihayetinde Fârâbî tasnifinin varlık ve dolayısıyla ilim hiyerarşisinde meşşâî ilkeleri gözettiği ortaya konmuştur. Ayrıca *İkinci Analitikler*'de ilimler arasındaki ilişkileri ele alan kuralları takip ettiği, ta'limî ilimler özelinde görülmüştür. Neticede Fârâbî'nin tasnifinin, çalışmamızda işaret ettiğimiz değerlendirmelerde ifade edilen ilişkilendirmelerle doğrudan ilgili olmadığı, itirazların ise doğrudan muhatabı olmadığı gösterilmiştir.

Kaynakça

- Adamson, Peter –Taylor, Richard. İslam Felsefesine Giriş. çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- Altaş, Eşref. “Bilimlerin Sayısını Çoğaltmak: Bilimler Tasnifinin Mantıkî/Burhanî Temelleri ve Bilimlerin Birbirinden Ayrışması”. İslam Tetkikleri Dergisi - Journal of Islamic Review 12/1 (2022), 29-54.
- Aquinas, Thomas. The Division and Methods of the Sciences: Questions V and VI of his Commentary on the 'De Trinitate' of Boethius. çev. Armand Maurer. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1963.
- Arıcı, Müstakim. “Temel Problemler Ekseninde Tasnîfü'l-ulûm ve Enmûzecü'l-ulûm Literatürleri”. İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi. ed. Müstakim Arıcı. 13-61. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Aristoteles. İkinci Çözümlemeler. çev. Ali Houshiary. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Az, Mehmet Ata. “Fârâbî'nin Eserlerinin Latinceye Tercüme Süreci ve Latin Düşüncesine Etkisi”. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19/2 (2020), 547-581.
- Bakar, Osman. İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi. çev. Ahmet Çapku. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- el-Fârâbî, Ebû Naşr. İhşâ'ul-'Ulûm. nşr. Osman Muhammed Emin. Kahire: Mektebetu's Sa'âde, 1931.
- Fârâbî, Kitâbu'l-Burhân. çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Fârâbî, “Mutluluk Yoluna Yönelme”, çev. Hanifi Özcan. Fârâbî'nin İki Eseri: Siyâset Felsefesine Dair Görüşler (Fusûlü'l-Medenî) ve Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbîh 'Alâ Sebîli's-Sa'âde). 129-170. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Fârâbî, “Mutluluğu Kazanma”. çev. Hüseyin Atay. Farabî'nin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi. 1-64. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Fârâbî, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, çev. Hanifi Özcan. Fârâbî'nin İki Eseri: Siyâset Felsefesine Dair Görüşler (Fusûlü'l-Medenî) ve Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbîh 'Alâ Sebîli's-Sa'âde). 11-128. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.

- Fazlıoğlu, İhsan. "İthafan Enmûzece Fetih'ten Önce Osmanlı Ülkesi'nde Matematik Bilimler". Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) –Bildiriler—. ed. Tevfik Yücedoğru v.dđr.131-163. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2010.
- Jonas, Hans. "The Practical Uses of Theory". *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology* (Evanston: Northwestern University Press, 1966), 188-210.
- Kartal, Abdullah. "İbnü'l-Arabî'nin İlimleri Sınıflandırması ve Fârâbî ile Bir Karşılaştırma". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (2021), 751-778.
- Kaya, M. Cüneyd. "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.
- Laird, W. R. "Robert Grosseteste on the Subalternate Sciences". *Traditio* 43 (1987), 147-169.
- Livesey, Steven J. "The Oxford Calculatores, Quantification of Qualities, and Aristotle's "Prohibition of Metabasis"". *Vivarium* 24/1 (1986), 50-69.
- Livesey, Steven J. "William of Ockham, the Subalternate Sciences, and Aristotle's Theory of metabasis". *British Journal for the History of Science* 18/2 (1985), 127-145.
- Musametov, Bakhadir. *Sınırdaki Durmak: İslam Felsefe-Bilim Tarihinde Metabasis Sorunu*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Netton, Ian Richard. *Fârâbî ve Okulu*. çev. Mehmet Vural. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Ovitt, George. "The Status of the Mechanical Arts in Medieval Classifications of Learning". *Viator* 14 (1983), 89-105.
- Ross, David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Stroumsa, Sarah. "Al-Fârâbî and Maimonides on Medicine as a Science". *Arabic Sciences and Philosophy* 3/2 (1993), 235-249.
- Şahin, Eyüp. "Fârâbî'nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçiş ve Kabulü". *Diyanet İlmî Dergi* 52/1 (2016), 151-166.
- Tekin, Ali. *Varlık ve Akıl: Aristoteles ve Fârâbî'de Burhan Teorisi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Tekin, Kenan. "İslam ve Osmanlı Dönemi Bilim Tarihi Yazımı için İhtarlar: Ahmed Midhat Efendi'nin Tarih-i Ulûm'una Cevdet Paşa'nın Tenkitleri". *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 24/2 (2023), 801-840.
- Türker, Ömer. *İslam'da Metafizik Düşünce: Fârâbî ve Kindî*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Türker, Ömer. "İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi", İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi. ed. Müstakim Arıcı. 63-91. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Whitney, Elspeth. "Paradise Restored. The Mechanical Arts from Antiquity through the Thirteenth Century". Transactions of the American Philosophical Society 80/1 (1990), 1-169.

A Discussion on the Classification of al-'Ulûm al-Ta'limiyya in Al-Fârâbî's İhşâ' al-'Ulûm

Assist. Prof. Dr. Tuba Nur UMUT

Extended Summary

The literature on the classification of sciences includes works that show the subjects of the sciences and their relations. One of the most important works in this literature in Islamic thought is *İhşâ' al-'Ulûm* of Abû Naşr al-Fârâbî (d. 339/950). al-Fârâbî is one of the first representatives and prominent scholars of the Peripatetic philosophy-science tradition. al-Fârâbî's classification of the sciences served as a model for many later Arabic classifications and it was influential in the Latin West as well. After its translation to Latin by Domingo Gundisalvo (d. 1140) in the 12th century, *İhşâ' al-'Ulûm* introduced the Islamic pattern of classification to the Latin West.

The classification made in *İhşâ' al-'Ulûm* has been the subject of some evaluations in the context of including mechanical arts and crafts in the classification of the sciences of Medieval philosophy. This study aims to address the claims in the evaluations we encounter in the works of George Ovitt and Elspeth Whitney. Since the claims in the evaluations are related to the theoretical sciences in al-Fârâbî's classification, this study focuses on how the theoretical sciences are classified in his classification with a particular focus on mathematical sciences (al-'Ulûm al-Ta'limiyya).

One of the claims in these evaluations is that al-Fârâbî's classification had an effect on the positioning of medicine, agriculture, navigation, and similar crafts under natural sciences (physics) and carpentry, stone-working, and similar crafts under practical geometry. Accordingly, al-Fârâbî contributed to the legitimacy of crafts by connecting them to higher branches of knowledge. Such a positioning may be found in different classification works in the literature of Islamic thought. Therefore, this issue can be handled and discussed in the context of other works and authors. However, in al-Fârâbî classification, crafts (*şinā'ah*) are not included. al-Fârâbî states that crafts are concerned with what is useful, and therefore, they cannot be considered as wisdom (*ḥikma*). He also emphasized that in terms of the robustness of the evidence, crafts cannot be seen at the same level as sciences. Based on these reasons, al-Fârâbî excluded crafts such as medicine, architecture, navigation, and agriculture from any part of his classification. He also did not include secret sciences such as alchemy in the classification. Therefore, in our opinion, the evaluations regarding the effect of his classification are not justified and they also contain misinformation.

Another claim in the evaluations is that the Islamic pattern of classification exemplified by al-Fârâbî describes some mathematical sciences as both theoretical and practical. In this categorizing, he positions practical disciplines such as perspective, the science of weights, and the science of devices as part of mathematics. According to that claim, al-Fârâbî lists some crafts and technological arts under practical arithmetic and practical geometry.

However, it has been argued that this positioning would pose a problem in the context of the Aristotelian framework, which regards crafts as inferior or servile. In addition, this framework does not regard the practical sciences as the parts of speculative/theoretical sciences. For this framework theoretical science in itself and all its parts are speculative. In the second part of this study, we discussed whether al-Fārābī's classification poses a problem in terms of the Aristotelian framework or not. In his classification, al-Fārābī divides some mathematical sciences (arithmetic, geometry, and music) theoretically and practically. He stated that forms related to concrete things are considered in the practical part, whereas the theoretical part considers mathematical forms independent of matter. This preference has been evaluated in terms of Aristotelian principles in our study. Finally, it has been revealed that the classification of al-Fārābī pursues peripatetic principles in the hierarchy of being and therefore science. Moreover, it has been shown that he followed the rules presented in *Posterior Analytics* dealing with the relations between the sciences.

As a result, it is concluded that al-Fārābī's classification is not directly related to the stated views and that he is not the direct addressee of the aforementioned objections.

Keywords: History of Philosophy, al-Fārābī, Iḥṣā' al-'Ulūm, Classification of Sciences, al-'Ulūm al-Ta'limiyya.

Spinoza'nın İsa Algısı ve Hıristiyanlık ile İlgili Görüşleri

The Jesus of Spinoza and His Thoughts of Christianity

Arş. Gör. Mustafa Furkan DİNLEYİCİ

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı
Marmara University, Faculty of Theology, Department of History of Religion
furkan.dinleyici@marmara.edu.tr

 [0000-0002-8819-7770](https://orcid.org/0000-0002-8819-7770)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

31 Mayıs / May 2023

Kabul Tarihi / Accepted

21 Ağustos / August 2023

Yayın Tarihi / Published

15 Eylül / September 2023

Atıf Bilgisi / Cite as:

Dinleyici, Mustafa Furkan. "Spinoza'nın İsa Algısı ve Hıristiyanlık ile İlgili Görüşleri", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Eylül 2023), 446-472.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1308158>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

[1051702/esoguifd.1308158](https://doi.org/1051702/esoguifd.1308158)

Spinoza'nın İsa Algısı ve Hıristiyanlık ile İlgili Görüşleri

Öz ▶ 17. yy'ın en önemli filozoflarından biri kabul edilen Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme* adlı eseri sayesinde araştırmacılar tarafından modern dönem Kutsal Kitap eleştirisinin öncüsü kabul edilmektedir. Spinoza bu eserinde Eski Ahit'i pek çok açıdan incelemekte ve bu bağlamda geleneksel Yahudiliğin Kutsal Kitap anlayışını eleştirerek Kutsal Kitap'ın nasıl okunması ve anlaşılması gerektiğine dair fikirlerini öne sürmektedir. Eski Ahit ve Yahudilik kadar olmasa da Spinoza'nın hem bu eserinde hem de diğer eserlerinde İsa'ya, Yeni Ahit'e ve Hıristiyanlığa ait diğer öğelerle ilgili söylemler yer almaktadır. Özellikle Spinoza'nın İsa hakkındaki düşünceleri ve Eski Ahit peygamberleri ile yaptığı kıyaslamalar oldukça dikkat çekicidir. Makalemizin amacı Spinoza'nın İsa anlayışını, Hıristiyanlığın diğer öğelerine dair geliştirdiği söylemleri ortaya koymak ve bu fikirlerin arka planında yatan nedenleri incelemektir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Spinoza, Kutsal Kitap, İsa, Hıristiyanlık, Eleştiri.

The Jesus of Spinoza and His Thoughts on Christianity

Abstract ▶ Spinoza, accepted one of the most important philosophers in the 17 st century, is considered the pioneer of modern-day Biblical criticism by researchers thanks to his work called *Theological-Political Treatise*. In this work, Spinoza examines the Old Testament from many perspectives and in this context, he criticizes the traditional Judaism's understanding of the Bible and puts forward his ideas on how the Bible should be read and understood. Although not as much as the Old Testament and Judaism, there are discourses about Jesus, the New Testament and other elements of Christianity both in this work and other works of Spinoza. In particular, Spinoza's thoughts about Jesus and comparisons with the prophets of the Old Testament are quite conspicuous. The purpose of our article is to present Spinoza's understanding of Jesus, the discourse of other elements of Christianity, and to examine the reasons behind these ideas.

Keywords: History of Religions, Spinoza, Bible, Jesus, Christianity, Criticism.

Giriş

Rönesans ve Reform hareketleri ile birlikte Avrupa'da pek çok alanda yaşanan yenilikler Kutsal Kitap çalışmalarını da etkilemiştir. Kutsal Kitap'ın özgün metinlerine ulaşma amacıyla yapılan kritikler 17. yüzyılda sistemleşmeye başlamıştır. Kutsal Kitap eleştirisinin sistemleşmesi konusunda Baruch / Benedictus Spinoza (ö. 1677) son derece önemli bir isimdir. Spinoza denilince akla ilk olarak Tanrı ile ilgili görüşleri, panteist olup olmadığı hakkındaki tartışmalar ve *Etika* adlı eseri gelse de Spinoza *Teolojik-Politik İnceleme* adlı eserinde çok ciddi bir biçimde Eski Ahit eleştirisinde bulunmakta ve Kutsal Kitap eleştirisi için ortaya koyduğu sistemden ötürü araştırmacıların büyük çoğunluğu tarafından modern dönem Kutsal Kitap eleştirisinin öncüsü kabul edilmektedir.

Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*'de Eski Ahit kitaplarını inceledikten sonra aynı şeyi Yeni Ahit için de yapmanın gerekliliğini ifade etmekte ancak bu incelemenin bazı uzmanlar tarafından yapıldığını ve kendisinin böyle bir incelemeyi yapacak seviyede Yunanca bilmediğini ifade etmektedir. Ayrıca Yeni Ahit'in İbranice yazılmış metinlerinin özgün hallerine de ulaşamadığı için bu çalışmayı ertelemeyi tercih ettiğini dile getirmektedir.¹ Yine de Spinoza hem *Teolojik-Politik İnceleme*'de hem de mektuplarında İsa, havariler, Roma Kilisesi gibi Hıristiyanlığa ait konular hakkındaki görüşlerini aktarmaktadır. Makalemizin amacı da Spinoza'nın İsa ve Hıristiyanlığa ait diğer unsurlarla ilgili görüş ve eleştirilerini ortaya koymaktır. Bu bağlamda ilk olarak Spinoza'nın hayatı ile ilgili bilgilere kısaca yer verilecektir. Çünkü Spinoza'nın Kutsal Kitap eleştirisi bilimsel bir merak ürünü değil bizzat Spinoza'nın yaşadığı hayatın meydana getirdiği sonuçlardan biridir. Ardından Spinoza'nın İsa ile ilgili söylemlerinin daha iyi bir biçimde anlaşılması adına Spinoza'nın Tanrı, Kutsal Kitap, mucizeler gibi konularda görüşlerine genel hatlarıyla yer verilecektir. Daha sonra makalemizin esas konusu olan Spinoza'nın İsa hakkındaki görüşleri, yaptığı kıyaslamalar, havariler hakkındaki düşünceleri ve Roma Kilisesi'ne yaptığı eleştiriler incelenecek ve sonuç kısmında yapılan bir değerlendirme ile makale sonlandırılacaktır.

1. Hayatı

Spinoza, 1593 yılında Hollanda'ya göç eden Yahudi cemaatine bağlı bir ailenin mensubu olarak 24 Kasım 1632'de Amsterdam'da dünyaya gelmiştir.² Kendisine doğumundan sekiz gün sonra *brit milah* (sünnet) töreninde Baruch ismi verilmiştir. Cemaat kayıtlarında ismi genellikle Bento olarak geçmektedir.³ Bento, Baruch ya da isminin Latinize hali olan ve kendisinin sonradan kullanmayı tercih ettiği Benedictus "kutsal" anlamına gelmektedir.⁴ Spinoza ilk eğitimine Amsterdam'daki Talmud Torah cemiyetinin kurmuş olduğu okulda 1639 yılında başlamıştır. İlkokulu bitirdikten sonra okula devam ettiğinin kayıtları bulunmamaktadır. Muhtemelen 1649 yılında ağabeyi Isaac'ın ölümü üzerine ticaretle uğraşan babasına yardım etmek amacıyla okuldan ayrılmıştır. Ancak bu durum Spinoza'nın Talmud ve Yahudilik eğitimi konusunda eksik kaldığını göstermemektedir. Çünkü kendisi Yahudi

¹ Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bâli Akal - Reyda Ergün (Ankara: Dost Kitabevi, 2016), 189.

² Henry E. Allison, *Benedict de Spinoza: an Introduction* (New Haven: Yale University Press, 1987), 1; Will Durant - Ariel Durant, *The Story of Our Civilization: Part VIII The Age of Louis XIV* (New York: Simon and Schuster, 1963), 620.

³ Steven Nadler, *Spinoza: A Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 42.

⁴ W.N.A. Klever, "Spinoza's Life and Works", *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. Don Garrett (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 14.

cemaatinin ileri gelen ailelerinden birine mensuptur ve özel ders alma imkânı bulunmaktadır.⁵

Babasının ölümünün ardından tamamen ticaretle uğraşmak zorunda kalan Spinoza bu dönemde Hıristiyan arkadaşlar edinmiş ve vaktinin çoğunu bu kişilerle geçirmeye başlamıştır. Spinoza'nın yeni arkadaşları özgür düşünmeye yatkın ve Descartes felsefesi ile yakından ilgilenen kimselerdir. Bu arkadaş grubu düzenli olarak bir araya gelmekte ve bu toplantılarda herkesin fikirleri hoş karşılanarak rahat bir tartışma ortamı oluşturulmaktadır. Yapılan toplantılara Spinoza'nın da katıldığı düşünülmektedir.⁶ Hedeflerine ulaşmak için Latince öğrenmenin gerekliliğini fark eden Spinoza, yeni arkadaşlarının da teşvikiyle bu konuya bir çözüm aramaya başlar. Yahudi cemaati içerisinde iyi derecede Latince bilen kişiler bulunmaktadır.⁷ Ancak Spinoza'nın amacı yalnızca Latince öğrenmek değil aynı zamanda bilim ve felsefe gibi seküler konular hakkında da bilgi sahibi olmak ve Yahudi dünyasının zihinsel kalıpları içinden çıkmaktır.⁸ Bu maksatla Spinoza 1654-1655 yıllarında Van den Enden'in (ö. 1674) okulunda eğitim almaya başlamıştır. O dönemde halk arasında Van den Enden'in gençleri ateist yaptığı şeklinde dedikodular dolanmaktadır. Spinoza bu okulda Latince ve Yunanca öğrenmiş, bilim, sanat ve felsefe üzerine çalışmalarda bulunmuştur. Van den Enden öğrencilerinin dil gelişimi için onlara tiyatro oyunları ezberletmiş ve bunları sergilemiştir. Spinoza'nın Yahudi cemaatinden kopuşunu bu tiyatro oyunlarından birinde yaşadığı hadiseye dayandıranlar bulunmaktadır. Spinoza, tiyatro oyunlarından birinin çıkışında bir Yahudi tarafından pusuya düşürülerek bıçaklanmıştır. Yarası derin olmasa da saldırının maksadının ölüm olduğundan şüphe duymayan Spinoza bu olayın ardından Yahudi cemaati ile bütün iletişimini koparmıştır.⁹ Spinoza resmi olarak Talmud ve hahamlık eğitimi almamış olsa da Yahudi teolojisi, felsefesi ve edebiyatı hakkında büyük bir bilgi birikimine sahiptir. Spinoza'yı o dönemin filozoflarından ayıran en büyük özellik de budur. Bu bilgi birikimine çağdaş felsefe, bilimsel eserler ve antik çağ klasiklerini de ekleyen Spinoza, Yahudi cemaati ile yaşadığı kopuştan itibaren hayatını tamamen felsefeye adanmıştır.¹⁰

Spinoza'nın duygusal ve zihinsel bağlarını koparmasının ardından kısa bir süre sonra Yahudi cemaati 1656 yılında Spinoza'yı herem ilan etmiş ve cemaatten kovmuştur. Herem kelimesinin sözlük karşılığı "yasaklı" ya da "yasaklanmış"tır. Genellikle Kutsal Kitap'ta

⁵ Nadler, *Spinoza: A Life*, 80-81.

⁶ Klever, "Spinoza's Life and Works", 17.

⁷ Richard H. Popkin, "Spinoza and La Peyrère", *The Southwestern Journal of Philosophy* 8/3 (1977), 179.

⁸ Nadler, *Spinoza: A Life*, 102.

⁹ Peter Bayle, *An Historical and Critical Dictionary* (London: Hunt and Clarke, 1826), 3/282.

¹⁰ Nadler, *Spinoza: A Life*, 114-115.

Tanrı'ya karşı yapılan saygısızlıklar için belirlenen ceza anlamında kullanılmaktadır. Kelime zaman içerisinde Yahudi cemaatlerinin disiplini sağlamak için verdikleri cezaları ifade eder hale gelmiştir. Yapılan yanlısın büyüklüğüne göre 7 gün, 30 gün ya da ölüme kadar verilen herem cezaları bulunmaktadır.¹¹ Amsterdam Yahudi Cemaati'nde ise herem cezası kişiyi cemaatten koparmak değil yalnızca cemaat içi disiplini sağlamak adına verilmektedir.¹² Bundan dolayı çok küçük meseleler için bile çok kısa süreli herem cezaları uygulanmıştır.¹³ Spinoza için ise durum tamamen farklıdır. Spinoza sahip olduğu fikirler ve eylemleri nedeniyle hem dünyada hem ahirette Yahudi cemaatinden kovulmuştur. Spinoza'nın en erken biyografi yazarı Jean Maximilien Lucas'ın (ö. 1697) aktardığına göre Spinoza'nın düşünceleri hakkında cemaat içerisinde dedikodular dolaşmaktadır. Spinoza'nın arkadaşı olduğunu iddia eden iki kişi kendisine Tanrı, melekler, ruh vb. konularda sorular sorduklarını ve Spinoza'nın bu sorulara Yahudiliğe aykırı cevaplar verdiğini söylemektedirler.¹⁴ Spinoza'nın bu fikirlere nasıl ulaştığı ile ilgili net bir bilgi bulunmamaktadır ancak onun küçük yaşlarından itibaren Amsterdam'da geleneksel Yahudi inançlarına aykırı fikirlere sahip Yahudiler bulunmaktadır.¹⁵ Spinoza'nın herem ilan edileceğini duyan eski hocalarından biri sinagoga gelip kendisini azarlamış ve derhal tövbe etmesini istemiştir ancak Spinoza yanlış bir şey yapmadığını düşündüğünden kendisine söylenenleri dikkate almamış ve nihayetinde 27 Temmuz 1656'da herem ilan edilmiştir.¹⁶

Cemaatten kovulmasının ardından Spinoza ölümüne kadar Amsterdam içinde birkaç kez yer değiştirmiş ve bu süre zarfında felsefe çalışmalarına yoğunlaşarak arkadaşları ile toplantılara devam etmiştir. 1665 yılına gelindiğinde Spinoza artık insanlar tarafından tanınan, fikirleri bilinen bir kişilik olmuştur. Kendisini sevenler olduğu gibi sevmeyenler de bulunmaktadır. Halkın bir bölümü Spinoza'yı ateizm ile suçlamaktadır. Kendisine yöneltilen bu suçlamalara cevap vermek, düşünce ve felsefe yapma özgürlüğünü savunmak adına Spinoza, felsefe çalışmalarını bir kenara bırakarak Kutsal Kitap üzerine çalışmaya başlamıştır.¹⁷ Yaklaşık beş yıllık çalışmanın ardından eserini tamamlamış ve 1669 yılının

¹¹ Haim Hermann Cohn, "Herem", *Encyclopedia Judaica* (Detroit: Thomson and Gale, 2007), 9/10-14.

¹² Yosef Kaplan, "The Social Functions of the Herem in Portuguese Jewish Community of Amsterdam in the Seventeenth Century", *Dutch Jewish History* (Jerusalem: The Institute for Research on Dutch Jewry, 1984), 126-127.

¹³ Nadler, *Spinoza: A Life*, 127.

¹⁴ J. M. Lucas, *The Oldest Biography of Spinoza*, ed. A. Wolf (London: Unwin Brothers Ltd., 1927), 44-46.

¹⁵ Yovel Yirmiyahu, *Spinoza and Other Heretics: the Marrano of Reason* (Princeton: Princeton University, 1989), 42-43; Richard H. Popkin - Harm den Boer, "Costa, Uriel da", *Encyclopedia Judaica* (Detroit: Thomson and Gale, 2007), 5/234.

¹⁶ Lucas, *The Oldest Biography of Spinoza*, 50.

¹⁷ Benedictus Spinoza, *Mektuplar*, çev. Emine Ayhan (Ankara: Dost Kitabevi, 2014), 189.

sonunda baskıya hazırlamıştır. Eser, Spinoza'nın bir arkadaşı tarafından 1670 yılında Amsterdam'da basılmasına rağmen başta din adamları tarafından gelecek tepkiler bilindiği için yazar ismi olmadan Hamburg'ta basılmış gibi gösterilmiştir.¹⁸ Ancak bu girişim sonuç vermemiştir çünkü Spinoza'nın fikirleri Amsterdam'da pek çok kişi tarafından bilinmektedir. Bu nedenle kısa süre içerisinde hem Spinoza hem de *Teolojik-Politik İnceleme* adlı eseri çok ağır eleştiri ve ithamlar almıştır.¹⁹ Spinoza'nın bu eserine karşı Katolik Kilisesi tarafından altı yıl içinde 37 adet yasaklama emri yayımlanmıştır.²⁰ Düşünceleri ve yazdıklarından ötürü tehditler alan Spinoza yine de çalışmalarına devam etmiş ancak uzun zamandır muzdarip olduğu akciğer rahatsızlığı nedeniyle 1677 yılında dünyaya gözlerini kapamıştır.

Etnik kökeni ve bağlı olduğu cemaat itibarıyla Spinoza'nın düşüncelerini yargılayan ilk grup Yahudiler olsa da 17. yy'da Amsterdam'da asıl etkili olan ve Spinoza'yı endişelendiren grup genelde Hıristiyanlar özelde ise Protestanlardır. 16. yy'da Luther ile başlayan Protestan hareket Avrupa'nın tamamına kısa süre içerisinde yayılmış ve inançtan ibadete, ekonomiden siyasete kadar hayatın her alanında etkisi uzun yıllar boyunca devam edecek problemler meydana getirmiştir. Bu problemlerden en bilineni Katolikler ile Protestanlar arasında meydana gelen ve 30 Yıl Savaşları (1618-1648) olarak bilinen mezhep savaşlarıdır. Bu kaotik dönemde hem Katolikler hem de Protestan gruplar kendi iktidarlarını sağlamak adına katı bir dini tutum ve sert bir üslup benimseyerek farklı fikirleri ve düşünce özgürlüğünü baskılamaya çalışmışlardır.²¹ İçinde yaşadığı toplumun ve Hıristiyanlar tarafından başına gelmesi muhtemel olayların farkında olan Spinoza'nın, kendisine gelebilecek eleştirileri yumuşatmak adına *Teolojik-Politik İnceleme*'ye başlarken Eski Ahit'ten bir pasaj yerine Yuhanna'nın Birinci Mektubu 4:13'te yer alan "*Tanrı'da yaşadığımızı ve O'nun bizde yaşadığını bize kendi Ruhu'ndan vermiş olmasından anlıyoruz.*" cümlesini tercih ettiği düşünülebilir.²² Nitekim Spinoza üzerine önemli çalışmaları bulunan Leo Strauss (ö. 1973), eserin asıl muhatabının

¹⁸ Nadler, *Spinoza: A Life*, 269.

¹⁹ Allison, *Benedict de Spinoza: an Introduction*, 17.

²⁰ Richard Elliott Friedman, *Kitabı Mukaddesi Kim Yazdı?*, çev. Muhammet Tarakçı (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 27.

²¹ Mahmut Aydın, *Hristiyanlık Tarih, İnanç ve Uygulama* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018), 215-216; Tom Holland, *Dominion: Hristiyanlık Batı'yı ve Dünyayı Nasıl Dönüştürdü?*, çev. İlgin Yağmur Eker (İstanbul: Kronik Kitap, 2023), 320.

²² Alber Nahum, "Spinoza, İsa ve Yeni Ahit", *Spinoza ile Karşılaşmalar*, ed. Güçlü Ateşoğlu - Eylem Canaslan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 269.

Reformist Hıristiyanlar, asıl hedefinin ise Hıristiyan çevrelerde düşünce ve inanç özgürlüğünü yaymak olduğunu ifade etmektedir.²³

2. Spinoza'nın Teolojisi

Spinoza, Kutsal Kitap üzerine çalışma yapmadan önce de Tanrı üzerine düşünmektedir ve felsefesini bu düşünceler üzerine kurmuştur. Tanrı ile ilgili oldukça kapsamlı ve derinlikli düşüncelere sahip olan Spinoza'nın söyledikleri çok farklı şekillerde yorumlanmış ve kendisinin teist, ateist, deist, panteist ya da panenteist olduğu şeklinde iddialar ortaya atılmıştır.²⁴ Spinoza'ya göre insanın sahip olabileceği en büyük erdem Tanrı'yı bilmektir. Bahsedilen bu bilgi sıradan bir itikat bilgisi değil neticesinde Tanrı'ya karşı sevgi doğurması gereken bir bilgidir. Bu bilginin oluşması için ise Tanrı hakkında açık ve net bilgilere sahip olmak gereklidir. Çünkü insan bir şey hakkında ne kadar net bilgilere sahipse o bilgiyi hafızasında o kadar iyi tutmaktadır.²⁵ Spinoza'nın tanımına göre “*Mutlak olarak sonsuz bir varlığa, yani sonsuz sıfatları olup başsız ve sonsuz (ezeli) özü bu sonsuz sıfatlarında her biriyle ifade edilmiş olan cevhere Tanrı*” denilmektedir.²⁶ Bir diğer tanımına göre “*Kendi başına en yüksek derecede eksiksiz olduğunu anladığımız ve kendisinde bir kusur, yani eksiksizliğinde bir sınırlama gerektirecek hiçbir şey düşünmediğimiz töze Tanrı*” denilmektedir.²⁷ Spinoza hem eserlerinde hem de mektuplarında sayfalarca Tanrı'nın özelliklerinden bahsetmektedir. Ancak burada Spinoza'nın bahsettiği özelliklerden birkaç tanesi bu makale için önemlidir. İlk olarak Spinoza'ya göre Tanrı her anlamda zorunlu bir varlıktır.²⁸ Sonsuz bir cevherdir ve hiçbir şekilde bölünmesi mümkün değildir.²⁹ Tanrı bütünüyle basit bir varlıktır.³⁰ Değişmezdir ve her şeyi ezelde düzenlemiştir.³¹ Son olarak Tanrı hiç kimseye karşı ne sevgi duymakta ne de kin beslemektedir.³² Daha pek çok özellikten bahseden Spinoza'nın Tanrı hakkında ulaştığı sonuç şudur: Tanrı her şeyi kendi keyfine göre bir hevesle değil, mutlak tabiatının zorunlu bir

²³ Nahum, “Spinoza, İsa ve Yeni Ahit”, 287.

²⁴ Musa Kazım Arıcan, “Spinoza'nın Tanrı Anlayışının Din Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2007), 174.

²⁵ Benedictus Spinoza, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, çev. Emine Ayhan (Ankara: Dost Kitabevi, 2017), 68-69.

²⁶ Benedictus Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken (Ankara: Dost Kitabevi, 2018), 32.

²⁷ Benedictus Spinoza, *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*, çev. Coşkun Şenkaya (Ankara: Dost Kitabevi, 2015), 33.

²⁸ Spinoza, *Etika*, 40.

²⁹ Spinoza, *Etika*, 44.

³⁰ Spinoza, *Etika*, 56.

³¹ Spinoza, *Etika*, 56-57.

³² Spinoza, *Etika*, 276.

sonucu olarak ezelde yaratmıştır.³³ Spinoza'ya göre bu zorunluluk bir acziyet değil tam tersine özgürlüktür. Çünkü onun özgürlük tanımında hiçbir şekilde sınırlandırılmadan ya da zorlanmadan, tamamen kendi yetkinliği ile bir şeylerin nedeni olabilmek en büyük özgürlüktür. Dolayısıyla Tanrı gerçek anlamda özgür olan tek varlıktır. Sahip olduğu bu özgürlükle, tabiatı bu şekilde yaratmıştır.³⁴ Bundan dolayı her şeyi ile yetkin ve mükemmel olan Tanrı'nın, varlığının zorunlu bir neticesi olarak yarattığı tabiatta değişikliğe gittiği fikri Spinoza'ya göre Tanrı'ya acziyet atfetmek demektir. Çünkü bir konudaki değişiklik ya da başka bir şeye yönelme duygusu, bir eksikliğin sonucu olarak o eksikliği kapatma isteğinden doğmaktadır. Spinoza'ya göre böyle bir durumu Tanrı için düşünmek saçmalıktan ibarettir.³⁵

Bu söylenenlerden yola çıkarak Spinoza'nın tanrısının ne Eski Ahit ne de Yeni Ahit'teki Tanrı ile uzaktan yakından alakası olmadığını söylemek mümkündür. Yukarıda zikredilen özelliklerle birlikte Spinoza çok net bir biçimde Kutsal Kitap'ta defalarca anlatıldığının aksine Tanrı'nın dünyaya herhangi bir müdahalesinin olmayacağını ifade etmektedir. Ayrıca Spinoza'nın Tanrısı ibadet edilebilir bir Tanrı da değildir, kişinin bu Tanrı ile arasında kurabileceği tek bağ entelektüel bir sevgi üzerinedir.³⁶ Çünkü bu Tanrı seven ya da öfke duyan antropomorfik bir Tanrı değildir. Spinoza'ya göre Tanrı, peygamberler aracılığıyla insanlara kendisi hakkında yalnızca iki temel özellik anlatmaya çalışmaktadır. Bunlar tanrısal adalet ve yardımseverliktir. Bu özellikler dışında Tanrı'ya atfedilen bütün antropomorfik nitelikler, vahiylerin insanların anlayış düzeylerine indirgenerek aktarılması sonucu ortaya çıkmıştır. İsa'nın göğe yükselerek Tanrı'nın sağına oturması ve yargıçlık yapması gibi düşünceler tamamen insan zihninin bir ürünüdür.³⁷ Spinoza bu düşünceleri ile hem Eski Ahit'te hem de Yeni Ahit'te anlatılan Tanrı'yı açıkça reddetmektedir.

Bu ifadeler üzerinden çıkarılacak bir diğer sonuç ise Spinoza'ya göre Kutsal Kitap'ta mucize olarak anlatılan olayların Tanrısal müdahale neticesinde gerçekleşen doğüstü olaylar olmadığıdır.³⁸ Mucizeler, o olayı anlatan kişinin gerçekleşen hadiseyi doğal nedenleriyle açıklayabilecek düzeyde bilgiye sahip olmaması nedeniyle o hadiseyi tanrısal bir müdahale gibi anlatması neticesinde ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Spinoza'ya göre Kutsal Kitap'ta yer

³³ Spinoza, *Etika*, 68.

³⁴ Benedictus Spinoza, *Tanrı, İnsan ve İnsanın Esenliği Üzerine Kısa İnceleme*, çev. Emine Ayhan (Ankara: Dost Kitabevi, 2015), 50.

³⁵ Spinoza, *Etika*, 72.

³⁶ Alan Donagan, "Spinoza's Theology", *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. Don Garrett (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 356-357.

³⁷ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 212.

³⁸ Warren Zev Harvey, "Spinoza on Biblical Miracles", *Journal of the History of Ideas* 74/4 (2013), 670.

alan mucize anlatıları aslında sıradan doğa olaylarıdır.³⁹ Kutsal Kitap'ın böyle bir üslup benimsemesi ise Spinoza için şaşırtıcı değildir. Çünkü Kutsal Kitap'ın amacı insanlara Tanrı ve tabiatı açıklayarak insanların bilgi seviyelerini artırmak değil yalnızca insanların Tanrı'ya karşı daha itaatkâr olmalarını sağlamaktır. Bu amacı gerçekleştirmek için de insanların zihin dünyalarına çok daha kolay işleyecek bir üslubu tercih etmektedir.⁴⁰ Spinoza'nın Kutsal Kitap eleştirisinde insanları en fazla rahatsız eden ve en çok tepki verilen husus Spinoza'nın mucize ile ilgili bu söylemleri olmuştur.⁴¹

Tanrı ve mucize konularında olduğu gibi Kutsal Kitap'la ilgili de yaşadığı döneme göre oldukça farklı fikirlere sahip olan Spinoza, Kutsal Kitap ile Tanrı'nın ilahî kelamı arasında fark olduğunu ifade etmektedir. Spinoza'ya göre Tanrı'nın kelamı ve gerçek din insanların kalplerine ve zihinlerine kazınmıştır. Kutsal Kitap metinleri ise yazarının içinde yaşadığı dönem ve zihinsel kapasitesi başta olmak üzere pek çok etkene göre değişen ve zaman içinde değişikliğe uğramış yazılardır.⁴² Kutsal Kitap yalnızca çok basit ve anlaşılır şeyleri öğretmekte ve itaatten başka bir şey talep etmemektedir. Aslında bu durum bir zorunluluktur. Çünkü Kutsal Kitap'ın öğretileri evrensel olduğu için anlayışı en kıt olan kişiye bile hitap etmesi gereklidir. Kutsal Kitap'ın mesajının çeşitli derinliklere sahip olduğu ve yalnızca bilgili kişilerin anlayabileceği iddia edildiği anda onun evrenselliğinden söz etmek mümkün değildir. Bu doğrultuda Kutsal Kitap'ın insanlardan istediği tek şey de itaattir. Çünkü itaat, zihinsel kapasitesi en düşük seviyede olan insanın bile gerçekleştirebileceği bir eylemdir. Bundan dolayı Kutsal Kitap bilgisizliği değil itaatsizliği cezalandırmaktadır. Bu noktada Spinoza kendisine Romalılara Mektup 13:8'de⁴³ yer alan ifadeyi referans alarak Tanrı'nın istediği itaatin yalnızca sevgiden ibaret olduğunu ve Kutsal Kitap'ın da yalnızca bu ilkeyi insanlara anlatmaya çalıştığını vurgulamaktadır. Spinoza'ya göre bir kimse bu bilgiden yoksun kaldığı takdirde Tanrı'ya itaatsiz ya da en azından disiplinsiz olarak değerlendirilecektir. Ayrıca bir kimsenin hedefinde sevgi yer almıyorsa, bilgiyi hangi kaynaktan almış olursa olsun, o kimsenin Kutsal Kitap'la bir bağlantısı yoktur.⁴⁴

Son olarak Spinoza'ya göre Kutsal Kitap'ın kutsallığı ve onun Tanrı sözü olarak değerlendirilmesinin nedeni Kutsal Kitap metninde yer alan bölümler, başlıklar, cümleler ve

³⁹ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 124.

⁴⁰ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 127; Spinoza, *Mektuplar*, 350.

⁴¹ Graeme Hunter, "Spinoza on Miracles", *International Journal for Philosophy of Religion* 56/1 (2004), 41.

⁴² Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 198-199.

⁴³ "Birbirinizi sevmekten başka hiç kimseye bir şey borçlu olmayın. Çünkü başkalarını seven Kutsal Yasa'yı yerine getirmiş olur."

⁴⁴ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 208.

harfler değildir. Onu kutsal kılan şey insanlara vermek istediği evrensel mesaj ve içinde barındırdığı ahlakî ilkelerdir. Yeni Ahit'i de bu bağlamda ele alan Spinoza, dört farklı yazar tarafından İsa'nın hayatının dört farklı şekilde anlatılmasının Tanrı'nın arzusu olduğuna aklı başında hiç kimsenin inanmayacağını ifade etmektedir. Bu farklı İsa anlatıları arasında benzerlikler bulunduğu gibi farklılıklar da yer almaktadır. Bu da göstermektedir ki İnciller'de anlatılanların tamamının bilinmesi gibi bir zorunluluk söz konusu değildir ve Tanrı bu metinleri İsa'nın hikayesi daha iyi anlaşılсын diye yazdırmamıştır. Bu metinlerin yazarları farklı topluluklara hitap ettikleri için metinlerinde de İsa ile ilgili farklı vurgular yer almaktadır. Dolayısıyla insanların dikkate alması gereken şey İncil metinlerinde İsa ile ilgili anlatıların bizatihi kendisi değil İsa'nın vermiş olduğu mesajdır.⁴⁵ Bu noktada Spinoza'ya göre Kutsal Kitap'ın hakiki amacı, İnciller'de⁴⁶ İsa'nın ifade ettiği gibi Tanrı'yı her şeyden çok, komşunu da kendin gibi sevmeye öğretmesini açıklamaktır.⁴⁷

3. Spinoza'nın İsa Algısı

Spinoza'nın devamlı mektuplaştığı isimlerden biri olan Henry Oldenburg (ö. 1677) 15 Kasım 1675 tarihinde gönderdiği mektupta Spinoza'nın İsa Mesih hakkındaki gerçek düşüncelerini gizlediği yönünde söylentilerin dolaştığını ve bu söylentilere karşı bir cevap beklentisinin oluştuğunu ifade etmektedir.⁴⁸ Bu mektubun kendisine ulaşmasının ardından Spinoza birkaç hafta içinde İsa ile ilgili düşüncelerini içeren bir cevap mektubu yazmıştır. Burada Spinoza, kurtuluşa ulaşmak için İsa'nın cismani varlığını kabul etmek gibi bir zorunluluğun olmadığını belirterek sözlerine başlamaktadır. Ona göre Tanrı'nın ebedi oğlu yani ebedi bilgelik daha en başta kendisini insan zihni ve diğer bütün şeylerde açığa vurmuştur. Bu açığa vurma hadisesi en çok İsa Mesih üzerinde gerçekleşmiştir. Tanrı'nın ya da Tanrı'nın bilgeliğinin bu tezahürü olmadan insanlığın hiçbir şekilde kurtuluşa eremeyeceğini belirten Spinoza, iyinin ve kötünün ancak bu yolla öğrenilebileceğini savunmaktadır. Bu bilgelik her şeyden çok İsa aracılığıyla dışa vurduğundan, havarileri İsa'nın ruhuyla herkesten çok övünmüşlerdir. Bazı kiliselerin bu övünce ilave olarak Tanrı'nın insan tabiatına büründüğünü iddia ettiği öğretiden hiçbir şey anlayamadığını ifade eden Spinoza, bunun tıpkı bir dairenin bir karenin tabiatına sahip olduğunu iddia etmek kadar saçma

⁴⁵ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 204.

⁴⁶ “Tanrın Rab'bi bütün yüreğinle, bütün canınla ve bütün aklınla seveceksin. İşte ilk ve en önemli buyruk budur. İlkine benzeyen ikinci buyruk da şudur: 'Komşunu kendin gibi seveceksin.' Kutsal Yasa'nın tümü ve peygamberlerin sözleri bu iki buyruğa dayanır.” (Matta 22:37-40, Markos 12:28-34, Luka 10: 25-28).

⁴⁷ Spinoza, *Mektuplar*, 159.

⁴⁸ Spinoza, *Mektuplar*, 332.

olduğunu söylemektedir.⁴⁹ Bu mektupta İsa'nın bu derece övülmesi dikkat çekicidir. Spinoza'nın hayatı ve yaşadığı dönem göz önüne alındığında bu durumun nedeniyle ilgili iki yorum yapılabilir. Birincisi, Spinoza, kendisini dışlayan Yahudi cemaatinin benimsediği geleneğin yanlışlığını göstermek adına, kendisinden çok önce Yahudi geleneğini eleştirerek cemaatten kovulan ve canından olan İsa ile bir analogi kurmuş olabilir. Bu nedenle İsa'yı Tanrısal tezahürün zirvesi olarak nitelemiş ve Yahudi geleneğinin üzerinde bir yere konumlandırmıştır. Böylece kendi düşüncelerinin de Tanrısal bilgiğe uygun olduğu mesajını vermeye çalışmış olabilir. İkincisi ise, her ne kadar Spinoza, Yahudi cemaatinden kovulmuş ve Yahudiler tarafından baskılara maruz kalsa da yukarıda ifade edildiği gibi o dönemde Amsterdam'daki asıl güç Hıristiyanlardır. *Teolojik-Politik İnceleme*'de dile getirdiklerinden dolayı başı yeterince derde giren Spinoza, eserinin yayınlanmasından beş yıl sonra yazmış olduğu bu mektupta, yaşadığı toplumda daha fazla sorunla karşılaşmamak adına Hıristiyan inancına oldukça yakın ifadeler dile getirmiş olabilir.

Bir başka mektubunda da aynı konuya değinen Spinoza, Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın bir bulutta tecelli ettiğinden ya da bir tapınakta ikamet ettiğinden bahsedildiğini, eğer kiliselerin benimsediği anlayış kabul edilirse Tanrı'nın, bulutun ya da tapınağın tabiatını üzerine aldığına inanılması gerektiğini ifade etmektedir. İsa'nın kendisi hakkında en çok 'Tanrı'nın tapınağı' ifadesini kullandığını hatırlatan Spinoza, Tanrı'nın kendisini en çok İsa'da tezahür ettirdiğini ve Yuhanna'nın da bunu daha etkili bir şekilde ifade etmek amacıyla Logos'un İsa'da bedenlenmesi şeklinde aktardığını dile getirmektedir.⁵⁰ Bu ifadelerle birlikte Tanrı hakkındaki diğer düşünceleri de göz önüne alındığında çok net bir biçimde Spinoza'nın İsa'nın tanrılığını ve hatta tanrılık tabiatı ile herhangi bir ilişkisinin bulunmasını reddettiğini söylemek mümkündür.

Spinoza'nın İsa'nın dirilişi ve havarilere görünmesi ile ilgili söylemleri de onun İsa algısını ortaya koyma hususunda önemlidir. Bilindiği üzere İncillerin son kısımlarında İsa'nın dirilişi, havarilere görünmesi ve göğe yükselmesi anlatılmaktadır. Bu anlatılar Matta'da oldukça kısa, Markos'ta biraz daha uzun, Luka ve Yuhanna İncilleri'nde ise oldukça detaylıdır. Bu anlatılarla ilgili Spinoza'nın yaptığı ilk tespit İsa'nın Sanhedrin'e (Yahudi din adamları meclisi), Roma valisi Pontus Pilatus'a ya da inançsızlardan herhangi birine değil de sadece kendisine inanan havarilere görünmesi üzerinedir. Tanrı'nın bu dünyanın dışında herhangi bir hayali ortamda değil de bu dünyada tecelli ettiğini ve O'nu temaşa etmek konusunda insan bedeninin sahip olduğu kısıtlamaların göz önünde bulundurulması gerektiğini vurgulayan

⁴⁹ Spinoza, *Mektuplar*, 336.

⁵⁰ Spinoza, *Mektuplar*, 341.

Spinoza, havarilerin gördüklerini, İbrahim'in Tanrı'yı yemeğe davet ettiği üç adam olarak görmesi ile kıyaslamakta ve iki olay arasında hiçbir fark olmadığını ifade etmektedir. Bununla birlikte havarilerin İsa'nın dirilişi ve göğe yükselmesi hususunda emin olduklarından ve buna hiçbir itirazının bulunmadığından bahsetmektedir. İbrahim de Tanrı'nın kendisi ile oturup yemek yediğine, İsrailoğulları da Tanrı'nın Sina Dağı'na inerek ateşler içinde doğrudan kendilerine konuştuklarına kesin bir şekilde inanmaktadır. İbrahim, İsrailoğulları ve havariler için bu olaylar gerçekten de yaşanmıştır. Ancak Spinoza bu tür tezahürlerin, vahye muhatap olan insanların anlama kapasitesi ve inançlarına göre şekillendiğini ifade etmektedir. Havarilerin Kutsal Ruh'u önce bir güvercin daha sonra bir ateş halinde görmesi, Pavlus'un İsa'yı gökten gelen parlak bir ışık şeklinde görmesi gibi tüm bu olaylar sıradan insanların Tanrı ve ruhlarla ilgili hayal güçlerinin bir ürünüdür.⁵¹

Bu bağlamda İsa'nın dirilişi de bedensel değil tinsel bir diriliştir ve havarilerin anlama kapasitesi ölçüsünde yalnızca inananlara malum olan bir hadiseden ibarettir. Spinoza'ya göre bu dirilişte anlatılan şey İsa'nın hayatı ve ölümüyle gerçek bir kutsallık örneği sergilediği ve kendisini örnek alan takipçilerini ölüyken diriltmesidir. İnciller'in bütün öğretisini de bu anlayıştan yola çıkarak açıklamak çok daha uygundur. Geleneğin benimsediği varsayım kabul edildiğinde, bu varsayımı çok basit argümanlarla yok etmek mümkündür.⁵² Spinoza, İsa'nın çilesini, ölümünü ve gömülmesini gerçek anlamıyla kabul ederken İsa'nın dirilişini alegorik olarak anladığını ifade etmektedir. İsa'nın dirilişinin İncil yazarları tarafından bu kadar detaylı ve literal anlamıyla gerçekleşmiş olaylar gibi anlatılmasının nedeni, yazarların Hıristiyan inancını yaymak istemesi ve havarilerin yerinde inançsız bir kişi de olsa İsa'nın yeniden dirildiğini görebileceklerine olan inançtır. İncil yazarları İsa'yı yalnızca inananların değil inanmayanların da görebileceği şeklinde bir düşünceye sahiptir. İncil yazarlarının da diğer peygamberler gibi yanılmış olabileceğini dile getiren Spinoza yine de bu durumun İnciller'in öğretisine zarar getirmeyeceğini belirtmekte ve en nihayetinde Pavlus'un da İsa'yı bedenlen değil ruhen gördüğü için sevindiğini ifade etmektedir.⁵³

Spinoza, Kutsal Kitap'ta yer alan tarihi anlatılarla ilgili bir meseleyi ele alırken de bu kavramı kullanmaktadır. Ona göre bir kimse, Kutsal Kitap'taki tarihi anlatıların tamamına inanıyor ancak bu anlatılar aracılığıyla verilmek istenen mesaja dikkat etmiyor ve hayat pratiklerini uygulamıyorsa, o kişi sanki dikkatsiz bir biçimde Kur'an'ı, sıradan bir tarih kitabını ya da bir tiyatro eserini okumuş gibidir. Tam tersine, tarihi anlatılardan hiçbir şekilde

⁵¹ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 66.

⁵² Spinoza, *Mektuplar*, 340-341.

⁵³ Spinoza, *Mektuplar*, 350.

haberi olmayan ancak kurtuluşa dair fikirlere sahip olan ve hayat pratiklerinde buna uygun yaşayan kişinin hakiki mutluluğu bildiğini ve İsa'nın ruhuna sahip olduğunu söylemek mümkündür.⁵⁴ Ayrıca Spinoza'ya göre İsa'nın ruhuna sahip bir kişi zorunlu olarak yalnızca iyiliğe yönelmektedir.⁵⁵

Teolojik-Politik İnceleme (Tractatus Theologico-Politicus) adlı eserinde vahiy ve peygamberlerin vahiy alış şekillerini inceleyen Spinoza, Musa ve diğer peygamberleri ele aldıktan sonra kısa bir şekilde İsa'nın Tanrı ile kurduğu iletişime de değinmektedir. Spinoza'ya göre İsa hem diğer Yahudi peygamberlerinden hem de Musa'dan üstündür. Çünkü Tanrı diğer peygamberlerle çeşitli hayaller, vizyonlar ve seslerle iletişime geçerken vahyini İsa'ya doğrudan iletmiştir. Tanrı, Musa ile iki arkadaş gibi yüz yüze konuşurken⁵⁶ İsa Tanrı ile zihin zihine iletişime geçmektedir. Tanrı, havarilere İsa'nın zihni aracılığıyla kendini göstermiştir. Bu bağlamda ilahi bilgeliğin insan tabiatına İsa'da büründüğünü ve böylece İsa'nın kurtuluş yolu haline geldiğini söylemek mümkündür.⁵⁷ İsa her ne kadar diğer peygamberlerden farklı ve çok daha üstün bir şekilde ilahi bilgiye ulaşmış olsa da bu bilgiyi insanlara aktarırken çoğu zaman diğer peygamberlerle aynı yolu tercih etmek durumunda kalmıştır. Özellikle Ferisiler'le yaptığı konuşmalarda ve havarilerini bir davranışa ikna ederken onların anlayabileceği seviyeye inerek konuşmuş ve örnekler vermiştir.⁵⁸

Spinoza, vahiy ve peygamberliğin yalnızca Yahudiler'e ait olup olmadığı sorusunu tartışırken ilk olarak Eski Ahit'te yer alan metinleri incelemekte ve bu metinlerden yaptığı çıkarımlar neticesinde peygamberliğin yalnızca Yahudiler'e değil bütün milletlere ait bir olgu olduğunu ifade etmektedir. Ancak yaptığı bu çıkarımlarla yetinmeyerek ilginç bir şekilde Pavlus'un Romalılara Mektup'una geçiş yapmakta ve belli cümlelere yaptığı birkaç atıftan sonra Tanrı'nın bütün insanlığı yasanın boyunduruğundan kurtarmak, insanların artık yasa buyruklarına göre değil de kararlı bir iradeyle iyi davranışlar çerçevesinde yaşaması için İsa'yı gönderdiğini dile getirmektedir. Spinoza'ya göre Pavlus, tam olarak kendisinin kanıtlamak istediği şeyi insanlara öğretmeye çalışmaktadır. Ona göre Pavlus'un "*Tanrı'nın sözleri Yahudiler'e emanet edilmiştir.*"⁵⁹ cümlesini iki şekilde anlamak mümkündür. Birincisi, Yasa yalnızca Yahudiler'e yazılı olarak emanet edilirken diğer milletlere salt vahiy ve içsel bilgi yoluyla emanet edilmiştir. İkincisi ise Pavlus Yahudiler'den gelecek itirazları öngördüğü için

⁵⁴ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 116.

⁵⁵ Spinoza, *Mektuplar*, 264.

⁵⁶ Mısır'dan Çıkış 33:11.

⁵⁷ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 59.

⁵⁸ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 81.

⁵⁹ Romalılar'a Mektup 3:2.

onların seviyesine uygun olarak konuşmuş ve fikirlerini Yahudiler'in fikirlerine uyarlamıştır. Çünkü kendisi Yahudiler'le Yahudi, Yunanlılar'la Yunanlı olmaktadır.⁶⁰ Bu noktada Spinoza'nın yasa anlayışına da kısaca değinmek yerinde olacaktır. Spinoza'ya göre yasa herhangi bir amaca yönelik olarak insanların kendileri ve başkaları için belirlediği yaşama kurallarından başka bir şey değildir. Bundan dolayı Spinoza, yasayı insanî ve ilahî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. İnsanî yasa, insan hayatını ve devlet güvenliğini düzenleyen kurallardır.⁶¹ İlahî yasa ise yalnızca en üstün yararı yani Tanrı bilgisini ve sevgisini gösteren şeydir.⁶²

Yasa bağlamında Spinoza oldukça dikkat çekici bir biçimde İsa'yı diğer peygamberlerden ayırmaktadır.⁶³ Aslında İsa'nın diğer peygamberler gibi yasalar yazmış gibi görünse de onun diğerlerinden farklı şekilde eşyanın tabiatını hakiki manada kavrayan ve yasaya ihtiyaç duymayan bir peygamber olduğunu belirtmektedir. Çünkü Spinoza'ya göre İsa bir peygamberden ziyade Tanrı'nın ağızıdır. Tanrı birtakım şeyleri insanlara İsa'nın zihni vasıtasıyla bizzat kendisi açıklamıştır. Spinoza tam da bu noktada İsa'yı diğer peygamberlerden ayırmakta ve diğer peygamberlerin aldığı vahiylerin kendi zihin dünyaları ve karakterlerine göre şekillenirken; İsa'nın aldığı vahyin kendi dahil olmaksızın doğrudan Tanrı'dan aktarıldığını, dolayısıyla vahyin onun fikirlerine uyum sağlamış olabileceği fikrini saçma ve akla aykırı bulmaktadır. Bu fikrine kanıt olarak da İsa'nın tüm milletlere gönderilmiş olmasını sunmaktadır. İsa bütün milletlere öğretici olarak gönderildiğinden, içinde yaşadığı Yahudi toplumunun fikirlerine uyarlanmış bir vahiy anlayışı yeterli değildir. İsa'nın kendisine gelen vahyi tam manasıyla anladığını, çünkü anlama denilen hadisenin herhangi bir ses ya da

⁶⁰ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 91-92.

⁶¹ Spinoza, insanî yasanın ortaya çıkış noktası olarak önce Adem'i daha sonra Musa'yı örnek göstermektedir. Tanrı, Adem'e ağaca yaklaşmamasını ve yaklaştığı takdirde ortaya çıkacak kötülüğü dile getirmekle yetinmiş ve aradaki bağlantının zorunluluğunu açıklamamıştır. Bundan dolayı Adem kendisine iletilen vahyi zorunlu bir gerçeklik olarak değil de sanki bir hükümdarın ya da mutlak güç sahibi bir kişinin kendi isteğine göre koyduğu bir yasa olarak algılamıştır. Dolayısıyla zorunlu bir gerçekliği ifade eden bu vahiy Adem'in bilgi eksikliği yüzünden bir yasa olarak ve Tanrı da bir yasa koyucu ya da hükümdar olarak algılanmıştır. Aynı şekilde Musa'nın bakış açısı ve bilgi eksikliği yüzünden Yahudiler On Emir'i yasa olarak değerlendirmiştir. Çünkü çölde yaşayan bir halkın lideri olarak insanların nasıl daha iyi idare edilebileceği üzerine yoğunlaşmıştır. Bundan dolayı kendisine gelen vahyi evrensel doğrular olarak sunmak yerine Tanrı'nın yasaları olarak buyurmuştur. Böylece Tanrı sonsuz bir hakikat olmak yerine lider, kral, yasa koyucu, adil yargıç vb. şekillerde algılanmıştır. Spinoza'ya göre tüm bu sıfatlar insan tabiatı ile ilgilidir ve tanrısal tabiat bu tarz nitelermelerden tamamen sıyrılmalıdır. Hakikatte Tanrı yalnızca tabiatının ve mükemmelliğinin zorunluluğuyla hareket etmekte ve her şeyi yönetmektedir. Onun kararları ve istekleri zorunluluk içeren sonsuz gerçeklerden ibarettir. Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 101,103.

⁶² Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 97.

⁶³ Steven Frankel, "The Invention of Liberal Theology: Spinoza's Theological-Political Analysis of Moses and Jesus", *The Review of Politics* 63/2 (2001), 287.

görüntü olmadan yalnızca zihinsel süreçte kavramak olduğunu dile getiren Spinoza, İsa'nın Kutsal Kitap'ta zaman zaman yasalar buyurmasının nedeni olarak halkın cehaletini ve inatçılığını göstermektedir. Bu nedenlerden dolayı İsa diğer peygamberlerden daha açık bir şekilde konuşmuş olmasına rağmen kendisine gelen vahiyleri yeterli kavrama kapasitesine sahip olmayanlara anlatırken anlaşılmaz bir biçimde ve mesellerle anlatmıştır. İlahi sırları bilme ayrıcalığına sahip olanlara ise vahyedilenleri bir yasa gibi değil zorunlu ve evrensel hakikatler olarak anlatmıştır. Böylece muhataplarını yasanın köleliğinden kurtarmış ve aynı zamanda hem yasayı doğrulamış hem de kendisine inanmalarını sağlamıştır.⁶⁴ Her ne kadar Spinoza, İsa'nın yasalar üzerinden konuşma nedeni olarak halkın cehaletini ve inatçılığını gösterse de yaşadığı dönem itibarıyla bu durum son derece normaldir. Çünkü İsa'nın muhatapları Tevrat Yasası'na bağlı olan Yahudiler ve Roma hukukuna bağlı olan imparatorluk vatandaşlarıdır. Burada Spinoza'nın cehalet ve inatçılığa vurgu yapmasının nedeni, muhtemelen yaşadığı bölgedeki Yahudi ve Hıristiyanların, katı dini kurallar çerçevesinde yaşanan bir toplum inşa etmek için gösterdikleri yoğun baskıdır. Kişisel özgürlüğe oldukça önem veren Spinoza, bu ortamdan rahatsız olarak, dinî yasa ile cehalet ve inatçılığı bağdaştırmış gibi gözükmektedir.

Spinoza, yasa ve yasadan doğan dini törenlerin insanları hakiki mutluluğa ulaştırma konusunda hiçbir faydası olmadığını ifade etmektedir. Çünkü ona göre Kutsal Kitap'ta yazdığı üzere bu törenlere uyulması karşılığında ödül olarak yalnızca bedensel rahatlık ve hazlar sunulmaktadır. Dolayısıyla bütün bu yasa ve törenlerin Yahudi toplumunun ve içinde yaşadıkları siyasi bütünün çıkarlarını korumak için oluşturulduğunu söylemek mümkündür. Musa, öldürmemenin, hırsızlık yapmamanın, zina etmemenin gerekliliğini bir peygamber ya da din adamı olarak öğretmek yerine bu ilkeleri bir kral gibi emretmekte ve bu ilkelere karşı gelindiği takdirde ceza uygulanacağına dair tehditte bulunmaktadır. Bu noktadan hareketle Spinoza yasanın ve törenlerin yalnızca devletin ve toplumun yararına ilişkin olduğunu vurgulamaktadır. Musa insanların hakiki mutluluğu ile gerçekten ilgilenseydi bu yasaların yalnızca şekil şartları itibarıyla gerçekleştirilmesi için değil aynı zamanda insanların iç dünyalarına hitaben ahlakî erdemlerle ilgili de konuşacağını ifade eden Spinoza, İsa'yı örnek göstermektedir. İsa, Musa'nın aksine insanlara bedensel bir ödül yerine manevi ödüller vaat etmektedir. Çünkü İsa'nın devleti ve toplumu korumak gibi bir amacı yoktur. Onun amacı evrensel yani ilahi yasayı öğretmektir. Bundan dolayı da Musa'nın yasalarını değiştirmemiş yalnızca ahlakî öğretiler üzerinde durmuş ve bu öğretileri de yasalardan ayırtırmaya çalışmıştır. Yasa ile ahlakî öğretiler arasındaki farkı göstermeye çalışmasının nedeni ise o

⁶⁴ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 102.

dönemde yaşayan Ferisiler'in yasa ve dini törenler üzerinden gerçek mutluluğa erişebilecekleri yanlıgsıdır.⁶⁵

Dini törenlerle ilgili söylemlerini Yahudilik'le sınırlı tutmayıp Hıristiyanlık bağlamında da ele alan Spinoza vaftiz, komünyon, bayramlar, toplu dualar ve Hıristiyan dünyası tarafından kabul edilen daha pek çok törenin İsa ya da havariler tarafından ihdas edildiği varsayılarak hareket edildiğini ve bu törenler aracılığıyla yalnızca Hıristiyanlığın dış görünüşünün oluşturulduğunu ifade etmektedir. Spinoza'ya göre bu törenler hiçbir şekilde insanı gerçek mutluluğa ulaştırma kabiliyetine sahip değildir. Yahudilik'te olduğu gibi Hıristiyanlık'ta da bu törenler toplumsal çıkarları devam ettirmek için uygulamaya konulmuştur. Bu noktadan hareketle Spinoza, yalnız yaşayan bir kimse için dini törenlerin hiçbir bağlayıcılığının bulunmadığını ifade etmekte ve hatta Hıristiyanlığın yasaklandığı bir devlette yaşayan kişinin bu törenlerden vazgeçmesinin zorunluluğundan bahsetmektedir. Spinoza'ya göre dini törenlerden vazgeçmiş olmasına rağmen o kişinin hakiki mutluluğa erişerek yaşaması mümkündür.⁶⁶

Spinoza için önemli olan kişinin neye inandığı ya da inanmadığı değildir. Eğer bir kimse yardımseverlik, huzur, sabır, sevgi, iyilik, şefkat, nezaket gibi erdemleri hayat pratiklerinde tatbik ediyorsa, o kişi ister akıl tarafından isterse sadece Kutsal Kitap tarafından eğitilmiş olsun aslında Tanrı tarafından eğitilmiştir ve hakiki mutluluğa ulaşmıştır. Spinoza'nın ilahi yasa ile ilgili nihai görüşü bu şekildedir.⁶⁷

4. Havariler Hakkındaki Görüşleri

Spinoza'nın havarilerle ilgili görüşlerinde temel meselesi, havarilerin söylemleri ve mektuplarında bir peygamber olarak mı yoksa bir din bilgini olarak mı hareket ettikleri sorusu üzerinedir. Yeni Ahit'i okuyan sıradan bir kişinin havarilerin peygamberliğinden şüphe duymasının mümkün olmadığını belirten Spinoza'ya göre bu düşüncenin sorgulanması gerekmektedir. Pavlus'un mektuplarından çeşitli örnekler veren Spinoza, havarilerin üslubu ile peygamberlerinki arasında çok net bir fark bulunduğunu ifade etmektedir. Peygamberler konuşurken daima "*Tanrı şöyle dedi, Tanrı böyle buyurdu, Tanrı'nın buyruğu*" gibi ifadeler kullanırken; Pavlus mektuplarında kendi düşüncelerini ve kanaatlerini ifade etmektedir. Spinoza ayrıca Pavlus'un yazdığı mektuplarda yalnızca İsa'nın havarilerine verdiği derslerden söz etmeye çalıştığını, peygamberlerin yaptığı gibi insanlara ilahi emirler vermek gibi bir

⁶⁵ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 108.

⁶⁶ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 113.

⁶⁷ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 117.

amacının olmadığını da dile getirmektedir. Peygamberler ve havariler arasındaki bir diğer fark da peygamberler aldıkları vahiy uyarınca yalnızca basit dogmalar ve emirlerden bahsederken havariler mektuplarında sürekli olarak akıl yürütmektedir. Spinoza'ya göre bu farkın ortaya çıkmasında iki neden bulunmaktadır. Birincisi peygamberler kendilerine gelen vahiyleri akıl yürüterek idrak edememektedirler. İkincisi ise onlara göre Tanrı her şeyin üzerinde mutlak güç ve otorite sahibi olarak konuşmakta ve emretmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın vahiylerinde neden-sonuç ilişkisinin bulunma ihtimali peygamberlere göre anlamsızdır. Aynı şekilde peygamberlerin otoritesi de akıl yürütmeye dayanmamaktadır. Dogmaları akılla doğrulamak isteyen kişinin, dogmaları bütün insanların yargısına sunmuş olacağını belirten Spinoza, "*Aklı başında insanlarla konuşur gibi konuşuyorum. Söylediklerimi kendiniz tartın.*"⁶⁸ cümlesinden yola çıkarak Pavlus'un tam olarak bunu yapmaya çalıştığını ifade etmektedir.⁶⁹

Spinoza, Eski Ahit'in bazı yerlerinde Musa'nın sanki akıl yürütmede bulunuyormuş gibi gözüktüğü pasajların olduğunu ancak bunların akıl yürütme ile hiçbir alakasının olmadığını tam tersine Musa'nın kullandığı ifadelerin Tanrı'nın buyruklarını daha etkili bir biçimde ifade etmek amacıyla sarf ettiği sözler olduğunu dile getirmektedir. Bununla birlikte peygamberlerin aldıkları vahiy neticesinde akıl yürütmede bulunabileceklerini de ifade eden Spinoza, bir peygamber doğru bir şekilde akıl yürüttüğü takdirde vahiy ile kendisine gelen bilginin akılla elde edilen bilgiye yaklaşacağını söylemektedir. Peygamberlerin doğüstü bilgiye sahip olduklarına yalnızca saf dogmalarla ilgili yapmış oldukları açıklamalardan ulaşılabildiği için Spinoza'ya göre Musa hiçbir zaman gerçek anlamda akıl yürütmemiştir. Buna karşılık Pavlus'un mektuplarında yaptığı çıkarsamaların hiçbiri de vahiy doğrultusunda yazılmış şeyler değildir. Benzer şekilde diğer havarilerin mektupları da yalnızca kişisel düşünceler ve yargılara göre yazılmış metinlerdir. Emir ve yasaklar içermek bir kenara dursun Spinoza'ya göre bu metinler nezaket içeren kardeşçe uyarılar barındırmaktadır. Hâlbuki bu durum peygamberlik otoritesi için kabul edilebilir bir durum değildir. Konuyla ilgili örnekler veren Spinoza, "*Yine de Tanrı'nın bana bağışladığı lütufla bazı noktaları yeniden anımsatmak için size yazma cesaretini gösterdim.*" ifadesinden yola çıkarak Pavlus'un özür dilediğini çünkü havarilerin yazma emri değil yalnızca gittikleri yerde vaaz etme ve söyledikleri şeyleri mucizelerle doğrulama emri aldıklarını ifade etmektedir.⁷⁰

⁶⁸ 1. Korintliler 10:15.

⁶⁹ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 190-191.

⁷⁰ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 192.

Spinoza'ya göre havarilerin peygamber değil de din bilgini olarak faaliyet gösterdiklerinin bir diğer kanıtı ise peygamberlerin gidecekleri yer ve verecekleri vaaz konusunda Tanrı'dan özel olarak vahiy almalarıdır. Örneğin Musa özel bir vahiyle doğrudan Mısır'a, Yunus Ninova'ya, Yeşeya, Yeremya ve Hezekiel gibi peygamberler de İsrailoğulları'na gönderilmiştir ve her birinin aldığı vahiy farklı bir içeriğe sahiptir. Ancak havariler için böyle bir durum söz konusu değildir. Onlar gidecekleri yerleri kendi isteklerine göre seçmişler, kimi zaman bu konuda tartışmalar yaşanmış ve çoğu zaman da gidecekleri yerlere ya gidememiş ya da gecikmeli olarak ulaşmışlardır. Ayrıca havarilerin söylemlerinde de bir farklılık bulunmamaktadır. Bunun nedeni, peygamberler tüm milletlere değil yalnızca belirli bölgeye ve topluluğa aldıkları vahiyleri iletirken; havarilerin bütün milletlere vaaz etmek için yola çıkmalarıdır. Nereye gittiklerinden bağımsız olarak yaptıkları tek şey İsa'nın kendilerine emrettiklerini yerine getirmektir. Bu sebeple havarilerin yola çıkmadan önce herhangi bir vahiy almaya da ihtiyaçları yoktur. Çünkü İsa onlara “*Sizleri mahkemeye verdiklerinde, neyi nasıl söyleyeceğinizi düşünerek kaygılanmayın. Ne söyleyeceğiniz o anda size bildirilecek. Çünkü konuşan siz değil, aracılığınızla konuşan Babanız'ın Ruhunu olacaktır.*”⁷¹ demiştir. Dolayısıyla yazılı ya da sözlü herhangi bir şey öğrettikleri zaman havarilerin kendi bildiklerine dayanarak öğrettiklerini, yalnızca mucizeler vasıtasıyla doğruladıkları bilgiler söz konusu olduğunda da vahiy aldıkları sonucuna ulaşmak mümkündür.⁷² Bu sayede havariler yalnızca İsa'nın hayatını mucizelerle doğrulamak ve vaaz vermekle kalmamış aynı zamanda her biri kendisi için en uygun yöntemle ders ve öğüt verme otoritesi kazanmıştır. Böylece havarilerin insanlara bir şey anlatmak için doğüstü bir vahiye ihtiyaçları kalmamıştır. Çünkü kendi yöntemleri ve akıl yürütmeleri sayesinde insanların esas meseleyi yani ahlakî ilke ve erdemleri anlayabileceği şekilde konuşmaktadırlar. Dolayısıyla havarilerin birer peygamber değil din bilgini olarak vaaz verdikleri Spinoza'ya göre kanıtlanmaktadır.⁷³

Spinoza son olarak her havarinin farklı bir öğretim tarzına sahip olduğunu, havarilerin din konusunda ortak olmasına rağmen dini inşa ettikleri temel konusunda farklılıklara sahip olduğunu ifade etmektedir. Örneğin Pavlus Romalılara Mektup 3:27-28'de⁷⁴ yalnızca imanla aklanacağını öğretirken; Yakup'un Mektubu 2:24'te⁷⁵ insanın yalnızca imanla değil amelleriyle aklandığı öğretilmektedir. Bu farklılığın nedeni havarilerin hitap ettikleri toplulukların farklı

⁷¹ Matta 10:19-20.

⁷² Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 193-194.

⁷³ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 195.

⁷⁴ “*Öyleyse neyle övünebiliriz? Hiçbir şeyle! Hangi ilkeye dayanarak? Yasa'yı yerine getirme ilkesine mi? Hayır, iman ilkesine. Çünkü insanın, Yasa'nın gereklerini yaparak değil, iman ederek aklandığı kanısındayız.*”

⁷⁵ “*Görüyorsunuz, insan yalnızca imanla değil, eylemlerle de aklanır.*”

olmasıdır. Havariler, İncil'in öğretisindeki yeniliklerin insanları korkutmasından endişe ettikleri için öğretilerini muhataplarına uyarlamışlardır. Bundan dolayı havarilerden hiçbiri diğer milletlere vaaz eden Pavlus kadar felsefe yapmamıştır. Diğer havariler Yahudiler'e vaaz verdikleri için felsefi tartışmalardan uzak bir dini öğretmişlerdir. Havarilerin ortaya koyduğu bu farklı anlayışlar neticesinde daha en başından itibaren kilise içerisinde ayrılıkların meydana geldiğini belirten Spinoza, din kendisini bu tarz felsefi spekülasyonlardan ayırmadığı ve İsa'nın takipçilerine öğrettiği son derece basit ve az sayıdaki dogmaya indirgemediği takdirde kilise içinde ayrışmaların sonsuza dek büyüyerek devam edeceğini ifade etmektedir.⁷⁶

5. Roma Kilisesi Hakkındaki Görüşleri

Spinoza, Ocak 1676'da Albert Burgh (ö. ?) isimli, kendisini Roma Kilisesi'ne ve Katolik inanca adayan bir gence tavsiye niteliğinde yazdığı mektupta Roma Kilisesi'ndeki rahiplerin ve papazların pek çok ayıpları ve kusurları bulunduğu bahsetmekte ancak Katolik Kilisesi içinde diğer kiliselere nazaran çok daha fazla sayıda iyi ve liyakatli kişinin bulunduğunu belirtmektedir. Bu fazlalığın nedeni ise Katolik Kilisesi'ne mensup olan insanların sayısının diğer kiliselere nazaran çok daha fazla olmasıdır. Bundan dolayı iyi özelliklere sahip olan insanlar Katolik Kilisesi içinde daha fazladır. Bununla birlikte Spinoza, Reform Kiliseleri ve diğer kiliseler içinde de iyi niteliklere sahip çok sayıda insan olduğunu ifade etmekte ve kutsallığın yalnızca Roma Kilisesi'nin tekelinde bulunmadığını ve herkes için ortak bir kavram olduğunu dile getirmektedir.⁷⁷ Spinoza, kiliseye mensup insanların yaşantıları ile kurumsal kilise yapısını ayırmakta ve Roma Kilisesi'nin yalnızca hurafeler üzerine inşa edildiğini vurgulamaktadır. Yuhanna'nın 1. Mektubu 4:13'e⁷⁸ atıfta bulunan Spinoza, gerçek Katolik inancın yegâne belirtisinin Kutsal Ruh'un tek gerçek meyvesi olan adalet ve yardımseverlik olduğunu, bu özellikler neredeyse İsa'nın tam manasıyla orada olduğunu, bu özelliklerin olmadığı yerde ise İsa'nın hiçbir şekilde bulunmadığını ifade etmektedir. Çünkü Spinoza'ya göre ancak İsa'nın ruhu insanları adalet ve iyiliğe yönlendirmektedir.⁷⁹

⁷⁶ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 196-197.

⁷⁷ Eserlerine ve mektuplarına bakıldığında her türlü kurumsal dinî yapının karşısında olan ve bireysel özgürlüğe önem veren Spinoza'nın hem Katolik Kilisesi hem de diğer kiliseler ve mensupları hakkında böylesine yumuşak ve ılımlı bir üslup kullanması dikkat çekicidir. Bu durumun muhtemel nedeni, Spinoza'nın muhatabının aklını çelerek Roma Katolik Kilisesi'nden uzaklaştırma isteğidir. Sert bir üslup kullandığı takdirde hedefine ulaşamayacağını farkında olan Spinoza, bundan dolayı mektubuna yumuşak bir başlangıç yapmıştır.

⁷⁸ “Tanrı'da yaşadığımızı ve O'nun bizde yaşadığını bize kendi Ruhu'ndan vermiş olmasından anlıyoruz.”

⁷⁹ Spinoza, *Mektuplar*, 343.

Spinoza bu mektupta Katolik Kilisesi'nin komünyon ayinine de çok ciddi bir eleştiri getirmektedir. Bilindiği üzere Katolik inancına göre komünyonda kutsanan ekmek ve şarabın tabiatları gerçekten değişmekte ve ekmek İsa'nın etine, şarap ise İsa'nın kanına dönüşmektedir. Spinoza, doğrudan bu noktaya temas ederek muhatabına, “*her şeyden yüce ve ebedi olan Tanrı'yı yedikten sonra bağırsaklarınızda tuttuğunuz inancına sizi kim hangi büyüyle inandırdı?*” sorusunu yöneltmektedir.⁸⁰

Roma Kilisesi kendi varlığı, otoritesi ve tek gerçek inanca sahip olduğu hususunda delil olarak yüzlerce yıldır aralıksız devam eden geleneği ve bu geleneğin şahitlerini göstermektedir. Ancak bu delil Spinoza için yeterli değildir. Çünkü dünyadaki pek çok grup kendi varlığını bu şekilde temellendirmektedir. En başta İsa'nın baş düşmanı olan Ferisiler kendilerini bu şekilde savunmakta, soylarının Adem'e kadar gittiğini ileri sürmekte, hem paganların hem de Hıristiyanlar'ın zulmüne rağmen varlıklarını sürdürdüklerini ve yalnızca kendi inançlarının Tanrı'nın ilahi vahyini koruduğunu iddia etmektedirler. Diğer dini grupların ve Roma Kilisesi'nin yalnızca hurafelerin etkisiyle varlığını devam ettirdiğini belirten Spinoza, Roma Kilisesi'nin kuruluşunun tamamen siyasi bir mesele olduğunu ve pek çok kişiye kazanç sağladığını ifade etmektedir.⁸¹

Mektubun son bölümünde Spinoza, Albert'e hitaben kendisini Roma Kilisesi'nin kölesi haline getiren şeyin Tanrı sevgisi değil tam tersine Cehennem korkusu olduğunu açıkça belirtmektedir. Roma Kilisesi'nin hurafelerinden uzaklaşmasını ve kendi aklı ile Tanrı'ya yönelmesini tavsiye etmektedir. Çünkü Spinoza'ya göre insan aklında Tanrı'nın ilahi vahyinin bozulmaz ve çarpıtılmaz bir hali mevcuttur. Kişinin bu ilahi özelliği kabul edip geliştirmesi gereklidir. Spinoza ayrıca Papalık tarafından gerçekleştirilen pek çok tören ve uygulamanın yanlışlığından bahsetmekte ve Roma piskoposlarının çeşitli hilelerle olaylara yön vererek İsa'nın doğumundan altı yüzyıl sonra kilise üzerinde hakimiyet kurduğunu vurgulamaktadır.⁸² Burada ilahî vahiy ile insan aklı arasında kuvvetli bir uyum olduğunun ifade edilmesi dikkat çekicidir. Spinoza'ya göre akıl, zihnin ışığıdır. O olmadan eşyanın hakikatine erişmek mümkün değildir.⁸³ Söz konusu ilahî vahiy ve onu hakikati olduğunda da zorunlu olarak Kutsal Kitap'ın ele alınması gerekmektedir. Bu bağlamda Spinoza'nın akıl ile vahiy arasında kurmuş olduğu bağlantıyla ilgili olarak Kutsal Kitap'ı yorumlama meselesinde yapmış olduğu açıklamalar önemlidir. Spinoza, din adamlarının kendi uydurdukları şeyleri, ilahî vahiy olarak dayatmaya

⁸⁰ Spinoza, *Mektuplar*, 344.

⁸¹ Spinoza, *Mektuplar*, 345.

⁸² Spinoza, *Mektuplar*, 346.

⁸³ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 226, 228.

çalıştıklarını ve herkesi kendileri gibi düşünmeye zorladıklarını ifade etmektedir. Bunu gerçekleştirmenin en iyi yolu kutsal metinleri de yorumlar aracılığıyla saptırmaktır. Spinoza'ya göre bu yozlaşmadan kurtulmak ve ilahî vahyi gerçekten anlamak için yapılması gereken ise Kutsal Kitap'ı yorumlarken tabiatı yorumlama yöntemini benimsemektir. Kişi, tabiatı anlamak amacıyla aklını kullanarak nasıl bir çalışma yapıyorsa yine aklını kullanarak aynı metotlarla Kutsal Kitap üzerine çalışma yapmalıdır. Böylece akıl aracılığıyla elde edilen kesin veriler sayesinde tabiat anlaşıldığı gibi ilahî vahiy de aslına uygun bir şekilde anlaşılabilir. Spinoza'ya göre ilahî vahyi anlamının yegâne yöntemi budur.⁸⁴

Spinoza papaların otoritesini 'yasa' üzerinden Ferisiler'le kıyaslama yaparak da incelemektedir. İki grup da sahip oldukları otoritenin geçmişten beri devam eden bir silsile aracılığıyla aktarıldığını belirtmektedir. Ancak Spinoza'ya göre Ferisiler'in otoritesine bakarak Papalığın da aynı otoriteye sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü Musa'nın yasaları yukarıda ifade edildiği gibi toplumsal düzenin sağlanması için oluşturulmuş yasalardır ve bu yasaların sürdürülebilmeleri için kamusal bir otoriteye ihtiyaç vardır. Çünkü kamusal yasalar kişiler tarafından tek tek yorumlandığında kaos çıkması ve devlet düzeninin bozulması kaçınılmazdır. Ancak din için aynı şeyleri söylemek mümkün değildir. Din olgusu dış eylemlerden daha çok ahlakî erdemler ve doğruluktan meydana geldiği için herhangi bir yasaya ya da kamu otoritesine bağlı değildir. Ahlakî erdemler ve bu erdemler sayesinde ulaşılan hakiki mutluluk hiçbir otorite tarafından insanlara zorla kazandırılmaz. Bu mutluluğun kazanılabilmesi için gereken özellikler samimiyet, iyi bir eğitim ve hepsinden önemlisi de özgür ve kişisel bir muhakemedir. Özgürce düşünme hakkının din konusu da dahil olmak üzere bütün insanlara ait olduğunu vurgulayan Spinoza, dini açıklama ve dini meseleler hakkında yargıya varma özgürlüğünün bütün insanlara ait olduğunu ifade etmektedir. Bundan dolayı Spinoza'ya göre Yahudi din adamlarının toplumsal yasaları düzenleme konusunda sahip olduğu otoriteden yola çıkarak Papalığın dini yorumlama konusunda otorite sahibi olduğu sonucuna ulaşmak mümkün değildir. Çünkü yasaları yorumlama ve yargı yetkisi kamusal yöneticilerin yani devletin elindedir.⁸⁵ Spinoza'nın otorite bağlamında Ferisiler ile Papalık arasında yapmış olduğu kıyas dikkat çekicidir. Kendisi neden böyle bir kıyas yaptığıyla ilgili hiçbir söz söylememektedir. Ancak Spinoza'nın yaşadığı dönem ve bu kıyas yaptığı *Teolojik-Politik İnceleme*'nin yazılış amacı göz önüne alındığında kıyasın nedeniyle alakalı yorum yapılabilir. Daha önce ifade edildiği gibi Spinoza'nın bu eseri yazma amacı dinin otoritesinin kullanılarak insanlar üzerinde oluşturulan baskının ortadan kaldırılması, düşünce

⁸⁴ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 134-136.

⁸⁵ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 152-153.

ve inanç özgürlüğünün savunulmasıdır. Her ne kadar Spinoza, Yahudi cemaatinin içerisindeyken dinî baskı ile karşılaşmış ve cemaatten kovulmuş olsa da yaşadığı dönemde Avrupa'nın tamamında esas dinî baskıyı yapanlar Hıristiyanlardır. Hem Katolikler hem de Protestanlar, Kutsal Kitap'ı en doğru şekilde kendilerinin yorumladıklarını söyleyerek, gerçek inancın sahibi ve savunucuları olduklarını iddia etmektedirler. Bilindiği gibi Hıristiyanlar da Eski Ahit'in (Tanah) ilahiliğini Yahudiler gibi kabul etmekte ve metinleri üzerine yorumlarda bulunmaktadırlar. Bu bağlamda Spinoza'nın Eski Ahit eleştirisi ve Kutsal Kitap'ı yorumlama metodunu kaleme aldığı *Teolojik-Politik İnceleme*, yazarın Yahudi cemaatinden kovulması nedeniyle Yahudiliğe yapılmış bir eleştiri gibi görünse de aslında Kutsal Kitap'ı merkeze aldığı iddia eden Reform Kiliseleri'ne ve Kutsal Kitap'ı yorumlama hakkını yalnızca kendinde gören Papalığa da son derece ciddi bir eleştiri niteliği taşımaktadır.⁸⁶ Spinoza'nın burada Papalık ile kıyaslamak için herhangi bir grubu değil de Ferisiler'i tercih etmesinin nedeni de muhtemelen kendisinin geçmişiyile alakalıdır.

Spinoza, Hıristiyanlığın içinde bulunduğu durum karşısında defalarca şaşkınlığa düştüğünü ifade etmektedir. Çünkü Hıristiyanlar insanlara daima sevgi, barış, neşe, iyi davranış gibi güzellikleri öğretmekle övünmektedirler. Ancak bu söylemlerine rağmen kendi hayatlarında daima kötücül bir ruhla yarışmakta ve birbirlerine karşı her gün kin ve öfke ile hareket etmektedirler. Spinoza'ya göre bu durumun nedeni, dinin insanların gözündeki din adamlarına ve onların makamlarına saygıdan ibaret olarak algılanmasıdır. Bu anlayışı din adamları kötüye kullanmış, kötü ruhlu insanlar Kilise yönetimini ele geçirmek için her türlü fenalığı yapmış ve sonuç olarak Kilise yozlaşmıştır. Bunun sonucunda ilahi dini yaymak adına gösterilen çaba ve sevginin yerini hırs ve açgözlülük almıştır. Bu yozlaşma nedeniyle tapınaklar herkesin rol yaptığı birer tiyatro sahnesine dönüşmüştür. Gerçek din bilginleri ortadan kaybolmuş yerlerine kendi arzularını tatmin etmeye çalışan konuşmacılar gelmiştir.⁸⁷

Kişi dogmalar konusunda kendi dinî grubundan ayrılabilirse bile iyi işler yaptığı takdirde o kişi inançlıdır. Aynı şekilde inançlı bir kişi dogmalar konusunda dindarları ile uyum içinde olmasına rağmen kötü davranışlar sergiliyorsa o kişi inançsızdır. Spinoza, İsa'nın gerçek düşmanlarının, kendileri gibi düşünmeyen ve bağlı oldukları inancın dogmalarını savunmadıkları için adaletli ve dürüst insanlara eziyet eden kişiler olduğunu vurgulamaktadır.⁸⁸ Hâlbuki gerçek inanç, insana hiçbir konuda suçlu sayılmaksızın felsefe yapma özgürlüğü tanımakta ve kişi yalnızca itaatsizliği, öfkeyi ve saldırganlığı teşvik ettiği

⁸⁶ Holland, *Dominion: Hristiyanlık Batı'yı ve Dünyayı Nasıl Dönüştürdü?*, 320-321.

⁸⁷ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 46-47.

⁸⁸ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 216.

takdirde o kişiyi sapkın ya da ayrılıkçı olarak nitelemektedir. İnsanlara adalet ve yardımseverliği tavsiye eden kişileri ise inançlı kabul etmektedir.⁸⁹

Sonuç

17. yüzyılın en önemli filozoflarından kabul edilen ve eserleri üzerine hala çalışmalar yapılan Spinoza'nın İsa anlayışını yukarıda aktarılanlardan yola çıkarak birkaç cümle içerisinde açıklamak mümkündür. Her şeyden önce Spinoza'ya göre İsa kesinlikle Tanrı değildir hatta tanrılık tabiatı ile uzaktan yakından hiçbir alakası yoktur. İsa için yapılabilecek en iyi tanım onun bir peygamber olduğudur ancak Spinoza'nın ifade ettiği gibi o sıradan bir peygamber değildir. Çünkü aldığı vahiyleri doğrudan zihinsel bir kavrayışla idrak etmekte ve insanlara ilahi hakikatleri iletmektedir. Bundan dolayı Spinoza, İsa için 'Tanrı'nın ağzı' ifadesini kullanmaktadır. Diğer peygamberlerle İsa arasında yapılan ayırım ve İsa'nın devamlı olarak Musa ile kıyaslanması yasa ya da şeriat üzerinden gerçekleşmektedir. Çünkü düşünce ve ifade özgürlüğünü her şeyin önüne koyan Spinoza, özgürlüğün karşısındaki en büyük engelin şeriat olduğunu düşünmektedir. Bundan dolayı şeriatın kaynağı olarak görülen başta Musa ve Eski Ahit peygamberlerine karşı İsa'nın üstünlüğünü savunmaktadır. Spinoza'nın İsa ile bir başkasını değil de Musa'yı kıyaslamasının bir diğer nedeni de her Yahudi'nin zihninde en büyük peygamber olarak yer eden kişinin Musa olmasıdır. İsa'yı, ilahî vahyin hakikatini dile getiren bir sözcü olarak gören ve adeta bir özgürlük savunucusu olarak sunan Spinoza, Yahudi peygamberlerinin en önemlisi ve özgürlükleri kısıtlayan şeriatın kurucusu olarak değerlendirdiği Musa'yı sürekli karşı karşıya getirerek İsa'nın üstünlüğünü savunmaktadır. Böylece özgürlüğün yasaya karşı üstünlüğünü ispat etmeye çalışmaktadır. Bu noktada Spinoza'nın İsa, Tanrı, Kutsal Kitap'ın amacı vb. konulardaki söylemleri için referans olarak Pavlus'u göstermesi de oldukça tutarlıdır. Kendisinin de ifade ettiği gibi havariler arasında farklı tutumları benimseyen ve Yahudi anlayışına uygun dini söylemler üreten havariler mevcuttur. Ancak Spinoza'ya göre en doğru yolu tutan kişi Pavlus'tur. Çünkü Spinoza tıpkı Pavlus gibi kurtuluş için şeriatın hiçbir öneminin olmadığını vurgulamaktadır. Spinoza yine bu bağlamda kurumsal dini yapıya ve yapının ürettiği dini törenlere karşı çıkarak Roma Kilisesi'ne ve Papalığa ciddi eleştiriler yöneltmektedir. Çünkü Spinoza'nın gözünde Roma Kilisesi insanların yalnızca fiil ve söylemlerini değil düşüncelerini dahi kontrol altına almaya çalışan ve her türlü özgürlüğü yok eden bir kurumdur.

Son olarak şunu ifade etmek gerekir ki Spinoza'nın özgürlük meselesine bu kadar vurgu yapması ve hem Kutsal Kitap eleştirisinin hem de İsa ile ilgili söylemlerinin merkezine

⁸⁹ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 220.

bu kavramı koymasının en önemli sebebi içinde yaşadığı toplum ve dönemdir. O dönemde Avrupa'da çok ciddi bir biçimde Katolik Kilisesi ile Reform Kiliseleri arasında mücadele olduğu gibi Reform Kiliseleri de kendi içlerinde mücadele etmekte ve büyük savaşlar yaşanmaktadır. Bu nedenle gücü ele geçiren dini grup kendi inançlarını baskı yoluyla halka dayatmaktadır. Yahudi bir ailede dünyaya gelmesi nedeniyle küçük yaştan itibaren baskıcı bir dini eğitim ve ardından içinde yaşadığı toplumda karşılaştığı baskılar Spinoza'yı tutkulu bir özgürlük arayışına yönlendirmiştir. Bu arayış neticesinde başta *Teolojik-Politik İnceleme* olmak üzere ortaya koyduğu eserlerle Spinoza, yüzyıllar boyunca kendisi gibi özgürlük arayışı içinde olan kişilere yol göstermiş ve bundan dolayı modern dönem Kutsal Kitap eleştirisinin öncüsü kabul edilmiştir.

Kaynakça

- Allison, Henry E. *Benedict de Spinoza: an Introduction*. New Haven: Yale University Press, 1987.
- Arıcan, Musa Kazım. "Spinoza'nın Tanrı Anlayışının Din Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2007), 173-206.
- Aydın, Mahmut. *Hristiyanlık Tarih, İnanç ve Uygulama*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.
- Bayle, Peter. *An Historical and Critical Dictionary*. 4 Cilt. London: Hunt and Clarke, 1826.
- Cohn, Haim Hermann. "Herem". *Encyclopedia Judaica (Second Edition)*. C. 9. Detroit: Thomson and Gale, 2007.
- Donagan, Alan. "Spinoza's Theology". *The Cambridge Companion to Spinoza*. ed. Don Garrett. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Durant, Will - Durant, Ariel. *The Story of Our Civilization: Part VIII The Age of Louis XIV*. New York: Simon and Schuster, 1963.
- Frankel, Steven. "The Invention of Liberal Theology: Spinoza's Theological-Political Analysis of Moses and Jesus". *The Review of Politics* 63/2 (2001), 287-315.
- Friedman, Richard Elliott. *Kitabı Mukaddesi Kim Yazdı? çev. Muhammet Tarakçı*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Harvey, Warren Zev. "Spinoza on Biblical Miracles". *Journal of the History of Ideas* 74/4 (2013), 659-675.
- Holland, Tom. *Dominion: Hristiyanlık Batı'yı ve Dünyayı Nasıl Dönüştürdü? çev. İlgin Yağmur Eker*. İstanbul: Kronik Kitap, 2023.
- Hunter, Graeme. "Spinoza on Miracles". *International Journal for Philosophy of Religion* 56/1 (2004), 41-51.
- Kaplan, Yosef. "The Social Functions of the Herem in Portuguese Jewish Community of Amsterdam in the Seventeenth Century". *Dutch Jewish History*. 111-155. Jerusalem: The Institute for Research on Dutch Jewry, 1984.
- Klever, W.N.A. "Spinoza's Life and Works". *The Cambridge Companion to Spinoza*. ed. Don Garrett. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Lucas, J. M. *The Oldest Biography of Spinoza*. ed. A. Wolf. London: Unwin Brothers Ltd., 1927.
- Nadler, Steven. *Spinoza: A Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

- Nahum, Alber. "Spinoza, İsa ve Yeni Ahit". Spinoza ile Karşılaşmalar. ed. Güçlü Ateşoğlu - Eylem Canaslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Popkin, Richard H. "Spinoza and La Peyrère". The Southwestern Journal of Philosophy 8/3 (1977), 177-195.
- Popkin, Richard H. - Boer, Harm den. "Costa, Uriel da". Encyclopedia Judaica (Second Edition). C. 5. Detroit: Thomson and Gale, 2007.
- Spinoza, Benedictus. Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme. çev. Emine Ayhan. Ankara: Dost Kitabevi, 2017.
- Spinoza, Benedictus. Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler. çev. Coşkun Şenkaya. Ankara: Dost Kitabevi, 2015.
- Spinoza, Benedictus. Etika. çev. Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost Kitabevi, 2018.
- Spinoza, Benedictus. Mektuplar. çev. Emine Ayhan. Ankara: Dost Kitabevi, 2014.
- Spinoza, Benedictus. Tanrı, İnsan ve İnsanın Esenliği Üzerine Kısa İnceleme. çev. Emine Ayhan. Ankara: Dost Kitabevi, 2015.
- Spinoza, Benedictus. Teolojik-Politik İnceleme. çev. Cemal Bâli Akal - Reyda Ergün. Ankara: Dost Kitabevi, 4. Basım, 2016.
- Yirmiyahu, Yovel. Spinoza and Other Heretics: the Marrano of Reason. Princeton: Princeton University, 1989.

Jesus of Spinoza and His Thoughts on Christianity

Arş. Gör. Mustafa Furkan DİNLEYİCİ

Extended Summary

Baruch / Benedictus Spinoza (d. 1677) is considered one of Europe's most important philosophers and the pioneer of modern biblical criticism thanks to his *Tractatus Theologico-Politicus* (The Theological-Political Treatise). Born into a Jewish family, Spinoza, with his education in the Jewish community of Amsterdam and his knowledge of the Hebrew language, made important criticisms of the book that Jews call the Tanakh and Christians call the Old Testament. Spinoza, who was expelled from the Jewish community at a young age due to the ideas he adopted, was subjected to severe pressure by both Jews and Christians as a result of the criticisms he made in the *Theological-Political Treatise* published in 1670, the Catholic Church included this work in the list of banned books, and Spinoza changed his place of residence several times for various reasons. Although the majority of Spinoza's work is a critique of the Old Testament and the traditional Jewish perception of the Bible, Spinoza also touches upon Jesus, the New Testament, the apostles and other elements of Christianity. In Spinoza's works and letters other than the *Theological-Political Treatise*, his views on Jesus and Christianity are also mentioned. In this context, the aim of this article is to reveal Spinoza's perception of Jesus and his views on Christianity and to try to articulate the reasons behind these thoughts.

For this purpose, Spinoza's life is briefly discussed first. Because Spinoza's ideas and his criticism of the Bible are one of the results of his life rather than a product of scientific curiosity. Spinoza, who was born in the Jewish Community of Amsterdam, a closed group, has an extroverted structure interested in philosophy and science. Over time, Spinoza, who adopted different ideas through the books he read and the environment he acquired, moved away from the traditional Jewish faith. For this reason, in 1656, when he was only 24 years old, he was declared a herem and expelled from the community. This event is one of the turning points of Spinoza's life. Having severed all ties with the Jewish community, Spinoza formed a circle of people interested in philosophy and began to convey and write his ideas. At that time, religious oppression was being carried out not only by Jews but also by Christians. Sectarian conflicts among Christians suppressed freedom of thought and belief. Spinoza, who was quite overwhelmed by this environment, made a study on the Bible, which everyone used as a source of authority, and wrote *The Theological-Political Treatise*, which had a great resonance all over Europe.

The second title of the article is Spinoza's theology and the arguments he used in his criticism of the Bible. By reason of without understanding these arguments, it is not possible to ground Spinoza's perception of Jesus and his thoughts on Christianity. In the third section, Spinoza's perception of Jesus is analyzed. According to Spinoza, Jesus is definitely not God. Because according to Spinoza, there can never be such a thing as the identity of God's nature and Jesus' nature. Spinoza, who holds Jesus superior to other Jewish prophets and even Moses, characterizes Jesus as "the mouth of God" and states that God's revelation is manifested in Jesus in its purest form. The reason for this is that Jesus' communication with God is different from the others. In the fourth heading, Spinoza's discourses on the apostles are expressed. Spinoza focuses on the question of whether apostles should be perceived as prophets or as religious scholars. In this context, Spinoza compares the Jewish prophets and apostles and states that prophets act by revelation and apostles act by reason and that apostles should be considered as religious scholars. The last title of the article is Spinoza's criticism of the Roman Church. According to Spinoza, the Roman Church controls people through superstitions and continues its existence. Spinoza mentions that the respect people have for the clergy and the office they hold has been used by malicious people over time and that


the Church has become corrupt for this reason, and states that true faith is not found in dogmas, but in good behaviors such as love, compassion, cooperation and doing good.

Keywords: History of Religions, Spinoza, Bible, Jesus, Christianity, Criticism.

Western Influence on Phoenix Motif in Modern Turkish and Arabic Poetry: A Comparison

Modern Türk ve Arap Şiirinde Anka Kuşu Motifine Batı Etkisi: Karşılaştırmalı Bir İnceleme

Doç. Dr. Esat AYYILDIZ

Kafkas Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı
Kafkas University, Faculty of Science and Letters, Department of Arabic Language and Literature
esatayildiz@hotmail.com
 0000-0001-8067-7780

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

30 Mayıs / May 2023

Kabul Tarihi / Accepted

28 Ağustos / August 2023

Yayın Tarihi / Published

15 Eylül / September 2023

Atıf Bilgisi / Cite as:

Ayyıldız, Esat. "Western Influence on Phoenix Motif in Modern Turkish and Arabic Poetry: A Comparison", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Eylül 2023), 474-496.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1307451>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Western Influence on Phoenix Motif in Modern Turkish and Arabic Poetry: A Comparison

Abstract ▶ This article conducts a comparative analysis of the Phoenix motif in Turkish and Arabic poetry, focusing on how Western literary traditions have influenced its evolution and manifestation. The Phoenix motif, a potent symbol of rebirth and transformation, is a key area of study within these distinct but intersecting literary traditions. This research's purpose is to identify and compare the historical, cultural, and political factors that have shaped the motif's use and evolution within each context. Employing a comparative methodology, the research dissects the multi-layered influences of Western literary traditions on the Phoenix motif's use in these two vibrant poetry traditions. This examination has a broad scope, spanning centuries of Turkish and Arabic poetry, and it seeks to underscore the importance of cross-cultural literary influences in shaping poetic motifs. The aim of this research is to deepen our understanding of how a shared symbol, such as the Phoenix, can diverge in meaning and usage due to varying cultural and literary contexts, demonstrating the richness and complexity of these poetic traditions. Through its exploration, this paper contributes significantly to our knowledge of the interconnectedness of world literary traditions and their capacity for cross-cultural symbiosis.

Keywords: Arabic Language and Literature, Phoenix, Resurrection, Arabic Poetry, Turkish Poetry.

Modern Türk ve Arap Şiirinde Anka Kuşu Motifine Batı Etkisi: Karşılaştırmalı Bir İnceleme

Öz ▶ Bu makale, Türk ve Arap şiirindeki Anka motifinin karşılaştırmalı bir analizini yapmakta ve Batı edebî geleneklerinin bu motifin gelişimini ve tezahürünü nasıl etkilediğine odaklanmaktadır. Yeniden doğuş ve dönüşümün güçlü bir sembolü olan Anka motifi, bu farklı ancak kesişen edebî gelenekler içinde önemli bir çalışma alanıdır. Bu araştırmanın amacı, motifin her bir bağlamda kullanımını ve gelişimini şekillendiren tarihsel, kültürel ve siyasî faktörleri belirlemek ve mukayese etmektir. Karşılaştırmalı bir metodoloji kullanan araştırma, Batı edebiyat geleneklerinin bu iki canlı şiir geleneğinde Anka motifinin kullanımı üzerindeki çok katmanlı etkilerini incelemektedir. Bu inceleme, Türk ve Arap şiirinin geçmiş asırlarını ihtiva eden bir kapsama sahiptir ve şiirsel motiflerin şekillenmesinde kültürler arası edebî etkilerin önemini vurgulamayı hedeflemektedir. Bu gaye, Anka gibi ortak bir sembolün farklı kültürel ve edebî bağlamlar nedeniyle anlam ve kullanım açısından nasıl farklılaşabildiğine dair anlayışımızı derinleştirmek ve bu şiir geleneklerinin zenginliğini ve karmaşıklığını ortaya koymaktır. Çalışma, dünya edebiyat geleneklerinin birbirine bağlılığı ve kültürler arası ortak yaşam kapasiteleri hakkındaki bilgilerimize önemli bir katkıda bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Anka, Yeniden Diriliş, Arap Şiiri, Türk Şiiri.

Introduction

The Phoenix motif has long been a staple of both Turkish and Arabic poetry, used by poets to explore themes of death, rebirth, and transcendence. However, a closer examination

of the use of the motif across different literary contexts reveals significant variation, particularly in contemporary poetry. This paper sets out to analyze the ways in which the Phoenix motif is used in Turkish and Arabic poetry, with a focus on the historical, cultural, and political factors that have shaped its development and manifestation in each region. The central hypothesis of this paper is that the diversity in the use and function of the Phoenix motif is directly related to the influence of Western literary traditions and the unique political and historical circumstances of each region. By examining the traditional and contemporary use of the Phoenix motif in Turkish and Arabic poetry, this paper seeks to shed light on the complex interplay of literary, cultural, and political factors that have shaped the poetic traditions of these two regions. Through this analysis, we hope to gain a deeper understanding of the role that the Phoenix motif plays in shaping the literary and cultural identities of Turkish and Arabic poetry, and the broader implications of this diversity for our understanding of cross-cultural literary exchange.

1. Exploring the Origins and Cross-Cultural Significance of the Mythical Phoenix Creature

The mythical avian creature known as the Phoenix, which features prominently in the mythology and folklore of numerous cultures, is posited to have its origins in Persian mythology. However, it has been contended that, over time, this creature has evolved into a motif present in other Eastern mythologies and legends. According to Pahlavi records, the Phoenix is designated as *Sēnmurw*, whereas in Pazand records, it is referred to as *Sīna-Mrū*.¹ Investigating the presence of this mythical creature across diverse cultures and ascertaining its origins prove more challenging than initially anticipated. Indeed, the legendary Phoenix appears under various appellations in different cultures. In Sumerian and Akkadian mythology, there exists a mythological bird known as *Anzud* or *Anzu*, embodying the genesis of both benevolence and malevolence. Before receiving a definitive name, this bird was denoted as *Imdugud* in ancient Akkadian, signifying “storm” or “wind”. The term “Imdugud” alludes to the lion-headed eagle, a symbol of *Ningirsag* (i.e. *Ninhursag*) in ancient Sumer, as well as the lightning and storm bird *Anzu*. This moniker was assigned due to its association with both positive and negative forces, hence its dual beginnings. In this context, *Ansud* represents the *Imdugud*, conceptualized as a hybrid of an eagle and a lion.²

¹ Gülser Erçel, *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Kafekültür Yayıncılık, 2014), 47-48.

² Ramil Aliyev, *Türk Mitolojisi* (Ankara: Astana Yayınları, 2020), 106-107.

In Arab culture, the Phoenix is occasionally referred to as *Rukh* or *Roc*, with its plural form being *Rikhākh* or *Rikhakha*.³ Concurrently, Arabs also designate this mythical creature as ‘*Anqā*’.⁴ At times, the name ‘*Anqā*’ *Mughrib* is employed to describe this bird. al-Jāhiz asserts that the bird depicted on Persian carpets corresponds to the *Sīmurak* in Persian culture, a term meaning “thirty birds”. In contemporary Iranian literary texts, this bird is identified as the *Sīmurgh*.⁵ In the Turkish language, both Arabic and Persian nomenclature are utilized. Additionally, it is known as *Zümrüdüanka*. The mythologies of ancient Turkic peoples encompass various mythological birds bearing a resemblance to eagles. For instance, Kyrgyz mythology features a legendary bird named *Shinghiray*, while Kazakh mythology includes one called *Samghrghh*. In the mythologies of Western Turks, legendary birds are referred to as *Gonrul*, *Konghurul*, *Toghrul*, or *Tonghurul*.⁶ It is posited that the Phoenix (i.e. ‘*Anqā*’) in Near Eastern legends is distinct from the “Phoenix” (i.e. *Phoinīx* [φοῖνιξ]) of the West and the *Humā* (i.e. *Hūmā*) or the Government Bird (i.e. *Devlet Kuşu*) concepts prevalent in Islamic contexts, which are often examined conjointly in various sources. Nevertheless, these two folkloric motifs are occasionally conflated and perceived as possessing analogous characteristics. It is discerned that the Phoenix exhibits partially divergent attributes from the *Garuda* in Hindu mythology and the double-headed eagle in Altai mythology.⁷

2. The Phoenix Motif in Arabic Poetry and its Connection to Western Impact

In Arabic literature, the phoenix motif has been featured in diverse literary movements across different periods. This mythological figure is portrayed as the bird transporting Sinbad on its back in the renowned prose masterpiece of Arabic literature, *One Thousand and One Nights*. Referred to as *al-‘Anqā’ al-Mughrib* due to its behavior of hunting birds in its habitat and flying westward, the etymological origin of the term ‘*Anaq*’ in Arabic denotes “long-necked”.⁸ Scholars in the field of Arab studies assert that this term is of pure Arabic origin. *al-‘Anqā’* represents the feminine form of the Arabic word *al-A‘naq*, which

³ Hans Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1985), 460.

⁴ ‘Abd al-Jabbār Maḥmūd al-Sāmarrā’ī, “Ṭuyūr al-‘Arab al-khurāfiyya”, *Majalla al-Fayṣal* 88 (July 1984), 115-120.

⁵ ‘Alī b. ‘Ubayda al-Rayḥānī, *Persian Wisdom in Arabic Garb*, ed. and trans. Mohsen Zakeri (Leiden - Boston: Brill, 2007), 1/110.

⁶ Aliyev, *Türk Mitolojisi*, 106-107.

⁷ Sargon Erdem, “Anka”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/198-200; İskender Pala, “Anka”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/201.

⁸ İbrahim Usta, *Çağdaş Arap Şiirinde Mitolojik Unsurlar*, ed. Zafer Ceylan (Ankara: Fenomen Yayınları, 2021), 16.

similarly signifies “long-necked”.⁹ Several researchers maintain that the word has Hebrew roots rather than Arabic. Nevertheless, their arguments generally do not provide a semantically distinct alternative.¹⁰ Given that both languages have a shared root, this is not a fundamental concern.

When discussing the phoenix in Arabic literature, the Tammūzī Movement is the foremost literary trend that comes to mind. This movement is regarded as a component of modern Arabic literature. During the 1950s, Arabic poetry was heavily influenced by Western modernist poets, particularly T.S. Eliot (d. 1965). Moreover, the contemporary Arab world was impacted by the mythological symbolism found in newly uncovered Babylonian and Greek myths, as well as the ancient Arab myths they remembered. They were also partially influenced by leftist ideologies and existentialist thought. As a result, these influences are noticeably evident in the content of the poems composed during this era. The previously dismissive attitude of Arabs towards mythology as mere superstition shifted in the first half of the 20th century, largely due to the Western literary figures they admired. Upon examining the Western perception of mythology, Arab intellectuals and literary figures engaged in comprehensive research and studies on the topic, recognizing that mythological tales were not trivial fabrications, but rather encompassed a wealth of symbolism. They postulated that this symbolism could be interpreted in multiple ways, ultimately acknowledging the potential for utilizing this symbolism to lay the groundwork for change and innovation, as well as to create works that facilitated a profound and earnest comprehension of the human experience.¹¹ Naturally, achieving this level of awareness implied that they would rediscover the phoenix motif, which held a prominent position in the Arabic literary tradition established by their predecessors.

Khalīl Ḥāvi (d. 1982), ‘Alī Aḥmad Sa‘īd (Adūnīs), Badr Shākir al-Sayyāb (d. 1964), Jabrā Ibrāhīm Jabrā (d. 1994), and Yūsuf al-Khāl (d. 1987) are among the most distinguished representatives of the Tammūzī poets. These poets spearheaded a literary movement that conferred a notable status upon the phoenix motif within contemporary Arabic literature, drawing connections between the deities from ancient mythologies and the modern Arab world. In undertaking this endeavor, they held the conviction that they could ameliorate the frailty of the Arab society in which they resided and perhaps even rejuvenate the Arab world.

⁹ İhsān Ja‘far, “Ṭā‘ir Ustūrī al-Anqa’ fī al-asātīr wa al-adab wa al-amthāl”, *Majalla al-Fayṣal* 118 (1986), 109.

¹⁰ Fatma Kılıç, “Nevâ’î’nin Fevâ’îdü’l-Kiber Adlı Divanında Geçen Kuş Adları”, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi* 20 (2022), 22.

¹¹ F. Betül Üyümez, “Modern Arap Şiirinde Temmuz Akımı ve Cebra İbrahim Cebra’nın Şiirinde Temmuz Miti”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası* 11 (2007), 99.

The mythological character Tammūz or Dumuzid, an Ancient Mesopotamian god, served as the inspiration for the literary movement initiated by this cohort of poets.¹² The term “Tammūzī poets” is thought to have been first employed by Jabrā Ibrāhīm Jabrā, a member of the group, in a 1958 article. This term subsequently gained acceptance in Arab literary circles and was adopted by other authors and critics.¹³ Given its association with resurrection, the Tammūz legend provided a fitting and comprehensive denomination for these poets, who also exhibited a predilection for the phoenix motif.

Ancient Egyptian and West Asian civilizations, responsible for introducing the phoenix motif into global folklore, commemorated the cessation and subsequent renewal of life - particularly with regard to plant life - by personifying annually dying and resurrecting gods under appellations such as Osiris, Tammūz, Adonis, and Attis. Nature perishes alongside the death of these deities, only to be revived upon their rebirth. In Sumerian mythology, “Tammuz” or “Dumuzid” is depicted as a shepherd god who embodies the fecund energy of nature, appearing as the lover or spouse of the principal goddess, Ishtar or Inanna. The theme of resurrection profoundly influenced these poets to such an extent that one even selected a pseudonym from among mythological characters symbolizing this motif. For instance, ‘Alī Aḥmad Sa‘īd, a poet associated with the Tammūzī Movement, adopted the mythological character Adonis as his pen name, representing the vegetation that conceals itself underground during winter, only to reemerge on the earth's surface in spring, flourishing amid a passionate resurgence. This divine figure was venerated by the Semitic peoples of Babylon and Syria, and the Greeks adopted this practice in the 7th century BCE, allowing it to enter Greek mythology with the same role - that of reviving nature following its demise.¹⁴

In contemporary Arabic literature, the presence of the phoenix motif cannot be attributed solely to influences within Arabic literature itself. Rather, poets participating in the Tammūzī Movement have meticulously analyzed myths originating from ancient Greek, Egyptian, Roman, and Sumerian mythologies. Furthermore, they have adeptly and inventively integrated elements from both global and Arab folklore into their works. This suggests that they have also uncovered various cultural manifestations of the phoenix motif. However, the adoption of the phoenix motif by these poets likely transpired after numerous explorations for inspiration. For example, key figures in this movement, particularly al-Sayyāb, were

¹² Nazeer el-Azma, “The Tammūzī Movement and the Influence of T. S. Eliot on Badr Shākir al-Sayyāb”, *Journal of the American Oriental Society* 88/4 (1968), 671

¹³ Zafer Ceylan, *Modern Arap Şiirinde Mito-Poetik İsyān* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2019), 55-56.

¹⁴ Rahmi Er, *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi* (Ankara: Vadi Yayınları, 2012), 29.

influenced by T.S. Eliot, specifically his poem *The Waste Land*. These poets perceived this poem as a means to express the sentiments of Arabs grappling with the Palestinian issue and subsequently embraced Eliot as a model for their literary creations. The genesis of this movement can be largely attributed to al-Sayyāb's poetic prowess and sensibility. His poem *Unshūda al-Maṭar* [Song of the Rain], evocative of Eliot's style, delves into the fecund Tammūz myth, symbolizing the advent of spring and renewal through life-sustaining rain following winter and death.¹⁵ While the phoenix motif is not explicitly employed in this poem, the rain motif serves as a symbol of resurrection.¹⁶

The importance of al-Sayyāb's poem in relation to the phoenix motif lies in its potential to pave the way for a literary perspective that incorporates the phoenix, one of the most notable folkloric figures associated with the theme of resurrection. As Rahmi Er noted, this poem heralded the extensive utilization of diverse fertility myths by poets such as Khalīl Ḥāvi, Yūsuf al-Khāl, and Adūnīs. As a result, these poets began incorporating other Tammūz symbols, like Adonis and Baal, into their works. Consequently, prominent poets of the movement, such as Adūnīs, commenced infusing their literary creations with the phoenix myth. Nonetheless, motifs about resurrection were not confined to the phoenix alone. For instance, Ḥāvi drew upon figures from the Holy Scriptures, like Lazarus, while al-Sayyāb employed the crucifixion symbol. The utilization of resurrection and fertility myths by these poets has also given rise to a trend connected to the Palestinian issue. In fact, as these poets perceived Palestine as having lost its essential vitality, they endeavored to foster the belief that a resurrection could ensue following this metaphorical demise.¹⁷

For instance, Khalīl Ḥāvi, a prominent figure in the Tammūzī Movement, critically assesses the Arabs' defeat against Israel as a humiliating experience in his poem entitled *Ba'd al-Jalīd* (بعد الجليد). He posits that for the Arabs to overcome this unfavorable situation, they must emulate the phoenix's resurrection from its ashes. Beyond the theme of resurrection, the phoenix motif serves as a versatile symbol for conveying a range of emotions. For example, in Adūnīs's celebrated poem *al-Ba'th wa al-Ramād* [البعث و الرماد], some interpretations correlate the sense of alienation he experiences with the sojourn of the phoenix. Within this poem, Adūnīs explicitly incorporates the theme of resurrection, which is even discernible in the poem's title. The poet beckons the phoenix to undergo death and

¹⁵ Rahmi Er, "Bedr Şâkir es-Seyyâb ve Yağmurun Türküsü", *İkinci Orta Doğu Semineri Bildirileri*, ed. Mustafa Öztürk - Enver Çakar (Elazığ: Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi, 2006), 1/255-256.

¹⁶ Ramazan Kazan, "Arap Edebiyatında Serbest Şiirin İlk Örneklerinden: Bedr Şâkir es-Seyyâb'ın 'Unşûdetu'l-Matar / Yağmurun Türküsü' Adlı Şiiri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2015), 57.

¹⁷ Er, "Bedr Şâkir es-Seyyâb ve Yağmurun Türküsü", 1/255-256.

subsequent resurrection for their collective redemption.¹⁸ Tammūzī poets typically employ the term “Fīnīq”, of Western origin, to refer to the phoenix in their works. However, this preference should not be construed as an indication of exclusive influence from Western mythologies. On the contrary, these poets also regard the mythical bird as an integral element of their indigenous folklore. The phoenix narrative manifests itself in the works of numerous Arab poets, with Adūnīs and Shafīq al-Ma'lūf being among the earliest to adopt this theme.¹⁹

The presence of the phoenix theme in Arabic literature extends beyond its manifestations within the works of the Tammūzī movement's trailblazers; rather, a diverse array of poets have embraced and employed this motif. A prime illustration of the phoenix motif's deployment in modern Arabic literature can be found in ‘Abd al-Mu’ṭī Ḥijāzī’s poem *Ughniya Tayyār Shahīd* [أغنية طيار شهيد].²⁰ In this composition, the Egyptian poet invokes the phoenix, a creature renowned for its capacity to resurrect from its ashes post-mortem, and contends that emulating the phoenix's rebirth represents the sole avenue for escaping their unfavorable conditions. By utilizing words that summon negative connotations, such as night and winter, the poet communicates the earth's insatiable craving for blood. Subsequent to painting a somber ambiance, the poet explores the notion of anticipating serenity amid trepidation.²¹

The poetry of Maḥmūd Darwīsh (d. 2008) prominently features the phoenix theme. The reinvigoration of the legendary phoenix symbol in Darwīsh’s oeuvre is intrinsically linked to both the evolution of the Palestinian cause and the poet’s artistic development. The symbol’s dramatic emergence occurs following his departure from Beirut and the subsequent collapse of his aspirations. Before 1982, the phoenix symbol was explicitly present in his poems only once. However, with the publication of *Madīḥ al-Zill al-‘Āli* [مدیح الظل العالی] in 1982, the phoenix motif resurfaces with greater clarity.²² In this particular poem, Darwīsh likely employs the phoenix motif as a representation of Palestine. Nonetheless, diverging from conventional representations, the phoenix in this work is depicted as having permanently perished, unable to resurrect as is customary in myths. Furthermore, the poem features a narrative that portrays other Arab nations, described as friends, as having forsaken the

¹⁸ Usta, *Çağdaş Arap Şiirinde Mitolojik Unsurlar*, 17-23.

¹⁹ Ceylan, *Modern Arap Şiirinde Mito-Poetik İsyân*, 310-311.

²⁰ ‘Abd al-Mu’ṭī Ḥijāzī, *Dīwān ‘Abd al-Mu’ṭī Ḥijāzī* (Beirut: Dār al-‘Awda, 1982), 249-254.

²¹ Usta, *Çağdaş Arap Şiirinde Mitolojik Unsurlar*, 17.

²² Khālīd ‘Abd al-Ra’ūf al-Jabr, “Ramz al-‘Anqa’ fī Shi’r Maḥmūd Darwīsh”, *Majalla Ittiḥād al-Jāmi’āt al-‘Arabiyya lil-‘Ādāb* 9/2 (2012), 1137.

Palestinians, leaving them to their fate. The poet consistently expresses his lament for their isolated predicament.²³

In conclusion, a comprehensive analysis of the use of the phoenix motif in the poetry of various Arab poets reveals that this mythical bird is predominantly employed as a symbol of resurrection. This symbolism highlights the poets' desire to convey themes of rebirth and regeneration in the face of adversity. Nevertheless, as a result of the societal transformations and psychological conditions they endured, the poets occasionally shifted the equilibrium between optimism and pessimism in their literary works, reflecting the complex nature of human experiences. Furthermore, it is worth noting that Arab poets have not confined their utilization of the phoenix motif solely to the theme of resurrection. Instead, they have adeptly incorporated various aspects of the phoenix figure, as found in different cultures' folklore, to express their emotions and explore diverse themes. This multifaceted use of the phoenix motif serves to enrich the cultural and thematic tapestry of their poetry, demonstrating the flexibility and versatility of this powerful symbol in conveying the intricate emotions and experiences that characterize the human condition.

3. The Phoenix Motif in Turkish Poetry and its Connection to Western Impact

A thorough investigation of the phoenix motif in Turkish literature reveals that the presence of this mythological creature in Turkish culture extends far beyond the realm of contemporary Turkish literary works. Turkish mythology encompasses a plethora of legends concerning mythical avian species. The phoenix, in particular, manifests itself under various nomenclatures within Turkish tradition. Among these mythical birds, the eagle occupies a distinguished position. It is crucial to emphasize that, in contrast to many other cultural groups, Turks have not ascribed a multitude of metaphysical attributes to these mythical birds; instead, they have revered them in their extant forms. However, subsequent interactions with other cultures have led to an augmentation of the supernatural features ascribed to these mythical birds.²⁴ The folklore of the Ottoman Turks likewise contains an array of such mythical birds. While these birds lack a direct equivalent in Western folklore, their translation into English as "phoenix" is facilitated by certain shared characteristics. In

²³ Usta, *Çağdaş Arap Şiirinde Mitolojik Unsurlar*, 17.

²⁴ Sanaz Mehran, *Simurg* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master's Thesis, 2017), 56.

Ottoman Turkish legends, the most renowned bird is likely the ‘Anqā’, which is described as possessing a name but no corporeal form.²⁵

It is widely acknowledged that the phoenix motif rose to prominence in Turkish culture following the introduction of Islam. Nevertheless, this folkloric component is also linked to other pre-Islamic mythological birds. The connections between the phoenix and various mythical birds occasionally materialize as diverse cultural adaptations of a singular avian entity. In Turkish culture, the phoenix is equated to the Iranian-origin Sīmurgh. Furthermore, it is posited that the phoenix may bear connections to certain birds of prey that serve as national symbols for the Turks. The phoenix figure in Turkish culture is primarily recognized for its symbolic connotations. Consequently, it is unsurprising that the phoenix shares similar symbolic meanings with other mythical birds to which it is likened.²⁶

In classical Turkish literature, the Phoenix, when referred to with positive attributes in both poetry and prose, has been exalted to the position of a celestial bird adorned with vibrant plumage and dubbed Zümürdüanka [the emerald green ‘Anqā’]. Owing to traits such as residing in Mount Qaf, soaring at remarkable altitudes, and evading capture, this mythological avian figure has been utilized to symbolize situations that are challenging to attain. Poets, drawing inspiration from the fact that this bird is widely known yet invisible, have compared it to their beloved due to its concealed nature. The affection of the beloved towards the smitten poet has been interpreted as the poet receiving the visitation of the propitious bird.²⁷ The Phoenix motif manifests itself in diverse forms throughout classical Turkish poetry, folktales, assorted works of folk literature, and various literary genres of contemporary Turkish literature. The Phoenix, which also occupies a significant position in folktales and fairy tales, is predominantly associated with Mount Qaf in fairy tales. It assists the protagonists of the tales and stories, occasionally rescuing them from perilous situations, and assumes the role of a supporting bird that transports them on its wings during extensive journeys or to remote realms. In some fairy tales, the Phoenix serves as the guardian of Kaloghlan.²⁸

²⁵ Walter G. Andrews, *Poetry's Voice, Society's Song: Ottoman Lyric Poetry*, ed. and trans. Walter G. Andrews - Najaat Black - Mehmet Kalpaklı (Seattle - London: University of Washington Press, 2006), 84.

²⁶ Can Şahin, *Türklerde Ejder ve Simurg Motiflerinin Grafik Gelişimi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ph.D. Dissertation, 2001), 63.

²⁷ Pala, “Anka”, 3/201.

²⁸ H. Dilek Batıslam, “Divan Şiirinin Mitolojik Kuşları: Hümâ, Anka ve Simurg”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 3/7 (2002), 198.

The Turkish population's familiarity with the Phoenix motif might have led to a heightened inclination among folk poets to incorporate this motif in diverse contexts. In 16th-century Turkish folk literature, poets have adapted the Phoenix motif to various situations, not merely emphasizing its ability to be reborn. The power and dominion of the Phoenix have been frequently scrutinized, and its esteemed status has been employed as a metaphor or symbol in poems. For instance, Pîr Şultân Abdâl (d. 1550 [?]), in his renowned poem addressed to Khiḍr Pasha, alludes to the formidable power of the Phoenix and associates it with Nimrod in terms of possessing absolute authority. In this context, the poet's connection of the Phoenix's might with the malevolent historical figure Nimrod is intriguing. Indeed, the individual referenced by the poet is believed to have ruled during the era of Prophet Abraham, rejecting Abraham's teachings and ordering him to be cast into the fire. After this religious narrative, it is believed that a mosquito entered Nimrod's nostril and subsequently caused his demise.²⁹ Consequently, in this protest-oriented composition by Pîr Şultân Abdâl, emphasis is placed on the potential collapse of despotic tyrannies, irrespective of whether they wield power comparable to Nimrod or the Phoenix.

As evidenced in the Tammūzī movement of Arabic literature, one can find narratives about the Phoenix's resurrection from its ashes within Turkish poetry. For example, Shaykh Ghālib (d. 1799) articulates, in a poem, his yearning for the flames of his beloved to engulf him and for the Phoenix to emerge from the resultant ashes. This reference alludes to the popular belief regarding the Phoenix's rebirth from its ashes. Turkish poets typically utilize the Phoenix as an emblem of magnificence. Uşulî (d. 1538-39) likens his heart to Mount Qaf in a poem and equates the truths residing in his heart to a Phoenix awaiting capture. In this regard, he entreats his interlocutor to venture into the Mount Qaf of his heart and instructs them to pursue the Phoenix representing truths. Additionally, the poet engages in moral discourse, addressing the connection between gossip, hypocrisy, and deceit. Muḥibbî portrays how the Phoenix of love captured his heart's hawk during a peculiar aerial pursuit at lofty altitudes. Khayālî (d. 1556-57) recounts that since contentment has found its abode in Mount Qaf, he no longer roams the rose garden akin to frenzied nightingales.³⁰

Occasionally, Turkish poets, akin to Tammūzī poets, derive inspiration from various religious figures when crafting verses centered on the Phoenix. For instance, 'Āşiq Sayrānî (d. 1866 [?]) refers to Prophet Idrîs in a poem that divulges Mount Qaf as the Phoenix's homeland. In these lines, the poet insinuates that they were already adorned before Prophet Idrîs,

²⁹ Abdûlbâki Gölpinarlı, *Pîr Sultan Abdal: Hayatı Sanatı Eserleri* (İstanbul: Varlık Yayınevi, 1953), 35.

³⁰ Batıslam, "Divan Şiirinin Mitolojik Kuşları: Hümâ, Anka ve Simurg", 198-199.

credited in religious literature with the inception of tailoring, conceived this art form. Subsequently, the poet asserts their preeminence over the mythical mountains, claiming dominion over them before the Phoenix's creation and its habitation in Mount Qaf.³¹ It appears that the human disposition toward life and nature in archaic Turkish poetry is predominantly passive. To be more precise, nature, replete with vibrancy, color, and authenticity, has been largely excluded from classical Ottoman poetry. This exclusion is somewhat expected within an idealistic, form-centric, rule-bound, and change-resistant poetic tradition. In general, nature in ancient poetry comprises a domain of metaphors and allegories. Flowers such as roses, tulips, daffodils, hyacinths, and violets; trees like cypresses, plane trees, boxwoods, Judas trees, and oaks; and real or fantastical creatures such as nightingales, the Phoenix, deer, horses, wolves, and lions frequently embody a notion or theme within poems.³²

Upon examining modern Turkish poetry, it becomes evident that the Phoenix motif has relinquished the prominent position it once occupied in classical Turkish poetry. Asserting that this bird, which bears a significant role in traditional Turkish culture, has comparatively lost its prior popularity in contemporary times could be construed as a subjective and unsubstantiated hypothesis. In this regard, those contesting this hypothesis might refer to poems centered around the Phoenix, composed by specific poets. However, when assessing the Phoenix motif's application in contemporary Turkish poetry, it is crucial to acknowledge that the works of amateur poets, who are either unrecognized by the general public or whose verses fail to engage the intellectual sphere, should not be deemed definitive in this context. The Phoenix remains a motif that is consistently recalled and employed when appropriate, both in Turkey and numerous other nations. Nonetheless, beyond rhetorical declarations, the standing of this mythical creature within modern Turkish poetry remains highly contentious.

Admittedly, it is impossible to substantiate our hypothesis regarding the diminished significance of the Phoenix in contemporary Turkish poetry using tangible data. Furthermore, it appears that although the academic community demonstrates an interest in the Phoenix motif within classical Turkish poetry, it has not thoroughly investigated its presence in contemporary Turkish poetry. Even so, the scholarly disregard for this subject might offer some indication of the Phoenix's status in modern Turkish poetry. The waning interest in the

³¹ Barış Demirkaya, "Âşık Şiirinde Kuş Motifleri", *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 8 (2022), 888-898. 892.

³² Ali Budak, *Batılılaşma ve Türk Edebiyatı: Lale Devri'nden Tanzimat'a Yenileşme* (İstanbul: Bilgi Kültür Sanat, 2008), 143-144

Phoenix motif in contemporary Turkish poetry can likely be attributed to the impact of modernity. However, it is equally important to note that the Phoenix has not been entirely forsaken by Turkish poets. The implication of the Phoenix losing its previous popularity is that renowned and highly acclaimed poets have not concentrated on this motif. In other words, a parallel to the Tammūzī Movement poets in Arabic literature, who popularized the Phoenix motif, is absent from contemporary Turkish literature. The underlying reasons and ramifications of this circumstance are more suitably explored in the subsequent section.

The contemporary milieu of Turkish poetic expression manifests a marked scarcity of substantive Western interference, particularly in the evolution of the Phoenix motif. It is paramount to recognize the intricate web of literary interrelations spanning diverse cultures; however, the evolution of the Phoenix motif in modern Turkish poetry seems to uphold a unique independence. This postulation is substantiated by a meticulous analysis of dominant themes, stylistic nuances, and socio-political backdrops that typify contemporary Turkish verse. Contrasting the evident imprint of Western literary paradigms on manifold dimensions of Turkish literature, from thematic investigations to narrative methodologies, the Phoenix motif endures with a robustness that predominantly upholds its native semantic layers. This motif, emblematic of themes like regeneration, transcendence, and cyclic nature, consistently mirrors the cultural nuances inherent in Turkish literary articulations. This peculiar retention can likely be ascribed to Turkey's historic role as an interstice between the Eastern and Western worlds, thus fortifying a literary conversation that melds both local ethos and international literary tides. Moreover, the transformative socio-political events that have dotted Turkey's modern chronicle—from the decline of the Ottoman Empire to the inception of the Republic—have catalyzed a poetic milieu in which the Phoenix motif rises as a symbol of nationalistic identity and tenacity. While the dialogue surrounding intercultural literary imprints remains salient, the sophisticated study of the Phoenix motif's persistence in modern Turkish poetry delineates a deviation from a predominant Western-centric narrative, unveiling a complex tapestry of historical lineage and cultural perpetuity. However, one must not infer that the Phoenix motif in contemporary Turkish poetry is entirely bereft of Western influences. Indeed, certain components, notably lexical selections reminiscent of Western culture, suggest that Western influences might be subtly embedded to some degree.³³

4. A Representative Phoenix-centric Poem

³³ See Soner Akpınar - Burcu Yılmaz Çebin, "İkinci Yeni Şiirinde Phoenix ve Pan'ın Simgesel Anlamları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/39 (2015), 14-25.

To provide empirical evidence for the claims presented in this study, it is prudent to incorporate illustrative examples. In line with this rationale, drawing from modern Arabic literature emerges as a fitting choice. The core argument of this study hinges on the observation that the Phoenix motif's prevalence in modern Turkish literature does not mirror its widespread recognition and potential overuse found in its Arabic counterpart. While there are instances where contemporary Turkish poetry alludes to the Phoenix motif, these instances are predominantly authored by poets who have yet to gain significant prominence. This makes it notably difficult to identify works by renowned Turkish poets who have extensively explored this motif. Conversely, modern Arabic poetry is replete with works centered on the Phoenix theme, many of which are the contributions of esteemed poets. *al-Qaṣīda wa al-'Anqā'* [القصيدة و العنقاء] by Badr Shākir al-Sayyāb stands as a quintessential representation of this trend. The poem in question is presented subsequently:

1. " جنازتي في الغرفة الجديدة
2. تهتفُ بي أن أكتب القصيدة،
3. فـأكتبُ
4. ما في دمي وأشطبُ
5. حتى تـلينَ الفكرة العنيدة.
6. وغرفتي الجديدة
7. واسعة، أوسع لي من قبوري
8. إذا اعتراني تـعبُ
9. من يقظة فالنوم منها أعذب،
10. ينبع حتى من عيون الصخر،
11. حتى من المدفأة الوحيدة
12. تقوم في الزاوية البعيدة.
13. وترفع الجنازة اليابسة المهذمة
14. من رأسها، ترنو إلى الجدران

15. والسقف والمرأة والقناني،
16. ما للزوايا مظلمة
17. كأنهن الأرض للإنسان،
18. تريد أن تحطمه
19. بالمال والخمور والغواني،
20. والكذب في القلب وفي اللسان!
21. تريد أن تعيده
22. للغابة البليدة!
23. وصفحة المرأة ما لها تظل خاوية
24. ما أثمرت بغانيه،
25. بالشفة المرجان
26. تُنيرها، كالشفق، العينان،
27. وبالنهود العارية؟
28. كهذه المرأة
29. ستُصبح الأرض بلا حياة
30. وفي الليالي الداجية،
31. في ذلك السكون ليس فيه
32. إلا الرياح العارية،
33. سيفزع الله من الأموات
34. ويسحب الموت ويغفو فيه
35. مثل دثار في الليالي الشتائية.
36. وهكذا الشاعر حين يكتب القصيدة

37. فلا يراها بالخلود تنبضُ،
38. سيهدمُ الذي بنى، يقوِّضُ
39. أحجارها ثم يملُ الصمتَ والسكونا
40. وحين تأتي فكرةً جديدة،
41. يسحبها مثل دثارٍ يحجب العيوننا،
42. فلا ترى، إن شاء أن يكوننا
43. فليهدم الماضي، فالأشياء ليس تنهضُ
44. إلا على رمادها المحترق
45. منتثرًا في الأفق،
46. وتولد القصيدة."

- "1. *My funeral in the new room...*
2. *...Urges me to write the poem.*
3. *So I write...*
4. *...What's in my blood and erase...*
5. *...Until the stubborn idea softens.*
6. *And my new room is...*
7. *...Spacious, wider for me than my grave.*
8. *When fatigue overtakes me...*
9. *...From wakefulness; sleep is sweeter.*
10. *It springs even from the eyes of the rock,...*
11. *...Even from the overheated places...*
12. *...Standing in the distant corner.*

13. *The withered, ruined funeral is raised...*
14. *...From its head, it gazes at the walls...*
15. *...The ceiling, the mirror, and the bottles.*
16. *What is it with the dark corners?*
17. *As if they are the Earth for man...*
18. *Wanting to shatter him...*
19. *...With money, wine, and beautiful girls.*
20. *And lies in the heart and on the tongue,...*
21. *...Wanting to return him...*
22. *...To the bleak forest?*
23. *And the mirror's surface, why does it gaze emptyly?...*
24. *...Not reflecting a beauty...*
25. *...With coral-colored lips...*
26. *...That illuminate the eyes like twilight,...*
27. *...with exposed breasts?...*
28. *Like this mirror...*
29. *...The Earth will become lifeless.*
30. *And in the dark nights,...*
31. *...In that silence, there is nothing...*
32. *...But the howling wind.*
33. *God, startled by the dead,...*
34. *...He will annul death and slumber in it...*

35. *Like a cloak in the winter nights.*
36. *Thus the poet, in writing his poetry,...*
37. *...Without seeing its pulse of eternity,...*
38. *... Will destroy what he built, he will tear down...*
39. *...Its stones, then he'll saturate with silence and stillness.*
40. *When a new idea emerges,...*
41. *He draws it forth like a cloth that shielded the eyes*
42. *From sight. If he wishes to endure,*
43. *He must demolish the past. Everything rises...*
44. *...From its consumed ashes..*
45. *...Scattered on the horizon...*
46. *...And the poem is born.”³⁴*

This poem intricately intertwines the themes of mortality, creation, and the cyclical nature of life, resonating with profound reflections on the human condition. Beginning with an evocative juxtaposition of a funeral and the act of creation within a "new room," the poet foregrounds the constant interplay between endings and beginnings. The iterative process of writing, characterized by erasures and revisions, serves as a metaphor for the fluidity and impermanence of existence. The room's spatial vastness, in contrast to the confinement of a grave, subtly underscores the boundless potential of life in comparison to the finality of death. Furthermore, the recuperative power of sleep, depicted through organic imagery, emphasizes the potential for renewal even amidst adversity. As the narrative progresses, the poem delves into the pitfalls of materialism and deceit, suggesting the transient and often misleading nature of worldly temptations. The mirror's inability to reflect beauty presents a poignant commentary on loss, disconnection, and perhaps the fading essence of truth in contemporary life. As the poem culminates, it offers a theological reflection, envisaging a scenario where the omnipotent is startled by the magnitude of death, hinting at the inherent

³⁴ Badr Shākir al-Sayyāb, *Manzil al-aqnān* (Windsor: Hindawi, 2019), 59-61.

unpredictability and overwhelming nature of existence. Yet, hope persists as the poem suggests a potential cessation of death, alluding to rebirth or an afterlife. The poet's role, central to this discourse, emerges as both a creator and a destroyer. Through the act of writing, he constructs and deconstructs, mirroring life's continuous ebb and flow. The poem's finale, marked by the birth of a poem from the ashes of its antecedents, is emblematic of the cyclical nature of existence, where destruction paves the way for creation. In essence, this poem is a profound meditation on life, death, art, and the myriad complexities in between, reflecting the poet's deep engagement with the intricacies of the human soul and the broader cosmos.

Conclusion

Following an extensive analysis, it has become evident that the utilization of the Phoenix motif in Turkish and Arabic poetry varies significantly across different contexts. This disparity is particularly noticeable in contemporary Arabic and Turkish poetry, where the motif's presence and function diverge considerably. Interestingly, the widespread adoption of the Phoenix motif and the apex of its popularity transpired during distinct periods within the two compared literary traditions. In Turkish poetry, the Phoenix motif reached its zenith within the realm of classical literature. This contrasts with Arabic literature, where the resurgence of the Phoenix motif, contrary to expectations, is observed primarily in contemporary works. As a result, the Western influence on the development and manifestation of this motif can be directly associated with both period-specific and political factors.

In classical Eastern literature, the Phoenix motif's usage predominantly derives inspiration from the respective cultural folklore and regional traditions. This reliance on indigenous sources suggests that these literary works were firmly rooted in their unique cultural contexts. Furthermore, the external influences exerted on classical Eastern literature primarily originated from neighboring Eastern civilizations, highlighting the interconnectedness of these literary traditions. During the medieval period, poetic exchanges between East and West were exceedingly limited, effectively precluding the possibility of significant Western influence on the development of the Phoenix motif. This historical context underscores the profound impact that geographical, cultural, and political circumstances had on shaping the trajectory of the Phoenix motif in both Turkish and Arabic poetry.

In an analysis of contemporary Turkish and Arabic poetry, it has been discerned that the factors inspiring the utilization of the Phoenix motif exhibit a marked diversification. The impetus for this variation is likely entrenched in the prevailing political milieu. Indeed, throughout the past century, the political experiences encountered by modern Turkey and the Arab countries have been distinctly dissimilar. A closer examination of the circumstances in Arab countries reveals that many have endured periods under the administration of Western colonial powers. This colonial legacy, coupled with military, economic, and scientific setbacks in comparison to Western nations, has significantly impacted the Arab world. Additionally, discordant foreign policies among Arab states have profoundly shaped the intellectual landscape of poets. Furthermore, the observation of failed anti-Israeli initiatives by Arab states, despite their aspirations to expel Israeli settlers from Palestinian territories, has prompted Arab poets to embark on a new creative journey. In this context, Arab poets have reflected on the illustrious past of their people, contemplating the perceived stagnation afflicting Arab populations during this period, even drawing parallels between this state of affairs and symbolic death.

The myriad of instabilities permeating Arab political life has instigated a search for a motif representing rebirth among Arab poets. Consequently, influenced by the works of Western writers they have engaged with, they have adopted the use of symbols of resurrection, most notably the Phoenix motif, which has been extensively incorporated into their literary works. In stark contrast, the political trajectories of Turkey and Arab countries have diverged significantly over the past century, with modern Turkey's experiences deviating from those of Arab nations. This divergence is manifested in the distinct employment of the Phoenix motif within contemporary Turkish and Arabic poetry. The variations in the use and prominence of the Phoenix motif underscore the diverse historical, cultural, and political influences that have shaped the two poetic traditions, highlighting the intricate interplay between sociopolitical factors and literary expression.

In the analysis of contemporary Turkish poetry, it becomes apparent that the concerns and motivations of Turkish poets diverge from those of their Arab contemporaries. This divergence can be largely attributed to the lack of political turmoil in modern Turkey, a stark contrast to the chaotic conditions prevalent in many Arab nations. The Turkish people, having demonstrated a heroic resistance against Western invaders during the War of Independence, have successfully preserved their national sovereignty and cherished national values. Owing to the peaceful foreign policy pursued by the founding fathers of the Republic of Turkey, a stable political environment has been established, which stands in stark contrast

to the situation in Arab countries. Furthermore, Turkish domestic policies, which aim for swift progress in education, industry, and the arts, have cultivated an optimistic vision of the future among the Turkish populace.

Consequently, considering some observations suggest progress in various areas of life in the newly established Republic, it could be posited that modern Turkish poets might not share an identical inclination to delve into alternative symbols of phoenix as seen among some Arab poets. This phenomenon can be primarily attributed to the fact that the comprehensive advancements sought by Arab intellectuals and poets have already been realized in contemporary Turkey. Moreover, while engagement with Western literature in the Arab world has prompted Arab poets to rediscover the Phoenix symbol, the influence of the West on Turkish literature has conversely fostered a departure from the traditional motifs characteristic of classical Turkish literature. This divergence underscores the complex interplay of cultural, historical, and political factors that shape the poetic traditions of these two regions.

References

- Akpınar, Soner – Çebin, Burcu Yılmaz. “İkinci Yeni Şiirinde Phoenix ve Pan’ın Simgesel Anlamları”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/39 (2015), 14-25.
- Aliyev, Ramil. *Türk Mitolojisi*. Ankara: Astana Yayınları, 2020.
- Andrews, Walter G. *Poetry’s Voice, Society’s Song: Ottoman Lyric Poetry*. ed. and trans. Walter G. Andrews - Najaat Black - Mehmet Kalpaklı. Seattle - London: University of Washington Press, 2006.
- el-Azma, Nazeer. “The Tammūzī Movement and the Influence of T. S. Eliot on Badr Shākir al-Sayyāb”. *Journal of the American Oriental Society* 88/4 (1968), 671-678.
- Batıslam, H. Dilek. “Divan Şiirinin Mitolojik Kuşları: Hümâ, Anka ve Simurg”. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 3/7 (2002), 185-208.
- Budak, Ali. *Batılılaşma ve Türk Edebiyatı: Lale Devri’nden Tanzimat’a Yenileşme*. İstanbul: Bilgi Kültür Sanat, 2008.
- Ceylan, Zafer. *Modern Arap Şiirinde Mito-Poetik İsyân*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2019.
- Demirkaya, Barış. “Âşık Şiirinde Kuş Motifleri”, *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 8 (2022), 888-898.

- Er, Rahmi. “Bedr Şâkir es-Seyyâb ve Yağmurun Türküsü”. İkinci Orta Doğu Semineri Bildirileri, ed. Mustafa Öztürk – Enver Çakar. 1/247-262. Elazığ: Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi, 2006.
- Er, Rahmi. Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi. Ankara: Vadi Yayınları, 2012.
- Erçel, Gülser. Mitoloji Sözlüğü. İstanbul: Kafekültür Yayıncılık, 2014.
- Erdem, Sargon. “Anka”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 3/198-200. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. Pir Sultan Abdal: Hayatı Sanatı Eserleri. İstanbul: Varlık Yayınevi, 1953.
- Hijâzî, ‘Abd al-Mu’tî. Dîwân ‘Abd al-Mu’tî Hijâzî. Beirut: Dâr al-‘Awda, 3th Edition, 1982.
- Ja’far, İhsân. “Ṭā’ir Uşûrî al-Anqa’ fî al-asâ’ir wa al-adab wa al-amthâl”. Majalla al-Fayşal 118 (1986), 109-111.
- al-Jabr, Khâlid ‘Abd al-Ra’ûf. “Ramz al-‘Anqa’ fî Shi’r Maḥmûd Darwîsh”. Majalla Ittîhâd al-Jâmi’ât al-‘Arabiyya lil-‘Âdâb 9/2 (2012), 1184-1137.
- Kazan, Ramazan. “Arap Edebiyatında Serbest Şiirin İlk Örneklerinden: Bedr Şâkir es-Seyyâb’ın ‘Unşûdetu’l-Matar / Yağmurun Türküsü’ Adlı Şiiri”. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 34 (2015), 47-74.
- Kılıç, Fatma. “Nevâyî’nin Fevâyîdü’l-Kiber Adlı Divanında Geçen Kuş Adları”. Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi 20 (2022), 19-30.
- Mehran, Sanaz. Simurg. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master’s Thesis, 2017.
- Pala, İskender. “Anka”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 3/201. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- al-Rayḥânî, ‘Alî b. ‘Ubayda. Persian Wisdom in Arabic Garb. 2 Volumes. ed. and trans. Mohsen Zakeri. Leiden - Boston: Brill, 2007.
- al-Sâmarrâ’î, ‘Abd al-Jabbâr Maḥmûd. “Ṭuyûr al-‘Arab al-khurâfiyya”. Majalla al-Fayşal 88 (July 1984), 115-120.
- al-Sayyâb, Badr Shâkir. Manzil al-aqnân. Windsor: Hindawi, 2019.
- Şahin, Can. Türklerde Ejder ve Simurg Motiflerinin Grafik Gelişimi. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ph.D. Dissertation, 2001.
- Usta, İbrahim. Çağdaş Arap Şiirinde Mitolojik Unsurlar. ed. Zafer Ceylan. Ankara: Fenomen Yayınları, 2021.

Üyümez, F. Betül. “Modern Arap Şiirinde Temmuz Akımı ve Cebra İbrahim Cebra’nın Şiirinde Temmuz Miti”. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası 11 (2007), 97-118.

Wehr, Hans. Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1985.

Modern Türk ve Arap Şiirinde Anka Kuşu Motifine Batı Etkisi: Karşılaştırmalı Bir İnceleme

Doç. Dr. Esat AYYILDIZ

Genişletilmiş Özet

Bu makale, Batı edebî geleneğinin Türk ve Arap edebiyatındaki Anka kuşu motifi üzerindeki gelişim ve belirginleşmesi üzerindeki tesirine odaklanarak, Türk ve Arap şiirindeki Anka motifi kullanımlarının karşılaştırmalı bir analizini takdim etmektedir. Söz konusu araştırma, edebî eserler, tarihî kayıtlar ve kültürel çalışmalardan yararlanılarak mukayeseye dayanan bir metodun kullanımıyla icra edilmektedir. Anka motifi, Türk ve Arap şiirinde, ölüm, yeniden doğuş ve aşkınlık gibi temaları keşfetmek için kuşaklar boyunca şairler tarafından ilham kaynağı olarak kullanılmıştır. Bununla birlikte, motifin farklı edebî bağlamlardaki kullanımı daha yakından incelendiğinde, özellikle çağdaş şiirde önemli farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Bu vakıya istinaden söz konusu makale, Anka motifinin Türk ve Arap şiirinde kullanıma biçimlerini, onun her bir bölgedeki gelişim ve tezahürünü şekillendiren tarihî, kültürel ve siyasî faktörler ile Batı edebî geleneklerinin bu gelişim üzerindeki etkisine odaklanarak analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Mevzubahis araştırma, Türk ve Arap şiirindeki Anka motifinin tarihsel kökenlerinin incelenmesi ile başlamakta ve bu sembolün kültürel temaları ifade etmek için kullanıldığı yolları keşfetmektedir. Türk şiiri ve folklorunda Anka motifi klasik edebiyatta zirveye ulaşmaktadır. Buna karşılık, Arap edebiyatında ve folklorunda Anka motifinin yeniden canlanması, Batı edebî geleneğinin etkisini ve bölgenin kendine özgü siyasî koşullarını yansıtan çağdaş eserlerde gerçekleşmektedir. Müteakiben Anka motifinin Türk ve Arap şiirindeki çağdaş kullanımları analiz edilerek söz konusu sembolün modern düşünceleri ve eğilimleri ifade etmek için nasıl kullanıldığı keşfedilmektedir. Arap dünyasında Anka motifinin kullanılması, mevcut siyasî istikrarsızlığa ve sömürgeciliğin kalıntılarına karşı tepkisel bir tutum olarak görülebilir; söz konusu sembol, yabancı boyunduruğuna karşı bir canlanma ve muhalefet amblemi olarak kullanılmaktadır.

Modern Arap edebiyatında özellikle Temmûzî Hareket, Anka motifi kullanımı bakımından dikkat çekici bir oluşum olarak ön plana çıkmaktadır. Bu harekete bağlı olan şairler, T.S. Eliot gibi Batılı modernist şairlerden ilham alarak zorluklarla karşı karşıya kalındığında yeniden doğuş ve yenilenme temalarını aktarmak için çeşitli bereket mitlerini kullanmışlardır. Söz konusu hareket, antik mitolojiler ile modern Arap dünyası arasında köprüler kurarak eserlerine Anka motifini dâhil etmiştir. Hareketin şairleri, Anka örneğinde olduğu gibi metaforik ölümün ardından yeniden dirilişin mümkün olduğuna inanmış, gerek küresel gerekse Arap folklorundaki diğer diriliş ve bereket mitlerinden de yararlanarak eserlerini oluşturmuşlardır. Anka motifi modern Arap şiirinde, yeniden doğuş temasının ötesinde, geniş bir duygu ve deneyim yelpazesini ifade etmek için çok yönlü bir sembol olarak kullanılmaktadır.

Öte yandan modern Türkiye'nin uluslararası ilişkilerindeki belirgin siyasî istikrar, Arap meslektaşlarının aksine Türk şairler arasında geleceğe dair olumlu ve iyimser bir bakış açısı doğurmuştur. Ayrıca Türk ulusunun Batılı işgalcilere karşı verdiği Kurtuluş Savaşı'ndan zaferle çıktığını ve yeni cumhuriyetin kurucularının, Arap şairlerin uzun zamandır çeşitli alanlarda kendi ulusları için özlemini çektikleri sembolik yeniden doğuş haddizatında etkili bir şekilde gerçekleştirdiğini belirtmek gerekir. Dolayısıyla, Arap şairlerin yeniden doğuş özelemlerinin, çağdaş Türk şairleri için hâlihazırda gerçeğe dönüşmüş olduğu söylenebilir. Çalışma boyunca, Türk ve Arap şiirinde Anka motifinin kullanımının, Batı edebî geleneklerinin etkisi de dâhil olmak üzere, kültürel, tarihî ve siyasî faktörlerin karmaşık bir etkileşimi tarafından şekillendirildiği savunulmaktadır. Anka motifinin tarihsel ve çağdaş kullanımlarını incelemek, edebî geleneklerin karmaşıklığı ve çeşitliliği ile kültürler arası alışverişleri hakkında kapsamlı bir anlayış sunmaktadır.

Netice itibarıyla kapsamlı bir analizin ardından, Türk ve Arap şiirinde Anka kuşu motifinin kullanımının farklı bağlamlarda önemli ölçüde değiştiği ortaya çıkmaktadır. Bu farklılık, motifin varlığının ve işlevinin önemli ölçüde farklılaştığı çağdaş Arap ve Türk şiirinde özellikle temayüz etmektedir. Bu motifin gelişimi ve tezahürü üzerindeki Batı etkisi, hem dönemsel bir özgünlüğü bünyesinde barındırmaktadır hem de siyasî faktörlerle doğrudan ilişkilendirilebilir niteliktedir. Klasik Doğu edebiyatında Anka motifinin kullanımının ağırlıklı olarak ilgili kültürel folklordan ve bölgesel geleneklerden ilham aldığı bilinmektedir. Yerli kaynaklara duyulan bu itimat, söz konusu edebî eserlerin kendi özgün kültürel bağlamlarına sıkı sıkıya bağlı olduklarını ispat edebilecek mahiyettedir. Keza klasik Doğu edebiyatı üzerindeki dış etkiler öncelikle komşu Doğu uygarlıklarından kaynaklanmaktadır ve bu edebî geleneklerin birbirine bağlılığını vurgulamaktadır. Orta çağ döneminde, Doğu ve Batı arasındaki şiir konusundaki teatiler son derece sınırlıdır ve bu durum da Anka kuşu motifinin gelişimi üzerinde önemli bir Batı etkisi olasılığını, en azından bu dönem için, etkili bir şekilde azaltmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Anka, Yeniden Diriliş, Arap Şiiri, Türk Şiiri.

Arapçadaki Zâid Edatların İşlevleriyle İlgili Bir Değerlendirme

An Assessment of the Functions of Zâid Prepositions in Arabic

Dr. Öğr. Üyesi., Yusuf KARATAŞ

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
ykaratas@ogu.edu.tr

 0000-0003-3075-8755

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article	
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
01 Haziran / June 2023	12 Eylül / September 2023	15 Eylül / September 2023

Atıf Bilgisi / Cite as:

Karataş, Yusuf. "Arapçadaki Zâid Edatların İşlevleriyle İlgili Bir Değerlendirme", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Eylül 2023), 498-516.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1308891>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu çalışmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Arapçadaki Zâid Edatların İşlevleriyle İlgili Bir Değerlendirme

Öz ► Bu çalışmada öncelikle *ziyâde*/الزيادة kavramının lugavî ve istilâhi anlamı üzerinde durulmuş sonra nahivciler ve dilciler açısından *ziyâde*/الزيادة kavramı, *zâid* harfler (edatlar) ve bu edatların metin içi işlevleri ele alınmıştır. Daha sonra yaygın kullanılan zâid edatların metin içi kullanım ve işlevleri özellikle Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanımlarından hareketle incelenmiştir. Bu çerçevede en yaygın zâid kullanıma sahip *in*/إن edatı, *en*/أن edatı, *bi*/ب edatı, *mâ*/ما edatı, *li*/ل edatı ve *lâ*/لا edatı ayrı başlıklar altında ele alınmıştır. Çalışmada bu edatların zâid kullanımını durumunda tespit edilen en temel işlevlerinin pekiştirme işlevi olduğu sonucuna varılmıştır. Ancak bu edatların bazı bağlamlardaki zâid kullanımları konusunda nahivci ve dilcilerin farklı değerlendirmelere sahip olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Arapçada Zâid Edatlar, Te'kid, İşlevsel Dilbilgisi, Anlambilim.

An Assessment of the Functions of Zâid Prepositions in Arabic

Abstract ► In this study, first of all, the lexical and term meaning of the concept *ziyâde*/الزيادة is emphasized, then the concept of *ziyâde*/الزيادة, *zâid* letters (prepositions) and the in-text functions of these prepositions are discussed in terms of nahivists and linguists. Later, the in-text usage and functions of the commonly used prepositions of *zâid* were examined, especially with reference to their use in the Qur'an. In this context, the most commonly used preposition *in*/إن, the preposition *en*/أن, the preposition *bi*/ب, the preposition *mâ*/ما, the preposition *li*/ل and the preposition *lâ*/لا are discussed under separate headings. In the study, it was concluded that the most basic functions of these prepositions in the case of the use of *zâid* is the reinforcement function. However, it has been seen that nahivists and linguists have different evaluations about the *zâid* usage of these prepositions in some contexts.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Zâid Prepositions in Arabic, Emphasis, Functional Grammar, Semantics.

Giriş

Dil çalışmalarında bir yapının, dil unsurunun, sözcenin ve anlatım biçimlerinin işlevleri üzerinde durmak ve metne kattığı anlam değerini belirlemek oldukça önemlidir. Bir dil biriminin işlevi o unsurun belli bir amaçla kullanışdır.¹ Dildeki bir unsurun kullanımının ve işlevinin bilinmemesi bazen dilin tamamının bilinmemesi anlamında olabilir. Eksik bilgi veya yaklaşım metnin yanlış anlaşılıp yorumlanmasına yol açabilir. Bu açıdan Arapçada *ziyâde*/الزيادة adı verilen edatların metindeki kullanım amaçlarının incelenmesinin yararlı olacağı düşünülmektedir. Zira *ziyâde*/الزيادة kelimesi sözcük olarak “fazlalık” anlamında olmakla birlikte terim olarak dilciler bu kavrama kök anlamından oldukça farklı anlam yüklemektedir. Zâid harflerin (edatların) ise yine metin içinde belirgin işlevleri dikkat çekmektedir.

Ziyâde/الزيادة kavramı, nahiv derslerinde özellikle de Kur'ân-ı Kerîm'in i'râbı söz konusu olduğunda sıkça kullanıldığı görülür. Nahiv ilmi açısından bu kavramla kastedilen olgunun bir

¹ Berke Vardar, vd., *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: ABC Kitapevi, 1998), 128.

cümlede ya da bir yapıda “*fazlalık*” olmadığı bilinmekle birlikte bir nahiv terimi olarak bu kavramın delaletinin ortaya konması önemlidir. Çalışmada zâid harflerin (edatların) ağırlıklı olarak Kur’ân-ı Kerîm’deki kullanımları üzerinde durulacaktır.

1. *Ziyâde/الزيادة* Kelimesinin Sözlük Anlamı

İbn Manzûr [711H], *ziyâde* kelimesinin karşılığını artış, büyüme ve eksikliğin karşıtı olarak vermektedir.² Yine sözlükte bu kelime bir şeyden artan, bir şeyin fazlası olarak yer almaktadır. *Zâid* harfler, sarf (biçimbilim) ilminde ise سَأَلْتُمُونِيهَا *Onu bana sordunuz*³ cümlesiyle ya da اليوم تَنْسَاه *Bugün onu unutuyorsun*⁴ cümlesinde toplanmıştır. Bu cümlelerde bir kelimeye eklenen ve yeni kelime türetiminde kullanılan tüm alfabe harfleri verilmiştir. Bu çalışmada ise Türkçeye “edat” olarak aktarabileceğimiz Arapçadaki *حروف المعاني/edatlar* adı verilen kelime grubundaki asıl anlamları ve işlevleri dışında kullanılan edatlar ele alınmıştır.

2. *Ziyâde/الزيادة* Kelimesinin Terim Anlamı

Terim olarak ise *ziyâde/الزيادة*, hazf (eksilti) olgusunun karşısında tamamlayıcı bir unsur olarak yer almaktadır.⁵ *Zâid*, cümleden çıkarıldığında cümlenin temel anlamına etkisi olmadığından, cümlenin yapısında bir eksiklik olmayan unsurdur. Diğer yandan ise *zâid* unsur cümlede olumlu anlamı te’kid, olumsuzluğu te’kid, cümleye açıklık getirme işlevleri görür. Dolayısıyla *zâid* edat eksiltildiğinde cümleye kazandırdığı te’kid anlamı kaybolur.⁶

İbn Cinnî [392H], ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim*” ayetindeki *bi/ب* harfinin (edatının) cümledeki işlevine dikkat çekerek, bir ifadedeki *ziyâde/الزيادة* olgusunu, yeni bir anlam üretimi gerçekleştirmeksizin sözü vurgulamak için eklenen unsur olarak görmektedir.⁸ Bu yaklaşım, Sîbeveyh’in [180H] ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ﴾ “*Onlar ahidlerini bozmaları sebebiyle ...*” ayetinde geçen *mâ/ما* harfinin (edatının) işlevinin sözü vurgulamak olduğunu

² İbn Manzûr, *Lisan’ul-Arab* (Beyrut: Dâr Sâdır, ts.), 3/198.

³ Mustafa İbrahim vd., *el-Mu’cemu’l-Vasîd* (İstanbul: Çağrı Yay., 1990), 1/409.

⁴ Celâladdîn es-Suyûtî [911H], *el-Eşbâh ve’n-Nâzâir fi’n-Nahv*, thk. Abdülilâh Nehbân vd. (Dimeşk, 1987), 1/451.

⁵ Ali Ebu’l-Makârîm, *‘Usûlu’t-Tefkîri’n-Nahvî* (el-Kâhire: Dâru Garîb, 2007), 267.

⁶ Ebu Bekr Muhammed b. Sehl en-Nahvî el-Bağdâdî İbnu’s-Serrâc [316], *Usûlu’n-Nahv*, thk. Abdu’l-Huseynî’l-Fetlî (Beyrut: Muessetu’r-Risâle, 1999), 1/258-261.

⁷ el-A’râf 7/172.

⁸ Ebu’l-Fethh ‘Osmân İbn Cinnî [392H], *Sirru sinâati’l-‘Irâb*, thk. Hasan Hendâvî (Dimeşk: Daru’l-Kalem, 1993), 1/133.

⁹ en-Nisâ 4/155.

belirtmesinde de görülmektedir.¹⁰ Yine ayette geçen *mâ/ما* edatının sözü, olayı vurgulama işlevine ez-Zeccâc da [311H] dikkat çekmiştir.¹¹ İbn Cinnî ise lafızda yapılan ekleme ve ziyâdenin anlamı güçlendirdiğini belirtmektedir.¹² Kimi nahivciler ise *ziyâde/الزيادة* terimini açıklarken harfin (edatın) eklenmesini eksiltilmesine benzetmiş¹³ başka bir ifadeyle anlam açısından edatın varlığıyla yokluğunu aynı görmüştür. İbn Yaîş ise bu terimle, *zâid* kullanımında yeni bir anlamın oluşmadığına dikkat çekerken¹⁴ bazı nahivciler de *ziyâde/الزيادة*'den maksadın terkipler arasındaki bağdaşıklığı sağlamak olduğunu ifade etmiştir.¹⁵

Ziyâde/الزيادة olgusuyla ilgili bu farklı yaklaşımlar, konuyla ilgili *ziyâde/الزيادة*, *hatalı ifade/اللغو*, *fesih/الإلغاء*, *bağlantı/الصلة* gibi farklı terimlerin kullanımına neden olmuştur. *Zâid* sözcüğün i'rab etkisi olmadığı sürece anlam etkisinin olmadığını düşünen Basra dil ekolüne mensub çoğu nahivci *ziyâde/الزيادة*, *hatalı ifade/اللغو*, *fesih/الإلغاء* kavramlarını tercih ederken *zâid* sözcüklerin anlam etkisinin olduğunu düşünen Kûfe dil ekolüne mensub nahivciler *bağlantı/الصلة*, *dolgu/الحشو* kavramını tercih etmiştir.¹⁶

Kur'ân-ı Kerim'le ilgili olduğunda *zâid* kavramı te'kid anlamında kullanılmaktadır. Kur'ân'da *zâid* lafız bulunduğu ancak te'vil yoluyla söylenebilir. Zira ifadede oluşan *ziyâde* olgusu, dikkatsizlikten değil maksatlı bir düşüncenin ürünü olmalıdır. Bu durum sözcüksel te'kidin faydaları kapsamında görülebilir.¹⁷ Bu doğrultuda ez-Zerkeşî [794H], Kur'ânda *ziyâde/الزيادة* kavramından bahsetmenin uygun olmadığını zira nahivcilerin *zâid* kelimesinden kasıtlarının anlam açısından değil i'rab yönünden olduğunu belirtmiştir. ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾ "Allah'ın rahmetinden dolayı sen onlara yumuşak davrandın."¹⁸ ayetinin Arapça yakın

¹⁰ 'Amr b. 'Osmân b. Kanber Sîbeveyh [180H], *el-Kitâb*, thk. Abdu's-Selam Muhammed Harun (el-Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 2006), 4/221.

¹¹ ez-Zeccâc [311H], Ebu İshâk İbrâhim b. es-Serî, *Maâni'l-Kur'ân ve 'İrâbuhu*, thk. Abdulcelîl Abduhu Şelebî (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1988), 2/159.

¹² Ebu'l-Fethh Osmân İbn Cinnî [392H], *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 2000), 2/468.

¹³ es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nâzâir*, thk. Abdulilâh Nehbân vd., 1/453.

¹⁴ Muvaffaku'd-Dîn Ebî'l-Bakâi Yaîş b. 'Âli İbn Yaîş el-Mûsilî [643H], *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 5/76.

¹⁵ Ebu'l-Makârim, *'Usûlu't-Tefkîri'n-Nahvî*, 270.

¹⁶ Bedreddîn Muhammed b. Bahâdir b. Abdillâh eş-Şâfiî ez-Zerkeşî [794H], *el-Bahru'l-Muhîd fî Usûlu'l-Fıkh*, thk. Abdu'l-Kâdir Abdullah el-'Ânî (el-Kâhire: Dâru's-Safvat, 1992), 1/459.; Ebu'l-Makârim, *'Usûlu't-Tefkîri'n-Nahvî*, 271.; es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nâzâir*, thk. Abdulilâh Nehbân vd., 1/453.

¹⁷ ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîd*, 1/459.

¹⁸ Âl-i 'İmrân 3/159

anlamlı ifadesinin « ما لَنت لهم إلا رحمةً » “*ancak Allah'ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın*” olduğu ifade edilmiştir.¹⁹

3. Zâid Edatlar/الحروف الزائدة ve İşlevleri

Zâid harflerin (edatların) sayısı konusunda farklı görüşler vardır. ez-Zerkeşî [794H], yaygın kullanılan ya da metinlerde sıkça karşılaşılan zâid edatların sayısının yedi olduğunu belirtmektedir. Bunlar *in/إن*, *en/أن*, *bi/ب*, *mâ/ما*, *min/من*, *li/ل*, *lâ/لا* harfleri (edatlarıdır). Bu edatların dışında *ke/ك* gibi başka edatların da kullanıldığı görülmektedir.²⁰ Bu edatlara öncesinde dilci olarak İbnu'l-Hacib [646H] işaret etmiştir.²¹

3.1. *in/إن* Edatı

in/إن edatı, zâid olarak hep olumsuzluk edatlarından *mâ/ما* ile birlikte kullanılmaktadır.

« ما رأيتُ زيداً » “*Zeydi görmedim*” ifadesinin aslı « ما رأيتُ زيداً » şeklindedir.²² el-Ferrâ [207H], *in/إن* edatının olumsuzluk edatı *mâ/ما* ile kullanımının olumsuzluğu te'kid amaçlı olduğunu ve *mâ/ما* edatının tekrarı yerinde olduğu görüşündedir. Bu durum el-Ferrâ açısından sözcüksel te'kid (pekiştirme) iken Sîbeveyh [180H] bunu anlam pekiştireci olarak değerlendirmiştir.²³

« ما إن رأيتُ ولا سمعتُ به *** كالسيوم هانئاً أنيق جرب »

“*Onu bugünkü gibi uyuz develeri katranlarken ne gördüm ne duydum*”

Dureyd b. es-Sımma'nın yukarıdaki beyti *in/إن* edatının olumsuzluk edatı *mâ/ما* ile kullanımına örnek olarak verilmiştir. el-Ferrâ bu iki edatın bu şekilde kullanımını « إن زيدا لقائم » “*Zeyd gerçekten ayakta*” cümlesindeki iki pekiştirme edatının birlikte kullanımına benzetmiştir.²⁴

¹⁹ Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî [794H], *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (el-Kâhire: Dâru't-Turâs., ts.), 3/72.

²⁰ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/75.

²¹ Muhammed b. el-Hasen er-Radî es-Esterâbâdî [687H], *Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye*, tsh. Yusuf Hasan Omer (Bingâzî-Libya: Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye, Kâryûnus Üniversitesi Yayınları, 1996.), 4/430.

²² İbn Yaîş el-Mûsilî [643H], *Şerhu'l-Mufassal*, 5/64.

²³ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/75.

²⁴ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, 5/64.

Ayrıca *in/إن* edatı, olumsuzluk edatı *mâ/ما* dışında aşağıda verilen örneklerde görüldüğü üzere sırasıyla ism-i mevsul olan *mâ/ما*, mastariyye (matar edatı) *mâ/ما* ve *söze başlama* (istiftâhiyye) edatlarından *elâ/ألا* edatından sonra da zâid olarak gelebilmektedir.²⁵ Bu kullanımlar aşağıda sırasıyla örneklendirilmiştir. Ancak başta İbn Hişâm olmak üzere nahivcilerin örnek verdiği bu beyitlerin şairlerinin müstakil divanlarına rastlanmamıştır.

«يُرَجِّي المرء ما إن لا يراه *** وتعرض دُونَ أَذْنَاهُ الخُطُوبُ»

“Kişi daha zor durumlara maruz kaldığı halde görmediği şeyi umar.” Câbir b. Ra'lân et-Taî

«وَرَجَّ الفتى للخير ما إن رأيتَه *** على السنِّ خيراً لا يزالُ يزيدُ»

“Delikanlıyı her gördüğünde iyilik umut et zira yaşlandıkça onun iyiliği artar.” el-Ma'lût b. Bezl el-Kuray'î

«ألا إن سرى ليلي فبِتْ كئيباً *** أحاذرُ أن تنأى النَّوى بَعْضُوباً»

“Bakınız kederli gecelerim geçip gider ama Gazûb'un yüzünü görme istediğimin benden uzaklaşmasından korkarım” el-Ma'lût b. Bezl el-Kuray'î

Diğer yandan ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ﴾ “Andolsun, size vermediğimiz *imkân ve iktidarı onlara vermiştik*”²⁶ ayetinde geçen *in/إن* edatının zâid olabileceği gibi olumsuz olarak da görülmüştür. Dolayısıyla ayetin anlamı «في الذي ما مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ» ifadesiyle açıklanmıştır. Bu açıklama için ﴿مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمْكِنْ لَكُمْ﴾ “Yeryüzünde size vermediğimiz *imkân ve iktidarı onlara vermiştik*.”²⁷ ayeti delil gösterilmiştir. Bu durumda ayette *mâ/ما* edatı yerine *in/إن* edatının tercih edilerek bir anlamda dilde ağırlık oluşmaması için tekrardan kaçınıldığına²⁸ işaret edilmesi dikkat çekicidir. Zira böylelikle anlatım, akıcılık kazanmış olmaktadır.

²⁵ Ebû Muhammed Abdullah Cemâleddîn b. Yûsuf b. Ahmed İbn Abdillâh el-Ensârî İbn Hişâm [761H], *Muğni'l-Lebîb 'an Kutubi'l-E'ârîb*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Bejrût: el-Mektebutu'l-'Asriyye, 1991), 1/33.

²⁶ el-Ahķâf 46/26.

²⁷ el-En'âm 6/6

²⁸ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/75.

3.2. En/أن Edatı

İbn Hişâm, *en/أن* edatının dört yerde zâid olarak geldiğini belirtmiştir.²⁹ Birincisi, bu edat mazi fiilden önce gelmesi durumunda zaman zarfı olan *-dığında/لَمَّا* edatından sonra gelmesinden dolayı zâid kabul edilmiş ve te'kid işlevi gördüğü vurgulanmıştır.³⁰

﴿فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَىٰ وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيرًا﴾ “*Fakat ne zaman ki müjdecî çıkagelip (Yusuf'un gömleğini) onun yüzüne sürdü ve onun gözleri ışığına kavuştu.*”³¹ Ayette müjdecinin gelmesiyle Yusuf'un (as.) gömleğinin Yakup (as.)'ın gözlerine sürülüp ve ışığa kavuşma olayını pekiştirmiştir.

İkincisi, yemin fiili ve *lev/لو* edatı arasında bulunduğu zâid olarak gelmektedir.³²

«فَأَقْسِمُ أَنْ لَوْ التَّقِيْنَا وَأَنْتُمْ *** لَكَانَ لَكُمْ يَوْمٌ مِنَ الشَّرِّ مَظْلِمٌ»

“*Yemin olsun ki sizinle yüz yüze geleceğimiz gün sizin için kötü ve kara bir gün olacak*”

Üçüncüsü, nadir de olsa *ke/ك* edatı ile sonrasındaki mecrur ismi arasında *en/أن* edatı zâid olarak gelebilmektedir.³³

«ويوماً تُؤَافِينَا بَوَجْهِ مُقْسَمٍ *** كَأَنْ طَبِيئَةً تَغْطُو إِلَىٰ وَارِقِ السَّلْمِ»

“*Bir gün güler bir yüzle, yeşil ağaç yapraklarına zıplayan ceylan gibi bize geleceksin*”

Dördüncü olarak ise *en/أن* edatı, *izâ/إذا* edatından sonra geldiğinde zâid olmaktadır.³⁴

«فَأَمَّهَلَهُ حَتَّىٰ إِذَا أَنْ كَأَنَّهُ *** مُعَاطِي يَدٍ فِي لُجَّةِ الْمَاءِ غَامِرٌ»

“*Ona o kadar çok mühlet tanıdı ki derin su kuyusuna el uzatır oldu.*” Evs b. Hacer

²⁹ İbn Hişâm, *Muğnî'l-Lebîb*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, 1/41-42

³⁰ Muhyiddîn ed-Dervîş, *'îrâbu'l-Kur'âni'l-Kerim ve Beyânuhu* (Dimeşk: Daru'l-İbn Kesîr, 1999), 4/41.

³¹ Yûsuf 12/96.

³² İbn Hişâm, *Muğnî'l-Lebîb*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, 1/42.

³³ İbn Hişâm, *Muğnî'l-Lebîb*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, 1/42.

³⁴ İbn Hişâm, *Muğnî'l-Lebîb*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, 1/42.

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere *en/أن* edatı zâid olduğu için i‘rab etkisi olmamış ancak edat te‘kid işlevi görerek³⁵ örneklendirilen ifadelerdeki anlatıları güçlendirmiş ve çarpıcı hale getirmiştir.

﴿وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾ “*Eğer insanlar ve cinler, İslâm ve iman yolunda hep dosdoğru gitselerdi. Elbette biz onların hepsine bol bol su (rızk) verirdik.*”³⁶ Bu ayette ise *en/أن* edatının zâid olduğu düşünülmeyle birlikte³⁷ isim cümlelerinin başına gelen *enne/أن* edatının şeddesiz hali olması ve isminin ise hazf edilmiş (eksiltilmiş) zamîr’uş-şe’n olması³⁸ daha isabetli görünmektedir.

3.3. Bi/ب Edatı

Bi/ب edatı, isim cümlesinde muhtedanın, haberin, fiil cümlesinde fâilin, mefulun, *leyse/ليس* edatının haberinin ve hicâzî olumsuzluk edatı *mâ/ما* edatının haberinin başına getirilebilmektedir.

«بِحَسْبِكَ فِي الْقَوْمِ أَنْ يَعْلَمُوا *** بِأَنَّكَ فِيهِمْ غَنِيٌّ مُضِرٌّ»

“*Kavmin arasında senin zengin ve mal sahibi olduğunu bilmeleri sana yeter*” er-Rakbân el-Esdî el-Câhili’nin bu beyitinde geçen «*بحسبك*» ifadesi, bu edatın muhtedanın başına gelmesinde delil olarak gösterilmiştir.³⁹

﴿بِأَيِّكُمْ الْمَفْتُونُ﴾ “*Hanginiz(in) akıldan yoksun olduğunu*”⁴⁰ ayetinde geçen *bi/ب* edatı ile ilgili farklı görüşler belirtilmiştir. Bu görüşlerden birincisi edatının zâid olarak muhtedanın başında olması, ikincisi edatın, zarfiyet anlamına sahip *-de,-da/في* edatının anlamında olmasıdır.⁴¹ Bu durumda zâid olmayıp haber (yüklem) konumunda olur. Ayrıca ﴿بِأَيِّكُمْ الْمَفْتُونُ﴾ ayetindeki ifadenin bir önceki ayette geçen ﴿فَسَتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ﴾ “*yakında sen de göreceksin, onlar da görecekler*” fiillerinin mef’ûlun bihi hükmünde olduğu da belirtilmiştir.⁴² Bu durumda *bi/ب* edatı ta’diye (geçişlilik) işlevi gerçekleştirilmektedir.

³⁵ el-Huseyn b. Kâsım el-Murâdî [749H], *el-Cena’d-Dânî fî Hurûfi’l-Ma’ânî*, thk. Fahreddîn Kabâva vd. (Beirut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1992), 222.

³⁶ el-Cinn 72/16.

³⁷ ‘Abdussamed Tefîk, “Delalatu’l-Hurufi’z-Zâide fi’l-Kur’ân”, *Mecallatu’l-Ulûmi’l-İslâmiyye*, 20 (2013), 259.

³⁸ ed-Dervîş, *’I’râbu’l-Kur’âni’l-Kerim*, 8/96.

³⁹ Ebu’l-Makârim, *’Usûlu’t-Tefkîri’n-Nahvî*, 272.

⁴⁰ el-Çalem 68/6.

⁴¹ ed-Dervîş, *’I’râbu’l-Kur’âni’l-Kerim*, 8/24.

⁴² İbn ‘Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr vet-tenvîr*, 29/66.

﴿وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا﴾ “Kötü işler yapmış olanlara gelince, bir kötülüğün cezası misliyledir”⁴³ ayetinde görüldüğü üzere *bi/ب* edatı, muhtedanın haberinde (yüklemde) zâid olarak görülmüştür. Zira başka bir ayette ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةً مِثْلُهَا﴾ “Bir kötülüğün karşılığı, onun gibi bir kötülüktür (ona denk bir cezadır)”⁴⁴ olarak geçmektedir.⁴⁵ Yukarıdaki ifadenin i‘rabı yapılırken جَزَاءُ “karşılığı” kelimesinden itibaren الذِّين “olanlara” sözcüğünün haberi (yüklemi) olduğu da ifade edilmiştir.⁴⁶ Bu konuda birinci yorumun dikkate alınması halinde *bi/ب* edatının zâid olduğu öngörülebilir.

﴿فَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ “Sizinle bizim aramızda şahit olarak Allah yeter.”⁴⁷ ayetinde görüldüğü üzere bu edat, كَفَى “yeter” fiilinin fâilinin başına gelmektedir.⁴⁸ Bu fiil, mazi, gaib (III. şahıs) ve olumlu olarak kullanıldığında çoğunlukla failinin başında *bi/ب* edatı kullanılmaktadır. Kur’ân’da yalnızca ﴿وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْفِتَالَ﴾ “Allah, savaşta mü'minlere kâfi geldi”⁴⁹ ayetinde bu edat olmaksızın kullanılmıştır. Bu ayetin bağlamı incelendiğinde ise, كَفَى “yeter” fiilinin failinin başında *bi/ب* edatının kullanıldığı diğer bağlamlardan farklı olduğu görülecektir. Edatın bulunduğu bağlamlarda pekiştirme olgusu kendini göstermektedir.

Bi/ب edatının zâid olarak mefulun bihin başına da gelebilmektedir. Bu durum ﴿وَلَا تُلْقُوا﴾ “Kendi kendinizi tehlikeye atmayın.”⁵⁰ ayetinde açıkça görülmektedir. أَلْقَى “atti” fiili doğrudan nesne alabilirken burada *bi/ب* edatını fiilin ta‘diye (geçişlilik) durumunu pekiştirmiştir. ﴿وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ﴾ “Orada sabit dağlar yerleştirdik.”⁵¹ ayetine bakıldığında aynı fiilin doğrudan nesne aldığı görülür. Ancak bir önceki ayette geçen *bi/ب* edatının vasıta (aracılık) işlevine de işaret edilmiştir. Bu durumda «وَلَا تُلْقُوا أَنْفُسَكُمْ بِأَيْدِيكُمْ» şeklinde eksiltilmiş bir *kendinizi/أنفُسَكُمْ* nesnesi takdir edilmektedir.⁵² Açıkçası bu seçenek de isabetli görünmektedir. İnsanın ellerini tehlikeye atması bir anlamda kendini tehlikeye atmasıdır. Diğer yandan bu edatın mefulün bihin başına zâid olarak gelmesiyle ilgili başka deliller de ileri sürülmüştür. Bu

⁴³ Yûnus 10/27.

⁴⁴ eş-Şûrâ 42/40.

⁴⁵ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/84; İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, 5/80.

⁴⁶ ed-Dervîş, *’râbu’l-Kur’âni’l-Kerim*, 3/328.

⁴⁷ Yûnus 10/29.

⁴⁸ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/84.

⁴⁹ el-Ahızâb 33/25.

⁵⁰ el-Bakara 2/195.

⁵¹ Kâf 50/7.

⁵² ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/84.; Mahmûd İbn ‘Omer ez-Zemahşerî [538H], *el-Keşşâf ‘an Hakâiki Gavâmizi’t-Tenzil ve Ayûni’l-Akâvil fi Vucûhi’t-Te’vil*, thk. ‘Âdil Ahmed Abdu’l-Mevcûd vd. (Riyad, 1998), 1/397.

çerçevede çoğu nahivci ﴿وَهَرِّي إِلَيْكَ بِجَذَعِ النَّخْلَةِ﴾ “Hurma ağacını kendine doğru silkele”⁵³ ayetindeki *bi/ب* edatının zâid olduğuna dikkat çekilmiştir.⁵⁴ ez-Zemahşeri [538H] ise bu edatın te’kid amaçlı bağlantı edatı olmasının yanı sıra, (افعلي الهز به) “ona sallama eylemi uygula” ifadesinde olduğu üzere *haz/salladı* fiilini geçişli (muteaddi) yaptığına işaret etmiştir.⁵⁵

Ayrıca bu edat, ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ﴾ “Allah, kuluna yetmez mi?”⁵⁶ ayetinde ve benzer şekilde ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ “Rabbin, kullara (zerre kadar) zulmedici değildir.”⁵⁷ ayetinde görüldüğü üzere olumsuzluğu te’kid etmek için *leyse/ليس* ve *mâ/ما* olumsuzluk edatlarının haberlerinin (yüklemlerinin) başına gelebilmektedir.⁵⁸

3.4. Mâ/ما Edatı

Mâ/ما edatının te’kid amaçlı zâid olarak cümlede kullanıldığı görülür.⁵⁹ Edat, bir âmilin amelini engellediği gibi kâffe (engelleme) özelliği olmadan da bir cümlede bulunmaktadır. Ayrıca bu edat özellikle *bi/ب*, *rubbe/رُبِّ*, *ke/ك*, *an/عن*, *min/من* harf-i cerlerinden sonra zâid olarak bulunabilmektedir.⁶⁰

﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ﴾ “Meryem oğlu İsa Mesih, ancak Allah’ın peygamberidir”⁶¹ ayetinde ve ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ “Kulları arasında yalnız anlama ve kavrama yeteneğine sahip olanlar Allah’tan (hakkıyla) korkarlar”⁶² ayetinde bu edatın kâffe özelliğiyle birlikte te’kid işlevi dikkat çekerken aşağıdaki ayetlerde ise sadece te’kid işlevinin olduğu görülmektedir.⁶³

﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾ “Allah’ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın”⁶⁴ ayetinde *bi/ب* harf-i cerinden sonra geldiği, ﴿قَالَ عَمَّا قَلِيلٍ لِّيُضْبِحَنَّ نَادِمِينَ﴾ “Allah,

⁵³ Meryem 19/25.

⁵⁴ ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, 4/591; İbn Hişâm, *Muğnî’l-Lebîb*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, 1/126.

⁵⁵ ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, thk. ‘Âdil Ahmed Abdu’l-Mevcûd vd., 4/16; ed-Dervîş, *’Îrâbu’l-Kur’âni’l-Kerim*, 4/591.

⁵⁶ ez-Zümer 39/36.

⁵⁷ Fuşşilet 41/46.

⁵⁸ İbn Yaîş, *Şerhu’l-Mufasssal*, 5/84.

⁵⁹ ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, 3/76; Ahmed b. ‘Abdi’n-Nûr el-Mâlakiyy [702H], *Rasfu’l-Mebânî fi Şerh Hurûfi’l-Ma’ânî*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrâd (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 2002), 383.

⁶⁰ ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, 3/76; İbn Yaîş, *Şerhu’l-Mufasssal*, 5/67.

⁶¹ en-Nisâ’ 4/171.

⁶² Fâtır 35/28.

⁶³ ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, 3/77.

⁶⁴ Âl-i ‘İmrân 3/159.

"Yakın zamanda mutlaka pişman olacaksınız!" dedi."⁶⁵ ayetinde *an/en* harf-i cerinden sonra geldiği, ﴿مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا﴾ "Hataları (küfür ve isyanları) yüzünden suda boğuldular"⁶⁶ ayetinde ise *min/من* harf-i cerinden sonra geldiği görülür.⁶⁷ Bu ayetlerde geçen *mâ/ما* edatının olumsuzluk edatı olarak kabul edilmesinin mümkün olmadığı vurgulanmış ve anlamlarının *mâ/ما* edatı yokmuş gibi «بِرَحْمَةٍ» "rahmeti sayesinde", «عَنْ قَلِيلٍ» "Yakın zamanda", «مِنْ خَطِيئَاتِهِمْ» "Hataları ve yüzünden" şeklinde düşünülebileceğine işaret edilmiştir.⁶⁸ Bu durumda edatın bu tür kullanımlarını pekiştirme işleviyle açıklamak uygun görünmektedir.

Mâ/ما edatının dikkat çeken kullanımlarından birisi de bazı şart edatlarından sonra zâid olarak gelmesidir.⁶⁹ ﴿وَإِنَّمَا يَنْزَعَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ﴾ "Eğer şeytandan bir kışkırtma seni dürterse, hemen Allah'a sığın"⁷⁰ ayetinde edatın *in/إن* şart edatından sonra geldiği görülmektedir.

Bu edatın, ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ﴾ "Nerede olursanız olun, ölüm size ulaşacaktır"⁷¹ ayetinde *eyne/أين* edatından sonra geldiği ﴿حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ﴾ "Nihayet cehenneme vardıklarında, kulakları, kendileri aleyhine şahitlik ederler."⁷² ayetinde *izâ/إذا* edatından sonra geldiği, ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ "De ki: "(Rabbinizi) ister Allah diye çağırın, ister Rahman diye çağırın. Hangisiyle çağırırsanız çağırın, nihayet en güzel isimler O'nundur."⁷³ ayetinde *eyyu/أي* edatından sonra geldiği görülmektedir. Edatın bu örneklerde görüldüğü gibi şart edatlarından sonra kullanılması pekiştirme işleviyle açıklanabilir.

Edat, aşağıda verilen örnekte görüleceği üzere nekra bir isimden sonra da gelmektedir. ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً﴾ "Allah, bir sivrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı örnek olarak vermekten çekinmez"⁷⁴ ayetinde geçen *mâ/ما* edatının zâid olduğu ve te'kid işlevi

⁶⁵ el-Mu'minūn 23/40.

⁶⁶ Nūḥ 71/25.

⁶⁷ Ali Tefvîk el-Hamad, vd., *el-Mu'cemu'l-Vâfi fi Edavâti't-Nahvi'l-'Arabî* (İrbid: Daru'l-Emel, 1993), 307.

⁶⁸ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, 5/71.

⁶⁹ el-Hamad, *el-Mu'cemu'l-Vâfi*, 307; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/77.

⁷⁰ el-A'râf 7/200.

⁷¹ en-Nisâ 4/78.

⁷² Fuşşilet 41/20.

⁷³ el-İsrâ 17/110.

⁷⁴ el-Bakara 2/26.

gördüğü konusunda Basra ekolü nahivcilerinin tamamı görüş birliğindedir.⁷⁵ Bununla birlikte edatın مثلا “örnek” kelimesinin sıfatı ya da bedeli hükmünde olduğu, بَعُوضَةٌ “sivrisinek” kelimesinin ise atfi beyan olduğu ifade edilmiştir.⁷⁶

Bu edat, mahzûf (eksiltili) mef'ûl mutlakın sıfatından sonra da gelebilmektedir. ﴿فَقَلِيلًا﴾ “Bu yüzden pek az iman ederler.”⁷⁷ ayetinde zâid olup ve sözü güçlendirme işlevi görmektedir.⁷⁸ Ayrıca edatın buradaki i'rabıyla ilgili hâl, sıfat vb. altı vecih belirtilmiş olmakla birlikte olumsuzluk edatı olduğu yönündeki görüş dışındakilerin aslında hep te'kid amaçlı gelen zâid edat hükmünde olduğu vurgulanmıştır.⁷⁹

3.5. Min/ مِنْ Edatı

Sîbeveyh [180H] bu edatın te'kid amaçlı olumsuzluk, genelleme ve olumsuzluğa delalet eden soru yapılarında zâid olarak kullanıldığı görüşündedir.⁸⁰

﴿مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ﴾ “Bize ne müjdeleyici bir peygamber geldi, ne de bir uyarıcı”⁸¹ ayetinde edatın failin (öznenin) başında, ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا نَعْلَمُ﴾ “Hiçbir yaprak düşmez ki onu bilmesin.”⁸² ayetinde de benzer şekilde failin başında geldiği görülmektedir. ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَزِدُّكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ “Allah'tan başka size göklerden ve yerden rızık veren bir yaratıcı var mı?”⁸³ ayetinde ise muhtedanın başında gelmiştir.

Yukarıdaki ayetlerde görüldüğü üzere edatın olumsuz, soru ve genelleme anlamı taşıyan kullanımı dikkat çekmektedir. el-Ahfaş [215H] ise min/ مِنْ edatının olumsuzluk ve soru dışında kullanımlarının olduğunu düşünmektedir. Bununla ilgili aşağıdaki ayetteki kullanıma işaret eder.⁸⁴

⁷⁵ Maâni'l-Kur'ân, 1/104; Ebu'l-Hasan Sa'îd b. Mes'ade el-Ahfaşu'l-Evsat [215H], Kitâbu'l-Ma'âni'l-Kur'ân, thk. Hudâ Mahmûd Karrâ'a (el-Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 1990), 1/52.

⁷⁶ ez-Zerkeşî, el-Burhân, 3/77.

⁷⁷ el-Bakara 2/88.

⁷⁸ ez-Zerkeşî, el-Burhân, 3/77.

⁷⁹ Ahmed b. Yûsuf es-Semîn el-Halebî [756H], ed-Durru'l-masûn fî 'ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknun. thk. Ahmed Muhammed el-Harrâd (Dimeşk: Dâru'l-kalem. ts.), 1/502.

⁸⁰ İbn Yaîş, Şerhu'l-Mufassal, 5/76.

⁸¹ el-Mâ'ide 5/19.

⁸² el-En'âm 6/59.

⁸³ Fâtır 35/3.

⁸⁴ el-Ahfaşu'l-Evsat [215H], Ma'âni'l-Kur'ân, 1/105.

﴿وَيَكْفُرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ “*Günahlarınızdan bir kısmına da keffâret olur.*”⁸⁵. Ancak Sîbeveyh ayetteki *min/من* edatının *شيئا* “*bir kısım*” şeklinde eksiltili bir mefulun bihin (tümlecin) sıfatının muteallık olmasının zâid olmasından daha uygun olduğu görüşündedir.⁸⁶ Zâid kullanımlardaki te’kid işlevi dikkate alındığında burada *min/من* edatının zâid kullanıma sahip olmadığı söylenebilir.

3.6. Li/ل Edatı

Li/ل edatı, zâid olarak muzaf ile muzafun ileyh arasında, fiille mef’ûl’un bih arasında bulanabilir. Ayrıca ma’mûlünden sonra gelen âmili güçlendirmek için ya da doğrudan zayıf bir âmili güçlendirmek için gelmektedir.⁸⁷

«يا بؤسَ للحَرْبِ التي *** وَضَعْتُ أَرَاهِظَ فَاسْتَرَأْحُوا»

“*Ey savaşçılarını dinlenmek üzere bırakmış acımasız savaş*” Sa’d ibn Mâlik’in bu beytinde «*بؤسَ للحَرْبِ*» isim tamlamasının arasında zâid olarak *li/ل* edatı yer almaktadır. Edat, beyitte geçen *حرب* “*savaş*” kavramına özelleştirme vurgusu sağlamaktadır.⁸⁸

﴿قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ رَدِفَ لَكُمْ بَعْضُ الَّذِي تَسْتَعْجِلُونَ﴾ “*De ki: "Belki de acele gelmesini istediğiniz şeyin bir kısmı size çok yaklaşmıştır."*”⁸⁹ ayetinde *li/ل* edatı te’kid amaçlı fiille mef’ûlun bih arasında zâid olarak gelmiştir. Bunun yanı sıra edatın buradaki kullanımı konusunda geçişlilik ya da ta’lil/sebeup için olabileceği belirtilmiştir.⁹⁰

﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ “*Allah sizi zora koşmak istemez; ama sizi tertemiz kılmak ister*”⁹¹ ayetindeki *li/ل* edatının ise zâid olmadığı, nedensellik ifade ettiği ve *key/كي* “*için*” anlamında olduğu belirtilmiş ve *يُرِيدُ* “*istiyor*” fiilinin mef’ûlun bihi ise mahzup (eksiltili) *ذلك* işaret ismi olduğu varsayılmıştır.⁹²

«أريد لأنسى حُبَّهَا كَأَمَا *** تَمَثَّلُ لِي لَيْلِي بَكَلِّ سَبِيلِ»

⁸⁵ el-Bakara 2/271.

⁸⁶ ed-Dervîş, *’Îrâbu’l-Kur’âni’l-Kerim*, 3/363.

⁸⁷ el-Mâlakî, *Rasfû’l-Mebânî*, 318.

⁸⁸ el-Mâlakî, *Rasfû’l-Mebânî*, 318.

⁸⁹ en-Neml 27/72.

⁹⁰ es-Semîn el-Halebî [756H], *ed-Durru’l-masûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrâd, 8/639.

⁹¹ el-Mâ’ide 5/6.

⁹² el-Mâlakî, *Rasfû’l-Mebânî*, 319.

“Ona olan sevgimi unutmak istiyorum sanki her biçimde karşımda duruyor” beyitinde geçen *li/ل* edatının da zâid olmayıp yukarıdaki ayette olduğu gibi nedensellik ifade etmektedir.⁹³

﴿ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ ﴾ “*Ey ileri gelenler! Eğer rüya yorumluyorsanız, rüyamı bana yorumlayın*”⁹⁴ ayetinde ise «تَعْبُرُونَ» fiilinin mef’ûlun bihi kendisinden önce gelmesinden dolayı ma’mûlun (etkilenen öge) başına *li/ل* edatı gelmiştir. Böylelikle zayıf âmil güçlendirilmiştir.⁹⁵

Yine li/ل edatı ﴿ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ ﴾ “*Hâlbuki o, kendi yanlarında bulunanı doğrulayıcı bir gerçektir.*”⁹⁶ ayetinde âmil konumundaki مصدقا “doğrulayıcı” kelimesi aynı zamanda ma’mul olduğu için, ﴿ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ﴾ “*Biz de hükümlerine şahit olmuştuk.*”⁹⁷ ayetinde ise «شَاهِدِينَ» âmili hem ma’mulden sonra gelmiş olması hem de başka bir âmilin fer’i/parçası olması hasebiyle her iki mef’ûlun başına geldiği görülür.⁹⁸

Li/ل edatının ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ ﴾ “*Allah onlara azap edecek değildir*”⁹⁹ ayetinde ise *leyse/ليس* edatının haberinin başına *bi/ب* edatının geldiği gibi olumsuzluğu pekiştirmek için zâid olarak gelmiştir.¹⁰⁰

3.7. Lâ/لا Edatı

Lâ/لا edatı te’kid amacıyla zâid olarak cümlede bulunmaktadır. Olumsuzluktan sonra *ve/وَ* edatı ile birlikte kullanıldığı görülür.¹⁰¹

﴿ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴾ “*Gazaba uğrayanlarınkine ve sapkınlarınkine değil.*”¹⁰² ayetinde yer alan *lâ/لا* edatı zâid olup olumsuzluğu te’kid işlevi görmektedir. Bu durum Arapların olumsuz bir yapıya yapılan atıfta başvurdukları bir üslup olarak bilinmektedir.

⁹³ el-Mâlakî, *Rasfû'l-Mebânî*, 319; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/86.

⁹⁴ Yûsuf 12/43.

⁹⁵ el-Mâlakî, *Rasfû'l-Mebânî*, 320.

⁹⁶ el-Bakara 2/91.

⁹⁷ el-Enbiyâ 21/78.

⁹⁸ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/86.

⁹⁹ el-Enfâl 8/33.

¹⁰⁰ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/87.

¹⁰¹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/78.

¹⁰² el-Fâtiha 1/7.

Benzer kullanım ﴿أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ﴾ [19\5] “*Bize ne müjdeleyici bir peygamber geldi, ne de bir uyarıcı’ demeyesiniz diye*”¹⁰³ ayetinde de görülmektedir.¹⁰⁴

﴿لَيْلًا يَغْلَمُ أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا يَتَذَكَّرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ “*Kitap ehli, Allah’ın lütfundan hiçbir şeyi kendilerine has kılmaya güçlerinin yetmeyeceğini bilsinler.*”¹⁰⁵ ayetinde geçen lâ/ل edatının ifadenin öncesi ve sonrası dikkate alındığında zâid olmasının dışında ihtimal görülmemektedir.¹⁰⁶ Benzer şekilde ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ “*Allah, ‘Sana emrettiğim zaman seni saygı ile eğilmekten ne alıyordu?’ dedi.*”¹⁰⁷ ayetinde yer alan lâ/ل edatının olumsuzluk anlamını vurgulamak için zâid kullanımına işaret edilmiştir.¹⁰⁸

﴿فُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ “*(Ey Muhammed!) De ki: "Gelin, Rabbinizin size haram kıldığı şeyleri okuyayım: O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın"*”¹⁰⁹ ayetinde geçen lâ/ل edatının zâid edat, olumsuzluk edatı ya da yasaklama edatı olduğu yönünde farklı görüşler zikredilmiştir. Bunları şöyle değerlendirmek mümkündür. Birincisi olumsuzluk edatı olarak kabul edildiğinde en/أَنْ edatı ve sonrasındaki ifade, mâ/ما edatının bedeli (açıklayıcı unsur) durumundadır. İkincisi mahzûf bir huve/هو zamirinin haberi (yüklemi) kabul edildiğinde zâid olabilir. Bu durumda ifadeden “*Size yasaklanan şirk koşmanızdır*” anlamı çıkar. Üçüncü bir ihtimal olarak ise en/أَنْ edatı ve sonrasındaki ifade “*şirk koşmamanız için*” anlamında mef’ûlun lieclih olabilir. Bu yaklaşımların yanı sıra ayetin ﴿عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ kısmının ayrı bir cümle olarak değerlendirildiği de olmuştur.¹¹⁰

﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ [2-1\75] “*Kıyamet gününe yemin ederim. (Kusurlarından dolayı kendini) kınayan nefse de yemin ederim (ki diriltilip hesaba çekileceksiniz).*”¹¹¹ ayetindeki lâ/ل edatının hem sözü vurgulamakta hem de «لا والله» ifadesinde olduğu gibi yemini vurgulamaktadır. Ancak bazı Kufe ekolü nahivcileri yeminden önce gelen

¹⁰³ el-Mâ’ide 5/19.

¹⁰⁴ Muhammed et-Tâhir ibn ‘Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr vet-tenvîr* (Tûnus: ed-Dâru’t-Tûnusiyye li’n-Neşr, 1984), 1/198.

¹⁰⁵ el-Ĥadîd 57/29.

¹⁰⁶ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/78; *Maâni’l-Kur’ân*, 1/104.

¹⁰⁷ el-A‘râf 7/12.

¹⁰⁸ ed-Dervîş, *’îrâbu’l-Kur’âni’l-Kerim*, 2/520.

¹⁰⁹ el-En‘âm 6/151.

¹¹⁰ ed-Dervîş, *’îrâbu’l-Kur’âni’l-Kerim*, 2/492-493; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/81.

¹¹¹ el-Kıyâme 75/1-2.

lâ/لا edatının yeminle ilişkisinin olmadığını ve Cennet ve Cehennemi inkâr eden müşriklerin önceki bir sözüne cevap niteliğinde olduğunu düşünmüştür.¹¹²

﴿لَا أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾ [1\90] “*Yemin ederim bu beldeye.*”¹¹³ ayetinde de görüldüğü üzere yeminin başında yer alan *lâ/لا* edatının olumsuzluk ifade ettiğini söylemek oldukça zordur. Zira ﴿وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ﴾ “*Bu güvenli şehre (Mekke'ye) andolsun ki*”¹¹⁴ ayetinde geçen الْبَلَدِ kelimesiyle Mekke'nin kastedilmiş olduğu konusunda görüş birliği söz konusudur. Dolayısıyla bir önceki ayetteki *lâ/لا* edatının Mekke'nin şânını vurgulamak için zâid olarak kullanıldığını söylemek mümkündür.¹¹⁵

Sonuç

Bir dil birimi metinde belli işlevi gerçekleştirmek için kullanılmaktadır. Dilin kullanımları arasındaki farklılık ve incelikler dolayısıyla işlevlerindeki farklılıklara işaret etmektedir. Bu çerçevede Arap dilindeki (الزيادة/ziyade) olgusu incelendiğinde sözlük anlamı olan “fazlalık” anlamından uzak olduğu görülmüştür.

Öncelikle ziyâde/الزيادة olgusunun işlevlerinin anlaşılma sürecindeki farklı yaklaşımlara bağlı olsa gerek, hatalı ifade/اللغو, fesih/الإلغاء, bağlantı/الصِلة gibi farklı terimlerin kullanımı söz konusu olmuştur. Zâid sözcüğün i'rab etkisi olmadığı için Basra dil ekolü nahivcileri ziyâde/الزيادة, hatalı ifade/اللغو, fesih/الإلغاء kavramlarını tercih ederken zâid sözcüklerin anlam etkisinin olduğunu düşünen Kûfe dil ekolüne mensub nahivciler bağlantı/الصِلة, dolgu/الحشو kavramlarını tercih ettikleri görülmüştür.

Zâid edatların metindeki işlevlerine bakıldığında en dikkat çeken işlevin te'kid (pekiştirme) olduğu görülmektedir.

in/إن edatının olumsuzluk edatı *mâ/ما* ile kullanımında olumsuzluğu te'kid ettiği, ayrıca bu edatın, ism-i mevsul olan *mâ/ما*, mastariyye (matar edatı) *mâ/ما* ve söze başlama (istiftâhiyye) edatlarından *elâ/ألا* edatından sonra zâid olarak kullanıldığı görülmüştür. Bazı yerlerde bu edatın metne akıcılık kattığı da tespit edilmiştir.

¹¹² Muhammedu'l-Emîn b. Muhammed b. el-Muhtâr el-Cenkî eş-Şinkîti [1393H], *Azvâu'l-Beyân fî İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Cidde: Dâru'l-Âlemu'l-Fevâid, 1980), 8/631-632.

¹¹³ el-Beled 90/1.

¹¹⁴ et-Tin 95/3.

¹¹⁵ eş-Şinkîti, *Azvâu'l-Beyân*, 9/223.

En/أن edatının zâid olarak, mazi fiilden önce gelen *-dığında/لما* edatından sonra geldiği, yemin fiili ve *lev/لو* edatı arasında bulunduğu, nadiren *ke/ك* edatı ile sonrasındaki mecrur ismi arasında bulunduğu ve *izâ/إذ* edatından sonra geldiği tespit edilmiştir. Edatın zâid kabul edilen kullanımlarında i'rab etkisi olmamış ancak te'kid işlevi görerek anlatıları güçlendirmiştir.

Bi/ب edatı, fiil cümlesinde fâilin, mefulün başına, olumsuzluk edatlarından *leyse/ليس* ve *mâ/ما* edatlarının haberinin başına geldiği görülmüştür. Edatın zâid olarak kullanıldığı kabul edilen bağlamlarda hep pekiştirme işlevinin olduğu dikkat çekmiştir. Ayrıca edatın zâid kullanıldığı ifade edilen bazı bağlamlarda tâ'diye/geçişlilik işlevi gördüğü fark edilmiştir.

Mâ/ما edatının zâid olarak özellikle *bi/ب* , *rubbe/رُبَّ* , *ke/ك* , *an/عن* , *min/من* harf-i cerlerinden sonra kullanıldığı görülmüştür. Ayrıca *bu* edatının bazı şart edatından sonra zâid olarak kullanımı dikkat çeken durum olmuştur. Edatın zâid kullanımlarında te'kid işlevinin yanı sıra bazı kullanımlarında kâffe özelliği de görülmüştür.

Min/من edatının zâid olarak olumsuzluk, genelleme ve olumsuzluğa delalet eden soru yapılarında kullanıldığı görülmüştür. Bu kullanımlarda önce çıkan işlev pekiştirme işlevi olmuştur. Zâid kullanım olduğu düşünülüp pekiştirme işlevinin olmadığı bağlamlarda *ziyâde/الزيادة* olgusunun olup olmadığının tartışılmaya değer olduğu dikkat çekmiştir.

Li/ل edatı, zâid olarak muzaf ile muzafun ileyh arasında, fiille mef'ûl'un bih arasında ma'mûlundan sonra gelen âmili güçlendirmek için ya da doğrudan zayıf bir âmili güçlendirmek için kullanıldığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte zâid kullanım olduğu ön görülen bazı kullanımların bu edatının geçişlilik ya da ta'lil/sebep için olabileceği değerlendirilmiştir.

Lâ/لا edatının zâid olarak olumsuzluktan sonra *ve/وَ* edatı ile birlikte olumsuzluğu vurgulamak için geldiği görülmüştür. Edatın zâid olarak dikkat çeken kullanımlarından birisi de yeminin ifadesinin başında gelmesidir.

Bu edatların bazı kullanımlarının zâid olup olmadığı konusunda tartışmaların olduğu da görülmüştür. Edatın zâid olup olmadığı nahivcinin tercih ettiği vecih doğrultusunda şekil aldığı belirtilmek gerekir. Bu edatların zâid kullanımı sözü pekiştirip güçlendirmekte, metne açıklık getirmekte ve akıcılık kazandırmaktadır. Bu yönüyle edatların zâid kullanımı Kur'ân Kerim'in belagatını güçlendirmiş özellikle zâid edatların kullanımının olduğu bölümlerde vurgu ve pekiştirme olgusu kendini göstermiştir.

Kaynakça

el-Ahfaşu'l-Evsat [215H], Ebu'l-Hasan Sa'îd b. Mes'ade. Kitâbu'l-Ma'âni'l-Kur'ân, thk. Hudâ Mahmûd Karrâ'a. 2 Cilt. el-Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 1990.

ed-Dervîş, Muhyiddîn. 'Îrâbu'l-Kur'âni'l-Kerim ve Beyânuhu. 9 Cilt. Dimeşk: Daru'l-İbn Kesîr, 1999.

Ebu'l-Makârim, Ali. 'Usûlu't-Tefkîri'n-Nahvî. el-Kâhire: Dâru Garîb, 2007.

el-Hamad, Ali Tefvîk vd.. el-Mu'cemu'l-Vâfi fî Edavâti't-Nahvi'l-'Arabî. İrbid: Daru'l-Emel, 1993.
el-Mâlâkî [702H], Ahmed b. 'Abdi'n-Nûr. Rasfu'l-Mebânî fî Şerh Hurûfi'l-Ma'ânî. thk. Ahmed Muhammed el-Harrâd, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2002.

el-Murâdî [749H], el-Huseyn b. Kâsım. el-Cena'd-Dânî fî Hurûfi'l-Ma'ânî. thk. Fahreddîn Kabâva vd., Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.

es-Suyûti [911H], Celâlddîn. el-Eşbâh ve'n-Nâzâir fi'n-Nahv. 4 Cilt. thk. Abdulilâh Nehbân vd.. Dimeşk, 1987.

eş-Şinkîti [1393H], Muhammedu'l-Emîn b. Muhammed b. el-Muhtâr el-Cenkî. Azvâu'l-Beyân fî İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân. 9 Cilt. Cidde: Dâru'l-Âlemu'l-Fevâid, 1980.

ez-Zeccâc [311H], Ebu İshâk İbrâhîm b. es-Serî. Maâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu. 5 Cilt. thk. Abdulcelîl Abduhu Şelebî, Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1988.

ez-Zemahşerî [538H], Mahmûd İbn 'Omer. el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Ayûni'l-Akâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl. thk. 'Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd vd.. 6 Cilt. Riyad, 1998.

ez-Zerkeşî [794H], Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh. el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân. thk. Muhamed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. el-Kâhire: Dâru't-Turâs., ts..

ez-Zerkeşî [794H], Bedreddîn Muhammed b. Bahâdir b. Abdillâh eş-Şâfiî. el-Bahru'l-Muhîd fî Usûlu'l-Fıkh. thk. Abdu'l-Kâdir Abdullâh el-'Ânî, 6 Cilt. el-Kâhire: Dâru's-Safvat, 1992.

İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir. Tefsîru't-tahrîr vet-tenvîr. 30 Cilt. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyye lî'n-Neşr, 1984.

İbn Cinnî [392], Ebu'l-Fethh Osmân. el-Hasâis. 3 Cilt. thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 2000.

İbn Cinnî [392], Ebu'l-Fethh Osmân. Sirru sînâati'l-'İrâb. 2 Cilt. thk. Hasan Hendâvî, Daru'l-Kalem, Dimeşk, 1993

- İbn Hişâm [761H], Ebû Muhammed Abdullah Cemâleddîn b. Yûsuf b. Ahmed İbn Abdillâh el-Ensârî. Muğnî'l-Lebîb 'an Kutubi'l-E'ârîb. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrût: el-Mektebutu'l-'Asriyye, 1991.
- İbn Manzûr [711H]. Lisan'ul-Arab. 15 Cilt., Beyrut: Dâr Sâdır, ts..
- İbnu's-Serrâc [316], Ebu Bekr Muhammed b. Sehl en-Nahvî el-Bağdâdî. Usûlu'n-Nahv. thk. Abdu'l-Huseynî'l-Fetlî. 3 Cilt. Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1999.
- İbn Yaîş el-Mevsilî [643H], Muvaffaku'd-Dîn Ebî'l-Bakâi Yaîş b. 'Âlî. Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001.
- Mustafa, İbrahim vd.. el-Mu'cemu'l-Vasîd. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yay., 1990.
- er-Radî es-Esterâbâdî [687H], Muhammed b. el-Hasen. Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye tsh. Yusuf Hasan Omer. 4 Cilt. Bingâzî, Libya: Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye, Kâryûnus Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 1996.
- es-Semîn el-Halebî [756H], Ahmed b. Yûsuf. ed-Durru'l-masûn fi 'ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknun. thk. Ahmed Muhammed el-Harrâd. 11 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-kalem. ts..
- Sîbeveyh [180H], 'Amr b. 'Osmân b. Kanber. el-Kitâb. thk. Abdu's-Selam Muhammed Harun. 5 Cilt. el-Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 2006.
- Tevfik, 'Abdussamed. "Delalatu'l-Hurufi'z-Zâide fi'l-Kur'ân". Mecallatu'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 20 (2013), 241-295.
- Vardar, Berke vd.. Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü. İstanbul: ABC Kitapevi, 1998.

An Assessment of the Functions of Zâid Prepositions in Arabic

Asst. Prof. Yusuf Karatas

Extended Summary

In this study, first of all, the lexical and syntactic meaning of the concept ziyâde/ الزيادة is emphasized, then the concept of ziyâde/ الزيادة, zâid letters (prepositions) and the in-text functions of these prepositions are discussed in terms of nahivists and linguists. In this context, different terms such as *erroneous expression*/ اللغو, *termination*/ الإلغاء, *connection*/ الصلّة have been used depending on the different approaches in the process of understanding the functions of the phenomenon of ziyâde/ الزيادة. Since the word zâid does not have an i'rab effect, it has been seen that while the Basra language school nahivists prefer the concepts of ziyâde/ الزيادة, *erroneous expression*/ اللغو, *termination*/ الإلغاء, nahivists belonging to the Kûfa language school, who think that zâid words have a meaning effect, prefer the concepts of *connection*/ الصلّة, *filling*/ الحشو. Although there are different names, it has been determined that the phenomenon in the Arabic language (الزيادة/ ziyade) is far from the dictionary meaning of "superfluities".

Later, the in-text usage and functions of the commonly used prepositions of ziyâde were examined, especially with reference to their use in the Qur'an. In this context, after the concept analysis, the most common preposition in/ئِن, the preposition en/أَنَّ, the preposition bi/بِ, the preposition mâ/مَا, the preposition li/لِ and the preposition lâ/لَا are discussed under separate headings. In the study, it was concluded that the most striking function detected in the case of the use of these prepositions, as a zâid, is the te'kid (reinforcement) function. However, it has been seen that nahivists and linguists have different evaluations of the zâid usage of these prepositions in some contexts.

The results of the analysis of prepositions under sub-headings are as follows:

It is observed that the preposition in/ئِن is negative when used with the negation preposition mâ/مَا, and that this preposition is followed by the preposition elâ/أَلَا, which is one of the prepositions mâ/مَا, infinitive (infinitive) mâ/مَا and initiation (istiftâhiyye). It has been seen that it was used as a zâid. In some places, it has also been determined that this preposition adds fluency to the text.

It has been determined that the preposition en/أَنَّ as zâid comes after the preposition when/لَمَّا which comes before the past verb, it is between the verb of oath and the preposition lev/لَوْ, it is rarely between the preposition ke/كَ and the noun mecrur after it, and it comes after the preposition izâ/إِذَا. The use of the preposition, which is accepted as zaid, did not have an i'rab effect, but it strengthened the narratives by functioning as te'kid.

It has been seen that the preposition bi/بِ comes to the beginning of the perpetrator, the meful in the verb sentence, and the preposition of leyse/لَيْسَ and mâ/مَا, which is one of the negation prepositions. It has been noted that the preposition always has a reinforcing function in the contexts that are accepted to be used as zaid. In addition, it has been noticed that in some contexts where the preposition zâid is used, it functions as a tâ'diye/transitive.

It has been seen that the preposition mâ/مَا is used as zâid, especially after the letter-i cers bi/بِ, rubbe/رُبُّ launch, ke/كَ, an/عَنْ, min/مِنْ. In addition, the use of this preposition as zaid after some conditional prepositions has attracted attention. In addition to the te'kid function in the zâid uses of the preposition, the kaffe feature is also seen in some uses.

It has been seen that the preposition min/مِنْ is used as zaid in question structures that indicate negativity, generalization, and negativity. The function that came first in these uses was the reinforcement function. It is noteworthy that it is worth discussing whether the phenomenon of ziyâde/الزيادة exists in contexts where it is thought to be a zaid use and there is no reinforcement function.

It has been determined that the preposition li/لِ is used as zâid between muzaf and muzafun ilayh, between the verb and meful to strengthen the agent that comes after the ma'mûl or directly to strengthen a weak agent. However, it has been evaluated that this preposition of some uses, which is predicted to be a zaid use, could be for transitivity or ta'lil/reason.

It has been seen that the preposition lâ/لَا comes after negation as zâid and together with the preposition /وَ to emphasize negativity. One of the notable uses of the preposition zaid is that it comes at the beginning of the phrase of the oath.

It has also been seen that there are debates about whether some uses of these prepositions are zâid or not. It should be noted that whether the preposition is zâid or not, it takes shape in line with the aspect preferred by the nahivist. The use of these prepositions zâid reinforces and strengthens the word, clarifies the text and gives it fluency. In this respect, the use of prepositions zaid strengthened the rhetoric of the Qur'an, and the phenomenon of emphasis and reinforcement showed itself, especially in the sections where the use of zaid prepositions was used.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Zâid Prepositions in Arabic, Emphasis, Functional Grammar, Semantics.

Nahiv İletlerinin Arap Dili Öğretimindeki Rolü: Osmanlı Medrese Müfredatı Örneği

The Role of Reasons for Arabic Grammar in Language Teaching: An Example of the Ottoman Madrasa Curriculum

Arş. Gör. Dr. Mehmet Emin GÜZEL

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı
Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric
mehmeteminguzel@aksaray.edu.tr

 [0000-0001-6049-6616](https://orcid.org/0000-0001-6049-6616)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

29 Nisan / April 2023

Kabul Tarihi / Accepted

08 Eylül / September 2023

Yayın Tarihi / Published

15 Eylül / September 2023

Atıf Bilgisi / Cite as:

Güzel, Mehmet Emin. "Nahiv İletlerinin Arap Dili Öğretimindeki Rolü: Osmanlı Medrese Müfredatı Örneği", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Eylül 2023), 518-538.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1289718>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Nahiv İletlerinin Arap Dili Öğretimindeki Rolü: Osmanlı Medrese Müfredatı Örneği¹

Öz ► İslâmiyet'le birlikte din diline dönüşen Arapçanın korunması ve Arap olmayan Müslümanlara öğretilmesi ihtiyacı, dil çalışmalarının erken dönemde başlamasına neden olmuştur. Gramere yönelik çalışmalar, sadece kuralların tespitiyle sınırlı kalmamış; dilsel olguların neden ve gerekçelerini de kapsamıştır. İlk dönemden itibaren dilciler, "illet" diye adlandırdıkları bu gerekçelerle gramer kurallarını aklî bir zemine oturtmaya çalışmışlardır. Zamanla nahiv ilminin ayrılmaz bir parçası haline gelen illetler, çoğu dilci tarafından özellikle Arap olmayan bireylere dil öğretiminde kullanılmıştır. Bu çalışmada öncelikle illet kavramı, illetlerin dil öğretimindeki rolü üzerinde durulmuş ardından Osmanlı medreselerinin Arapça öğretim müfredatı, nahiv illetleri açısından incelenmiştir. Çünkü ana dilleri olmamasına rağmen Arapça eser yazabilecek kapasitede âlimlerin yetiştiği bu kurumlar, Arapça öğretiminde rol model olmuşlardır. Çalışma sonucunda, nahiv illetlerinin orta ve ileri düzey dil öğretiminde gerekli görüldüğü, bu bağlamda Osmanlı medreselerinde temel dil kurallarını içeren basit metinlerle başlayan dil öğretiminin felsefî ve cedelî nahiv illetlerini de içeren ileri düzey dil öğretimiyle ikmal edildiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Arap dili ve belâgatı, Nahiv ilmi, Nahiv illetleri, Dil öğretimi, Osmanlı medreseleri.

The Role of Reasons for Arabic Grammar in Language Teaching: An Example of the Ottoman Madrasa Curriculum

Abstract ► The need to protect Arabic, which was converted into a religious language with Islam, and to teach it to non-Arab individuals led to the early initiation of language studies. The studies of grammar did not limit themselves to the determination of grammar rules; they also encompassed the reasons behind linguistic phenomena. Since the first period, linguists have tried to place the rules of grammar on a rational basis with/FOR these reasons. Over time the 'illas, which have become a part of nahw science, have been used by linguists in language teaching. In this study firstly, the concept of 'illa and the role of 'illas in language teaching was focused on and then, the teaching language curriculum of Ottoman madrasas was examined in terms of 'illas. Because these madrasas, where scholars were trained with the capacity to write works in Arabic despite not being their mother tongue, were role models in Arabic teaching. As a result of the research, it has been seen that 'illas play a serious role in language teaching at intermediate and advanced level. The language teaching, which started with simple texts containing basic grammar rules in Ottoman madrasas, has been supplemented with advanced language teaching, which also covers the dialectical and philosophical 'illas.

Keywords: Arabic language and its rhetoric, 'ilm al-naḥw, 'Illas of Arabic grammar, Language teaching, Ottoman madrasas.

¹ Bu makale Doç. Dr. Hasan Uçar danışmanlığında 2022 yılında tamamladığımız "Arap Dili Gramerinin Teorik Temeli: İlet Kuramı" başlıklı doktora tezi esas alınarak üretilmiştir. This article is Assoc. It was produced based on the Phd thesis titled "The Theoretical Basis of Arabic Grammar: The Theory of 'illa", which we completed in 2022 under the consultancy of Hasan Uçar (Aksaray University, Aksaray, 2022).

Giriş

İlet (العلة), sözlükte tekrarlamak, avutmak, oyalamak, mâni, zaaf,² ve sebep³ gibi pek çok anlama gelmektedir. İlet, nahiv ilmi, felsefe, fıkıh usûlü, kelâm ve mantık gibi pek çok ilim dalının üzerinde önemle durduğu müşterek bir kavramdır. Birbirlerine yakın olsalar da her bir disiplin, illet kelimesine kendine özgü bir anlam atfetmiştir.⁴ Nahvî bir terim olarak illeti, “dil gramerine dair genel ilkeler belirlemek ve bu ilkeleri rasyonel bir düzlemde ispatlamak amacıyla dilsel olgulara yönelik yapılan izahlar”⁵ şeklinde tanımlamak mümkündür. Bu tür izahlar, olasılık düzeyinde olup genelde olgudan sonra gerçekleşir. Dolayısıyla nahiv illetlerinde ontolojik açıdan illet ile olgu arasında kesin bir nedensellik iddiası yoktur. Zira ontolojik anlamda illet önce, malûl ise sonradır. Başlangıcı itibariyle nahiv illetleri her ne kadar basit izahlardan ibaret olsalar da zamanla kelâm ve felsefe gibi diğer ilimlerin etkisiyle bu illetlerin, üzerine genel gramer ilkelerinin inşa edildiği ve dil okulları arasındaki ayrışmaya temel teşkil eden dinamiklere dönüştükleri görülmektedir.

Diğer diller gibi Arapça da kurallar manzumesinden oluşan bir iletişim sistemidir. İslamiyet ile birlikte Kur’ân dili Arapçayı tahriften korumak ve diğer din müntesiplerine öğretme ihtiyacı, Arap dil gramerine dair çalışmaların erken dönemde ortaya çıkmasına neden olmuştur. Nitekim hicrî elli senesinden sonra dil çalışmalarının Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) ile başladığı görülmektedir.

Dilciler gramer kurallarını belirlerken öncelikle semâ'ı referans almış, tümevarım metoduyla genel gramer kurallarını belirlemişlerdir. Dilsel olgular arasındaki ortak yönlerin tespitiyle tayin edilen bu kurallar, “fâil merfû, mef'ûl mansûb, muzâfun ileyh mecrûr olur” şeklinde ana ilkelerden ibaret idi. İlk dönem dilcilerin bu yaklaşımı, dilde illiyet düşüncesine de zemin hazırlamıştır. Nitekim nahiv ilmüne dair belirlenen bu temel önermelere, sonraki süreçte birincil veya “talîmî” (pedagojik) illet denmiştir. Öte yandan belirlenen bu kurallar, bazı delillerle desteklenmiş ve aklî düzlemde izahatları yapılmıştır. İlerleyen süreçte ise illetlerin de

² Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemaşerî, *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Basil (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, 1419/1998), 3/220, 221. Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, thk. Abdusselam Harûn (Şam: Dârü'l-Fikr, 1399/1979), 4/12, 13.

³ Mecduddîn Muhammed b. Yâkub el-Fîruzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîr*, thk. Muhammed Naim el-'Arkasûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1436/2005), 1035.

⁴ İletlin farklı ilim dallarında terim anlamı hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Emin Güzel, *Nahiv İlminin Felsefi Temeli İlet Kuramı* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2022), 23-24.

⁵ Güzel, *Nahiv İlminin Felsefi Temeli İlet Kuramı*, 23-24.

illetleri incelenmiş, böylece kıyasî ve cedelî diye nitelenen ikinci ve üçüncü derece illetler ortaya çıkmıştır.

Hicrî birinci asrın sonlarından başlayıp ikinci asrın sonlarına kadar geçen süreç, dilde illetlendirme faaliyetlerinin doğuş ve gelişim süreci olarak kabul edilir. Zira Nasr b. Âsım el-Leysî (ö. 89/708 [?]) ile başlayan ve önlü Arap dilcisi Halîl b. Ahmed'e (ö. 175/791) kadar devam eden bu dönem, nahiv illetlerinin doğuş ve gelişim dönemi olarak kabul edilmiştir. Ebû İshak el-Hadremî (ö. 117/735), İsa b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766), Ebû Amr b. el-A'îlâ (ö. 154/771) ve Yûnus b. Habîb (ö. 182/798) gibi dilcilerin de illiyet düşüncesine katkıda bulunduğu bu dönemde tespit edilen illetlerin nahiv ilminin bütün konularını kapsadığı söylenemez.

Halîl b. Ahmed, bir dilcinin ta'lîl faaliyetini, muazzam bir yapıyı seyredip hakkında yorum yapan bilge şahıs metaforuyla izah etmek suretiyle illiyet anlayışını ortaya koymuştur.⁶ Bunun yanı sıra tespit ettiği illetlerle öğrencisi Sîbeveyhi (ö. 180/796) gibi kendisinden sonra gelen birçok dilciye kaynak teşkil etmiştir. Nitekim Sîbeveyhi *el-Kitâb* adlı eserinde kayda geçirdiği ilmi müktesebatı, büyük oranda hocası Halîl b. Ahmed ve dönemin ileri gelen dilcilerine borçludur. Ancak kendisinin alana katkısı sadece bu ilmi müktesebatı kayda geçirmekle sınırlı kalmamış badiye Araplarından doğrudan nakiller yapıp illet tespitinde de bulunmuştur.

Hicrî üçüncü asırda illetler, dil öğretiminin yapıldığı meclislerin ana gündemi, dil alanındaki tartışmaların mihverî haline geldi. Bu asırda illetler konusunda müstakil eserin kaleme alındığı görülmektedir. Nitekim kaynaklarda yer alan bilgilere göre Kutrub (ö. 210/825

⁶ Halîl b. Ahmed, "Bu illetleri kendin mi buldun yoksa Araplardan mı öğrendin?" şeklinde kendisine sorulan bir soruya şöyle cevap vermiştir: Araplar fitrî bir yetenekle dillerini konuşabilmekteler ve dillerindeki sözdizimi fitrî olarak bilmektedirler. Ancak şurası bir gerçek ki -her ne kadar dillendirmeseler de- onların zihinlerinde dilsel olgulara dair illetler yer almaktadır. Bir dilci olarak benim yaptığım şey, dilsel bir olguya dair illet olarak gördüğüm bir hususu tespit etmektir. Benim illet olarak tespit ettiğim illet Arapların aklındaki illetin aynıysa ne ala. Aynı değilse o zaman ben, muazzam bir binanın içerisine girip temaşa eden şu bilge kişinin durumundayım. O bilge adam, bu binayı inşa eden ustanın hikmet ehli olduğundan hiçbir şeyi yersiz yapmayacağını bilir. Bu yüzden o bilge, binanın bölümlerini hayranlık içerisinde izlerken "*Bu yapının hikmet ehli ustası burayı şu ve şu nedenlerden dolayı böyle yaptı. Şurayı ise şu nedenden ötürü şöyle yaptı...*" der ve olası nedenleri sıralar. Bu durumda o muhkem binayı inşa eden ustanın işçiliği, yapı üzerindeki dokunuşları bilge adamın sözünü ettiği nedenlerden ötürü ola da bilir olmaya da bilir. İşte benim dil hakkında yaptığım yorumlar ve öne sürdüğüm illetler de buna benzer. Ezcümle benim illetlerimden daha iyisini tespit eden varsa buyursun, getirsin. Bk. Abdurrahman b. İshak Ebû'l-Kasım ez-Zeccâcî, *el-Îzâh fî 'ileli'n-nahvi*, thk. Mazin el-Mübârek (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1399/1979), 65-66.

civarı),⁷ Mâzinî (ö. 249/863)⁸ gibi dönemin öne çıkan dilcileri, illetler konusunda müstakil eser yazmışlardır.

Hicrî dördüncü yüzyılda ise illetler konusunda müstakil eser yazımının arttığı görülmektedir. Ayrıca bu yüzyılda kaleme alınan eserlerin bazıları kelâm ve fıkıh usulü yöntemlerini esas almıştır. Nitekim İbnü's-Serrâc (ö. 316/929), Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî (ö. 337/949), Ebû Ali el-Fârisî, İbnü'l-Verrâk (ö. 381/991), Rummânî (ö. 384/994) ve İbn Cinnî (ö. 392/1002) gibi konuyla ilgili eser yazan dilciler, kelâm ve fıkıh usulü yöntemlerini esas almışlardır. Bunun doğal bir sonucu olarak nahiv illetleri, farklı yönlerden tasnife tabi tutulmuştur. Söz gelimi nahiv illetlerini gââyî açıdan tasnif eden İbnü's-Serrâc, "ta'limî" (pedagojik) illetler ve "illetin illeti" şeklinde ikiye ayırmış⁹ aynı açıdan taksime tabi tutan takipçisi Zeccâcî ise "ta'limî", "kıyâsî" ve "cedelî" olmak üzere üçe ayırmıştır.¹⁰

Hicrî beşinci yüzyıla gelindiğinde bir taraftan felsefe ve kelâm gibi disiplinlerin etkisi öbür taraftan dil okulları arasındaki tartışmalar sonucu nahiv ilmi, dil öğretim aracı olmaktan çıkıp amaç haline dönüşmüştür. Bunun sonucunda nahiv ilmi diyalektik (cedelî) illetlerin hegemonyasına girmiş ve pedagojik (ta'limî) illetler arka planda kalmıştır. Bu durum illetlerin eleştirilmesine neden olmuştur. İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) başlattığı illet eleştirisi, İbn Madâ (ö. 592/1196) ile büyük ivme kazanmıştır.

Nahiv ilminde illiyet fikrine karşı çıkanlar olsa da illetler, Arap dilcilerin çoğunluğu tarafından kabul görmüş, İbn Cinnî,¹¹ Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078-79)¹² gibi pek çok dilci, nahiv ilminde illetlerin gerekliliğini savunmuştur. Nahiv illetleri etrafında klasik dönemde ortaya çıkan bu tartışmaların modern dönemde yansımaları görülmektedir. Zira günümüz Arap

⁷ bk. Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist fî ahbâri'l-'ulemâi'l-musannifîn mine'l-kudemâi ve'l-muhaddisîn ve esmâi kütübihim*, thk. Rıza Teceddüd el-Mâzendî (Tahran, 1971), 1/58.

⁸ Bk. Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslamî, 1993), 2/763.

⁹ Ebû Bekir Muhammed b. Sehl İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fî'n-nahv*, thk. Abdu'l-Hüseyn el-Fetîlî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996), 1/35.

¹⁰ Zeccâcî, *el-İzâh*, 64, 65.

¹¹ Bk. Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Mısır: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1952), 1/184.

¹² Bk. Cürçânî, Ebû Bekir Abdül-Kahir b. Abdurrahman b. Muhammed el-, *Delâilü'l-icâz*, thk. Muhammed Mahmud Şakir (Kahire: Mektebetü'l-Hancı), 2/1/28.

dilcileri arasında da geleneksel nahiv ilmini nahiv illetlerini dil öğretiminde gerekli görenler olduğu gibi, buna kökten karşı çıkanlar da vardır.¹³

Nahiv illetlerinin dil öğretimindeki rolüne dair yapılmış hususi bir çalışma tespit edilmemiştir. İlerde verilecek bilgilerden anlaşılacağı üzere ilk dönem dilcilerin illet tasnifi veya illet savunusunda yer verdikleri ifadelerin satır aralarından konuya dair malumat edinmek mümkündür. Onun dışında modern dönem illet konusu çalışan Arap dilcisi Hasan Hamis'in *Nazarîyetü't-ta'îl fi'n-nahvi'l-'arabî beyne'l-kudemâi ve'l-muhdesîn* birkaç başlıkta konuya yüzeysel bir şekilde temas edildiği görülmektedir.¹⁴ Osmanlı eğitim müfredatı ve Osmanlı medreselerinde okutulan eserler hakkında çalışmalar olsa da bu müfredatın ve ders kitaplarının nahiv illetleri açısından değerlendirmesini yapan bir çalışma tespit edilmemiştir.

Bu çalışma, Osmanlı medreseleri özelinde nahiv illetlerinin -ana dili olmayanlara-Arapça öğretimindeki rolünü ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu bağlamda öncelikle insandaki dil yetisinin nasıl edinildiği konusu, geçmişte ve günümüzde kabul gören dil öğretim metotları ve dil öğretiminde illetlerin rolüne temas edilecektir. Ardından nahiv illetlerinin Osmanlı medreselerinde Arap dili öğretimindeki rolü üzerinde durulacaktır. Zira bu eğitim kurumları ana dili Arapça olmayanların Arapça öğretiminde rol model olma hüviyetine sahiptirler.

1. Nahiv İletlerinin Arap Dili Öğretimindeki Yeri

Dil melekesi ya doğuştan ya dilin konuşulduğu çevrede uzun bir müddet bulunmakla veya öğretimle edinilir. Anadil dışında ikinci bir dili dilin konuşulduğu çevrede yetişerek öğrenmekle eğitimle öğrenmek de aynı değildir.¹⁵ Zira dil melekesini doğuştan veya dilin konuşulduğu çevrede bulunarak edinenler, teorik düzeyde gramer bilgisine gerek duymazlarken dili sonradan öğrenmek isteyenlerin gramer bilgisine ihtiyacı vardır.

İbn Haldûn'a (ö. 808/1406) göre insandaki dil yetisi ancak uzun bir süre sık tekrarlarla gelişir.¹⁶ O, insandaki dil yetisinin gelişebilmesinin teorik bilgiden ziyade pratiğe gereksinim

¹³ Konuyla ilgili tartışmalar hakkında detaylı bilgi için bk. Güzel, *Nahiv İlminin Felsefi Temeli İlet Kuramı*, 48-65.

¹⁴ Hasan Hamis Said el-Milh, *Nazarîyetü't-ta'îl fi'n-nahvi'l-'arabî beyne'l-kudemâi ve'l-muhdesîn* (Umman: Dârü's-Şurûk, 2000), 51, 100.

¹⁵ Abdurrahman el-Hâc Salih, "en-Nahvü'l-'ilmî ve'n-nahvü't-ta'îmî ve zaruretü't-temyîzi beynehümâ", *Mecelletu Mecma'i'l-Luga'l-'Arabîyye bi'l-Kahire* 127, 157.

¹⁶ İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dimaşk: Dâru Ya'rub, 1424/2004), 2/378.

duyduğunu iddia etmiştir. Dolayısıyla pratik olmadan salt teorik bilginin dil melekesinin oluşumuna herhangi bir katkısı yoktur. Zira gramer bilgisi, dil melekesinin bizzat kendisi olmayıp gerekçelerini öğreten bir araçtır. Dolayısıyla teorik düzeyde gramer bilmek dil öğrenmek anlamına gelmemektedir. Söz gelimi bir kişinin terzilik zanaatı hakkında teferruatlı nazari bilgisi olsa da dikiş deneyimi yoksa bunun terzilik yeteneğini edindiği söylenemez. Aynı şekilde bir dilin teorik gramer bilgisine sahip olsa bile o dilde cümle kurmakta zorlanan veya iki satır yazı yazamayan birinin bu dilin yetisine sahip olduğu söylenemez.¹⁷

Dil, nahivciler tarafından ontolojik bir sorun olarak addedildiğinden ilk dönemlerden itibaren Arap dili grameri, yalnızca konuşma ve imla kurallarını konu edinen bir ilim dalı olarak görülmemiştir. Aksine gerekçeleriyle tahlil edilmesi gereken bir alan olarak görülmüştür.¹⁸ Bu yüzden tarih boyunca Arap dili öğretimi, sadece gramer konularının basit ve sade bir düzlemde aktarımıyla sınırlı kalmamış; dilsel olguların gerekçeleri de ortaya konmuştur.¹⁹ Hicrî üçüncü ve dördüncü yüzyıllardan itibaren felsefe ve mantığın da etkisiyle felsefi ve cedelî illetler ön plana çıksa da nahvin doğuşuna paralel ortaya çıkan illetler, tarih boyunca dil öğretiminin bir parçası olarak görülmüştür.²⁰

Abbasi devletinin sınırları farklı etnik unsurları ihtiva edecek çapta genişlemesi sonucu nahiv ilminin Arapça öğretimindeki rolü daha da ön plana çıkmıştır. Bu dönemde yabancı unsurların, öğrendikleri bir nahiv kuralına dair sorular sormaları, buna karşılık hocaların da bu sorulara ikna edici cevaplar vermeleri, ders halkalarında sıklıkla karşılaşılan bir durumdu.²¹ Nitekim Halîl b. Ahmed'in illet mantalitesini ortaya koymak için zikrettiği metafordan da²² anlaşıldığı üzere dilcilerin ortaya koyduğu illetler, daha çok muhataba yöneliktir. Çünkü illetler muhatabı ikna aracı olarak kullanılmış ve ilk dönemlerden itibaren Arapçanın öğretildiği ders halkalarında cereyan eden tartışmaların odağı olmuştur.²³

Nahiv illetlerini iki kısma ayıran İbnü's-Serrâc'a göre birinci kısım illetler, "Her fâil merfû olur." önermesi gibi Arapçayı öğrenmemize yarayan illetlerdir. Ona göre "Fâil neden

¹⁷ Bk. İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Mukaddime*, 2/385.

¹⁸ Yunus Cengiz, "Osmanlı Medrese Geleneğinde Bir Varlık Alanı Olarak Dil: Mollâ Câmî ve Hâşiyelerinde Grameri Aşma Çabası", *Mukaddime* 6 (2015), 52.

¹⁹ 'Affî Dimaşkiye, *Tecdidü'n-nahvi'l-'arabî* (Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâi'l-'Arabî, 1981), 123.

²⁰ İbrahim Muhammed Ahmed Mevâhib, "Devrüt-ta'îl fi't-ta'îm," *Milh, Hasan Hamis Said El- (Ed.) 2015 - Nazariyyetü'n-Nahvi'l-'arabî Beyne'l-Mevrûs Ve'l-Müstahdes*, 333.

²¹ Milh, *Nazariyyetü't-ta'îl*, 51.

²² bk. Zeccâcî, *el-Îzâh*, 65-66.

²³ Mevâhib, "Devrüt-ta'îl fi't-ta'îm", 334.

merfû olur?”, “Mef’ûl neden mansûb olur?” vb. sorulara cevap mahiyetindeki ikincil kademe illetler, Arapça konuşmamıza katkı sağlamaz. Bu tür illetler yalnızca dildeki hikmeti tespit etmemize, böylece Arapçanın öbür dillere olan üstünlüğünü ortaya koymamıza yarar.²⁴

İbnü’s-Serrâc’ın öğrencisi Zeccâcî de yaptığı taksimde birinci sırada ta’lîmî illetlere yer vermiş ve bunların Arapça öğretimine yaradığını belirtmiştir. Çünkü biz, dilin tamamını Araplardan işitmek yoluyla öğrenme imkanına sahip değiliz. Nitekim dilin bazı bölümlerini işitir, geri kalanını ise işittiğimiz bölüm üzerine kıyâs ederiz. Söz gelimi قَامَ زَيْدٌ فَهُوَ قَائِمٌ, قَامَ زَيْدٌ فَهُوَ قَائِمٌ vb. cümleleri işittiğimizde dilde “ism-i fâil” denen bir olguyu öğrenir ve buna أَكَلَ زَيْدٌ إِنْ زَيْدًا قَائِمٌ gibi daha önce işitmediğimiz örnekleri de kıyâs ederiz. Aynı şekilde قَامَ زَيْدٌ cümlesinde “قَامَ زَيْدًا kelimesi neden mansûb oldu?” sorusuna, “Çünkü زَيْدٌ, ismini nasb eder.”; قَامَ زَيْدٌ örneğinde, “زَيْدٌ neden merfû oldu?” sorusuna, “Çünkü fâil merfu olur.” şeklinde verilen cevaplar, dil öğretiminde başvurulan illetlerdir.²⁵ Dolayısıyla Zeccâcî, dil öğretiminde ta’lîmî illetlere ilaveten kıyâsî illetlere de yer vermiştir.

Nahiv illetlerini “Arap diline uyarlanabilen ve dilin yasalarına ulaştıran illetler” ile “dildeki hikmeti ortaya çıkarmaya yarayan illetler” şeklinde ikiye ayıran Celîs ed-Dîneverî de (ö. 490/1097)²⁶ İbnü’s-Serrâc gibi birincil illetleri, dil öğretiminin bir parçası saymış, ikincil illetlerin ise dildeki hikmeti ortaya çıkarmaya yaradığını belirtmiştir.

Ebü’l-Bekâ el-‘Ukberî’nin (ö. 616/1219) “İletler, asli meselelerden neşet eden fer’î meselelerin pek çoğunu öğrenmemize yarar.”²⁷ şeklindeki ifadesi, nahiv ilmindeki birçok fer’î meselenin illetler aracılığıyla öğrenildiğini göstermekte böylece illetlerin dil öğretimine katkısını ortaya koymaktadır.

Arap dil öğretiminin birkaç aşamadan ibaret olduğunu belirten Cürçânî, sadece ta’lîmî illetlerden oluşan ve temel nahiv kurallarından ibaret bir dil öğretiminin başta Kur’ân ve hadis kaynakları gibi dini metinler ile klasik Arap edebiyatı kaynaklarının anlaşılması ve yorumlanmasında yetersiz kalacağını ifade etmiştir. Ayrıca ihtilafî meselelerde doğruyla

²⁴ İbnü’s-Serrâc, *el-Usûl*, 1/35.

²⁵ Zeccâcî, *el-İzâh*, 64.

²⁶ Ebû Abdillâh Hüseyin b. Musâ b. Hibetullah ed-Dîneverî, *Simâru’s-sina’a fi ‘ilmi’l-‘arabîyye*, thk. Muhammed b. Halid el-Fadil (Riyad: Cami’atu’l-İmam Muhammed b. Suûd, 1411/1990), 135.

²⁷ Ebü’l-Bekâ Muhibbüddin Abdullah el-‘Ukberî, *el-Lübâb fi ‘ileli’l-binâ ve’l-i’râb*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetü’s-Sekkafeti’d-Diniyye, 1430/2009), 44.

yanlışı ayırt edilebilmek ve insanoğlundaki eşyanın hakikatine dair var olan merak duygusunu gidermek için de illetlere gerek duyulmaktadır.²⁸ Dolayısıyla Cürcânî'nin de ikincil derece illetleri Arap dili öğretiminin bir parçası olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Günümüz bazı Arap dilcilerine göreyse nahiv ilminin -amacına göre- “ilmî” (bilimsel) nahiv ve “ta‘lîmî” (pedagojik) nahiv şeklinde iki kısma ayrılması daha isabetlidir. Bunlara göre geleneksel nahiv ilmini ve Sîbeveyhi gibi ilk dönem dilcilerini eleştirenlerin temel sorunu, bu ayrımın farkına varamamalarıdır.²⁹ Zira nahiv ilmini pedagojik nahiv ve bilimsel nahiv şeklinde ikiye ayırmak, doğal olarak her ikisinin amaç ve yönteminin farklı olduğu sonucunu doğurur. Nitekim bilimsel nahiv, dilsel olguları inceleyip, kural tespit etmeye çalışırken pedagojik nahiv, kuralı öğretip kurala uymayı zorunlu kılar. Bu yönüyle bilimsel nahiv tüme varım metodunu (istikrâ), pedagojik nahiv ise tündengelim metodunu (kıyâs) uygular. Öte yandan bilimsel nahiv betimleyici, pedagojik nahiv ise kural koyucudur. Son olarak bilimsel nahiv, dilin vasıflarına dair verilerin tescili, pedagojik nahiv ise uyulması gereken dil kuralları manzumesidir.³⁰

Ta‘lîmî illetlerden oluşan nahiv, akaid ilmi mesabesinde olup sadece gramerin temel önermelerini içerir. Bu aşamada kuralların illetlerine veya dilciler arasında cereyan eden tartışmalara yer verilmez. Nitekim Câhiz (ö. 255/869) “Çocuğun aklını dilde hata yapmaktan koruyacak kurallar dışında gereğinden fazla nahvî detaylarla meşgul etmemek gerekir.” diyerek başlangıç seviyesinde dil öğretimi için bir öneride bulunmuştur. Onun bu önerisine cevaben sonraki dönemlerde Zeccâcî'nin *el-Cüme'lî*, İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) *el-Luma'*, Zebîdî'nin (ö. 379/989) *el-Vâzihî*' ve İbn Hişâm'ın (ö.761/1360) *Ḳatrü'n-nedâsı* gibi pek çok eser kaleme alınmıştır.³¹ İkincil ve sonrası derecede illetlerin yer aldığı bilimsel nahiv ilminde ise gramer kuralları, gerekçeleriyle ve arka plandaki felsefî tartışmalarıyla öğretilir.

Günümüz dil öğretim uzmanlarına göre pratik yapılmadan salt teorik kurallardan oluşan bir dil öğretim modeli, fayda sağlamayacaktır. Dolayısıyla hem başlangıç hem de ileri düzey dil öğretiminde teorik bilginin yansira pratiğe de mutlaka yer verilmelidir.³² Öte yandan teorik bilgiden yoksun salt dil pratiği de dil öğretiminde yeterli katkıyı sağlamayacaktır. Nitekim “dilbilgisi-çeviri” yöntemi, “dolayısız (düzvarım)”, “kulak-dil alışkanlığı”, “bilişsel öğrenme”,

²⁸ Ebû Bekir Abdul-Kahir b. Abdurrahman b. Muhammed el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, thk. Muhammed Mahmud Şakir (Kahire: Mektebetü'l-Hancî), 2/31-34.

²⁹ Hâc Salih, “en-Nahvü'l-ilmî ve'n-nahvü't-ta'limî”, 164.

³⁰ Temmâm Hassân, *İctihâdâtün lugaviyye* (Kahire: 'Alemü'l-Kütüb, 2007), 13.

³¹ Milh, *Nazariyetü't-ta'lim*, 193.

³² Hâc Salih, “en-Nahvü'l-ilmî ve'n-nahvü't-ta'limî”, 168.

“iletişimsel” ve “seçmeli-eklemeli” gibi pek çok yöntem hem geçmişte hem de günümüzde kabul gören başlıca yabancı dil öğretim yöntemleridir.³³ 20. yüzyılın başlarında gramer+çeviri yöntemi yerine tamamen yabancı dil odaklı bir öğretim modeli kabul görmüştür. Ardından sadece öğrencinin aktif olduğu bir öğretim modeline geçilmiştir. 20. asrın yarılarında ABD’de konuşmayı esas alan dil öğretim modeli uygulanırken, Avrupa’da ise görme ve işitmeye dayalı dil öğretim modeli uygulanmıştır. 1970’lerde de dil öğretiminde yalnızca karşılıklı konuşma (diyalog) modelini benimseyen bir anlayış ortaya çıkmıştır. Ancak dil öğretiminde bu yöntemlerden hiçbirinin bir başına yeterli olamayacağının anlaşılması sonucu 20. yüzyılın sonlarından itibaren grameri de içeren birden fazla yöntemin bir arada ve tedricen verildiği karma öğretim modeli benimsenmiştir.³⁴

2. Nahiv İletleri Açısından Osmanlı Medrese Müfredatı

Osmanlı medreselerinin dil öğretim programı, anadili Arapça olmayan bireylere nasıl Arapça öğretilceğinin güzel bir örneğidir. Nitekim bu program sayesinde Arapça eser yazabilecek düzeyde birçok alim yetişmiştir. Bu nedenle Osmanlı medreselerinin tarihi ve genel eğitim müfredatına kısaca temas edildikten sonra illetlerin bu müfredattaki yeri ve katkısı üzerinde durulacaktır.

Medrese teşkilatının denince ilk akla gelen kişi Nizamülmülk’tür. Zira onun Bağdat ve çevresinde kurduğu medreseler örnek alınarak İslam dünyasının çeşitli yerlerinde pek çok medrese inşa edilmiştir. Öyle ki bu İslam dünyasında bir gelenek halini almış, köylere varıncaya kadar medreseler yapılmıştır. Selçuklu ve Beylikler döneminde Anadolu’da inşa edilen medreselerin çoğu Osmanlılara kadar intikal etmiştir.³⁵

“Osmanlı Medreseleri, sıbyan mektebinden sonra orta, lise, yüksekokul ve üniversite eğitimine denk gelen, İslamî kimliği sebebiyle sadece Müslümanların devam ettiği eğitim kurumlarıydı.”³⁶ Osmanlılarda ilmi faaliyetlerin kökeni Osman bey dönemine kadar dayansa da³⁷ ilk medrese Orhan Bey tarafından hicrî 731 senesinde o dönem beyliğin merkezi İznik’te

³³ Murat Arif Güney, “Yabancı Dil Öğretimi ve Düünden Bu Güne Türkiye’de Arapça Öğretimi”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 196-202.

³⁴ Hâc Salih, “en-Nahvü’l-‘ilmî ve’n-nahvü’t-ta’lîmî”, 168, 169.

³⁵ Ünal Taşkın, “Klasik Dönem Osmanlı Eğitim Kurumları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/3 (2008), 350-51.

³⁶ Mehmet İpşirli, “Medrese (Osmanlı Dönemi)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/327.

³⁷ Taşkın, “Klasik Dönem Osmanlı Eğitim Kurumları”, 350-51.

kurulmuştur.”³⁸ Sultan II. Murad (ö. 855/1451) döneminde sayılarının artmasıyla birlikte medreseler, derecelerine göre tasnif edilmeye başlanmıştır. Bu kurumlarda eğitim öğretim faaliyeti belli bir usul çerçevesinde yürütülse de ilk köklü teşkilatlanma Fatih Sultan Mehmet (ö. 886/1481) döneminde gerçekleşmiştir.³⁹ Nitekim “Fatih Sultan Mehmed’in Fatih Külliyesi içerisinde inşa ettirdiği sekiz medreseden oluşan Sahn-ı seman (sekiz avlu) medresesi ve bunların bir sıra gerisinde yer alan sekiz Tetimme medreseleri”,⁴⁰ Osmanlı topraklarında medrese teşkilatındaki yeniliğe esas olmuştur. Zira bundan sonra inşa edilen medreseler, genelde bu medreseleri örnek almıştır.⁴¹

Fatih’in İstanbul’da Sahn-ı seman ve Tetimme medreselerini inşa ettirmesinden sonra Osmanlı sınırları içerisinde kurulan medreselerin yeni organizasyon şeması aşağıdan yukarıya doğru “Hâşiye-i tecrîd”, “Kırklı”, “Hâriç-Dâhil” ve “Sahn-ı seman” şeklindeydi:⁴²

Öğrenciler, Sıbyan medreselerinde aldıkları Kur’ân, akâid, ilmihal ve hüsn-i hat gibi temel eğitimlerinin ardından⁴³ günümüz eğitim sisteminin orta öğretimine denk gelen Hâşiye-i tecrîd medresesine başlardı. Yükseköğretim kurumları olan Sahn-ı semandan mezun olanlar ise müderris olurdu.⁴⁴ “Bu medreselerde verilen eğitim müfredatı ve süresi kısmen kanunnamelerle belirlenmişti.”⁴⁵ Kanunnamelerde okutulan bazı ders kitapları belirtilse de kitap seçimi daha çok müderrislerin tercihinine bırakılmıştır.⁴⁶

Arapça ve Farsçayı öğrenmek Osmanlı toplumunda kişinin devlete ve millete karşı ifa etmesi gereken bir borç olarak görülürdü. Meşhur “Kim ki bilir Fârisî, gider deynin yarısı” deyimine göre kişi, Farsça öğrenmek suretiyle borcunun yarısını, Arapça öğrenerek de geri kalan yarısını ödemiş olurdu. Osmanlı âlimlerinin iyi bir medrese eğitimiyle bu iki dili ileri

³⁸ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 1.

³⁹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*, 2.

⁴⁰ İpşirli, “Medrese (Osmanlı Dönemi)”, 28/328.

⁴¹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*, 3.

⁴² Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*, 11; Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi* (Ankara: Atay Yayınları, 2018), 101-117.

⁴³ Abbas Çelik, “Hatıralarla Sıbyan Mektepleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2007), 130-33; Ahmet Cihan, *Osmanlı’da Eğitim* (Ankara: Akademik Kitaplar, 2014), 127-129.

⁴⁴ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*, 12.

⁴⁵ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*, 13, 14.

⁴⁶ Mefail Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2018), 29.

seviyede öğrenmelerinin altında yatan nedenin toplumda hâkim olan bu düşünce olduğu söylenebilir.⁴⁷

Osmanlı medreselerinin bütün kademelerinde okutulan dersler, kendi içerisinde “muhtasarât”, “mukaddimât-ı ulûm” ve “ikmâl-ı ulûm-ı mürettebe” şeklinde bir sıralamaya tabi tutulmuştur.⁴⁸ Bu bağlamda her ilim dalında sırasıyla iktisâr, iktisâd ve istiksâ olmak üzere üç aşama takip edilmiştir. Birinci aşamada ilgili bilimin ana konularını içeren özet metinler, ikinci aşamada temel konuların delillerle ispatlanmaya çalışıldığı ayrıntılı metin veya şerhler, üçüncü aşamada ise bunlara ilaveten konuyla ilgili karşıt görüşlerin tartışıldığı şerh veya haşiye türü eserler okutulmuştur.⁴⁹

Osmanlı medreselerinde cedelî nahvin öne çıkmasında kelâm ve felsefe alanındaki entelektüel birikimin dil öğretimi üzerinde etkisi olarak görülebilir:

“Osmanlı medreselerinde okutulan nahiv eserleri cedelî nahiv tarihinin önemli bir halkasını oluşturmaktadır. Bu halkanın temel özelliği nahvin mantık ve metafizikle iç içe işlenmiş olmasıdır. Nitekim İcî, Cürçânî ve onların eserlerini yorumlayan haşiyeciler, değişimin itibarî olarak illetlendirilebileceğini kabul ederler. Yani nedensellik ilişkisinin zihinde kurulduğunu düşünürler. Molla Câmî ve haşiyecileri için de isnâdın, yani cümledeki bileşenlerin birbirleriyle ilişkisinin illetlendirilmesi itibaridir. Hem fizikteki değişim için hem de kelimelerdeki değişim için kabul edilen nedensellik, mantığı tüm alanların ortak düşünme biçimi kılmıştır. Bu itibarla, kelâm-felsefe, nahiv ve mantık alanlarının birbirleriyle ilişkisini düşündüğümüzde Osmanlı medrese müfredatının uyum içerisinde ve birbirlerini destekler mahiyette olduğu görülmektedir.”⁵⁰

Haşiye medreselerinde ihtisâr seviyesinde sarf ve nahiv eğitimi verilir,⁵¹ Sahn medreselerinde ise aşağı medreselerde görülen derslerin teferruatlı hâli okutulurdu.⁵² Bu medreselerde fıkıh, hadis, kelâm ve tefsir gibi dersler ağırlıktaydı.⁵³ Osmanlı medreselerinde

⁴⁷ Musa Yıldız, “Osmanlı Döneminde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları,” *Türkiye’de Yabancı Dil Eğitimi Ulusal Kongresi*, ed. Suna-Nurettin C. Ağıldere (Ankara: Gazi Üniversitesi, 2008), 1.

⁴⁸ Hasan Akgündüz, *Klasik Osmanlı Medrese Sistemi. Amaç-Yapı-İşleyiş* (İstanbul: Ulusal Yayınları, 1997), 396.

⁴⁹ *XVIII. Asrın Ortalarına Kadar Türkiye’de İlim ve İlimiyeye Dair Bir Eser Kevâkib-i Seb’a Risâlesi*, çev. Nasuhi Ünal Karaaslan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015), 69.

⁵⁰ Cengiz, “Osmanlı Medrese Geleneğinde Bir Varlık Alanı Olarak Dil”, 74.

⁵¹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilâtı*, 26.

⁵² Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilâtı*, 28.

⁵³ Bk. Akgündüz, *Klasik Osmanlı Medrese Sistemi*, 405.

okutulan derslerin sırası hakkında net bir bilgi bulunmama ile birlikte İslam dünyasındaki diğer medreselere benzer bir yöntem izlendiği söylenebilir.⁵⁴

Osmanlı medreselerinde Arapçanın öğretimi, ulûm-i âliye (araç ilimler) kapsamında değerlendirilmiştir.⁵⁵ Medreselerde Arapça eğitimi, İbn Feriştah'ın Risâlesi veya *Sübha-i sibyan* gibi sözlüklerin ezberlenmesiyle başladı. Daha sonra Arap dil ilimlerinin temeli olan sarf ilmi okutuldu. Sarf ilminin iktisâr seviyesinde *Sığa risâlesi/Emsile*, *Binâü'l-ef'âl risâlesi*, *Maksûd risâlesi* ve *İzzî* kitabı, iktisâd seviyesinde *Merâh* ve *Şâfiye* kitapları, istiksâ seviyesinde ise *el-Mufaşşâl* kitabı en çok okutulan eserler olmuştur.⁵⁶

Döneme göre bazı farklılıklar arz etse de nahiv ilminde ise Osmanlı Medreselerinde şu eserler okutulmuştur:

- 1) *Avâmil*, Abdulkâhir el-Cürcânî: Tanzimat döneminden sonra Birgivî'nin (ö.981/1573) *el-Avâmilü'l-cedîd* adıyla da bilinen eseri okutulmuştur.⁵⁷
- 2) *İzhârü'l-esrâr*, Birgivî: *Avâmil*'in genişletilmiş halidir.
- 3) *İmtihânü'l-ezkiyâ*, Birgivî : Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Lübbü'l-elbâb fî 'ilmi'l-i'râb* adlı muhtasarının şerhidir. Beyzâvî bu eserini İbn Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Kâfiye*'sinden ihtisar etmiştir.
- 4) *Netâ'icü'l-efkâr*, Kuşadalı Hamza oğlu Mustafa (ö. 1085/1674 [?]): Birgivî'nin *İzhârü'l-esrâr* adlı eserin şerhidir.
- 5) *el-Muqaddimetü'l-Âcurrûmiyye fî 'ilmi'l-'Arabiyye*, İbn Âcurrûm (723/1323).
- 6) *Kavâ'idü'l-i'râb*, İbn Hişâm el-Ensârî (ö.761/1360).
- 7) *Muğni'l-lebîb*, İbn Hişâm el-Ensârî.
- 8) *Qatrü'n-nedâ*, İbn Hişâm el-Ensârî.
- 9) *Şuzûrû'z-zeheb fî ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*, İbn Hişâm el-Ensârî.
- 10) *el-Kâfiye*, İbn Hâcib.
- 11) *el-Fevâidü'd-ziyâiyye*, Abdurrahman el-Câmî (ö. 898/1492): İbn Hâcib'in *el-Kâfiye* şerhi.
- 12) *Hâşiyetu 'Isâm 'alâ'l-Câmî*, İsmâuddin İserâyînî (ö. 945/1538): Abdurrahman el-Câmî'nin *el-Fevâidü'd-ziyâiyye* adlı şerhinin haşiyesi.
- 13) *el-Mişbâh fî'n-naḥv*, Burhânüddîn el-Mutarriẓî (ö. 610/1213).
- 14) *Elfîye*, İbn Mâlik el-Endelûsî (ö. 672/1274): Nahiv konularının yanı sıra sarf konularını da içeren ve bin beyitten oluşan manzum bir eserdir.

⁵⁴ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*, 39.

⁵⁵ Akgündüz, *Klasik Osmanlı Medrese Sistemi*, 396-400.

⁵⁶ *Kevâkib-i Seb'â Risâlesi*, 72, 73.

⁵⁷ Yıldız, "Osmanlı Döneminde Arapça Öğretimi", 5.

- 15) *ed-Dürretü'l-Elfiyye*, İbn Mu'tî (ö.628/1230): Nahiv konularının yanı sıra sarf konularını da içeren ve bin beyitten oluşan manzum bir eserdir.
- 16) *el-Lübâb fî 'ilmi'l-i'râb*, Taceddîn el-İsferâyînî (ö.689/1286).
- 17) *Dav'ü'l-Mişbâh*, Taceddîn el-İsferâyînî: Mutarrizî'nin *el-Misbâh* adlı eserinin şerhidir.
- 18) *el-Mufaşşal fî şinâ'ati'l-i'râb*, Zemahşerî (ö. 538/1144).
- 19) *el-Enmûzec fî'n-naḥv*, Zemahşerî.
- 20) *Ḥadâikü'd-dekâik*, Sadullah el-Berde'î (ö. 609/1213): Zemahşerî'nin *el-Enmûzec* adlı eserinin şerhidir.⁵⁸

Yukarıda zikredilen eserlere ilaveten “Haşiyelerinde, Seyyid Şerif Cürcânî'nin ve Molla Fenârî'nin *Kâfiye* haşiyeleri, Süyûtî'nin *Muğni'l-lebîb* haşiyesi okutulmuştur.”⁵⁹ İktisâr seviyesinde *Avâmil* ve *Misbâh risâlesi*, iktisâd seviyesinde *Kâfiye* ve *Elfiye*, istiksâ seviyesinde ise *Muğni'l-lebîb*, *el-Fevâidü'z-ziyâiye* ve haşiyeleri ve en çok tercih edilen eserler olmuştur.⁶⁰

Osmanlı medreselerinde dil ilimleri arasında belâgat, nahiv ilminden sonra okutulmuştur. Belâgat ilminde ise iktisâr seviyesinde *Telhîs*, iktisâd seviyesinde *Muhtasâr*, istiksâ seviyesinde ise *Mutavvel* veya *Îzâh-ı Ma'ânî* kitapları en çok tercih edilen eserler olmuştur.⁶¹

Taşra medreselerinin Arap dili eğitim müfredatının içeriği, öğretim yöntemi ve ders kitaplarının merkezi medreselerle benzerlik arz ettiği söylenebilir.⁶² Aynı şekilde günümüzde bile varlığını sürdüren Osmanlı şark medreselerinin bakayası doğu medreselerinin Arapça öğretim müfredatı da -bazı ufak farklılıklar olmakla birlikte- büyük oranda bu geleneğin ürünü ve devamıdır.⁶³

⁵⁸ Osmanlı medreselerinde okutulan ders kaynakları ile ilgili bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilâtı*, 30; Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1984), 61-63; Bilgin Aydın - İsmail E. Erünsal, “Tereke Kayıtlarına Göre Osmanlı Medrese Talebelerinin Okuduğu Kitaplar (XVII-XX. Yüzyıllar),” *Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim Ve Finans*, ed. Fuat Aydın vd. (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 102-6; Yıldız, “Osmanlı Döneminde Arapça Öğretimi”, 5,6; Betül Can, “Tanzimat Öncesi Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretim Yöntemleri”, *Ekev Akademi Dergisi* (2010), 308; Dursun Hazer, “Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 288-91.

⁵⁹ Akgündüz, *Klasik Osmanlı Medrese Sistemi*, 403.

⁶⁰ *Kevâkib-i Seb'â Risâlesi*, 73,74.

⁶¹ *Kevâkib-i Seb'â Risâlesi*, 75.

⁶² Bk. Kırkız, Mustafa- Jankır, Aslam, “el-Medârisü'l-kadime ve devruha fî ta'lîmi'l-‘arabîyye li'n-natikîne bî gayrihâ”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2017), 50-58.

⁶³ Bk. Erman Uğur, “Siirt Medreselerinde Arapça Dil Eğitiminin Mahiyeti Üzerine”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi* (2019), 1462-64.

Yukarıda zikredilen eserler incelendiğinde dil öğretim materyallerinin Arapça olduğu görülmektedir. Bu yüzden öğrencinin kelime dağarcığını beslemek maksadıyla eğitim, anadil-hedef dil bileşiminden oluşan manzum bir sözlüğün ezberlenmesiyle başlamıştır. Nitekim bu sözlükler vasıtasıyla binin üzerinde kelime ezberi amaçlanmıştır.

Diğer dillerde olduğu gibi Arap dilinin de temel yapı taşları sözcükler ve bu sözcüklerden meydana gelen cümlelerdir. Dolayısıyla Arapça öğrenebilmek için öncelikle Arap dilinin sözcük yapısını ardından cümle yapısını bilmek gerekir. Bunun yanı sıra Arapçada sözcüklerin birbiriyle etkileşimi sonucu kelime sonlarının değişimi anlamına gelen i'râb olgusunu bilmek hayati ehemmiyete sahiptir. Bu bağlamda Osmanlı medreselerinde okutulan *Emsile*, *Bina*, *İzzi* gibi eserlerle öncelikle temel düzeyde kelime yapısı ve türeyişi, kelimelerdeki fonetik dönüşümlerin bilgisi (sarf ilmi) verilmiş ilerleyen seviyelerde bu bilgi *Merah* ve *Şafiye* gibi eserlerle ikmal edilmiştir. İktisar seviyesinde okutulan Avâmiller ile temel düzeyde i'râb konusu ve buna bağlı olarak âmîl-mamûl konularının öğretilmesi amaçlanmıştır. Bu bilgi *İzhâr* ve *Netaicü'l-Efkâr* gibi eserlerle ikmal edilmiştir. İbn Âcurrûm'un *el-Mukaddimetü'l-Âcurrûmiyye*'si ile i'râb konusunun yanı sıra Arap dilinde kelime türleri ve bu kelimelerden meydana gelebilen cümle türleri öğretilmiştir. Bu bilgiler daha sonraki seviyelerde *Katru'n-Nedâ*, *Elfıye* ve *Kâfiye* gibi eserlerle İkmal edilmiştir.

Zarf ve câr-mecrûrlar Arap dilinin en yaygın kullanılan unsurlarıdır. Öte yandan i'râb açısından cümle tasnifi ve farklı anlamlarda kullanılan edat ve bağlaçların bilinmesi önem arz etmektedir. Nahiv kitaplarında dağınık halde bulunan bu bilgiler ve i'âb konusunda teknik bazı bilgiler İbn Hişâm'ın *Kavâ'idü'l-i'râb* adlı eserinde derli toplu bir şekilde yer almaktadır. Osmanlı medreselerinde okutulan bu eserde sözü edilen konular hakkında temel öğretim hedeflenmiş, ardından *Muğni'l-Lebîb* adlı eserle bu bilgi ikmal edilmiştir.

Osmanlı medreselerinde istiksa seviyesinde okutulan *Muğni'l-Lebîb* ile *el-Fevâidü'z-ziyâiye* ve haşiyelerinin nahiv illetleri açısından zengin içeriğe sahiptirler. Nitekim İbn Hişâm'ın *Muğni'l-Lebîb* adlı eserinde yer alan her bir nahvi hükmün illetine de yer verilmiştir.⁶⁴ Öte yandan *el-Fevâidü'z-ziyâiye* ve haşiyelerinde Arap dilindeki irâb olgusu; araz, illet, tam illet, yakın illet, uzak illet, madde ve sûret gibi İslam felsefesi ve kelâmına ait kavramlarla işlenmiştir. Öte yandan bu eserler Aristoteles'in dört sebep nazariyesinin kelâmcılar tarafından kabul edilmiş şeklini esas alan bir isnâd sistemi kurmuşlardır.⁶⁵

⁶⁴ Bk. Efâf Belâyîş, *et-Ta'lîl 'inde İbn Hişâm el-Ensârî* (Cezair: Camiatu Muhammed Haydar, Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-Lugât, Doktora, 2017).

⁶⁵ Cengiz, "Osmanlı Medrese Geleneğinde Bir Varlık Alanı Olarak Dil", 49.

Osmanlı medreselerinde, felsefe ve kelim gibi diğer disiplinler dil bilimleriyle birlikte ele alındığı için, dil öğretiminde bu disiplinlerin etkili olduğu söylenebilir. Nitekim bu kurumlarda asırlarca okutulan Abdurrahman el-Câmî'nin *el-Fevâidü'z-ziyâiyé'si* ve ve haşiyelerinde gramerin ötesinde dil felsefesi yapılmıştır.. Çünkü bu eserlerin yazımındaki tek gaye, nahiv konularının detaylı şekilde işlenmesi değildir. Nahiv konularını felsefi kavramlarla açıklayan ve bu konuların aklî argümanlarına yer veren bu eserlerde nahiv ilmi, dil öğrenmenin bir vasıtası olarak değil, hakkında fikir yürütülen bir varlık alanı olarak görülmüştür.⁶⁶

Sekkâkî (ö. 626/1229), dil öğretimi için sözlük bilimiyle başlayıp sarf, nahiv ve belâgat ilimleriyle ikmal edilen bir eğitim modeli sunmuştur.⁶⁷ Osmanlı medreselerinin Arap dili öğretim müfredatında bu modelin etkilerini görmek mümkündür. Nitekim Osmanlı medreselerinde dil öğretimi, öğrencilere öncelikle manzum bir sözlük ezberletildikten sonra sarf (kelime yapısı) ilmiyle başlardı. Daha sonra öğrenciler nahiv (cümle yapısı, cümle içerisindeki edatların fonksiyonu, dil felsefesi) ve belâgat (edebi sanatlar) ilimleriyle kademeli bir şekilde ilerlerlerdi. Bu sayede, öğrenciler dil öğrenirken, aynı zamanda dilin yapısını ve edebi sanatlarını da öğrenerek, dil becerilerini geliştirebiliyorlardı.

Osmanlı medreseleri, Arapça öğretimi üzerine okutulan eserlerde de görüldüğü gibi sadece dili konuşmayı ve okuduğunu anlamayı öğretmekle yetinmemiştir. Bu kurumlar temel düzey dil öğretimini, dilin felsefesini kavrayan bir öğretimle tamamlamıştır. Pek çok Osmanlı alimi, aldıkları bu ileri düzey eğitim sayesinde ana dilleri olmadığı halde Arapça eser yazabilmiştir.

Osmanlı medreselerinde Arapça öğretimi, İslami kaynaklar ve bilimsel kültürel eserleri okuma ve anlama amacına yönelik olmuştur. Bu amaç doğrultusunda öğretim, genellikle sarf ve nahiv kitaplarının sırayla öğretilmesi veya ezberlenmesi şeklinde yapılmıştır. Dil öğretiminde, tündengelimli dilbilgisi ve dilbilgisi-çeviri yöntemleri uygulanmıştır. Bu nedenle, Arapça öğretim müfredatı kapsamında okutulan eserlerin-17. yüzyıldan itibaren yerini dilbilgisi-çeviri yöntemine bırakan- dilbilgisi yöntemine uygun olarak kaleme alındıkları söylenebilir.⁶⁸

⁶⁶ Cengiz, "Osmanlı Medrese Geleneğinde Bir Varlık Alanı Olarak Dil", 48.

⁶⁷ Bk. Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr es-, *Miftâhü'l-'ulûm*, thk. Na'îm Zerzûr (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-'ilmiye, 1407-1987), 8.

⁶⁸ Ahmet Bostancı, "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Kullanılan Ders Kitapları ve Diğer Araç-Gereçlerin Tespit ve Analizi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2005), 5.

Sonuç

Arap diline dair çalışmaların daha çok dini saiklerle erken dönemde başladığı görülmektedir. Zira Kur'ân dilini tahriften korumak ve anadili Arapça olmayan veya Arapça konuşulan bir ortamda yetişmeyenlere bu dilin öğretilmesi için gramer kurallarının belirlenmesine ihtiyaç duyulmuştur. Dilsel olgular arasındaki müşterek noktaları tespit edip dil gramerine dair genel ilkeler belirleme fikrinden hareketle ortaya çıkan nahiv illetleri, ilerleyen süreçte dilsel olguların felsefi izahı, dilciler arasındaki diyalektiğin başlıca argümanı haline dönüşmüştür. Diğer sosyokültürel etkenlerin yanı sıra disiplinler arası etkileşiminin bunda ciddi katkısı olmuştur.

Temel gramer önermelerinden oluşan pedagojik illetler, başlangıç düzeyinde Arapça öğretiminde gerekli görülmüştür. Ancak bunların izahları ve temellendirmesi konumundaki ikincil ve sonrası düzey illetlerin nahiv ilminin bir parçası haline dönüşmesi hem geçmişte hem de günümüzde bazı dilciler tarafından eleştirilmiştir. Bununla birlikte ileri düzey Arapça öğretiminde pedagojik illetler çoğunluk tarafından yetersiz görülmüş, felsefi ve cedelî illetler yaygın bir şekilde kullanılmıştır.

Dil öğretiminde öncelikli olarak amaç ve kapsam, göz önünde bulundurulmalı, eğitim müfredatı ve yöntemi buna göre belirlenmelidir. Dolayısıyla günlük konuşma dilini öğrenmek veya basit metinleri anlamaya yönelik Arapça dil öğretiminde, pedagojik illetlerden oluşan temel düzey dil öğretimi yeterli olacaktır. Ancak bu düzeyde Arapça bilgisi, ileri düzey dini veya edebî bir metni anlamada yetersiz kalacaktır. Öte yandan temel düzeyde öğretilen gramer bilgisinin (pedagojik illetlerin) alıştırmalarla ve zihin egzersiziyle (ikincil illetler) pekiştirilmesi, dil öğretimine katkı sağlayacaktır. Arap dili üzerine ihtisaslaşma düzeyinde ise gramer ve gramer etrafında şekillenen illetler artık araç olmaktan çıkıp amaç hâline geldiğinden bu seviyede dil öğretiminin müfredatına cedelî ve felsefi illetler dahi dilin inceliklerine dair bütün müktesebat dahil edilmelidir.

Osmanlı medreselerindeki ileri düzey eğitimin temel amacı, müderris ve kadı yetiştirmektir. Bu iki meslek için eğitim verilerek, Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyal ve kültürel hayatında önemli bir rol oynayan dinî ve hukukî konular hakkında nitelikli kişilerin yetişmesi hedefleniyordu. Dil öğretimi, alî ilimlerden (araç bilgi disiplinleri) sayıldığı için bu ilmin ileri düzeyde en ince detayına kadar öğrenilmesi, mezun olduktan sonra ister kadı ister müderris olarak atanacaklar için gerekli görülmüştür. Çünkü başta Kur'ân ve hadis gibi İslam kaynaklarının anlaşılması, yorumlanması ve bu kaynaklardan hüküm çıkarılabilmesi için ileri düzeyde Arapça dil bilgisine ihtiyaç duyulmaktadır. Aynı şekilde bu kurumlarda müderrislik

yapabilmek için de ileri düzey Arapça dilbilgisi gerekmektedir. Zira hem ‘alî ilimler hem de âlî ilimlere dair bu kurumlarda verilen eğitimde kullanılan materyallerin büyük çoğunluğu Arapçaydı. Bütün bu gerekçelerden dolayı Osmanlı medreselerinde Arapça dil öğretimi, basit metinlerle başlayarak temel gramer kurallarını içeren ta‘lîmî ve kıyâsî illet kategorilerini içermiştir. Bu öğretim süreci, cedelî ve felsefî illetleri de içeren kapsamlı şerh ve haşiyelerle tamamlanmıştır. Osmanlı ulemasının felsefe ve mantık gibi diğer bazı araç bilgi disiplinlerine dair sahip olduğu entelektüel birikim de bu sürece etki etmiştir.

Nahiv illetlerini ve bu illetlere bağlı öğretim yöntemlerini birbirine alternatif olarak görmek sağlıklı bir yaklaşım değildir. Aksine Osmanlı medreselerinde de olduğu gibi birbirinin mütemmimi olarak görmek gerekir. Dolayısıyla Arap dili öğretimine temel düzeyde ta‘lîmî nahiv ile başlayıp uzmanlaşma düzeyinde bilimsel nahivle dilin inceliklerine vakıf olmak ve böylece iki metodu sentezlemek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Bu bağlamda, ikincil ve sonrası illetler gibi bilimsel nahiv grubuna dahil olan konular, Arap dili ve belâgatı bölümünün lisansüstü eğitim müfredatına eklenebilir. Çünkü bu seviyedeki eğitimin amacı gramerin bizzat kendisi olduğundan dil ve dilin grameri -tanımları ve gerekçeleriyle- bu aşamada teorik düzeyde en ince ayrıntısına kadar incelenmelidir.

Kaynakça

- Akgündüz, Hasan. *Klasik Osmanlı Medrese Sistemi: Amaç-Yapı-İşleyiş*. İstanbul: Ulusal Yayınları, 1997.
- Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*. Ankara: Atay Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Aydın, Bilgin - Erünsal, İsmail E. “Tereke Kayıtlarına Göre Osmanlı Medrese Talebelerinin Okuduğu Kitaplar (XVII-XX. Yüzyıllar)” *Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim Ve Finans*, ed. Fuat Aydın vd., 93-120. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.
- Belâyîş, Efâf. et-Ta'lîl 'inde İbn Hişâm el-Ensârî. Cezair: Camiatu Muhammed Haydar, Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-Lugât, Doktora, 2017.
- Bilge, Mustafa. *İlk Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1984.
- Bostancı, Ahmet. “İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Kullanılan Ders Kitapları ve Diğer Araç-Gereçlerin Tespit ve Analizi”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2005), 1-30.
- Can, Betül. “Tanzimat Öncesi Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretim Yöntemleri”. *Ekev Akademi Dergisi* (2010), 305-20.

- Cengiz, Yunus. “Osmanlı Medrese Geleneğinde Bir Varlık Alanı Olarak Dil: Mollâ Câmî ve Hâşiyelerinde Grameri Aşma Çabası”. *Mukaddime* 6 (2015), 47-77. <https://doi.org/10.19059/mukaddime.46473>
- Cihan, Ahmet. *Osmanlı'da Eğitim*. Ankara: Akademik Kitaplar, 2014.
- Cürcânî, Ebû Bekir Abdul-Kahir b. Abdurrahman b. Muhammed. *Delâilü'l-i'câz*. thk. Muhammed Mahmud Şakir. Kahire: Mektebetü'l-Hancî.
- Cürcânî, Ebû Bekir Abdül-Kahir b. Abdurrahman b. Muhammed. *Delâilü'l-i'câz*. thk. Muhammed Mahmud Şakir. Kahire: Mektebetü'l-Hancî.
- Çelik, Abbas. “Hatıralarla Sıbyan Mektepleri”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2007), 125-35.
- Dımaşkiye, ‘Affî. *Tecdîdü'n-nahvi'l-‘arabî*. Beyrut: Ma‘hedü'l-İnmâi'l-‘Arabî, 1981.
- Dîneverî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Musâ b. Hibetullah. *Simâru's-sina'a fî 'ilmi'l-‘arabîyye*. thk. Muhammed b. Halid el-Fadıl. Riyad: Cami‘atu'l-İmam Muhammed b. Suûd, 1411/1990.
- Fîruzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Yâkub. *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk. Muhammed Naim el-‘Arkasûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 1436/2005.
- Güney, Murat Arif. “Yabancı Dil Öğretimi ve Dünden Bu Güne Türkiye'de Arapça Öğretimi”. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 193-211.
- Güzel, Mehmet Emin. *Nahiv İlminin Felsefi Temeli İlet Kuramı*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2022.
- Hâc Salih, Abdurrahman. “en-Nahvü'l-‘ilmî ve'n-nahvü't-ta'limî ve zaruretü't-temyîzi beynehümâ”. *Mecelletu Mecma'î'l-Luga'l-‘Arabîyye bi'l-Kahire* 127, 144-85.
- Hamevî, Yakut. *Mu'cemu'l-üdebâ*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslamî, 1993.
- Hassân, Temmâm. *İctihâdâtün lugaviyye*. Kahire: ‘Alemü'l-Kütüb, 2007.
- Hazer, Dursun. “Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları”. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 274-93.
- Hızlı, Mefail. “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2018), 25-46.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 4 Cilt. Mısır: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1952.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddimetu İbn Haldûn*. thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru Ya'rub, 1424/2004.

- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. el-Fihrist fi ahbâri'l-
‘ulemâi'l-musannifin mine'l-kudemâi ve'l-muhaddisîn ve esmâi kütübihim. thk. Rıza
Teceddüd el-Mâzendî. Tahran, 1971.
- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekir Muhammed b. Sehl. el-Usûl fi'n-nahv. thk. Abdu'l-Hüseyn el-Fetîlî. 4
Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1417/1996.
- İpşirli, Mehmet. “Medrese (Osmanlı Dönemi)”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
28/327-333. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kırkız, Mustafa- Jankır, Aslam. “el-Medârisü'l-kadime ve devruha fi ta'îlmi'l-‘arabîyye li'n-
natikîne bî gayrihâ”. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/1 (2017), 43-60.
- Mevâhib, İbrahim Muhammed Ahmed. “Devrü't-ta'îl fi't-ta'îlm” Mıh, Hasan Hamis Said El-
(Ed.) 2015 – Nazariyyetü'n-Nahvi'l-‘arabî Beyne'l-Mevrûs Ve'l-Müstahdes, 325-47.
- Mıh, Hasan Hamis Said. Nazariyyetü't-ta'îl fi'n-nahvi'l-‘arabî beyne'l-kudemâi ve'l-muhdesîn.
Umman: Dârü'ş-Şurûk, 2000.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr. Miftâhü'l-‘ulûm. thk. Na'îm Zerzûr. Beyrut:
Dârü'l-Kütübi'l-‘İlmiye, 2. Basım, 1407-1987.
- Taşkın, Ünal. “Klasik Dönem Osmanlı Eğitim Kurumları”. Uluslararası Sosyal Araştırmalar
Dergisi 1/3 (2008), 343-66.
- Uğur, Erman. “Siirt Medreselerinde Arapça Dil Eğitiminin Mahiyeti Üzerine”. e-Şarkiyat İlmî
Araştırmaları Dergisi (2019), 1455-72.
- ‘Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddin Abdullah. el-Lübâb fi ‘ileli'l-binâ ve'l-i-‘râb. thk. Muhammed
Osman. Kahire: Mektebetü's-Sekkafeti'd-Diniyye, 1430/2009.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı. Ankara: Türk Tarih Kurumu
Basımevi, 3. Basım, 1988.
- XVIII. Asrın Ortalarına Kadar Türkiye'de İlim ve İlmiyeye Dair Bir Eser Kevâkib-i Seb'â Risâlesi.
çev. Nasuhi Ünal Karaaslan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015.
- Yıldız, Musa. “Osmanlı Döneminde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları” Türkiye'de
Yabancı Dil Eğitimi Ulusal Kongresi, ed. Suna-Nurettin C. Ağıldere. Ankara: Gazi
Üniversitesi, 2008.
- Zeccâcî, Abdurrahman b. İshak Ebü'l-Kasım. el-Îzâh fi ‘ileli'n-nahvi. thk. Mazin el-Mübârek.
Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 3. Basım, 1399/1979.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer. Esâsü'l-belâga. thk. Muhammed Basil. 2 Cilt. Beyrut:
Dârü'l-Kütübi'l-‘İlmiye, 1419/1998.

The Role of Reasons for Arabic Grammar in Language Teaching: An Example of the Ottoman Madrasa Curriculum

Res. Ass. Dr. Mehmet Emin GÜZEL

Extended Summary

Language acquisition refers to the process through which an individual learns and internalizes the rules, structures, vocabulary, and communication skills of a language. This acquisition begins in a person's native language as they follow the language patterns in their environment, expand their vocabulary, and internalize grammar rules, and it continues to develop as the individual grows. Foreign language acquisition, on the other hand, is enhanced through education, linguistic exposure, and practice. Educational institutions, learning materials, and practical opportunities support this process.

Arabic, over the centuries, primarily maintained its linguistic heritage through oral communication. However, with the revelation of the Quran, Arabic transcended the Arabian Peninsula and became the common language of Islamic society. Efforts to establish rules in the language began early on to teach Arabic to non-Arabic individuals and to safeguard it from rapid deterioration among Arabs. This was crucial for the accurate understanding of religious texts and the preservation of the Arabic language. Additionally, rules for teaching Arabic to non-native speakers who were Muslims were also necessary. As a result, linguistic studies related to Arabic commenced in the early period.

In the early studies of Arabic language grammar, field research findings formed the basis, and general principles were established through inductive reasoning. These principles, determined by considering similarities among language elements, laid the foundation for the fundamental grammatical propositions of the language. However, since Arabic is seen as a religious language, linguists are also driven to explore wisdom beyond grammar. Subsequently, these fundamental principles, initially established with the belief that 'every linguistic phenomenon must have a cause,' were elucidated with rational explanations and supported by various arguments. In the subsequent period, further arguments were put forth to support these reasons. This perspective, known as the 'cause theory' was theoretically framed by Halil ibn Ahmad (d. 175/791). According to this understanding, language is like a masterpiece painting created by a skilled artist, and the linguist is akin to an expert who admires and interprets this painting with great fascination.

The 'illas of al-nahw are part of a basic learning process for those who want to learn the language structure and rules of Arabic. These grammatical principles are important for both beginners of Arabic and those who wish to delve deeper into the language. Understanding the grammar rules and language structure of Arabic is of critical

importance for comprehending and interpreting Arabic texts accurately. Therefore, separate literature has developed around 'illas, and they have become an integral part of Arabic language instruction for centuries.

In this study, the role of 'illas al-nahw in teaching Arabic to foreigners was examined by taking the Ottoman madrasahs as an example. In this context, first, the concept of 'illas and its role in language teaching are discussed, and then the Arabic teaching curriculum in Ottoman madrasahs is examined from the perspective of 'illas. Because although their native language is not Arabic, these institutions where scholars who can write works in Arabic have been a role model in teaching Arabic.

Arabic was an important educational tool and an essential component of religious learning in the Ottoman madrasahs as their native language. Arabic, the original language of the holy book of Islam, the Qur'an, formed the basis of especially religious sciences and education. Arabic was a necessity for the learning of religious sciences such as tafsir, fiqh, kalam, and hadith in Ottoman madrasahs. Moreover, although the official language of the Ottoman Empire was Ottoman Turkish, Arabic was widely used in certain areas, such as the writing of religious texts and edicts, and in the functioning of religious institutions. For this reason, Arabic education in Ottoman madrasahs started at the beginning of madrasah education and then progressed to more complex and in-depth education levels.

As a result of the study, it has been observed that 'illas are considered necessary in intermediate and advanced-level language instruction. In this context, language instruction, which begins with simple texts containing basic language rules in Ottoman madrasahs, is supplemented with advanced language instruction that includes philosophical and rhetorical 'illas of al-nahw. Because 'illas of al-nahw are an important tool for understanding the fundamental rules and structure of the Arabic language. Those learning Arabic improve their grammar skills and enhance their ability to understand and interpret Arabic texts more effectively by learning these 'illas.

Keywords: Arabic language and its rhetoric, 'Ilm al-naḥw, 'Illas of Arabic grammar, Language teaching, Ottoman madrasahs.

Endülüs'te Benî Ahmer (Nasrîler) Dönemi'nde Hanedan Kadınlarının Siyasi Etkinlikleri

Political Activities of Palace Women during Banu Ahmer (Nasrid) Period in al-Andalus

Arş. Gör. Dr. Fatma Merve ÇINAR

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı
Ankara University, Faculty of Theology, Department of History of Islam
fmervecinar@ankara.edu.tr

 [0000-0001-8806-2692](https://orcid.org/0000-0001-8806-2692)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

01 Haziran / June 2023

Kabul Tarihi / Accepted

07 Ağustos / August 2023

Yayın Tarihi / Published

15 Eylül / September 2023

Atıf Bilgisi / Cite as:

Çınar, Fatma Merve. "Endülüs'te Benî Ahmer (Nasrîler) Dönemi'nde Hanedan Kadınlarının Siyasi Etkinlikleri", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Eylül 2023), 540-556.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1308237>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Endülüs'te Benî Ahmer (Nasrîler) Dönemi'nde Hanedan Kadınlarının Siyasi Etkinlikleri*

Öz ► Müslümanların İber Yarımadası'ndaki siyasi varlığı, 711 yılında Emevî Devleti'nin Kuzey Afrika valisi ve komutanı Musa b. Nusayr (ö. 98/717) ile Berberi komutan Tarık b. Ziyad (ö. 102/720) idaresindeki fetih ordusunun bölgeye girişiyle başlamış, Gırnata Nasrî Sultanlığı'nın (Benî Ahmer Emirliği) 1492'de yıkılışına kadar sürmüştür. Endülüs'te Müslümanların siyasi hâkimiyetinin var olduğu sekiz asra yakın bu oldukça uzun zaman dilimi, hızla ve başarıyla gerçekleşen fetihler, kısa sürede kaybedilen topraklar, bölgenin sık sık maruz kaldığı isyan, işgal ve çalkantılarla yoğrulmuş bir tarihtir. Bununla birlikte siyasi hâkimiyetin Müslümanların elinde olduğu tarihler (711-1492) içerisinde Endülüs'te farklı hanedanlar hüküm sürmüştür. Farklı etnik ve dinî kimliklerin bir arada yaşadığı Endülüs, İslam tarihi içerisinde hem siyasî hem de ilmî ve kültürel boyutlarıyla öne çıkan bir alan olmuştur. Oldukça zengin Endülüs tarihi içerisinde, toplumun yarısını teşkil eden kadınların da ilmî, siyasi ve sosyal hayatta belirgin ve aktif bir konumları ile var oldukları bilinmektedir. Bilhassa politikada Endülüslü kadınların ön planda olduğu sahneler, tarihî metinlerde kayıt altına alınmıştır. Endülüs siyasi tarihinde bazı kadınların rolüne odaklanan bu makalede, Endülüslü kadınların siyasi etkinlikleri, en etkin oldukları Nasrîler Dönemi (1238-1492) ile sınırlandırılarak aktarılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Endülüs, Nasriler, Kadın Tarihi, Siyasi Tarih.

Political Activities of Palace Women during Banu Ahmer (Nasrid) Period in al-Andalus

Abstract ► The political presence of Muslims in the Iberian Peninsula started with the entry of the conquering army under the command of Musa b. Nusayr and Tariq b. Ziyad in 711, and continued until the collapse of the Nasrid Sultanate of Granada in 1492. This long period of nearly eight centuries of political dominance of Muslims in al-Andalus is a history that has been kneaded by conquests that took place quickly and successfully, lands lost in a short time, rebellions, occupations, and turmoils that the region is frequently exposed to. However, different dynasties ruled in al-Andalus during the period when the political dominance was in the hands of the Muslims (711-1492). Al-Andalus, where different ethnic and religious identities live together, has been a remarkable area in the history of Islam with its political, scientific, and cultural history. It is known that in the rich history of Andalusia, women, who constitute half of the society, have a prominent and active position in scientific, political and social life. Especially the scenes in which Andalusian women are at the forefront in politics have been recorded in historical texts. In this article, which focuses on the role of women in the political history of al-Andalus, the political activities of some Andalusian women are described by limiting them to the Nasrîd Period (1238-1492), when they were most active.

Keywords: Islamic History, al-Andalus, Nasrids, Women's History, Political History.

* Bu makale, Prof. Dr. Mehmet Özdemir danışmanlığında 2023 yılında tamamladığımız "Endülüs'te Kadın (711-1492)" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. This article extracted from my Ph.D. dissertation entitled "Women in Andalusia (711-1492)" under supervised by Prof. Dr. Mehmet Özdemir.

Giriş

Endülüs, başta Portekiz ve İspanya'yı içine alan İber Yarımadası ile Güney Fransa'ya dek uzanan coğrafya için kullanılmış bir isimdir. Ancak, zamanla Reconquista faaliyetleri neticesinde işgal edilen ve giderek küçülen bir bölgeyi niteler hale gelmiş; sonunda yalnızca Gırnata (Granada) ve çevresini kapsayan Benî Ahmer Emirliği (Nasrîler) hâkimiyetindeki topraklar için kullanılan bir isme dönüşmüştür.

Sekiz yüzyıla yakın bir süre Müslümanların siyasi hâkimiyetine ev sahipliği yapan Endülüs, ilk başta Emevilere (661-750) bağlı bir eyalet iken iki yüzyıl içerisinde hilâfetin ilan edildiği bir coğrafyaya dönüşmüştür. Bu süreç içerisinde sayısız isyan, savaş ve karışıklığın yaşandığı Endülüs coğrafyası, Fetih ve Valiler Dönemi (711-755), Endülüs Emevileri Dönemi (756-1031), Mülûku't-Tavâif Dönemi (1031-1090), Murâbitlar Dönemi (1090-1147), Muvahhidler Dönemi (1147-1229) ve Gırnata Benî Ahmer Emirliği Dönemi (1238-1492) şeklinde sıralanan siyasi tarihe sahip olmuştur.

Farklı Müslüman hanedanların hüküm sürdüğü Endülüs, İspanyol krallıkların başlattığı Reconquista hareketleri neticesinde zamana yayılan toprak kayıplarına şahit olmuş ve nihayetinde Gırnata şehri ve çevresinde Benî Ahmer Emirliği (Nasrîler) olarak varlığını devam ettirmeye çalışmıştır. İki buçuk asırlık bu küçük devletin bölgedeki varlık çabası, izlediği politika ve dış ilişkiler bağlamında dikkate değer bir nitelik taşımaktadır. Endülüs'ün son Müslüman hâkimleri olarak kalan Nasrîler, iç isyanlar ile dış tehditlerin pençesinde askeri ve siyasi sahada önemli mücadeleler vermiştir. Yaşanılan bu mücadeleler esnasında bu küçük hanedan içerisinde siyasi alanda etkin olan kadınların sayısı, diğer dönemlere göre oldukça fazla ve dikkat çekicidir.

Tıpkı diğer İslam coğrafyalarında olduğu gibi, Endülüs siyasi tarihine odaklanıldığında da erkeklerin egemenliği ve otoritesinin tartışılmaz üstünlüğü göze çarpmaktadır. Bu durumun, yalnızca İslam medeniyetinin hâkim olduğu coğrafyalarda geçerli olduğu düşünülmemelidir. Zira erkeklerin siyasi iktidarda edindikleri başroller, dönemin Müslüman olmayan coğrafyalarında da sıkça rastlanan bir durum olmuştur. Şüphesiz söz konusu durum, modernite öncesi erkeklerin ekonomik, askeri ve siyasi yaşantıda hatta toplumsal varoluşun gereği olan emniyet, beslenme ve barınma gibi temel ihtiyaçların karşılanmasında ön planda yer almalarından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte, erkeklerin siyasi tarihteki bu belirgin varlıkları, kadınların arka plandaki etkinliklerine ve zaman zaman yüklendikleri önemli rollere bir engel teşkil etmemiştir. Nitekim Endülüs tarihine bakıldığında gerek Emevi Emirliği ve Hilafeti dönemlerinde gerekse Benî Ahmer Emirliği süresince pek çok kadının örtülü ya da

dolaylı politik müdahalelerini gözlemek mümkündür. Yine de ilerleyen satırlarda sebeplerine değinileceği üzere, Benî Ahmer Emirliği, Endülüslü kadınların siyasi hayatta en etkin oldukları dönem olarak nitelenebilir.

Endülüs tarihi boyunca saraydaki kadınların siyasetteki etkinlikleri, tahta bizzat geçme emellerine hizmet edecek nitelikte olmamıştır. Hanedan kadınları daha çok bir sonraki hükümdarın belirlenmesi sürecine yaptıkları müdahale veya yönlendirme vasıtasıyla siyasette etkin olmuşlardır. Bu kadınlar, bilhassa çocuklarını, mevcut hükümdardan sonraki muhtemel veliaht yapabilmek, diğer adayları saf dışı bırakabilmek için yoğun çaba sarf etmişlerdir.

Nasrîler Dönemi'nde, devlet idaresinde egemen unsur erkek olarak görülse de arka planda hem iç hem de dış siyasette etkin pek çok kadının ismi göze çarpmaktadır. Kadınların siyasete aktif katılımları, dönemin müverrihlerinin ilgisini de çekmiş olacak ki eserlerinde hanedan kadınlarına ve faaliyetlerine yer vermişlerdir. Bu sebeple kaynaklarda yalnızca ismen değil, siyasete müdahaleleriyle yer edinen Endülüslü kadınlar, bu müstakil araştırmanın konusunu teşkil etmektedirler.

1. Nasrî Hanedanı ve Kadınların Siyasete Katılımı

Hristiyan krallıklarının süratli bir şekilde gerçekleştirdiği istila hamlesinden yalnızca Muhammed b. Yûsuf (Gâlib-Billâh) (1232-1273) tarafından Gırnata'da kurulan ve Endülüs'ün güneydoğusundaki İlbîre'den Ronda'ya kadar uzanan dar sahil şeridi üzerinde 1238-1492 yılları arasında hüküm süren Nasrîler (Benî Ahmer) kurtulabilmiştir.² Son derece güç şartlara rağmen iki buçuk asrı aşkın bir süre tarih sahnesinde kalmayı başaran bu devlet, siyasetinde kadınların oynadığı roller ve bu faaliyetlerin en fazla kayda döküldüğü ya da kayıtlarının günümüze ulaştığı dönem olarak öne çıkmaktadır.

Nasrî hâkimiyetinde kadının³ siyasetteki etkinliğine mercek tutarken, bize kaynaklık eden eserlerin başında, bu dönemin çağdaşı, Endülüslü fıkıh âlimi, edip ve tarihçi Nübâhî'nin (ö. 792/1389-90'dan sonra) *Nüzhetü'l-besâ'ir ve'l-ebşâr* adlı, Nasrîler Devleti'nin tarihine ilişkin nispeten detaylı bilgileri içeren eseri gelmektedir.⁴

² Mehmet Özdemir, "Endülüs", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 1/ 216.

³ Nasriler döneminde kadınlar konusunda bkz: Nizamettin Parlak, *Lisanüddîn İbnü'l-Hatîb'in Siyâsî Kişiliği ve Tarihçiliği*, (Ankara: TTK Yayınları), 2012, XXX 81.

⁴ Eserin yazma nüshası Escorial Kütüphanesinde bulunmaktadır. (No. 1653). Ulaşılabilir tercüme nüshası için bkz. Marcus Joseph Müller, *Beiträge zur geschichte der westlichen Araber*, (München, 1866).

Nasrîler Dönemi kadınının siyasi alandaki görünürlüğüne ilişkin bilgiler, Endülüs'ün daha önceki dönemlerinden farklı olarak, Hristiyan kaynaklarda da yer almaktadır. Hem İber Yarımadası'ndaki Müslüman hâkimiyetindeki son topraklar olması hem de Hristiyan krallıklarla en yoğun ilişkilerin bu dönemde kurulmuş olması hasebiyle, Arapça olmayan eserlerde de kadınlara dair bilgiler verilmiştir.

Farklı müellifler tarafından katkıda bulunulmuş, XV. yüzyıla ait bir metin olan *Crónica de Juan II de Castilla*, İspanyol tarihçi Hernando de Baeza'nın 1510 yılına kadarki olayları ele aldığı eseri⁵ ile XVI. yüzyılın ikinci yarısında İspanyolca kaleme alınmış, XIII-XV. yüzyıllar arasındaki Nasrî emirlerini de konu edinen anonim eser *Historia de la Casa Real de Granada*,⁶ bu döneme ilişkin saray kadınları hakkında bize bilgi veren Arapça olmayan birincil kaynaklardır.

Nasrîleri konu edinen dönem kaynaklarından tespit edilebildiği kadarıyla, tıpkı daha önceki dönemlerde olduğu gibi, kadınların siyaset ile ilişkileri, genelde oğullarını veliaht tayin ettirme, iktidara getirme gibi örtülü müdahaleler şeklinde ele alınmıştır. İlerleyen satırlarda verilecek örneklerde görüleceği üzere -tıpkı daha önce olduğu gibi- kaynaklarda, kadınların siyasete dâhil olması, taht oyunları bağlamında değerlendirilmiştir. Buna mukabil, Nasrîler Dönemi'ni farklı kılan en önemli husus ise, annenin soyundan da devam edebilen hanedan olmuştur. Bu durumun sebeplerinden biri, Hristiyan krallıklar tarafından küçük bir toprak parçasına sıkıştırılan Müslümanların, *Reconquista* hareketinin hızlanması ile uzun süren savaşlar sonucunda erkek nüfusunun azalması olarak gösterilmektedir.

Şüphesiz Nasrîler Dönemi'nde erkek nüfusun kadınlara nispetle azlığının, bu farklılığın yegâne sebebi olmadığı aşîkârdır. Çünkü Nasrîlerin kadın hanedan üyeleri, emirliğin ilk yıllarından itibaren kaynaklarda görünür olmuşlardır. Bu duruma katkıda bulunan bir diğer husus da daha önce bahsedildiği üzere, Endülüs tarihinin geçmiş devirlerine oranla kaynakların daha iyi korunmuş olması ve Hristiyan kanallardan da bilgi aktarımının sağlanmasıdır.

Nasrî kadını çalışmalarıyla tanınan Bárbara Boloix Gallardo⁷, kadınların siyasetteki görünürlüğüünün, XII. yüzyıl sonrası Nasrîlerdeki görece yükseliş sebeplerinden bir diğerinin

⁵ Hernando de Baeza, *Las cosas que pasaron entre los reyes de Granada desde el tiempo de rey don Juan de Castilla, segundo de este nombre, hasta que los Cathólicos Reyes ganaron el reyno de Granada*, ed. Emilio Lafuente Alcántara, (Madrid: Rivadaneira, 1868).

⁶ Juan de Mata Carriazo y Alcántara, "Historia de la Casa Real de Granada, anónimo castellano de mediados del siglo XVI", *MEAH: Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 6 (1957), 7-56.

⁷ Barbara Boloix Gallardo, "¿Fuera De Casa y Dentro De Ella? El Uso Normativo y Popular Del Velo Entre Las Mujeres Del Reino Nazarí De Granada" *Awraq*, 20 (2022), 127-135; "Mujer y poder en el Reino Nazarí de Granada:

de, bu küçük toprak parçasında Afrika ve Avrupa kökenli köle kadınların miktarının fazla olmasından kaynaklandığını savunmaktadır.⁸ Bu savı somutlaştırmak adına, Nasrî hâkimiyetinin son sekiz yılının, kadınların yönetimdeki etkinliğine, mülkiyet tasarruflarının ellerinde oluşuna, ticarete aktif katılımlarına ve nihayetinde sıkça ailede kadının reis görevi üstlendiğinin görülmesine atfen “*kadınlar cumhuriyeti*”-“*república de mujeres*” olarak adlandırıldığını söyleyebiliriz.⁹ Nasrîler Dönemi kadınlarının sarayda ve ekonomide söz sahibi olduklarını vurgulamak için kullanılan bu ifadenin, 23 Nasrî emîrinden 13 tanesinin suikast ile öldürüldüğü gerçeğiyle de bağlantılı olduğu savunulmakta; çocukları veya eşleri için taht mücadelesine girişen ya da suikastler-savaşlar sonucu aileleri ve çocukları adına söz söyleyen kadınların sayısının fazla olduğu belirtilmektedir.¹⁰ İlerleyen satırlarda verilecek örneklerle birlikte, bu görüşün haklılık payının bulunduğu daha net anlaşılacağı kanaatindeyiz.

2. Kadınların Siyasi Etkinliklerine Örnekler

Nasrîler Dönemi'nin başlangıcından itibaren kayda geçen kadınlardan ilki, en-Nübâhî'nin (el-Bünnî) aktardığı üzere, devletin kurucusu olan I. Muhammed'in annesi Fâtıma binti Ebi'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Eşkilûle et-Tûcibiyye'dir.¹¹ Bu ismin, herhangi bir politik faaliyet içinde olmasa bile adının zikredilmesinin sebebi, sarayda yapılan evliliklerde, Nasrî ailesi ile başrolü oynamasından kaynaklanmaktadır. Zira Nasrî sarayında, önceki dönemlere nazaran aile içi evlilikler çok daha sık yapılmıştır. Nasrî hanedanının evlilik yoluyla akrabalık kurduğu bu soylardan biri de, I. Muhammed'in annesinin mensubu olduğu Eşkilûle ailesidir. Nasrî sarayındaki kadınlara ait bilgilerin en başından beri daha net ve kapsamlı olması da hemen her emîrin annesi, kız kardeşleri, kızları, eşleri ve cariyeleri, en azından sadece isimleri ile de olsa anılmasına imkân vermiştir. Saraydaki endogami ile aile üyelerinin büyük bir çoğunluğunun yazılı kayıtları, bize Nasrî sarayının birkaç aile etrafında şekillenen detaylı soy ağacını çıkarma ve bunun üzerinden, iktidar mücadelelerini okuma imkânı da vermektedir.

Hemen eklemek gerekir ki, Nasrî sarayında aileden hür kadınlarla yapılan evliliklerin yanı sıra, özellikle Hristiyan krallıklardan getirilen cariyeler ile efendilerinden çocuk sahibi oldukları için bu adla anılan ümmüveledler de bulunmakta, veliaht tayini sürecine onlar da

Fatima bint al-Ahmar, La perla centra del collar de la dinastía (siglo IV)", *Anuario de Estudios Medievales*, 46/1 (2016), 269-300.

⁸ Barbara Boloix Gallardo, *Las sultanas de la Alhambra: Las Grandes Desconocidas del Reino Nazari de Granada (Siglos XIII-XV)*, (Granada: Comares Editorial, 2013), 40.

⁹ Maya Shatzmiller, *Her day in court: Women's property rights in fifteenth-century Granada*, (Cambridge: Harvard University Press, 2007), 1-2.

¹⁰ Gallardo, *Las sultanas de la Alhambra*, 40.

¹¹ Marcus Joseph Müller, *Beiträge zur geschichte der westlichen Araber*, 115.

zaman zaman müdahil olmaktadır. Fakat yukarıda belirtildiği üzere, eş seçiminde yaşanan farklılık sebebiyle bu dönemde daha çok hür ve nikâhlı eşler ile onların siyasi faaliyetlerinden bahsedilmektedir.

2.1. Nasrî Sarayının Kadın Liderlerinden Fatıma bintü'l-Ahmer

Nasrî Devleti'nin kurucusu I. Muhammed Gâlib'in annesinin de mensubu olduğu, Eşkîlûle ailesi, saraydaki varlığını evlilikler aracılığıyla sürdürmüştür. II. Muhammed el-Fakîh'in (671-701/1273-1302) kızı Fatıma bintü'l-Ahmer'in, bu aileden (aynı zamanda II. Muhammed'in yeğeni olan) Ebu Sa'id Ferec ile yaptığı evlilik buna örnek olarak gösterilebilir.¹² Nasrî hâkimiyetinin henüz erken dönemlerinde (XIV. yüzyıl), Araplarda geçerli olan soyun ve dolayısıyla iktidarın, ailenin erkek çocuklarından devam etmesi geleneğine muhalif bir durum ortaya çıkmış ve Fatıma bintü'l-Ahmer'in oğlu I. İsmail (713-725/1314-1325), daha sonraki Nasrî hükümdarı olabilmıştır. Fatıma bintü'l-Ahmer, bu özelliğinin yanı sıra, yaşadığı uzun ömür, siyasetteki etkinliği ve Elhamra Sarayı mezarlığına defnedilmiş olması hasebiyle hem Nasrîler Dönemi hem de tüm Endülüs tarihi açısından hususî bir yere sahiptir.¹³

Nasrî iktidarının henüz başlarında, Fatıma'nın doksan yılı aşkın ömrü süresince tanık olduğu dönem, Nasrîlerin en önemli isimlerinden vezir, tarihçi ve kâtip Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in sayesinde detaylı bir şekilde kayda geçirilmiştir. Müellif, *el-İhâta*'da oğlu I. İsmail'den bahsederken, bir parantez açarak, Fatıma bintü'l-Ahmer'i anlatmış; hür, tâhir ve sultan sıfatları ile nitelmiş; onun saraydaki kadınlar arasındaki en hayırlı kadın, emîrliğin ve aile bağlarının da koruyucusu olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte, Fatıma bintü'l-Ahmer'in sabrı, dindarlığı, birleştiriciliği, kararlılığı ve öngörülü oluşu da İbnü'l-Hatîb tarafından takdir edilen yönleri arasındadır.¹⁴ Torunu I. Yusuf döneminde vefat etmiş (7 Zilhicce 749/ 26 Şubat 1349) olup, defni esnasında emîr olarak hazır bulunmuştur.¹⁵

Fatıma'nın Nasrî kanını taşıması ve bu sayede emîrliğin devamını sağlamış olması, kaydedilen diğer meziyetleri ile birlikte, kendisini Endülüs tarihinde hususi bir yere taşımıştır.

¹² María Jesús Rubiera Mata, "La princesa 'Fatima bint al-Ahmar', la 'María de Molina' de la dinastía Nazarí de Granada", *Medievalismo*, 1/6 (1996), 183-4.

¹³ II. İsmail'in tahta çıkışında annesinin rolü hakkında bkz: Nizamettin Parlak, *Lisanüddîn İbnü'l-Hatîb'in Siyâsî Kişiliği ve Tarihçiliği*, XXVI.

¹⁴ İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî ahbâri Gırnata*, thk. Muhammed Abdullah İnan, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1973), I, 379.

¹⁵ İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, I, 379.

Zira İbnü'l-Hatib, Fatıma'nın yüksek insani değerlerinden etkilenmiş olacak ki¹⁶, defni esnasında, dünya hayatının faniliği temalı duygusal bir nazım kaleme almıştır.¹⁷

İbnü'l-Hatib'in saraydaki bir kadın için kullandığı bu yüceltici ifadeler, onun uzun yaşamı boyunca María Jesús Rubiera Mata'nın "*harem politikası (política del harem)*" olarak tanımladığı alandan çok, entelektüel yönü ve kişiliği ile öne çıktığını doğrular niteliktedir.¹⁸ Nitekim Fatıma, torunu IV. Muhammed'in (1325-333) ölümünün ardından, diğer torunu I. Yusuf'un on beş yaşında tahta geçmesinden ötürü¹⁹, siyaseti yönlendirmekten de geri durmamıştır. Herhangi bir veliahtın tayin edilmesi ısrarından ziyade, ihtiyaç anında ülke idaresinde söz söylemeyi tercih eden Fatıma, bu örtülü idare döneminde, Elhamra Sarayı'nın yapım çalışmalarının planlanmasına bile katılmıştır. İbnü'l-Hatib'in övgü dolu sözlerle eserinde geniş yer verdiği Fâtıma bintü'l-Ahmer, müellifin ifadesine göre, saray bürokratlarına ve vezirlere, bilge ve yaşı büyük olduğu için nasihatte bulunmuştur.²⁰

Kanaatimizce, uzun yaşamı boyunca, aile ve iktidarın devamlılığını sağlayan sultan, anne, eş ve idareci Fatıma bintü'l-Ahmer, daha sonra da örneğine rastlanmayan bir denge içerisinde, ihtiyaç duyulduğunda sorumluluk almaktan kaçınmayan bir kadın olarak anılmayı hak etmektedir.

2.2. Nasrî Sarayında Akrabalık İlişkileri ve Siyasete Etkileri

Kronolojik olarak ilerlendiğinde, Fatıma bintü'l-Ahmer'den sonra, torunu I. Yusuf'un (1333-1354) cariyesi ve II. İsmail'in (760-1/1359-60) annesi Buteyne'den söz etmek gerekir. Buteyne, eşi I. Yusuf'un vefatının ardından, oğlu II. İsmail tahta geçene kadarki beş sene içerisinde (1354-59), kamu hazinesinin kullanımını elinde tutmuş; oğlunu tahta geçebilmesi için başkaldırısına destek vermiştir.²¹

Nasrîler Dönemi'nde aile bağları, evlilikler ve bunun sonucu olarak akrabalık ilişkileri o kadar birbirine geçmiştir ki, iktidarlık yarışında, birden fazla kardeş, kuzen, yeğen, çocuk veya torun devreye girmiştir. Bu durum, doğal olarak, aile içindeki erkeklerin ve dolaylı yoldan kadınların, siyasi hesaplar yapmasına, düşmanlık beslemesine veya ittifaklar kurmasına sebep

¹⁶ Gallardo, *Las sultanas de la Alhambra*, 268.

¹⁷ İbnü'l-Hatib, *el-İhâta*, I, 379.

¹⁸ Rubiera Mata, "La princesa 'Fatima bint al-Ahmar", 189.

¹⁹ İbnü'l-Hatib, *el-İhâta*, I, 398.

²⁰ İbnü'l-Hatib, *el-İhâta*, I, 379.

²¹ İbnü'l-Hatib, *el-İhâta*, I, 398; Makkarî, *Nefhu't-tib min gusni'l-Endelusi'r-râtib ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-din İbnü'l-Hatib*, thk. İhsan Abbas, (Beirut: Dâru's-sadir, 1968), V, 84.

olmuştur. Kalabalık bir hanedana sahip olan Nasrîler Dönemi'nde, bir kadının birden fazla hükümdar veya veliahtın akrabası veya eşi olma durumu da söz konusu olmuştur. Bu hususa bir örnek olarak, Ümmü'l-feth gösterilebilir. Kendisi, V. Muhammed Ganî-billah'ın (1354-59/1362-91) torunu, II. Yusuf el-Müstağnî'nin (793-4/1391-2) kızı, III. Yusuf'un (810-20/1407-17) eşi, VIII. Muhammed'in de annesidir. Bununla birlikte, torunu XI. Muhammed (1451-1452) ve erkek kardeşi VII. Muhammed (1392-1408) de emîrlik yapmıştır.

Dönemin fakîh, şair ve ediplerinden Gırnatalı Ebu Yahya İbn Âsım (ö. 857/1453'ten sonra); işlediği farklı konuların yanında, Nasrîlerin siyasi tarihi için ilk elden kaynak olan *Cennetü'r-rızâ li't-teslîm limâ kadderallâhu ve kazâ* adlı eserinde, Ümmü'l-feth'ten bahsederken, bilgi ve sağduyulu olduğu, politikada şaşırtıcı bir bilgiye eriştiğini belirtmektedir.²² Hatta bu bilgilere, III. Yusuf'un, siyasi işlerde eşine danışmadan karar vermediği ve iktidarın tüm sırlarını onunla paylaştığı da eklenmelidir.²³

Siyasette Nasrî kadınların etkinliğine dair konuşurken, IX. Muhammed'in (*ez-Zurdo*/ 1419-1427/ 1430-1/ 1432-45/ 1447-1453) cariyesi Zehru'r-riyâz'dan da söz etmek gerekir. Zehru'r-riyâz, başta Rûmî bir cariye olarak saraya girmişse de IX. Muhammed'in nikâhlı eşi olmak üzere azat edilmiştir. Hem bu çiftin sahip olduğu tek kızları olan Ümmü'l-feth aracılığıyla hanedan soyunun taşıyıcılığını yapması hem de saraydaki etkin varlığı, Zehru'r-riyâz'ı önemli kılan bazı özelliklerindedir. Konumuzla ilgili olarak Zehru'r-riyâz'ın, eşi IX. Muhammed'in kesintiye uğrayan iktidarını sürdürmesi için, bir önceki lider III. Yusuf'un veziri Ali el-Emin'e düzenlenen suikastın faileri arasında ismi geçmektedir.²⁴ Kocasının iktidarı geri kazanması için giriştiği bu yolun haricinde, diplomatik ilişkilerde oynadığı rol de onu Nasrî siyasetinde ön sıralara yerleştirmektedir.

Öyle ki Aragon kraliyetinden Zehru'r-riyâz'a hitaben 16 Ekim 1430 ve 17 Mart 1431 tarihli iki mektubun kaleme alındığı bilinmektedir. Bunlardan ilki, Aragon hükümdarı V. Alfonso el Magnánimo'nun, elçisi Berenguer Mercader'i hem Nasrî emîri IX. Muhammed hem de eşi Zehru'r-riyâz ile görüşmeye yolladığını haber veren mektuptur. İkincisi ise, ziyaret ve görüşmenin ardından Zehru'r-riyâz'a teşekkür mahiyetinde kaleme alınmıştır.²⁵ Nasrî sarayında emîrin eşi olarak bir kadının, başka bir devletin kralından kendi ismine gönderilen

²² İbn Âsım, *Cennetü'r-rıza fi't-teslim limâ kadderallahu ve kaza*, thk. Salâh Cerrâr, (Amman: Dârü'l-Beşir, 1989), III, 75.

²³ İbn Âsım, *Cennetü'r-rıza*, III, 75.

²⁴ Luis Seco de Lucena, *Muhammad IX: Sultán de Granada*, ed. Concepción Castillo, (Granada: Patronato de la Alhambra, 1974), 23, 135.

²⁵ Aragon Kraliyet Arşivi'nde yer alan mektuplar için bkz. *Archivo de la Corona de Aragón*, ACA Reg. 2689 ve 2711.

iki mektubun bulunması, resmi ziyarete gelen elçilerle şahsen görüşmesi ve ziyaret sonunda kendisine teşekkür edilmesi, dönemin siyasi yaşantısı içerisinde Zehru'r-riyâz'ın ne kadar etkin bir rol oynadığını gösterir niteliktedir. Kaynaklardaki bilgilerden hareketle, Zehru'r-riyâz'ın, eşinin iktidarını sağlamlaştırmak için arayışlara giren, dış siyasette bizzat varlık gösteren ve elçi ağırlayan, yalnızca emîrin eşi olmaktan öte, siyasi bir figür olarak karşımızda duran bir kadın olduğu açıktır.

Şimdiye kadar eş veya anne rolü ile iktidardaki emîrin faaliyetlerine veya bir sonraki veliahtın belirlenmesine müdâhil olan kadınlardan bahsedilmiş olmakla birlikte, bu kalabalık ve iç içe geçmiş Nasrî hanedanında, kız kardeş olarak siyasette kendini belli etmiş bir kadına yer vermek uygun olacaktır. IX. Muhammed Gâlib-billah (*ez-Zurdo*)'ın kız kardeşi Fatıma'nın, sarayda herhangi bir görevli veya idareciden daha üst seviyede olduğu, İbn Âsım tarafından nakledilmektedir.²⁶ Fatıma hakkındaki bu kısa bilgi bile, Nasrîlerin özellikle son yıllarında, iktidara talip olan hanedan üyelerinin arasında yaşanan çekişmede, kadınların da kendilerine yer bulduğunu, bu kadınların da yalnızca anne veya eş değil, kız kardeş de olabileceğini ortaya koymaktadır.

Başka bir açıdan bakılacak olursa, Nasrîlerde akrabalık ilişkilerinin birbirine geçmesinin hem sebebi hem de sonucu olarak, endogaminin bu denli sık görülmesi, iktidarlarının son dönemlerinde, Hristiyan krallıklarla mücadele nedeniyle daralan çember içerisinde, kendi aralarında da hesaplaşma ve taht kavgalarının artmasına etki etmiştir. Tam da bu noktada, Endülüs'teki Müslüman idaresinin son kalesi olan Nasrîlerin nihayete erdiği vakitlere gelindiğinde, iktidar kavgasında aktif olarak yer alan kadınlar dikkati çekmektedir. Bu kadınlardan biri, son Nasrî hükümdarı Ebu Abdullah yani XII. Muhammed'in (*Boabdil* veya *el Rey chico*) annesi, Ebu'l-Hasan Ali b. Sa'd'ın (*Muley Hacer*-1464-82/1482-85) eşi Aişe (*la horra*); diğeri ise cariyesi Isabel de Solis (Süreyya)'dır.

Endülüs'te Müslümanların siyasi hâkimiyetlerinin son yıllarına denk gelen dönemi anlamak ve kadınların da dâhil olduğu taht mücadelelerinin, bu küçük emîrliği Hristiyan krallıkların saldırıları karşısında nasıl güçsüz bıraktığını görmek için hem Arap hem de İspanyol kaynaklardan faydalanmak mümkündür. Daha önce de aktarıldığı üzere, Aişe VIII.

²⁶ İbn Âsım, *Cennetü'r-rıza*, I, 304.

Muhammed'in²⁷ mi yoksa -dönemin çağdaşı İspanyol müellif Hernando de Baeza'nın kaydettiği gibi- X. Muhammed (*el-Cojo*)'in²⁸ kızı mı olduğu tartışmalı bir konudur.

İspanyol tarihçi Luis Seco de Lucena y Paredes (ö. 1974), Aişe'nin hakkında bilinenlerin tarihten çok efsaneye dayandığını belirtmekte, hatta isminin Aişe mi yoksa Fatma mı olduğu konusunda yaşanan belirsizliğe de örneklerle değinmektedir.²⁹ Bu net olmayan tablo içerisinde Aişe hakkında yapılabilecek en belirgin tespit, onun kocasının iktidarı ve oğulları döneminde siyasi mücadelelerin ortasında yer aldığıdır. Zira Ebu'l-Hasan, Aişe'den sonra *Isabel de Solis* isimli Rûmî cariyeyi almış³⁰; bu cariyeye Müsüman olduktan sonra Süreyya ismini kullanmış ve emîrin ondan da iki oğlu (Nasr ve Sa'd) dünyaya gelmiştir. Bu gelişmelerin ışığında, önceden veliaht tayin edilmesine rağmen, Süreyya'nın saraya dâhil olup iki erkek çocuk doğurmasının ardından, Emîr'e telkinleri sonucu, Aişe'nin veliahtlıktan azledilen oğlu Ebu Abdullah için, siyasi mücadele içerisine girdiği açıkça görülmektedir.

Bu müdahale ve entrika çemberinin içerisinde, Ebu'l-Hasan'ın, oğlu Ebu Abdullah ile birlikte annesi Aişe'yi de hapsedirmesi, yaşanan gelişmelerde Aişe'nin de payı olduğunu ispatlamaktadır. Fakat burada, iktidar hesaplarını yapan tarafın yalnızca "amca kızı" Ayşe olmadığı, Süreyya'nın Ebu'l-Hasan'ı her konuda oldukça etkilediği ve onu yönlendirdiği de unutulmamalıdır.³¹

Özellikle Nasrî Dönemi çalışmaları ile tanınan Fransız tarihçi Rachel Arié, Ebu'l-Hasan'ın tercihlerini sorgularken, bir cariyeye sebebiyle, akrabalarından, aynı zamanda kuzeni olan nikâhlı eşinden ve çocuklarından uzaklaştığı yorumunu yapmaktadır.³² Bu noktada, Süreyya ile bizzat tanışan ve onunla ilgili görüşlerine -çok kısa da olsa- eserinde yer veren Hernando de Baeza'nın ifadelerine yer vermek, siyasi gelişmelerin arka planında yer alan kişisel hesapları ve ilişkileri daha rahat gözleme imkânı sunmaktadır. Müellife göre, Süreyya, onda olumlu bir imaj çizmemiştir.³³

Endülüs tarihinin en karmaşık süreçlerine ev sahipliği yapmış olan Nasrîler Dönemi'nde kadınların anne, eş, cariyeye, kız kardeş olarak siyasete aktif katılımları ve belirgin müdahaleleri,

²⁷ *Ahbâru'l-'asr fi inkidâ fi devleti Benî Nasr*, thk. Hüseyin Mu'nis, (Kahire, 1991), 79.

²⁸ Hernando de Baeza, "Las cosas que pasaron entre los reyes de Granada", ed. Marcus Joseph Müller, (München), 63.

²⁹ Luis Seco de Lucena, "La sultana madre de Boabdil", *Revista de Al-Andalus* XII/ 2 (1947), 359, 369-71.

³⁰ *Ahbâru'l-'asr fi inkidâ fi devleti Benî Nasr*, 79.

³¹ *Ahbâru'l-'asr fi inkidâ fi devleti Benî Nasr*, 79.

³² Rachel Arié, *L'Espagne musulmane, au temps des Nasrides (1232-1492)*, Paris: Editions E. de Boccard, 1973, s. 148.

³³ Hernando de Baeza, "Las cosas que pasaron entre los reyes de Granada", ed. Marcus Joseph Müller, 64.

yukarıda bahsedilen örneklerle aktarılmıştır. 1492’de Gırnata’nın düşüşü ile siyasi hâkimiyetlerini kaybeden Müslümanların bölgedeki varlıkları uzun yıllar devam etmiş olsa da bir daha siyasi egemenlik sağlayamamışlardır.

Sonuç

Endülüs Müslümanlarını tek bir dönem, tek bir devlet veya kültürün tek tip öğeleri gibi algılamak; dinsel, ırksal ve zamansal farklılıkların ortaya çıkardığı hususları gözden kaçırmaya sebebiyet vereceğinden, her dönemin şartlarını ve tarihini kendi içinde düşünmek daha doğru olacaktır. Nitekim fetih sonrası Valiler Dönemi ile yıkılışın hemen öncesinde siyasi varlık mücadelesi veren Benî Ahmer Emîrliği’nin politik öncelikleri ve stratejileri birbirinden oldukça farklıdır. Bu farklılıklar toplumsal yaşamın içerisinde kendini gösterebildiği gibi, ülke siyasetini belirleyen hanedan ilişkilerini, evliliklerini ve politik yaşamda kadınların konumunu da etkilemiştir. Örneğin, fetih sonrası Müslümanların bölgeye yerleşimi ve yerel halkın Müslüman iktidarını kabulü, ihtidasi ve olası düşmanların minimize edilmesi amacıyla ekzogamik evliliklere sıkça rastlanmaktadır. Buna karşın toprak kaybını, devlet idaresinde herhangi bir ihaneti veya bölünmeyi engellemek gayesiyle olsa gerek, Nasrîlerin genellikle akraba evlilikleri yaptıkları görülmektedir. Hatta o güne kadar örneği olmayan, anneden gelen soydan iktidarın devamı, yine Nasrîler Dönemi’nde sağlanmıştır. Ne olursa olsun, sosyal, siyasi, ekonomik, dinî ve etnik farklılıkların üstünde, bir Endülüslü kimliğinin, şemsiye niteliğinde ortak meziyetleri barındırdığı da bir gerçektir.

Endülüslü kadınların, İber Yarımadası’nın Müslümanlar tarafından fethinden Nasrîler Dönemi sonuna kadar, birçok farklılığın beraberinde, benzer genel özellikler içerdiğini bu vesile ile söylememiz mümkündür. Endülüs’te kadınların doğrudan devlet lideri, emîr veya halife olmamış olmaları, siyasi yaşantıya müdahalelerini genellikle eşleri ve erkek çocukları üzerinden yapmaları, Endülüs tarihinde kadınların politika ile ilişkilerinin sınırlarını çizen genel hatlardır.

Endülüs’te siyaset ve kadın ilişkisi hakkında, zamanları aşan ve kesişen hususların yanı sıra artan dönemsellikten bir tanesi de Hristiyan krallıklara karşı verilen mücadeleler yüzünden azalması; akraba evliliklerinin bir sonucu olarak iktidarda hak iddiasının artmasıyla, veliaht annelerinin, eş veya cariyelerinin, siyasete müdahalelerinin de çoğalmasındır. Bu durum, doğal olarak Nasrî kadınların siyasi etkinliklerinin artmasına sebep olmuştur.

Saraydaki cariyelerin, hükümdarın gözdesi olma çabası, sadece beğenilme kaygısı taşımamakla birlikte, veliaht annesi arzusu temeline dayanmaktadır. Buna rağmen, kadınların siyasi etkinliğini de yalnızca basit entrikalar olarak kabul etmek, saraydaki eğitilmiş, kendine

güvenen ve doğru yönlendirmelerde bulunan kadınları görmezden gelmek demektir. Şüphesiz, Nasrî sarayını farklı bir noktaya taşıyan en önemli özelliği, daha önce de çeşitli vesilerle vurgulandığı gibi, annenin soyundan gelen Nasrî veliahtın liderlik koltuğuna oturabilmiş olmasıdır. Yine de, liderin soyunu taşıyan aileden gelen kadının hükümdar olmaması ve iktidar imkânını, oğluna aktarması, kadınların siyasetteki aktif fakat son tahlilde sınırlandırılmış konumunu gözler önüne sermektedir.

Bu minvalde, Endülüs'te siyasette kadınların etkinliği hakkında, veliaht annesi olma arzusunun merkezde bulunduğu, eğitim almış hür ve köle kadınların mal varlıkları ile siyasete müdâhil olabildikleri, bürokrat ve askerlerle bu amaçla ilişkiler geliştirip ittifak kurabildikleri ve gerektiğinde emîrliğin kendi soylarından devamını sağlayabildikleri söylenmelidir.

Hiç şüphesiz, yalnızca isimleri, müdâhil oldukları yerde de kısa hayat hikâyeleri ile tarihî metinlere konu edilmiş Endülüslü kadınların siyasetle ilişkisi, ancak kaynakların bize verdiği ölçüde aydınlatılabilmektedir. Bu duruma en güzel örnek de bilhassa tabakât ve terâcim türü eserlerde kadınların, yalnızca siyasete dokundukları ölçüde (hükümdar ile gönül ilişkileri hariç) isimleriyle yer almış olmalarıdır. Zira sadece hükümdar annesi, eşi veya cariyesi olan ve siyasetle herhangi bir temas kurmamış kadınların ismi, ailesi veya geldiği yer/bölge haricinde kaynaklarda bilgiye rastlamak pek mümkün değildir. Bununla birlikte, hakkında söz konusu tanıtıcı bilgileri yer almayan, adı bile zikredilmeyen pek çok hükümdar annesi, eşi veya cariyesi de elbette bulunmaktadır. Tam da bu noktada, saray kadınlarının hayat hikâyeleri ve yapıp ettiklerinin, siyasetle ilgileri nispetinde kayda geçirildiğini söylemek yerinde olacaktır.

Son olarak, kanaatimizce konuya ilişkin kaynakların imkân verdiği ölçüde çizilen bu çerçevede Nasrîler Dönemi'nde saraylı kadınların, hem toplumsal hayata katılımları hem de siyasetteki görünürlükleri ile geniş bir yelpazeyi oluşturdukları inkâr edilemez bir gerçektir. Zira Endülüs tarihine bakıldığında, devlet idaresinde, hükümdara denk güce sahip veya onu rahatlıkla yönlendirebilecek -sayılı da olsa- kadına rastlamak mümkündür. Siyasî gelişmelerin tetiklediği sebeplerle Benî Ahmer Dönemi'nde kadınların, Endülüs tarihinin önceki dönemlerine nazaran politikaya daha etkin ve belirgin bir şekilde müdahale etmiş oldukları, zikredilen örneklerden anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Özdemir, Mehmet. "Endülüs", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 1/ 216. (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).
- de Baeza, Hernando. Las cosas que pasaron entre los reyes de Granada desde el tiempo de rey don Juan de Castilla, segundo de este nombre, hasta que los Cathólicos Reyes ganaron el reyno de Granada, ed. Emilio Lafuente Alcántara. (Madrid: Rivadaneira, 1868).
- Carriazo y Alcántara, Juan de Mata. "Historia de la Casa Real de Granada, anónimo castellano de mediados del siglo XVI". MEAH: Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos 6 (1957). 7-56.
- Boloix Gallardo, Barbara. Las sultanas de la Alhambra: Las Grandes Desconocidas del Reino Nazari de Granada (Siglos XIII-XV). (Granada: Comares Editorial, 2013).
- Boloix Gallardo, Barbara. "¿Fuera De Casa y Dentro De Ella? El Uso Normativo y Popular Del Velo Entre Las Mujeres Del Reino Nazarí De Granada" *Awraq*, 20 (2022), 127-135.
- Boloix Gallardo, Barbara. "Mujer y poder en el Reino Nazarí de Granada: Fatima bint al-Ahmar, La perla centra del collar de la dinastía (siglo IV)", *Anuario de Estudios Medievales*, 46/1 (2016), 269-300.
- Shatzmiller, Maya. *Her day in court: Women's property rights in fifteenth-century Granada*. (Cambridge: Harvard University Press, 2007).
- Müller, Marcus Joseph. *Beiträge zur geschichte der westlichen Araber*. (München, 1866).
- Rubiera Mata, María Jesús. "La princesa 'Fatima bint al-Ahmar', la 'María de Molina' de la dinastía Nazarí de Granada". *Medievalismo* 1/6 (1996). 183-4.
- Parlak, Nizamettin. *Lisanüddîn İbnü'l-Hatîb'in Siyâsî Kişiliği ve Tarihçiliği*. (Ankara: TTK Yayınları, 2012).
- İbnü'l-Hatîb, Lisanüddin. *el-İhâta fî ahbâri Gırnata*. IV Cilt. thk. Muhammed Abdullah İnan, (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1973).
- Makkarî, Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsi'r-râtib ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-din İbnü'l-Hatîb. VIII Cilt. thk. İhsan Abbas. (Beirut: Dâru's-sadır, 1968).
- İbn Âsım, Cennetü'r-rıza fî't-teslim limâ kadderallahu ve kaza. III Cilt. thk. Salâh Cerrâr. (Amman: Dârü'l-Beşir, 1989).
- Seco de Lucena, Luis. *Muhammad IX: Sultán de Granada*. ed. Concepción Castillo, (Granada: Patronato de la Alhambra, 1974).

Archivo de la Corona de Aragón, ACA Reg. 2689 ve 2711.

Ahbâru'l-'asr fî inkıdâ fî devleti Benî Nasr. thk. Hüseyin Mu'nis, (Kahire, 1991).

de Baeza, Hernando. "Las cosas que pasaron entre los reyes de Granada", ed. Marcus Joseph Müller. (München).

Seco de Lucena, Luis. "La sultana madre de Boabdil". Revista de Al-Andalus XII/ 2 (1947). 359-390.

Arié, Rachel L'Espagne musulmane, au temps des Nasrides (1232-1492). (Paris: Editions E. de Boccard, 1973).

Political Activities of Palaca Women During Banu Ahmer (Nasrid) Period in al-Andalus

Res. Assist. Dr. Fatma Merve ÇINAR

Extended Summary

Al-Andalus, which hosted the political domination of Muslims for nearly eight centuries, was a state affiliated to the Umayyads (661-750) at first, but within two centuries, it turned into a geography where the caliphate was declared. In this process, the geography of al-Andalus, where numerous rebellions, wars and turmoil were experienced, the Period of Conquest and Governors (711-755), the Emirate and Caliphate of al-Andalus (756-1031), the Taifa Period (1031-1090), the Almoravid Period (1090-1147), the Almohad Period (1147-1229) and the Nasrid Dynasty (1238-1492).

Al-Andalus, which was ruled by different Muslim dynasties, witnessed the loss of land over time as a result of the Reconquista movements initiated by the Spanish kingdoms and eventually tried to continue its existence as the Nasrid Dynasty in and around the city of Granada. The struggle for the existence of this two-and-a-half-century-old small state in the region is remarkable in terms of its policy and foreign relations. The Nasrids, who remained the last Muslim rulers of Andalusia, fought in the military and political field in the grip of internal rebellions and external threats. During these struggles, the number of women active in the political field in this small dynasty is quite high and remarkable compared to other periods.

Throughout the history of al-Andalus, the political activities of the women in the palace have not been of a quality to serve their ambitions to ascend to the throne. Palace women were active in politics mostly through their intervention or direction in the process of determining the next ruler. These women, in particular, made great efforts to make their children the possible heirs after the current ruler and to eliminate the other candidates. At this point, considering that the focus of historiography is on political and military activities, the presence of women who are not active in these fields in historical sources has been very limited. The situation, which continued in this manner throughout the political domination of Muslims in al-Andalus, differed in the Nasrid Sultanate, which was the last phase of the said period.

In this period, although the dominant element in the state administration was seen as men, the names of many women who were active in both domestic and foreign politics stand out in the background. Perhaps the most important of the women included in our research is Fatima bint al-Ahmar. In the early stages of the Nasrid rule (XIV century), Fatima bint al-Ahmar's son, Ismail I (713-725/1314-1325), was able to become the next Nasrid ruler thanks to his maternal lineage. In addition to this feature, Fatima bint al-Ahmar has a special place in terms of both the Nasrid Period and the entire Andalusian history due to her long life, her political activity, and her being buried in the Alhambra Palace cemetery. It is possible to reach the life stories of the dynasty women of this period and to multiply the examples on the subject.

Due to their active participation in politics, the palace women of the Nasrid Period, who are mentioned not only by name but also by their activities and works, constitute the subject of this independent research due to their importance. Undoubtedly, it is obvious that the small number of men compared to women in the Nasrid Period is

not the only reason for this difference. Because the female dynasty members of the Nasrids have been visible in the sources since the first years of the emirate. Another factor that contributes to this situation is the fact that the sources are better preserved compared to the past periods of Andalusian history and information is transmitted through Christian channels.

The effort of the concubines in the palace to be the favorite of the ruler is not only a concern of being admired, but also a natural result of the desire to be the crown mother. However, to treat women's political activity as mere intrigues is to ignore the educated, self-confident women at court who give the right direction on behalf of rulers with wives, children, or siblings. However, the fact that the woman from the family bearing the lineage of the leader is not a ruler and transfers the power possibility to her son reveals the active but ultimately limited position of women in politics.

In this study, it is briefly mentioned how the women of the palace participated in political life and what kind of relations they established in domestic and foreign policy in al-Andalus during the Nasrid period. The reasons and dimensions of their interventions in politics were examined. Within the scope of the study, the life stories of the women of the Nasrid dynasty are included. Undoubtedly, the relationship of Andalusian women with politics, whose names have been the subject of historical texts with their short life stories where they were involved, can only be clarified to the extent that the sources give us. The best example of this situation is the fact that women are featured by their names only to the extent that they touch politics (except for their romantic relations with the ruler), especially in the works of the genre of *tabaqat* and *tarajem* works. Because, it is not possible to find information in sources other than the name, family, or the place/region of origin of women who have only the mother, wife or concubine of the monarch and have not had any contact with politics.

However, there are of course also many mothers, wives, or concubines of the rulers, about whom the introductory information in question is not even mentioned. At this point, it would be appropriate to say that the life stories and actions of the women of the palace were recorded in proportion to their political interests.

In our opinion, it is an undeniable fact that Andalusian women constitute a wide spectrum with their participation in social life and their visibility in politics, within this framework, drawn to the extent that the resources on the subject allow. The palace women of the Nasrid Period and their active presence in politics, which are the most colorful examples of these different visibility, contain more details and differences than other periods. This study aims to transfer the said wealth.

Keywords: Islamic History, al-Andalus, Nasrids, Women's History, Political History.

Biyografi Yazıcılığında Teolojik ve Tasavvufî Bir Tartışma Örneği-Takyüddîn el-Fâsî'ye Göre İbnü'l-Arabî'nin Hayatı

A Theological and Sufi Debate Example in Biography Writing: The Life of Ibn al-‘Arabî According to Takî al-Dîn al-Fâsî

Dr., Mehmet Fatih YALÇIN

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı
Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic History
fatihyalcin@bilecik.edu.tr
[0000-0003-3685-2988](https://orcid.org/0000-0003-3685-2988)

Dr., Eyüp İNCE

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı
Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Sufism
eyup.ince43@gmail.com.tr
[0000-0001-6194-2980](https://orcid.org/0000-0001-6194-2980)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
09 Nisan / April 2023	17 Temmuz / July 2023	15 Eylül / September 2023

Atıf Bilgisi / Cite as:

Yalçın, Mehmet Fatih – İnce, Eyüp. “Biyografi Yazıcılığında Teolojik ve Tasavvufî Bir Tartışma Örneği-Takyüddîn el-Fâsî'ye Göre İbnü'l-Arabî'nin Hayatı”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Eylül 2023), 558-584.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1279868>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>
CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Biyografi Yazıcılığında Teolojik ve Tasavvufî Bir Tartışma Örneği: Takıyyüddîn el-Fâsî'ye Göre İbnü'l-Arabî'nin Hayatı

Öz ► Tasavvuf hareketi, Memlükler döneminde (648-923/1250-1517) yönetici elitin yanı sıra ulemâ ve toplumun teveccühüne mazhar olmuştur. Memlük devlet ricâli, vakıflar aracılığıyla sûfiler için çok sayıda kurum yaptırmışlardır. Dönemin ulemâsının da ilgi göstermesiyle tasavvuf, toplumda revaç bulmuştur. Bununla birlikte bazı sûfiler, fikirleri dolayısıyla tenkit edilmiştir. Bunlardan biri de İslam tarihinin ilginç şahsiyetlerinden biri olan İbnü'l-Arabî'dir. Görüşleriyle kendi döneminden itibaren tartışmaların odağı haline gelen İbnü'l-Arabî, Memlükler döneminde yoğun eleştirilere maruz kalmıştır. 13. asırda İzzeddîn b. Abdüsselâm ile başlayan ve 14. asırda İbn Teymiyye ve İbn Haldûn ile devam eden İbnü'l-Arabî aleyhtarlığı, başkadılık yapmış bazı âlimlerin İbnü'l-Arabî'nin kâfir olduğuna dair fetvalarıyla devlet politikası haline gelmiştir. Bu minvalde Mekke'nin ilk Mâlikî başkadısı olan tarihçi Takıyyüddîn el-Fâsî de İbnü'l-Arabî'nin biyografisini kaleme almıştır. Bu çalışmada yöntem olarak öncelikle Memlükler döneminde İbnü'l-Arabî aleyhtarlığı betimlenmiştir. Daha sonra Takıyyüddîn el-Fâsî'nin *el-İkdu's-şemîn fi târîhi'l-beledi'l-emîn* adlı eserinde İbnü'l-Arabî'yi eleştirdiği konular tasavvufî açıdan incelenmiştir. Bazı fetvaların nakillerini içeren biyografide İbnü'l-Arabî'ye dair yanlı aktarımların olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Tasavvuf, İbnü'l-Arabî, Memlükler, Takıyyüddîn el-Fâsî.

A Theological and Sufi Debate Example in Biography Writing: The Life of Ibn al-ʿArabî According to Takî al-Dîn al-Fâsî

Abstract ► During the Mamluks period (648-923/1250-1517), the Sufi movement was favored by the ulema and society as well as the ruling elite. The officials of the Mamluk state established many institutions for Sufis through foundations. Sufism became popular in society, thanks to the interest of the 'ulamâ of the period. However, some Sufis were criticised because of their ideas. Among them is Ibn al-ʿArabî one of the interesting figures of Islamic history. Ibn al-ʿArabî, who became the focus of debates due to his views, faced severe criticism, not only during his own time but also during the Mamluk period. Initially voiced in the 13th century by Izz al-Dîn ibn ʿAbd al-Salâm and further expressed in the 14th century by Ibn Taymiyya and Ibn Khaldûn, the criticisms against Ibn al-ʿArabî evolved into a state policy when some scholars who formerly served as a chief qadi issued fatwas that Ibn al-ʿArabî was a heretic. In this respect, the historian Takî al-Dîn al-Fâsî, who was the first Mâlikî chief qadi of Mecca, wrote a biography of Ibn al-ʿArabî in a way that denounced Ibn al-ʿArabî. In this study, as a method, first of all, the opposition of Ibn al-ʿArabî in the Mamluks period was described. Later, in the work of Takî al-Dîn al-Fâsî's *al-İkd al-thamîn fi ta'rîhi al-balad al-amîn*, the subjects Ibn al-ʿArabî criticized were examined from a mystical point of view. In the biography, which includes the transmission of some fatwas and the transmission of existing views, it has been determined that the author about Ibn al-ʿArabî sometimes has biased transmissions.

Keywords: Islamic History, Sufism, Ibn al-ʿArabî, Mamluks, Takî al-Dîn al-Fâsî.

Giriş

İslâm düşünce tarihinde düşünceleriyle tartışmaların odağındaki şahsiyetlerden biri olan İbnü'l-Arabî, 560/1165 yılında Endülüs'te doğdu. Endülüs kültür ortamında İslâmî ilimlerin yanı sıra edebiyat, felsefe ve tıp gibi ilimlere de ilgi gösterdi. Daha sonra mânevî ilimlere yönelerek felsefî bakış açısıyla tasavvufu mezcetmeye girişti. Hac maksadıyla 596/1200 yılında Endülüs'ten ayrılarak İslâm dünyasının bir kısmında seyahatler gerçekleştirdi. Nitekim öncelikle Mısır üzerinden Kudüs ve Medine'ye uğrayarak Mekke'ye ulaştı. Meşhur eseri *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'yi burada kaleme almaya başladı. İki yıl Mekke'de kaldıktan sonra Bağdat ve Musul'a geçti. Anadolu'nun muhtelif şehirlerinde bir süre ikamet ettikten sonra Mısır'a ve Mekke'ye yeniden gitti. Buradan Anadolu'ya dönerek bazı şehirlerde bulundu. Gittiği yerlerde âlimlerle sohbet ettiği gibi ilmî çevrelerde ders verdi. Ayrıca Selçuklu (431-708/1040-1308) ve Eyyûbî (567-866/1171-1462) devlet ricâliyle de zaman zaman münasebetleri oldu. 638/1240 yılında Dımaşk'ta öldü ve buraya defnedildi. Kabri, özellikle bölgede taraftar bulan tasavvuf aleyhtarlığı dolayısıyla uzun bir süre bakımsız kaldı. Ancak bölgeyi fetheden Yavuz Sultan Selim (918-926/1512-1520), kabri tespit ettirerek burayı türbeye dönüştürdü.¹

Endülüs'ten Hicaz ve Anadolu'ya seyahat eden İbnü'l-Arabî, bu geniş coğrafyanın yanı sıra İslâm dünyasının muhtelif bölgelerinde yüzyıllar boyunca gündem olmuştur. İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf düşüncesine dair *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fuşûşü'l-hikem* adlı iki eseri başta olmak üzere tasavvuf anlayışının merkezinde yer alan ve “vahdet-i vücûd” olarak isimlendirilen görüşü, farklı âlimler tarafından tartışılmıştır. Onun görüşlerini benimseyenler olduğu gibi eleştirenler de olmuştur. Hatta ileri sürdüğü fikirler dolayısıyla onun kâfir olduğuna dair fetva verenler de mevcuttur. Aynı şekilde Memlûkler döneminde (648-923/1250-1517) Mısır, Şam ve Hicaz'da fikirlerinin tartışıldığı görülmektedir. Eyyûbîler'in son yıllarında çağdaşları eliyle başlatılan ve Memlûk Devleti'nin kuruluş yıllarından itibaren ulemâ arasında şiddetli bir şekilde tartışma konusu olan İbnü'l-Arabî, ilmî konumu dolayısıyla pek çok araştırmacının dikkatini çekmiştir.² Mevcut araştırmalardan farklı olarak bu çalışmada İbnü'l-

¹ Hayatı için bk. Mahmud Erol Kılıç, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/493-495; Ethem Cebecioğlu, “Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Hayatı ve Eserleri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (2008) 9-25.

² Bunlardan bazıları için bk. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velayet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Temiyye'nin Bu Husustaki Eleştirileri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (2007), 213-255; Ömer Yılmaz, “İbnü'l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kûrânî'nin Yaklaşımı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi* 21/9 (2008), 363-388; Fatih İbiş, “Kelâmî Ontoloji Açısından Vahdet-i Vücutçu Tevhit Anlayışına Bazı Eleştiriler”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 19/1 (2015), 63-86; Mehmet Kubat, “İbn Teymiyye'nin İbn Arabî Eleştirisi”, *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (2019) 223-270; Mustafa Akman, “Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye Mutasavvıfların Yönelttiği Eleştiriler ve Mahiyeti”, *İslâmî Araştırmalar* 30/3 (2019),

Arabî, Memlûk döneminde Mekke'de yaşayan, Mekke tarihçisi ve Mâlikî fakihî Takıyyüddîn el-Fâsî'nin (öl. 832/1429) gözüyle ele almak amaçlanmıştır. Tabakât eserinde İbnü'l-Arabî'nin biyografisinden hareketle Takıyyüddîn el-Fâsî'nin bu tartışmalardaki konumu ve meseleye yaklaşımı da incelenecektir. Bunun yanı sıra biyografi yazıcılığının meşhur şahsiyetlerin hayat hikâyesinden ibaret olmadığı ve düşünce tarihi bağlamında mühim bir rol icra ettiği, biyografi müelliflerinin zaman zaman hayat hikâyeleri üzerinden bir mesaj verme kaygısı taşıdığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Memlûk Coğrafyasında Anahatlarıyla İbnü'l-Arabî Tartışmaları

Memlûklerin, yönetimleri boyunca hemen her dönemde ilmî hareketliliğin ivme kazanmasına önem verdikleri görülmektedir. Bu devrin karakteristik özellikleri arasında çok sayıda âlim tarafından İslâmî ilimlerin her alanında ansiklopedik eserlerin telif edildiğini ve bilhassa devlet ricâli tarafından kurulan vakıflar aracılığıyla İslâm toplumunun önemli bir parçası olarak telakki edilen ilim ehlinin himaye altına alındığını belirtmek gerekmektedir. Böylece Memlûk yönetici elitleri, dinî olduğu kadar bazı sosyal amaçları içeren bu hamlelerle toplum üzerindeki nüfuzlarını da güçlendirmeye çalışmışlardır. Aynı şekilde tasavvufî hareket de Memlûk devlet ricâlinin desteğini görmüştür. Nitekim bu dönemde tasavvufî pratiklerin icra edilebildiği çok sayıda kurumun vakfedildiği ve seleflerine göre Memlûkler döneminde bu kurumların sayısının Mısır ve Şam'da ciddi bir şekilde arttığı vurgulanmalıdır.³

Memlûkler döneminin meşhur tarihçisi Makrîzî (öl. 845/1442), 9. (15.) yüzyılın ortalarında Mısır'da sûfîlerin kullanımı için vakfedilmiş 25 zaviye, 22 hankah ve 11 ribat bulunduğundan bahsetmektedir.⁴ Söz konusu dönemin son yıllarına şahitlik eden Nuaymî (öl. 927/1521) Şam'da bulunduğunu belirttiği 29 hankah, 25 zaviye ve 21 ribat hakkında bilgi vermektedir.⁵ Bu kurumlar sayesinde ulemânın istihdam edilebileceği çok sayıda vazife ortaya çıkmış ve yönetici sınıfla ilişki kurulabilecek yeni bir alan açılmıştır. Yine Memlûk sultanlarının

441-454; Mehmet Salih Geçit, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî Lehinde ve Aleyhinde Yazılan Eserlere Genel Bir Bakış", *Ağrı İslâmî İlimler Dergisi* 4/1 (2019), 1-34.

³ Memlûkler döneminde hankahlarla ilgili detaylı bilgi için bk. Leonor Fernandes, *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: The Khânqâh* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1988); Harun Yılmaz, "Meşihatüşşüyûh"un Doğuşu ve Mısır'da İki Hankah: Sa'îdü's-Sü'adâ Siryâkûs, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 15/34 (2014), 1-21.

⁴ Takıyyüddîn el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitati ve'l-âsâr el-Hitatü'l-Makriziyye*, nşr. Muhammed Zinhum-Medîha eş-Şarkâvî (Kahire: Mektebe Medbûlâ, 1998), 3/570-624.

⁵ Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medârîs*, nşr. İbrahim Şemseddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990) 2/109-174.

himaye anlayışlarıyla tasavvufî hareket âlimler nezdinde de makbul bir konuma erişmiş ve Memlükler dönemi ulemâsının en belirgin özellikleri arasında sûfî-âlim tipolojisi yaygınlaşmıştır.

Her ne kadar ulemâ arasında genel olarak tasavvuf düşüncesi benimsenmiş olsa da bazı sûfîlerin ortaya koyduğu fikirler sert bir şekilde eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin merkezinde bulunan mutasavvıflardan biri de *Fusûsu'l-hikem* adlı eseri ve vahdet-i vücûd anlayışı ile İbnü'l-Arabî olmuştur. Takıyyüddîn el-Fâsî'den önce, 13. ve 14. asırlarda Memlük coğrafyasında İbnü'l-Arabî muarızlığı hususunda üç ismin kritik öneme sahip olduğu düşünülmektedir. Bunlardan ilki, Eyyûbîlerden Memlüklere geçiş dönemine şahitlik etmiş İzzeddîn b. Abdüsselâm'dır (öl. 660/1262). İbnü'l-Arabî aleyhtarlığının Memlük coğrafyasında hâkim olmasında başat rolün başlangıç noktasını İzzeddîn b. Abdüsselâm'a vermek mümkündür.⁶

Zehebî (öl. 748/1348), İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın İbnü'l-Arabî'yi yalancı ve kötü bir şeyh şeklinde nitelediğini, âlemin kadîm olduğunu savunduğundan ve zinayı haram kabul

⁶ İzzeddîn b. Abdüsselâm, Haçlı ve Moğol tehlikesinin zirvede olduğu yıllarda yaşamış, tasavvufî yönü öne çıkan bir şahsiyettir. Üst düzey görevlerde bulunmamasına rağmen, ilmî mevkii, Moğollarla mücadelede yaptığı tavsiyelerin devlet ricâli tarafından dikkate alınmasının yanı sıra önde gelen atamalardaki belirleyici tavrı, Memlük sultanları üzerindeki nüfuzunu göstermesi bakımından mühimdir. Yine her ne kadar devlet ricâlinin istediği şekilde olmasa da vergilerle ilgili fetvasının kabul görmesi ve bu fetvanın daha sonraki yıllarda yönetici elitin hilâfına verilen kararlarda örneklik teşkil etmesi de burada zikredilmelidir. Memlük Devletinin kuruluş yıllarına tekabül eden hayatının son on yılında edindiği ilmî görevler, bid'atlara yönelik mücadelecî tavrı, toplumun çoğunluğunun mensup olduğu Şâfi-Eşarî çizgiye mensup olması ve sultanlar nezdindeki itibarı dolayısıyla siyâsî, toplumsal ve dinî meselelerde de önemli bir rol üstlenmiştir. Toplum ve iktidar üzerindeki etkisinin açık göstergelerinden biri olarak, cenaze namazının devlet ricâlinin de aralarında bulunduğu oldukça kalabalık bir kitle tarafından kılınması zikredilmelidir. Hayatı hakkında daha geniş bilgi için bk. Salâhaddîn Halîl b. Aybek es-Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*, nşr. Helmut Ritter vd. (Wiesbaden-Beyrut: Neşriyâtü'l-İslâmiyye, 2004), 18/520-523; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Abdullâh b. Abdulmuhsîn et-Türkî (Cîze: Hicr li't-Tıba'a ve'n-Neşr, 1998), 17/256; Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tânâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1976), 8/209; Makrîzî, *Kitâbü's-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, nşr. M. Mustafa Ziyâde - Saîd A. Âşûr (Kahire: Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1973), 7/476; Ebü'l-Mehâsin Cemâleddîn İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, nşr. İbrahim Ali Tarhan (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1956), 7/208; Abdülhay İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, nşr. Abdülkâdir el-Arnaûd - Mahmûd el-Arnaûd (Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), 7/523; H. Yunus Apaydın, "İbn Abdüsselâm, İzzeddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 19/284; Aygül Düzenli, "İktidar-Ulemâ ilişkileri Bağlamında İzzeddîn b. Abdüsselâm" *Mütefekkir* 8/16 (2021), 211-233.

etmediğinden kâfir olduğuna kanaat getirdiğini nakleder.⁷ Sehâvî (öl. 902/1497) de İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın İbnü'l-Arabî'yi küfre düşmekle itham ettiğini nakletmekle birlikte onun İbnü'l-Arabî'yi savunduğuna ve övdüğüne dair aktarımların uydurma olduğunu ileri sürer.⁸

Selefi ideallerle bireysel bazda birtakım mutasavvıfları eleştirdiği görülen İbn Teymiyye (öl. 728/1328), incelenen dönemde İbnü'l-Arabî aleyhtarlığı konusunda ikinci kritik isimdir.⁹ İslâm düşüncesinde İbn Teymiyye, reddiye geleneğinin öne çıkan âlimlerinden biridir. Velûd bir âlim olması hasebiyle elde ettiği ilmî birikim onu birçok alanda otorite yapmıştır. Felsefe, Mantık, Kelâm ve Tasavvuf eleştirilerinde önemli bir konuma sahip olan İbn Teymiyye, tasavvuf muhalifi olmadığı halde bazı mutasavvıfların düşüncelerini ve pratiklerini naslara aykırı olduğundan hareketle onları sert bir şekilde eleştirmektedir. Ona göre bazı mutasavvıflar, İslâm'ın ilk dönemlerindeki zühd anlayışından uzaklaşarak tasavvuf hareketi içine bid'atler yerleştirmektedir. Onun tenkit ettiği hatta bazı düşünceleri dolayısıyla kâfir olduğunu

⁷ Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru Âlâmi'n-Nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 23/48; Zehebî, *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm* nşr. Ömer Abdüsselam et-Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1993) 46/380; Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi*, 4/125

⁸ Şemseddîn es-Sehâvî, *el-Ğavli'l-münbî fi tercemeti İbn 'Arabî*, nşr. Ebi'l-Hasan Abdullah b. Abdülaziz eş-Şebrâvî (Kahire: Darü'r-Risale, 2017), 173-186.

⁹ İbn Teymiyye, Moğol tehdidi dolayısıyla Dımaşk'a göç etmek zorunda kalan Hanbelî bir ailenin çocuğu olarak yetişmiştir. Eserleri ve düşünceleri vasıtasıyla etkisi, yaşadığı dönemin sınırlarını aşarak İslâm düşünce tarihine damga vuran âlimler arasında yer almayı başarmıştır. İlmiye sınıfının üst düzey görevlerinde bulunmamakla birlikte muhtelif medreselerde müderrislik görevlerini yürütmüştür. Çağdaşlarından itibaren ondan övgüyle bahsedenler olduğu gibi muarızları da olmuştur. İlmî şahsiyeti, Memlüklerin Moğollara ve Şiilere yönelik etkin mücadele etmesini sağlayan cihad anlayışı ve bu anlayışla toplumla devlet arasında köprü vazifesini ifa etmesi, toplum nezdindeki nüfuzu, birtakım aşırı görüşler, bid'at ve hurafelerden toplumu koruma gayreti gibi hususlar devlet ricâlinin teveccühüne mazhar olmasını sağlamıştır. Bununla birlikte zaman zaman yönetici elitte ilişkileri inişli çıkışlı bir hal almıştır. Nitekim görüşleri dolayısıyla ulemânın bir kısmından eleştiri almış ve birkaç kez hapsedilmiştir. Hayatı için bk. Zehebî, *el-İber fi haberî men ğaber*, nşr. Ebû Hâcer Muhammed Saîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 4/84; Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi*, 1/74-80; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 18/295-304; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-şâmine* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1993), 1/144-160. İbn Teymiyye'nin cihad mücadelesiyle ilgili bk. Ahmet Sağlam, "İlhanlı Hükümdarı Gazan Han'ın Suriye İşgali Sürecinde İbn Teymiyye'nin Siyasi ve Dini Mücadelesi", *International Journal of Social and Educational Sciences* 3/5 (2016), 35-55; a.mlf., *Suriye'de Hâkimiyet Mücadelesi İlhanlılar - Memlûkler (1298 - 1304)* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017), 144-146. İbn Teymiyye'nin Şia'ya yönelik bazı eleştirileri için bk. Sercan Yavuz, "Allah Anlayışı Bağlamında İbn Teymiyye'nin Şia Eleştirisi", *İslam İlim Düşünce Tarihinde Eleştiri Geleneği*, ed. Sezai Engin (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 238-262; Sercan Yavuz, "Masum İmam Nazariyesini Peygamberlerin İsmet Sıfatı Üzerinden Temellendirmenin Eleştirisi: İbn Teymiyye Örneği", *İslam ve Yorum III*, ed. Abdullah Ünlüsoy - Serkan Demir (Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2019), 1/269-288.

savunduğu isimlerden biri de İbnü'l-Arabî'dir. İbn Teymiye, İbnü'l-Arabî düşüncesinde Allah ile âlemin iç içe sayıldığını ileri sürmekte ve vahdet-i vücûd olarak adlandırılan düşünce sistemi başta olmak üzere hatmu'l-velâyet, hurûflük, ricâlül-gayb ve Firavun'un iman üzerine öldüğü gibi konulardaki İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine itiraz etmektedir. Hatta *Fuşûşü'l-hikem* adlı eserin dinî esaslara oldukça zıt bir muhtevaya sahip olduğu görüşündedir.¹⁰

İbnü'l-Arabî karşıtlığında üçüncü kritik isim, tasavvufî fikirleri bir bütün olarak ele alan yaklaşımıyla İbn Haldûn'dur (öl. 808/1406). Düşünceleri modern dönemde de ilgi gören ve çok sayıda araştırmacı tarafından incelenen İbn Haldûn, hem Endülüs'te hem Kuzey Afrika'da ilmî ve siyasî sahada kritik roller üstlenmiş bir ailenin mensubu olarak Tunus'ta doğmuştur. Tahsil hayatı boyunca muhtelif hanedanların birbirleriyle mücadele ettiği Tunus, Cezayir, Fas ve Endülüs'te bulunmuştur. Bölgede siyasî istikrarsızlık hâkim olup sık sık taht kavgaları yaşanmaktaydı. Böyle bir ortamda ilmî faaliyetlerini sürdürürken aileden gelen bir gelenek olarak siyasî olaylarla da aktif bir şekilde ilgilenmiştir. Nitekim iktidarların el değiştirmesinde mühim roller oynamıştır. Hatta bu yüzden birkaç kez hapse düşmüştür. Bununla birlikte bazı sultanlar tarafından ilmî çalışmalar yapması için himaye edildiği de ifade edilmelidir. 52 yaşındayken Memlûk hâkimiyetinde bulunan Mısır'a göç ettiği bilinmektedir. Burada Memlûk devlet ricâlinin ilgisini çeken İbn Haldûn, önde gelen birtakım medreselerde müderrislik görevinde bulunmuş, hankah şeyhliği yapmış ve dört defa Mısır Mâlikî başkadılığına atanmıştır. Daha önce olduğu gibi burada da siyasî hadiselerle ilgilenmiştir. Nitekim barış sağlanabilmesi adına inisiyatif almış ve Şam üzerine bir orduyla yürüyen Timur (771-807/1370-1405) ile gizlice görüşmüştür.¹¹

¹⁰ Bk. Takıyyüddîn İbn Teymiye, *Mecmû' fetâvâ Şeyhülislam Ahmed İbn Teymiye*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım ve Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed (Medine: Mücemmâ' el-Mâlik Fahd, 2004) 2/134-285, 2/286-361; Sehâvî, *el-Ğavli'l-münbî*, 225-238; Mustafa Kara, "Takıyyüddîn İbn Teymiye," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/413-414; Kubat, "İbn Teymiye'nin İbn Arabî Eleştirisi", 223-270. İbn Teymiye'nin sûfi yönü için bk. George Makdisi, "Kâdirî Sûfisi İbn Teymiye", çev. Vahit Göktaş, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 19/4 (2007), 402-407.

¹¹ İbn Hacer, *Ref'u'l-işr 'an Kudâti Mısr*, nşr. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1998), 233-237. İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ'ü'l-ğumr bi-ebnâ'i'l-'umr*, nşr. Hasan Habeşî (Kahire: Lecnetu İhyai't-Türasi'l-İslami 1994), 2/339-341; Şemseddîn es-Sehâvî, *eğ-Đav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-ğarni't-tâsi* (Beyrut: Dâru Cîl ts.) 4/145-149. Arap dünyasındaki İbn Haldûn çalışmaları için bk. Cengiz Tomar, "Mit ve Gerçek Arasında: Arap Dünyasında İbn Haldûn Yaklaşımları", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 16/5 (2006), 1-26; İbn Haldûn'un cihad anlayışına dair bk. Altan Çetin, "Memlûk Devleti'nde Savaşın Kültürel Esaslarına Dair" *Bellekten* 262 (2007), 909-911; İbn Haldûn'un Memlûkler dönemindeki siyasî faaliyetleri için bk. İlyas Gökhan, "İbn Haldûn'un Memlûk Sultanları ile İlişkisi", *Uluslararası İbn Haldûn Sempozyumu* (Ankara: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları 2015), 83-92.

Mağrip ve Mısır şeklinde hayatını iki dönemde tasnif edebileceğimiz İbn Haldûn, özellikle Mısır öncesi hayatında müşahede ettiği olaylardan hareketle döneminde mevcut bazı tasavvufî düşüncelere tarihsel bağlamdan destek alan, siyasî-sosyal muhtevalı bir eleştiri geliştirmiştir. Hatta bir fetva vererek aralarında İbnü'l-Arabî'nin *Fuşûşü'l-ḥikem*'i ve *Fütûhât-ı Mekkiyye*'si gibi eserlerin küfür içerdiğini öne sürerek bid'atlarla kirlenen kitapların toplumsal zararın önlenmesi amacıyla yakılması gerektiğini savunmuştur. Söz konusu fetvasında bunu gerçekleştirme görevini devlet ricâline vermiştir.¹²

Meşhur eseri *Mukaddime* ile tasavvufa dair kaleme aldığı *Şifâ'ü's-sâ'il*'den hareketle İbn Haldûn'un tasavvuf ilmine yaklaşımını Semih Ceyhan bir makalede ele almıştır. Ceyhan, İbn Haldûn'un tasavvuf karşıtı olmadığını fakat bazı tasavvuf anlayışlarının sosyal ve siyasal sorunlara yol açtığı kanaatinde olduğunu aktarmaktadır. Özellikle sûfi-filozof olarak nitelendirdiği birtakım mutasavvıfların anlayışlarına eleştiri getirdiğini belirtmektedir. Ayrıca İbn Haldûn'un özelde İbnü'l-Arabî olmak üzere felsefî tasavvuf düşüncesinin toplum tarafından isabetli bir şekilde anlaşılamayacağı ve bu yüzden siyasî amaç ihtiva eden mehdîlik hareketlerine zemin hazırlayarak isyana dönüşebileceği, böylece siyasî otoriteyi de zaafa uğratabileceği endişesi taşıdığını aktarmaktadır.¹³

Memlükler döneminde İbnü'l-Arabî eleştirisinde bu üç kritik ismin yanı sıra fetvalarıyla bu tartışmalara katılanlar olduğu gibi az sayıda âlimin İbnü'l-Arabî'yi övdüğü de nakledilmektedir. Bu konuda meşhur tarihçi Sehâvî'nin *el-Ḳavli'l-münbî fi tercemeti İbn 'Arabî* adlı çalışması, söz konusu dönemdeki ulemânın İbnü'l-Arabî yaklaşımına dair en kapsamlı eserdir. Sehâvî, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini benimseyenlerin listesini de vermiştir.¹⁴ Ancak bu eserden hareketle özellikle 13. ve 14. yüzyılda Memlük coğrafyasında İbnü'l-Arabî'yi tenkit eden âlimlerin daha baskın konumda olduğu anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Arabî'yi eleştiren şöhret sahibi âlimlerden bazıları İbn Teymiyye'nin öğrencileri arasındadır. Bunlardan Zehebî, İbnü'l-Arabî'nin zeki ve geniş bir ilme sahip olduğunu, övüldüğü gibi pek çok konuda itham edildiğini bildirir. Ardından İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın onun hakkındaki olumsuz kanaatini nakleder. Zehebî ise İbnü'l-Arabî'nin ölmeden önce zinanın haram olmadığına dair görüşünü düzelttiğini naklederek İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın

¹² İbn Haldûn, *Şifâ'ü's-sâ'il*, nşr. Ignace Yesui (Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1959), 65-66.

¹³ Detaylı bilgi için bk. Semih Ceyhan, "İbn Haldûn'un Sûflere ve Tasavvufa Bakışı: Umranda Tasavvuf İlmî", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 15 (2006), 51-82.

¹⁴ Sehâvî, *el-Ḳavli'l-münbî*, 122-163.

ithamlarından birine cevap vermiştir. Bununla birlikte *Fuṣūṣü'l-ḥikem*'in pek çok yerinde küfür içerdiği görüşünde olduğunu aktarır.¹⁵ Sehâvî'nin aktarımına göre İbn Teymiyye'nin öğrencilerinden İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350)¹⁶ ve tarih eserinde İbn Kesîr (öl. 774/1373)¹⁷ hocaları gibi İbnü'l-Arabî'nin kâfir olduğunu açıkça ifade ederler.

Tarihçi Safedî (öl. 764/1363), hocaları arasında bulunan İbn Teymiyye'nin İbnü'l-Arabî'ye dair eleştirilerinin yanı sıra az da olsa övdüğü yönlerini İbnü'l-Arabî'nin biyografisinde aktarmaktadır.¹⁸ Yine hocası İbn Dakikül'îd (öl. 702/1302), onun hocası İzzeddîn b. Abdüsselâm ve öğrencisi İbn Seyyidünnâs'ın (öl. 734/1334) İbnü'l-Arabî'ye yaklaşımlarının olumsuz olduğunu nakleder.¹⁹ Bununla birlikte Safedî, İbnü'l-Arabî'nin küfre düştüğüne dair açık bir ifade kullanmaz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'yi incelediğini belirten Safedî, bu eserde başkalarında görmediği ilginç görüşler olduğunu, bu eseri yazarken sanki naklî ve aklî ilimlerin İbnü'l-Arabî'nin gözünün önünde duruyormuşçasına bir izlenim elde etmiştir. Eserden etkilendiği anlaşılan Safedî, İbnü'l-Arabî'yi zeki biri olarak tavsif etmektedir. Bazı itikadi konularda İmam Eş'arî'nin (öl. 324/935-36) görüşleriyle paralel düşüncelere sahip olduğunu belirtir. Daha sonra Safedî, İbnü'l-Arabî'nin ilginç anekdotlarından birini aktarır. Buna göre İbnü'l-Arabî, ilk önceleri cini latif bir ruh, insanı ise cisim olarak telakki edip insanla cinin evliliğini kabul etmemektedir. Daha sonra dışı bir cinle evlendiğini ve bu evliliğinin bir süre devam ettiğini iddia etmiştir. İbnü'l-Arabî, bu cinin kafasına deve kemiği vurarak başını yarıdığını ve başındaki izin bundan kaynaklı olduğunu belirtmiştir. Biyografinin sonunda *Fuṣūṣü'l-ḥikem*'e de vâkıf olduğunu belirten Safedî bu eserde zahiri inkar eden ve şeriata aykırı birtakım ifadelerle tesadüf ettiğini ifade etmektedir.²⁰ Safedî, bu tür ifadelerin onun sekr halinde söylemiş olduğu şeklinde hayra yoranların da olduğuna ve bunlar arasında bulunan İbnü'z-Zemlekânî'nin (öl. 727/1327) ondan ta'zimle bahsettiğine işaret etmektedir.²¹

Kayıtlarda geçen nakillere bakılırsa 13. ve 14. yüzyılda Mısır veya Şam'da başkadılık gibi ilmiye sınıfı mensuplarının üstlenebileceği en üst makamda görev alan sekiz meşhur ismin İbnü'l-Arabî aleyhtarı olduğu tespit edilmiştir. Bunlardan daha önce bahsi geçen Mısır Şâfiî

¹⁵ Zehebî, *Siyeru Âlâmi'n-Nübelâ*, 23/48-49.

¹⁶ Sehâvî, *el-Kavli'l-münbî*, 406-407.

¹⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/252-253.

¹⁸ Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi*, 4/125-126.

¹⁹ Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi*, 4/125.

²⁰ Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi*, 4/125.

²¹ Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi*, 4/126-127.

başkadısı İbn Dakikül'îd, İbnü'l-Arabî'nin hem yalancı hem de küfre düştüğü kanaatindedir.²² Mısır Hanbelî başkadısı Mes'ûd b. Ahmed el-Hârisî (öl. 711/1312) onu zındıklıkla itham ederken,²³ Şam Şâfiî başkadısı Alâeddîn el-Konevî (öl. 729/1329), vahdet-i vücûd düşüncesi dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin kâfir olduğuna dair fetva vermiştir.²⁴ Mısır ve Şam'da Şâfiî başkadılığını üstlenen Bedreddîn İbn Cemâa (öl. 733/1333) da kâfir olduğuna dair fetva vermiştir.²⁵ Yine İbnü'l-Arabî'nin kâfir olduğuna dair fetva verenler arasında Şam Şâfiî başkadısı Takıyyüddîn es-Sübkî (öl. 756/1355),²⁶ Şam Hanefî başkadısı Şerefeddîn el-Kefrî (öl. 776/1374),²⁷ Şam Şâfiî başkadısı Ömer b. Reslân el-Bulkînî (öl. 805/1403)²⁸ de yer almaktadır.

Şam Şâfiî başkadısı Alâeddîn el-Konevî'nin İbnü'l-Arabî'nin kâfir olduğuna dair fetvasına Şam ulemâsından muhaddislik yönüyle daha çok tanınan Mizzî (öl. 742/1341), Zehebî, İbn Kesîr, Zeynüddîn el-İrâkî (öl. 806/1404) ve oğlu İbnü'l-İrâkî (öl. 826/1423) ile İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429) destek vermişlerdir.²⁹ Bunların yanı sıra Memlükler dönemi başkadılarında Bedreddîn İbn Cemâa, Takıyyüddîn es-Sübkî, Ömer b. Reslân el-Bulkînî ve İbn Haldûn *Fuşûşü'l-İhikem*'in yakılmasına cevaz vermiştir.³⁰ Memlükler döneminde başkadılık gibi ilmiye sınıfının en üst düzey mertebesinde görev almış âlimlerin İbnü'l-Arabî'nin kâfir olduğuna yönelik fetva vermeleri, söz konusu dönemde İbnü'l-Arabî aleyhtarlığının bir devlet politikası olduğu izlenimi uyandırmaktadır.

²² Sehâvî, *el-Ğavli'l-münbî*, 173-186. Hayatı için bk. Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi*, 4/137-148; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 4/91-96.

²³ Takıyyüddîn el-Fâsî, *el-İkdü's-semîn fi târîhi'l-beledi'l-emîn*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fakî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1986, 2/172-173; Sehâvî, *el-Ğavli'l-münbî*, 220. Hayatı için bk. İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 4/347-348.

²⁴ el-Fâsî, *el-İkdü's-semîn*, 2/190-191; Burhânüddîn İbrâhîm el-Bikâî, *Tenbîhü'l-gâbî ilâ tekfiri İbni'l-Arabî*, nşr. Abdurrahman Vekil (Riyad: İdaretü'l-Buhusi'l-İlmiyye, 1994), 66-67; Sehâvî, *el-Ğavli'l-münbî*, 175-176. Hayatı için bk. Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi*, 3/199-200; Zehebî, *el-İber*, 4/87; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3/24-29.

²⁵ el-Fâsî, *el-İkdü's-semîn*, 2/171, Bikâî, *Tenbîhü'l-gâbî*, 153. Hayatı için bk. Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi*, 2/15-19; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/280-283.

²⁶ el-Fâsî, *el-İkdü's-semîn*, 2/187. Hayatı için bk. Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi*, 21/166-169; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3/63-71.

²⁷ Sehâvî, *el-Ğavli'l-münbî*, 486. Hayatı için bk. İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/125.

²⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân* (Beyrut: Müessesetü'l-İlmi li'l-Matbuat, 1971) 4/318. Hayatı için bk. Sehâvî, *ed-Ğavli'l-lâmi*, 6/85-90.

²⁹ Sehâvî, *el-Ğavli'l-münbî*, 14-30.

³⁰ Sehâvî, *el-Ğavli'l-münbî*, 38-60.

Başkadıların yanı sıra bazı fakihlerin de fetvalarında İbnü'l-Arabî'yi kâfir olarak andıkları görülmektedir. Bunlar arasında Mısır'da bazı medreselerde müderrislik ve İbn Tolun Camii hatipliği yapan Şemseddîn el-Cezeri (öl. 711/1311),³¹ İbn Teymiyye muhalifi olarak bilinen Şâfiî fakih Nureddîn el-Bekrî (öl. 724/1324)³² Mısır'da hankah şeyhliği yapan Şâfiî fakih Zeyneddîn Ömer el-Kattânî (öl. 738/1337-1338)³³ ve Müslim şârihi, Mısır ve Şam'da müderrislik yapan Mâlikî fakih İsa ez-Zevâvî (öl. 743/1342)³⁴ zikredilebilir. 13 ve 14. yüzyılda olduğu gibi 15. yüzyılda da İbnü'l-Arabî ve düşüncelerinin Memlûk toplumunun gündeminde yer aldığı anlaşılmaktadır.³⁵

2. Bir İbnü'l-Arabî Muarızı Olarak Takıyyüddîn el-Fâsî

775/1373 yılında Mekke'de doğan Takıyyüddîn el-Fâsî, tarihçilik yönüyle öne çıkan Mâlikî fakihidir. Hem tahsil hayatı boyunca hem de sonrasında özellikle Kahire şehriyle irtibatını uzun süre devam ettirmiştir. Meşhur hocaları arasında İbnü'l-Arabî aleyhtarlığı ile bilinen Ömer b. Reslân el-Bulkînî ve Zeynüddîn el-İrâkî gibi şahsiyetler vardır. Memlûk sultanı Ferec tarafından 807/1405 yılında Mekke Mâlikî başkadılığına tayin edilen Takıyyüddîn el-Fâsî, Mekke'de müderrislik de yapmıştır. 832/1429 yılında ölen Takıyyüddîn el-Fâsî'nin meşhur eserleri arasında yer alan *el-İkdu's-semîn fi târîhi'l-beledi'l-emîn* adlı eseri, Mekke'de yaşayan ya da bir süreliğine Mekke'ye gelen ulemâ ve emîrlerin biyografisini ihtiva eder.³⁶ Onun biyografisine geniş yer verdiği isimlerden biri İbnü'l-Arabî'dir. Ancak bu biyografinin muhtevasında İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinin tenkitleri de bulunmaktadır. Takıyyüddîn el-Fâsî, İbnü'l-Arabî'yle alakalı eleştirilerini daha çok İbn Teymiyye üzerinden yapmaktadır.

Takıyyüddîn el-Fâsî, *el-İkdu's-semîn fi târîhi'l-beledi'l-emîn* adlı eserinde mutasavvıf İbnü'l-Arabî'nin biyografisine onun hocaları ve okuduğu metinlerle başlar. Daha sonra iki yıl Mekke'de mücavir olarak kaldığını belirtmek suretiyle Mekke ile irtibatlı olan şahsiyetleri ihtiva eden tabakât kitabına İbnü'l-Arabî'yi neden dâhil ettiğini ifade etmiş olur. Ardından İbnü'l-Arabî'nin Mekke'de telif ettiği *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* isimli eseriyle *Fuşûşü'l-hikem'e* işaret eder. Bunun yanı sıra çok sayıda şiirinin bulunduğunu ve şiirlerindeki dilin fesahatiyle

³¹ el-Fâsî, *el-İkdu's-semîn*, 2/173-174. Hayatı için bk. Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi*, 5/173, İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 4/299-300.

³² el-Fâsî, *el-İkdu's-semîn*, 2/176-177; Bikâî, *Tenbîhü'l-gâbî*, 158-159. Hayatı için bk. Zehebî, *el-İber*, 4/69-70; Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi*, 22/206.

³³ el-Fâsî, *el-İkdu's-semîn*, 2/174-175; Bikâî, *Tenbîhü'l-gâbî*, 155-156. Hayatı için bk. Zehebî, *el-İber*, 4/111.

³⁴ el-Fâsî, *el-İkdu's-semîn*, 2/176-177; Bikâî, *Tenbîhü'l-gâbî*, 157-158. Sehâvî, *el-Ğavli'l-münbî*, 348-349. Hayatına dair bk. İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3/210-211.

³⁵ Bk. Halit Özkan, *Memlûkler'in Son Asrında Hadis: Kahire 1392-1517* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 177-179.

³⁶ el-Fâsî, *el-İkdu's-semîn*, 1/331-363; İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-ğumr*, 3/ 429; Sehâvî, *ed-Ğavli'l-lâmi*, 7/18-20.

dikkat çektiğini vurgular.³⁷ Bu bilgilerin ardından İbn Teymiyye'den başlayarak bazı âlimlerin İbnü'l-Arabî'ye dair tenkitlerini aktarır. Bunların başında ise Firavun'un imanı, vahdet-i vücûd anlayışı, âlemin kadîm olması, hâtemü'l-velâyeti'l-Muhammediyye ve İbnü'l-Arabî'nin bid'at ehli mutasavvıflardan olması gibi meseleler gelmektedir.³⁸ Arkadaşlarının bazı soruları üzerine İbnü'l-Arabî'nin biyografisini kaleme aldığını belirten Takıyyüddîn el-Fâsî, onun doğum yeri ve yılı hakkında herhangi bir kayıt sunmazken, 22 Rebülâhir 638/10 Kasım 1240 tarihinde Cuma gecesi Dımaşk'ta öldüğünü ve İbnü'z-Zekî'nin aile kabristanına gömüldüğünü naklederek biyografiyi sonlandırır.³⁹ Dolayısıyla Takıyyüddîn el-Fâsî, İbnü'l-Arabî'nin biyografisini onun hayat hikâyesini sunmaktan ziyade onun tenkit edilen yönlerini ortaya koymak için kaleme almıştır denilebilir.

2.1. Firavun'un İmanı Meselesi

Takıyyüddîn el-Fâsî'nin İbn Teymiyye'den naklettiği habere göre İbnü'l-Arabî, Firavun'un günahlardan arınmış bir mümin olarak vefat ettiğini bildirmektedir. Nitekim İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Musa Firavun için göz aydınlığı olmuştur. Allah Teâla, Firavun'a denizde boğulma esnasında iman nasip etmiştir ve canını tertemiz bir mümin olarak almıştır. İbnü'l-Arabî'nin bu düşüncesi İbn Teymiyye'ye göre onu tekfir etmek için yeterlidir. Zira Firavun, yaratılmışların içerisindeki en büyük kâfirdir.⁴⁰

Bir kimseyi tekfirle suçlamak çok ağır bir ithamdır. Kişiye dünya ve ahirette büyük sorumluluklar yüklemektedir. İbnü'l-Arabî gibi bir şahsiyeti kâfirlikle suçlamak ise kişiye daha da büyük vebal yüklemektedir. Zira İbnü'l-Arabî, her ne kadar ağır tenkitlere maruz kalan bir mutasavvif olsa da İslâm dünyasında birçok iyiliğin ve hayrın öncüsü olmuştur. Ayrıca Kur'ân ve sünnetin temel ilkelerine sınımsız bağlı kalmaya çalışan bir mutasavvif sayılmıştır. İbnü'l-Arabî'nin buna rağmen ağır eleştirilere maruz kalmasının en önemli sebebi özellikle metafizik problemler hakkında yüksek seviyede yorumlar getirmesidir.

İbnü'l-Arabî'nin Firavun'un imanı hakkındaki yorumunu öncelikle *Fusûsü'l-hikem* adlı eserinden görmeye çalışalım. İbnü'l-Arabî'nin konuyla alakalı yorumlarını genel olarak şu şekilde özetleyebiliriz:

³⁷ el-Fâsî, *el-İkdu's-semin*, 2/160-161.

³⁸ el-Fâsî, *el-İkdu's-semin*, 2/161-199.

³⁹ el-Fâsî, *el-İkdu's-semin*, 2/199.

⁴⁰ el-Fâsî, *el-İkdu's-semin*, 2/166.

Firavun denizin dalgaları arasında kalıp boğulacağını idrak edince, zillet ve zaruret karşısında iç duygusu ile Allah'a yönelmiş ve "İsrailoğullarının iman ettiğinden başka bir İlah olmadığına inandım ve Müslüman oldum."⁴¹ demiştir. Böylelikle kendisinde günahlardan kaynaklı oluşan kirlilik kalmamıştır. Dolayısıyla "Allah onun canını tâhir ve mutahhar olarak kabız eylemiştir." Diğer bir ifadeyle Firavun tâhir ve mutahhar olarak can vermiştir. Nitekim dînî düşüncede "İslâm mâkablîni iskat eder."⁴² kuralı bulunmaktadır.⁴³

İbnü'l-Arabî'nin özellikle *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsü'l-hikem* adlı eserleri bütüncül bir bakış açısıyla incelendiğinde Firavun'un imanı hakkında net bir şey söylemenin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Çok farklı yorumlar var olmakla beraber birbirinin zıttı olan yorumları da görmek mümkündür. Örneğin İbnü'l-Arabî başka bir yerde "Firavun'un imanı hakkında iş Allah'a râcidir."⁴⁴ yorumunu yapmaktadır. Buna binaen Firavun'un imanının sıhhati hakkında kesinlik söz konusu değildir. Muhtemeldir ki İbnü'l-Arabî bu nedenle Firavun'un imanı meselesini Allah'a havale etmiştir.

Ne gariptir ki İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de Firavun'un Allah'a karşı kibirlenerek ebedi cehennemlik olduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

"Cehennemlikler ve oradan asla çıkamayacaklar dört gruptur. Bunlardan ilki Firavun ve benzeri gibi kendisinin ilah olduğunu iddia edip Allah'ın rablığını reddederek ona karşı kibirlenenlerdir. Allah'ın kendilerine 'Ey günahkârlar! Sizler bugün şu tarafa ayrılın bakalım, sizlerin cennete girmeye hakkı yoktur.'⁴⁵ dediği kimselerdir. Ayette kastedilenler şüphesiz Allah'a karşı büyüklük taslayıp cehennem ehli olanlardır. Özellikle Firavun 'Ey topluluk! Benden başka ilahınız olduğunu bilmiyorum.'⁴⁶ diyerek Allah'a olan hadsiz kibrini ortaya koymuştur. Başka bir yerde de 'Ben sizin en büyük Rabbinizim.'⁴⁷ diyerek kendisini Rab ilan etmiştir. Bu nedenle ebedi olarak cehennemde kalacak kimselerden olmuştur. Aynı şekilde Nemrut ve onun gibiler ebedi cehennem ehliendir."⁴⁸

⁴¹ Yûnus 10/90.

⁴² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 29/349.

⁴³ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, çev. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/1295.

⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/211-212.

⁴⁵ Yâsîn 36/59.

⁴⁶ el-Kasas 28/38.

⁴⁷ en-Nâziât 79/24.

⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 2/412.

Esasında İbnü'l-Arabî'nin birbiriyle çelişkili olan bu yorumları Mısırlı mutasavvıflardan İmam Şarânî'nin (öl. 973/1565), özellikle İbnü'l-Arabî'nin kitaplarına zındıklar tarafından ilave metinler eklendiği iddiasını desteklemektedir. Kendisi konuyla alakalı bu düşünceyi destekleyen şu olayı nakletmektedir: “Yahya b. Muhammed el-Mağribî, İbnü'l-Arabî'nin Konya'da kendi el yazısıyla yazdığı metinle mukayese ettiği bir nüshayı çıkardı. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'yi kısaltırken gördüğüm ve şüphe ederek çıkardığım fikirlerin hiç birisinin o nüshada olmadığını gördüm.”⁴⁹

Zındıklar, İslâm tarihindeki birçok fikrî veya içtimaî krizlerin oluşumunda önemli rol oynamıştır. Müslüman kimliği altında özellikle İslâm dünyasında etkili olan âlimlerin kitaplarını tahrif etmişler daha sonra onlar üzerinde tekfir içerikli reddiyeler yazmışlardır. Böyle bir metot izlemelerinin en önemli sebebi, Müslümanları nüfuz sahibi âlimler üzerinden sapıklığa sürüklemektir. Ayrıca insanların zihninde İslâm dini hakkında şüpheler uyandırmaktır. Bu minvalde eserleri üzerinde en fazla tahrifata maruz kalan âlimlerin başında şüphesiz İbnü'l-Arabî gelmektedir. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye ve Fusûsü'l-hikem* başta olmak üzere eserlerinin birçoğuna zındıklar tarafından ilave metinler yazılmıştır.⁵⁰ Nitekim İbnü'l-Arabî'nin Firavun'un imanı meselesindeki çelişkili yorumları bu iddianın kuvvetliliğini artırmaktadır.

2.2. Vahdet-i Vücûd

Vahdet-i vücûd kavramındaki vahdet (birlik) kelimesi, bazı eserlerde ahadiyet veya vahdâniyyet ile beraber zikredilerek “ahadiyyetü'l-vücûd, vahdâniyyetü'l-vücûd” şeklinde ifade edilmektedir. Vücûd kavramı ise bulmak, elde etmek, bilmek anlamlarına gelen v-c-d (وجد) kökünden gelmektedir. Terim olarak “varlık” manasında kullanılmaktadır. Özellikle vahdet-i vücûd kavramı tasavvuf ilminde, kâinattaki tüm varlığın birliğini ve varlıklardaki vahdaniyeti ifade etmektedir. Ayrıca Allah, kâinat ve insan üçlüsü üzerine inşa edilmiş bir düşünce sistemidir.⁵¹

⁴⁹ Abdulvahhab b. Ahmed Şaranî, *el-Yevakîf vel-Cevahir fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, trs.), 1/ 23.

⁵⁰ Halim Gül, “Hukukcu Bir Sûfi İbnü'l-Arabî Müdafası: İmam Şarani Örneği”, *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 9 (Nisan 2013), 52.

⁵¹ Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/431.

Takiyyüddîn el-Fâsî'nin İbnü'l-Arabî ile alakalı aktarmış olduğu rivayetlerden biri de vahdet-i vücûd düşüncesidir. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah zâhir ve bâtında olan şeylerin aynıdır. Bakan Hakk'tan başkasını görmez; gizlemeye çalışan ancak Hakk'ın dışında olan şeyleri gizleyebilir. Şüphesiz Allah zâhir ve batındır. Ayrıca kâinat Hakk'ın suretinden meydana gelen bir hakikattir. Âleme bakan Hakk'ın suretinden başka bir şey görmez.⁵² İbnü'l-Arabî'nin burada ifade etmiş olduğu Allah'ın zâhir oluşundan maksat O'nun kudret sahibi ve her şeye güç yetirmesidir. Bâtın olmasından maksat ise Allah'ın açık veya gizli mahlûkatın her şeyini bilip onlara hükmetmesidir.

Takiyyüddîn el-Fâsî, İbnü'l-Arabî ile birlikte Sadreddîn Konevî (öl. 673/1274), Şüşterî (öl. 668/1269), İbn Seb'în (öl. 669/1270) ve Afîfüddîn Tilimsânî (öl. 690/1291) gibi mutasavvıfları vahdet-i vücûd düşüncesinin savunucuları arasında zikretmektedir.⁵³ Esasında özellikle Sadreddîn Konevî (öl. 673/1274), tasavvuf ilminde vahdet-i vücûd teorisinin İbnü'l-Arabî'den sonraki en önemli temsilcisi olarak kabul edilmektedir.

Takiyyüddîn el-Fâsî, İbnü'l-Arabî ve onun gibi mutasavvıfların yolunun bir olduğunu ve her birinin düşünce olarak vahdet-i vücûdu savunduğunu bildirmektedir. Takiyyüddîn el-Fâsî'nin naklettiği bilgilere göre İbnü'l-Arabî ve onun gibi mutasavvıflar kendilerini vahdet-i vücûd ehli olarak isimlendirerek varlık olarak tek bir vücudun varlığını kabul etmektedir. Bu kimseler aynı zamanda kendilerini tahkik ve irfan ehli olduğunu iddia etmektedir.⁵⁴ Fakat Takiyyüddîn el-Fâsî bu kimselerin tahkik ve irfan ehli olmadıklarını aksine küfür, delalet ve bid'at içinde olduklarını ifade etmektedir.

Takiyyüddîn el-Fâsî, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd hakkındaki düşüncelerini İbn Teymiyye üzerinden naklederek onu kâfirlikle suçlamaktadır. Şüphesiz İbnü'l-Arabî hakkındaki böyle bir söylem farklı yönleriyle tartışılması gereken bir meseleyi ifade etmektedir. Öncelikle İbnü'l-Arabî'nin yukarıda konuyla alakalı zikredilen görüşlerine açıklık getirmek daha doğru olacaktır. Zira İbnü'l-Arabî ve onun gibi mutasavvıfların vahdet-i vücûd konusunda tek bir vücudun varlığını kabul etmesinden maksat varlığı kendinden olan yani kâimun bizatihi olan Allah'ın varlığıdır (vücûd). Zira bu yönüyle hakikatte varlık tek ve birdir.

İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd meselesindeki “Allah zâhir ve bâtında olan şeylerin aynıdır.” şeklindeki ifadesini son dönem sûfî mütefekirlerden Seyyid Hüseyin Nasr şu cümleleriyle izah etmektedir: “Allah evrene nispetle mutlak aşkın (müteâl) olmakla beraber

⁵² el-Fâsî, *el-İkdu's-semîn*, 2/165.

⁵³ el-Fâsî, *el-İkdu's-semîn*, 2/165.

⁵⁴ el-Fâsî, *el-İkdu's-semîn*, 2/166.

evren O'ndan bütünüyle ayrı şey değildir. Dünya ve içerisindeki varlıklar Allah değildir fakat hakikatleri O'nunkinden farklı da değildir.”⁵⁵

Esasında İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eserindeki şu cümleleri vahdet-i vücûd konusundaki düşüncelerine açıklık getirmektedir:

“Allah ilktir (el-Evvel). Ondan önce hiçbir şeyin ilk sayılması mümkün olmadığı gibi O'ndan önce var olan veya var olmayan herhangi bir şeyin ilk olması mümkün değildir. Allah ilk oluşta (vücûd) tektir. Allah'tan başka hiçbir şey kendisi sebebiyle zorunlu varlık değildir. Allah özü itibariyle genel anlamda bütün varlıklardan ve âlemlerden müstağnidir. Nitekim âyette ‘*Allah âlemlerden müstağnidir*⁵⁶ buyrulmaktadır. Allah'ın dilemesi, kudreti, iradesi, bilgisi, yaratması O'nun zatıdır. Allah zâhir ve bâtında olan şeylerin aynıdır derken bu kastedilir. Allah, zatında çokluğun bulunmasından da münezzehtir. Bilakis Allah mutlak birlik sahibidir.”⁵⁷ Nitekim vahdet-i vücûddan kastedilen Hakk'ın birliği ve bunun bütün evrendeki yansımalarıdır. Takıyyüddîn el-Fâsî'nin İbn Teymiyye üzerinden naklettiği gibi Allah'a cismani özellikler nispet etmek değildir. Ebettteki böyle bir düşünce vahdet-i vücûd kavramının yanlış anlaşılmasına ve İbnü'l-Arabî'nin tekfirle itham edilmesine sebebiyet verebilir.

2.3. Âlemin Kadîm Olması

“Varlığı hatırlanamayacak kadar eski olma ve mevcudiyetinin üzerinden çok uzun zaman geçme” gibi manalara gelen kıdemın ıstılah anlamı “Allah'ın varlığının başlangıcının olmaması ve başkalarına muhtaç olmamasıdır.”⁵⁸ Kıdem sıfatlarını taşıyan şeye de kadîm denilmektedir. Hudûs ise kıdem kavramının zıttıdır. “Sonradan meydana gelmek” anlamına gelen hudûs terim olarak “bir varlığın, olayın veya kâinatın bir zamanlar yokken sonradan var olmasıdır.”⁵⁹

Takıyyüddîn el-Fâsî'nin İbnü'l-Arabî ile ilgili rivayet etmiş olduğu konulardan biri de âlemin kadîm olması meselesidir. Ona göre İzzeddîn b. Abdüsselâm Kahire'ye geldiğinde

⁵⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 119.

⁵⁶ el-Ankebût 29/6.

⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/381-382.

⁵⁸ Yavuz Şevki Yavuz, “Kıdem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 25/393.

⁵⁹ Bekir Topaloğlu, “Hudûs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 18/304.

kendisine İbnü'l-Arabî hakkında sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: “O çirkinliklerin şeyhidir. Âlemin kadîm olduğunu söylemektedir. Zinayı haram saymamaktadır. Ayrıca âlemin Allah'ın sureti ve hüviyeti olduğunu ifade etmektedir. Bütün bunlar ise İbnü'l-Arabî'nin küfür içinde olduğunu göstermektedir.”⁶⁰

Öncelikle ifade etmek gerekirse İbnü'l-Arabî'nin âlemin kadîm olmasıyla alakalı düşüncelerini anlamak kolay bir mesele değildir. Zira İbnü'l-Arabî, kendi eserlerinde âlemin mümkün olmasından bahsetmektedir. Fakat bu konuda hudûs kavramının içerdiği manalar doğrultusunda çok fazla yorum yapmamaktadır. Böylelikle klasik kelimelerden farklı bir tavır sergilemektedir. Bu tavrı onu filozoflara daha yakın kılmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin nazarında âlem hem ezeli hem hudûstür. Zira İbnü'l-Arabî'ye göre âlem ve âlemin içinde var olan bütün varlıklar Allah'ın ilminde ayân-ı sâbite olarak bulunması sebebiyle O'nun el-Alîm sıfatıyla kadîmlik sıfatı elde etmektedir. Diğer taraftan İbnü'l-Arabî'nin, Allah'ın varlığını aslî ve tek bir varlık olarak görmesi hudûs anlayışını göstermektedir.⁶¹ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî âlemin kadîm olması noktasında kendine has bir usûl takip etmektedir. Bu doğrultuda ne kelamcıların hudûs anlayışını doğru bulmaktadır ne de kadîm anlayışını kabul etmektedir. Çünkü ona göre âlem mümkün varlık vasfını kazanmadan önce de mevcut durumdaydı. Fakat bu mevcudluk ilm-i ilâhîdeki bir durumdur; kesinlikle vücûd ile karıştırılmamalıdır. Vücûd başka şey mevcûd başka şeydir.

İbnü'l-Arabî âlem için sonradan yaratılma anlamındaki “muhtes” kavramını kullanmaktadır. Fakat içerisinde zaman mefhumu bulunmamaktadır. Zira ona göre henüz zaman diye bir şey yoktu. Bu açıdan âlem kadîm bir asıldan yaratılmıştır. İbnü'l-Arabî'nin hâdis kavramına verdiği anlam bir şeyin var olmadan önceki ademliği yani yokluğudur. Onun nazarında varlığından önce hiç yokluk görmemiş olan kadîm varlıktır. Dolayısıyla âlem kadîm bir varlık değildir. Âlem, Allah'ın dışındaki her şeydir. Varlığından önce yokluk görmeyen sadece kadîm olan Allah'tır.⁶²

Takiyyüddîn el-Fâsî'nin konunun başında İbnü'l-Arabî ile alakalı naklettiği sözler çok ağır ithamlar içermektedir. Başta İbnü'l-Arabî'nin zinayı haram saymadığını iddia etmesi her yönüyle tenkide açık bir meseledir. Hâlbuki böyle bir şeyin kesin delillerle subût bulması icap

⁶⁰ el-Fâsî, *el-İkdu's-semîn*, 2/166, 182.

⁶¹ Çağfer Karadaş, “Muhyiddîn İbnü'l-Arabî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/517.

⁶² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/112-114, 119; 2/382.

eder. Fakat böyle bir durum söz konusu değildir. İkinci ve esas konumuz olan âlemin kadîm olmasının ise birçok yönüyle yanlış idrak edilmiş bir mesele olduğu anlaşılmaktadır.

2.4. Hâtemü'l-Velâyeti'l-Muhammediyye

“Yakın olma, yanında olma, bitişik olma” gibi manalara gelen “vely” kökünden türeyen velâyet; “sevmek, yönelmek, bir işin sorumluluğunu kendi üstüne almak, dostluk, arkadaşlık, komşuluk, yardım etmek, otorite sahibi olmak, yönetmek” gibi anlamlara gelmektedir.⁶³ Velâyet tasavvufi bir kavram olarak “Allah’a yakın olma, dost olma, insanların işlerini uhdesine alma, sorumluluk sahibi” gibi manalar içermekle beraber “Allah’ın Velî isminin tezahürü olarak sevilen, yaptığı işleri Allah’ın uhdesinde olan, Allah’ın inayetine mazhar olan ve Allah tarafından görüp gözetilen kimse” anlamında birçok çerçevede kullanılmaktadır.⁶⁴ İbnü'l-Arabî de velâyet kavramını çoğunlukla Allah’ın inayeti anlamında kullanmakta ve velîleri hevâ, nefis ve şeytan gibi imtihanlara karşı Allah’ın inayetiyle muhafaza edilen kimseler olarak tarif etmektedir.⁶⁵

Takıyyüddîn el-Fâsî’nin İbnü'l-Arabî hakkındaki rivayetlerinden biri de hâtemü'l-velâyeti'l-Muhammediyye düşüncesidir. el-Fâsî’nin naklettiği bilgilere göre İbnü'l-Arabî kendisini Hâtemü'l-velâyeti'l-Muhammedî olarak nitelendirmektedir. Ayrıca Fâsî’ye göre Hz. Muhammed peygamberlerin sonuncusu olduğu gibi İbnü'l-Arabî de evliyaların sonuncusu konumundadır.⁶⁶

Bunların dışında Takıyyüddîn el-Fâsî, İbnü'l-Arabî’nin hâtemü'l-velâyeti'l-Muhammediyye ile alakalı şu cümleleri söylediğini belirtmektedir:

“Hâtemü'l-velâyeti'l-Muhammediyye bizim zamanımızda henüz cismen zuhur etmemiş olsa da kendisiyle beş yüz otuz senesinde Perşembe gecesinde tanıştım. Allah, diğer kullarından gizlemiş olduğu velayet alametini bana Fas şehrinde gösterdi. Bu kerîm olan Allah’tan gelen bir alamettir. Ayrıca Allah’ın velâyet sahibine olan büyük şefkat ve merhametidir. Allah ona

⁶³ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali Kebir, Muhammed Ahmed Hasbullah, Hâşim Muhammed Şâzelî (Kahire: Dâru'l-Maârif, ty.), 6/4920-4922.

⁶⁴ Allah’ın Velî isminin geçtiği âyet: el-Bakara 2/257; Ali b. Osman Cüllâbî el-Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb-Hakikat* Bilgisi, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1996), 327; Çakmaklıoğlu, “İbnü'l-Arabî’nin Nübüvvet-Velayet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye’nin Bu Husustaki Eleştirileri”, 222.

⁶⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/399-409.

⁶⁶ el-Fâsî, *el-İkdu's-semî*, 2/189.

inayetini bol bol ihsan etmiştir. Amaç ve gayelerine ulaşma noktasında onu muvaffak kılmıştır. Kendisine havale edilen işlerde Allah'ın inayetine mazhar olmuştur. Velayet sahibini inkâr edip ona karşı duranlar ise Allah'ın izniyle hiçbir zaman kendisini üstlenmiş olduğu görevden alıkoyamayacaklardır.”⁶⁷

İbnü'l-Arabî hakkında rivayet edilen bu bilginin elbette ki kesinlik değeri tartışmaya açıktır. Zira aktarılan bilgi gelecek ifade etmektedir. Konuya daha çok tasavvuf ilminin bilgiyi elde etme yöntemleri açısından bakıldığında İbnü'l-Arabî'nin nasıl böyle bir şey söyleyebildiğini anlayabiliriz. Şöyle ki esasında mutasavvıfları diğer ilim erbabından ayıran temel öğelerden birisi bilgidir. Mutasavvıflar diğer ilim dallarından farklı olarak bilgiye akıl ve duyu organlarının ötesinde tasavvufi tecrübe ve zevk yoluyla ulaşmaktadır. Diğer bir ifadeyle mutasavvıflar Kur'ân ve hadisin dışında akıl, keşf, ilham, rüya, kalp ve marifet gibi bilgi kaynaklarından istifade etmektedir.⁶⁸ İbnü'l-Arabî'nin hâtemü'l-velâyeti'l-Muhammediyye ile alakalı sözlerine bu zaviyeden bakıldığında bir tür keşf, ilham veya rüya yoluyla elde edilen bilgidir denilebilir.

2.5. İbnü'l-Arabî'nin Bid'at Ehli Mutasavvıflardan Olması

İbnü'l-Arabî'nin bir mutasavvıf olarak söylediklerinin gerek tasavvuf ilmini temsil eden kimseler tarafından gerekse bu ilmin dışındaki kimseler tarafından şeksiz şüphesiz kabul edildiğini söylemek mümkün değildir. Nitekim Takıyyüddîn el-Fâsî'nin özellikle İbn Teymiyye üzerinden yaptığı tenkitlerde haklılık payı olduğu kadar, yanlış anlaşılmanın olduğu hususlar da bulunmaktadır. Bu açıdan Takıyyüddîn el-Fâsî'nin İbnü'l-Arabî hakkında ünlü tarihçi İbn Haldûn'dan rivayetle aktarmış olduğu şu bilgilerin aşırı olduğu kanaatindeyiz:

“Mutasavvıfların yolu genel olarak iki kısma ayrılmaktır. Birincisi Kur'ân ve sünnete ittiba edip bu iki aslî kaynağı kendisine rehber edinenlerin yoludur. Ayrıca sahâbe ve tâbiinden selef-i salihine uyanların yoludur. İkinci ise bid'atçı kimselerin yoludur. Bu kimseler başta İbnü'l-Arabî olmak üzere İbn Sebîn, İbn Berrecân (öl. 536/1142) ve onların yolunu takip

⁶⁷ el-Fâsî, *el-İkdu's-semîn*, 2/189.

⁶⁸ Ebu Nasr Abdullah b. Ali Tûsî es-Serrâç, *el-Lüma-İslam Tasavvufu*. çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk, 1996), 71, 84, 86, 546, 548; Muhammed b. İbrahim Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Taarruf*. çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 145, 148-149; Ebu Hamid Hucetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmiddîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1998), 1/798, 821- 822; Reşat Öngören, “Tasavvufun Kurumsallaşması”, *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 214; Kadir Özköse, “Tasavvufun Meseleleri” *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 451.

edenlerdir.”⁶⁹ Bunların dışında Takıyyüddîn el-Fâsî’ye göre İbnü’l-Arabî ve onu takip edenler delalette ve cahildirler. İslâm dininin yolundan çıkmışlardır. Ayrıca âlimlerin yolundan ayrılmışlardır.⁷⁰

Sonuç

Memlükler döneminde tasavvuf hareketi, devlet ricâlinin desteği ve ulemânın ilgisiyle toplumda yaygınlık kazanmıştır. Bununla birlikte İbnü’l-Arabî gibi bazı mutasavvıfların görüşleri yoğun bir şekilde tartışılmış ve tenkit edilmiştir. Hatta bazı âlimler tarafından İbnü’l-Arabî’nin kâfir olduğu da iddia edilmiştir. Memlükler devletinin henüz kuruluş yıllarında başlayan İbnü’l-Arabî karşıtlığının mimarlarından biri hiç şüphesiz İzzeddîn b. Abdüsselâm’dır. Onun ardından İbnü’l-Arabî’ye yönelik fetvaları ve eserleriyle İbn Teymiyye’nin İbnü’l-Arabî aleyhtarlığında önemli bir konumu mevcuttur. Felsefî tasavvuf anlayışının toplumsal zararlarına dair daha bütüncül bir yaklaşım sergileyen İbn Haldûn da burada zikredilmelidir. Bu meşhur isimlerin yanı sıra 13. ve 14. yüzyılda Mısır ve Şam’da başkadılık görevinde bulunan sekiz âlim, İbnü’l-Arabî’nin kâfir olduğuna dair fetva vermişlerdir. Söz konusu isimlerin ilmiye sınıfının en üst mertebesinde görev almış olmaları, Memlükler döneminde İbnü’l-Arabî aleyhtarlığının bir devlet politikası olarak tezahür ettiğini göstermektedir.

İbnü’l-Arabî karşıtlığı ile bilinen isimlerden biri de İbnü’l-Arabî’den yaklaşık iki asır sonra yaşayan Takıyyüddîn el-Fâsî’dir. Mekke’de tarihçi el-Fâsî, Memlük sultanı Ferec tarafından Mekke’de Malikî başkadılığına getirilen ilk kişidir. İbnü’l-Arabî hakkında herhangi bir fetvasını tespit edemediğimiz el-Fâsî’nin Mekke’de yetişen veya oraya gelip yerleşen meşhur şahsiyetlerin biyografisini içeren *el-‘İkdü’s-semîn* adlı eserinde mutasavvıf İbnü’l-Arabî de yer almaktadır. Bu biyografiden hareketle el-Fâsî’nin İbnü’l-Arabî karşıtı olduğu tespit edilmektedir. Dolayısıyla Mekke Mâlikî başkadılığına yapılan ilk atamada İbnü’l-Arabî aleyhtarı birinin tercih edildiği ve el-Fâsî zamanında Memlüklerin İbnü’l-Arabî aleyhtarlığı yönündeki siyasetlerinin devam ettiği anlaşılmaktadır.

el-Fâsî, İbnü’l-Arabî’nin Mekke’de iki yıl kaldığını ve Mekke’deki yakın çevresinin İbnü’l-Arabî hakkında sorular sorduğu için onun biyografisini kaleme aldığını ifade etmektedir. Fakat el-Fâsî, İbnü’l-Arabî’nin hayatından daha ziyade bazı görüşleri etrafında yoğunlaşan tenkitleri ön plana çıkarmayı tercih etmiştir. Dolayısıyla biyografi yazıcılığında öncelikle beklenen bir

⁶⁹ el-Fâsî, *el-‘İkdü’s-semîn*, 2/179.

⁷⁰ el-Fâsî, *el-‘İkdü’s-semîn*, 2/187.

şahsiyetin hayatını aktarma geleneğini el-Fâsî göz ardı etmiştir. Bu durumun ortaya çıkmasında hiç şüphesiz tarihçinin İbnü'l-Arabî aleyhtarı olması rol oynamıştır.

Takiyyüddîn el-Fâsî'nin İbnü'l-Arabî'yi tenkit ettiği konulardan yola çıkarak kendisinin daha çok nakilci bir yaklaşım tarzını benimsediği söylenebilir. Zira el-Fâsî daha çok İzzeddîn b. Abdüsselâm, İbn Dakîkûlîd, el-Yâfiî, İbn Teymiyye ve İbn Haldûn gibi şahsiyetler üzerinden nakiller yapmaktadır. İbnü'l-Arabî hakkında doğrudan kendi görüşünü aktardığı nadir görülmektedir.

Takiyyüddîn el-Fâsî'nin, biyografisinde İbnü'l-Arabî'nin özellikle Firavun'un imanı, vahdet-i vücûd, âlemin kadîm olması, hâtemü'l-velâyeti'l-Muhammediyye gibi konulardaki düşüncelerinin ele alındığı görülmektedir. el-Fâsî, öncelikle Firavun'un imanı meselesinde İbnü'l-Arabî'yi konuyla alakalı görüşünden dolayı tekfirle suçlamaktadır. Zira el-Fâsî'nin naklettiği bilgiye göre İbnü'l-Arabî, Firavun'un imanını geçerli kabul etmektedir. Bu düşünce ise İbnü'l-Arabî'yi tekfir etmek için geçerli sebep olarak görülmektedir. Fakat meseleye İbnü'l-Arabî'nin özellikle *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsü'l-hikem* gibi eserlerinden bakıldığında konuyla ilgili net bir şey söylemenin mümkün olmadığı görülmektedir. Çok farklı yorumlar var olmakla beraber birbirinin zıttı olan yorumları da görmek mümkündür. Örneğin İbnü'l-Arabî *el-Fusûsü'l-hikem*'de Firavun'un imanını Allah'a havale ederek konu hakkında kesin bir şey söylemenin doğru olmayacağına işaret etmektedir. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de ise Firavun'u ebedî cehennemlik kimseler arasında zikretmektedir. el-Fâsî'nin naklettiği görüş İbnü'l-Arabî'nin özellikle *el-Fusûsü'l-hikem* adlı eserinde geçmektedir. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de böyle bir bilgi yer almamakla beraber aksine Firavun'un ebedî cehennemlik olduğu bildirilmektedir. Dolayısıyla *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, *Fusûsü'l-hikem*'den sonra yazılmış bir eser olması hasebiyle İbnü'l-Arabî'nin konuyla alakalı ilk görüşünden rücû etme ihtimali de bulunmaktadır.

Takiyyüddîn el-Fâsî'nin İbnü'l-Arabî'yi tekfir ettiği konulardan biri de vahdet-i vücûd meselesidir. Takiyyüddîn el-Fâsî'nin nazarında İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesi Hinduizm'deki hulûl inancına benzetilmektedir. Bu düşüncenin çıkış noktası ise İbnü'l-Arabî'nin sonradan yaratılan şeylerin varlığını Allah'ın varlığının aynısı olarak görmesidir. Fakat konu farklı açılardan ve İbnü'l-Arabî'nin kendi eserlerinden bütüncül bakış açısıyla incelediğinde bu benzetmenin hatalı olduğu tespit edilmektedir. Nitekim İbnü'l-Arabî *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de sonradan yaratılan varlıkların Allah'ın varlığının aynısı olmadığına dair bilgi vermektedir. Verilen bilgilere göre Rabb, Rabb; Hakk, Hakk; kul, kul; yaratılan da yaratılmış olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla muhdesin varlığı ihdas edenin varlığına intikal etmediği gibi O'nda birleşmesi veya beşerî vasıflarından sıyrılıp ilahî vasıflara bürünmesi

kesinlikle söz konusu değildir. Bunların dışında İbnü'l-Arabî'nin konuyla alakalı izah edici açıklamaları çokça görülmektedir.

Takiyyüddîn el-Fâsî'nin İbnü'l-Arabî'yi tenkit ettiği konular içerisinde âlemin kadîm olması meselesi de yer almaktadır. el-Fâsî'nin söylemlerine göre İbnü'l-Arabî âlemin kadîm ve Allah'ın sureti olduğunu ifade etmektedir. Fakat İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden konuyla alakalı geniş izahlara bakıldığında böyle bir tenkidin yersiz ve anlamsız olduğu anlaşılmaktadır. Öncelikle İbnü'l-Arabî *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserinde vacip ile mümkün varlığın asla bir araya gelmeyeceğini ve Allah'ın kadîm, âlemin ise hâdis olduğunu net bir şekilde ifade etmektedir. Ayrıca onun nazarında âlem, Allah'ın dışındaki her şeydir. Fakat İbnü'l-Arabî âlemin kadîm olması meselesinde ne kelimcilerin hudûs anlayışını doğru bulmaktadır ne de onların kadîm anlayışını kabul etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin nazarında âlem bir yönüyle hem ezeli hem hudûstür. Çünkü ona göre âlem ve onun içindekiler Allah'ın ilminde ayân-ı sâbite olarak mevcut durumdadır. Bu nedenle âlem ve içindekiler O'nun ilim sıfatına bağlı olarak kadîmlik vasfı kazanmaktadır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin fikir ve düşüncelerini kendi kavramları ve anlayışı doğrultusunda ele almanın daha doğru olacağı anlaşılmaktadır. Aksi takdirde onun sözlerini maksadına uygun olarak yorumlamak ve bütün olarak değerlendirmek mümkün olmayacaktır.

Kaynakça

- Akman, Mustafa. "Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye Mutasavvıfların Yönelttiği Eleştiriler ve Mahiyeti", İslâmi Araştırmalar Dergisi 30/3 (2019), 441-454.
- Apaydın, H. Yunus. "İbn Abdüsselâm, İzzeddîn", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 19/284-287 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999).
- Cebecioğlu, Ethem. "Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Hayatı ve Eserleri". Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi 9/21 (2008), 9-25.
- Ceyhan, Semih. "İbn Haldûn'un Sûflere ve Tasavvufa Bakışı: Umrandâ Tasavvuf İlmî". İslâm Araştırmaları Dergisi 15/3 (2006), 51-82.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. "İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velayet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Temiyye'nin Bu Husustaki Eleştirileri". Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi 9/21 (2007), 213-255.
- Demirli, Ekrem. "Vahdet-i Vucûd". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 42/431-435. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

- Düzenli, Aygül. “İktidar-Ulemâ İlişkileri Bağlamında İzzeddîn b. Abdüsselâm” Mütefekkir 8/16 (2021), 211-233.
- el-Bikâî, Burhânüddîn İbrâhîm. Tenbîhü'l-gâbî ilâ tekfiri İbni'l-Arabî, nşr. Abdurrahman Vekil Riyad: İdaretü'l-Buhusi'l-İlmiyye, 1994.
- en-Nuaymî, Muhammed b. Ömer. ed-Dâris fî târîhi'l-medârîs. nşr. İbrahim Şemseddîn. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- es-Safedî, Salâhaddîn Halîl b. Aybek. Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefeyât. nşr. Helmut Ritter vd.. 30 Cilt. Beyrut: Neşriyâtü'l-İslâmiyye, 2004.
- es-Sehâvî, Şemseddîn. eḍ-Ḍav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-ḳarni't-tâsi. 12 Cilt. Beyrut: Dâru Cîl ts..
- es-Sehâvî, Şemseddîn. el-Ḳavli'l-münbî fî tercemeti İbn 'Arabî nşr. Ebi'l-Hasan Abdullah b. Abdülaziz eş-Şebrâvî Kahire: Darü'r-Risale, 2017.
- es-Sübkî, Tâcüddîn. Tabakâtü'ş-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ. nşr. Mahmûd Muhammed et-Tânâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1976.
- Fâsî. Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ali, el-İkdü's-semin fî tarihi'l-beledi'l-emin. thk. Fuad Seyyid. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle 1986.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Hucetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed. İhyâ-u Ulûmiddîn. çev. Ahmet Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1998.
- Geçit, Mehmet Salih. “Muhyidîn İbnü'l-Arabî Lehinde ve Aleyhinde Yazılan Eserlere Genel Bir Bakış”, Ağrı İslâmi İlimler Dergisi 4 /1 (2019), 1-34.
- Gökhan, İlyas. “İbn Haldûn'un Memlûk Sultanları ile İlişkisi”. Uluslararası İbn Haldûn Sempozyumu. Ankara: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları 2015.
- Gül, Hâlim. "Hukukçu Bir Sûfi İbnü'l-Arabî Müdafası: İmam Şarani Örneği". Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi 9 (Nisan 2013), 46-73.
- Hücvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî. Keşfu'l-Mahcûb-Hakikat Bilgisi. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1996.
- İbiş, Fatih. “Kelâmî Ontoloji Açısından Vahdet-i Vücutçu Tevhit Anlayışına Bazı Eleştiriler”, Cumhuriyet İlahiyat Fakültesi Dergisi 19/1 (2015), 63-86.
- İbn Hacer el-Askalânî. ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-şâmine, 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1993.
- İbn Hacer el-Askalânî. İnbâ'ü'l-ğumr bi-ebnâ'i'l-'umr, nşr. Hasan Habeşî. 4 Cilt. Kahire: Lecnetu İhyai't-Türasi'l-İslami 1994.

- İbn Hacer el-Askalânî. Lisânü'l-Mîzân. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-İlmi li'l-Matbuat, 1971.
- İbn Hacer el-Askalânî. Ref' u'l-işr 'an Çudâti Mısr . nşr. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1998.
- İbn Haldûn, Veliyyüddîn Abdurrahmân. Şifâü's-sâil. nşr. Ignace Yesui. Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1959.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. el-Bidâye ve'n-nihâye. nşr. Abdullâh b. Abdulmuhsîn et-Türkî. 21 Cilt. Cîze: Hicr li't-Tıba'a ve'n-Neşr, 1998.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali Ensârî. Lisânü'l-Arab, thk. Abdullah Ali Kebir, Muhammed Ahmed Hasbullah, Hâşim Muhammed Şâzelî, 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ty..
- İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâleddîn. en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire, nşr. İbrahim Ali Tarhan. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1956.
- İbn Teymiyye, Takıyüddîn. Mecmû'c fetâvâ Şeyhülislam Ahmed İbn Teymiye. nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım ve Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed. Medine: Mücemmâ'c el-Mâlik Fahd, 2004.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. el-Fütûhât-ı Mekkiyye çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay. Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb, nşr. Abdülkâdir el-Arnaûd - Mahmûd el-Arnaûd. 10 Cilt. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986-1993.
- Kara, Mustafa. "Takıyüddîn İbn Teymiyye," Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 20/413-414. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Karadaş. Çağfer. "Muhyiddîn İbnü'l-Arabî". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 20/516-520. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Yakub el-Buhârî. Doğuş Devrinde Tasavvuf-Taarruf. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.
- Kılıç, Mahmud Erol. "İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 20/493-495. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kubat, Mehmet. "İbn Teymiyye'nin İbn Arabî Eleştirisi", Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi 9/2 (2019), 223-270.

- Leonor, Fernandes. *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: The Khânqâh*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1988.
- Makdisi, George. “Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye”. çev. Vahit Göktaş, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 19/3 (2007), 402-407.
- Makrizî, Takiyüddîn. *el-Mevâ‘iz ve’l-i’tibâr bi zikri’l-hıttati ve’l-âsâr el-Hıttatü’l-Makriziyye*. nşr. Muhammed Zinhum-Medîha eş-Şarkâvî. 5 Cilt. Kahire: Mektebe Medbûlâ, 1998.
- Makrizî, Takiyüddîn. *Kitâbü’s-Sülûk li-ma‘rifeti düveli’l-mülûk*, nşr. M. Mustafa Ziyâde - Saîd A. Âşûr. 4 cilt. Kahire: Lecnetü’t-Te’lîf ve’tTerceme ve’n-Neşr, 1956-1973.
- Nasr, S. Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge*. çev. Ali Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Öngören, Reşat. “Tasavvufun Kurumsallaşması”. *Tasavvuf El Kitabı*. ed. Kadir Özköse. 214. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Özkan, Halit. *Memlûkler’in Son Asrında Hadis*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Özköse, Kadir. “Tasavvufun Meseleleri”. *Tasavvuf El Kitabı*. ed. Kadir Özköse. 451. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Sağlam, Ahmet. “İlhanlı Hükümdarı Gazan Han’ın Suriye İşgali Sürecinde İbn Teymiyye’nin Siyasi ve Dini Mücadelesi”. *International Journal of Social and Educational Sciences* 3/5 (2016), 35-55.
- Sağlam, Ahmet. *Suriye’de Hâkimiyet Mücadelesi İlhanlılar – Memlûkler (1298 - 1304)*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017.
- Serrâc, Ebu Nasr Abdullah b. Ali Tûsî. *el-Lüma-İslam Tasavvufu*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk, 1996.
- Şa‘rânî, Abdulvehhâb b. Ahmed. *el-Yevakît vel-Cevahir fî Beyâni Akâidi’l-Ekâbir*. Beyrut: Dâru’l-İhyâi’t-Türâsi’l-Arabiyye, ts..
- Tomar, Cengiz. “Mit ve Gerçek Arasında: Arap Dünyasında İbn Haldûn Yaklaşımları”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 16/4 (2006), 1-26.
- Topaloğlu, Bekir. “Hudûs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/304-309. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Yavuz, Sercan. “Allah Anlayışı Bağlamında İbn Teymiyye’nin Şia Eleştirisi”. *İslam İlim Düşünce Tarihinde Eleştiri Geleneği*. ed. Sezai Engin. 238-262. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Yavuz, Sercan. “Masum İmam Nazariyesini Peygamberlerin İsmet Sıfatı Üzerinden Temellendirmenin Eleştirisi: İbn Teymiyye Örneği”. *İslam ve Yorum III*. ed. Abdullah Ünlüsoy – Serkan Demir. 1/269-288. Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2019.

- Yavuz, Y. Şevki. “Kıdem”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 25/393-394. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Yılmaz, Harun. “Meşîhatüşşüyûh”un Doğuşu ve Mısır’da İki Hankah: Sa’îdü’s-Sü’adâ Siryâkûs. Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi 15/34 (2014), 1-21.
- Yılmaz, Ömer. “İbnü’l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kûrânî’nin Yaklaşımı”. Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi 21/9 (2008), 363-388.
- Yılmaz, Ömer. İbrâhim Kûrânî, Hayâtı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. el-‘İber fî haberî men ğaber. nşr. Ebû Hâcer Muhammed Saîd. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. Siyeru Âlâmi’n-Nübelâ. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1986.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. Târîhü’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a‘lâm nşr. Ömer Abdüsselam et-Tedmurî Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye 1993.

A Theological and Sufi Debate Example in Biography Writing: The Life of Ibn al-‘Arabî According to Takî al-Dîn al-Fāsî

Dr. Mehmet Fatih YALÇIN - Dr. Eyüp İNCE

Extended Summary

With the backing of governmental elites and academic interest, the Sufi movement flourished throughout society during the Mamluk era. However, there has been a great deal of discussion and criticism of the beliefs of some mystics, such as Ibn al-‘Arabî. In fact, some scholars have asserted that Ibn al-‘Arabî was an atheist. Izz al-Din ibn Abd al-Salam is without a doubt one of the designers of the opposition to Ibn al-‘Arabî that started during the Mamluk state's founding years. Following him, Ibn Taymiyya has a significant role in the resistance to Ibn al-‘Arabî due to his fatwas and activity against him. It is also appropriate to mention Ibn Khaldûn, who took a more comprehensive approach to the social ills caused by the philosophical concept of Sufism. Eight scholars who served as Chief Qadis in Egypt and Damascus throughout the 13th and 14th centuries in addition to these well-known figures signed a fatwa declaring Ibn al-‘Arabî to be an unbeliever. The resistance to Ibn al-‘Arabî emerged as a state policy throughout the Mamluk period, as evidenced by the fact that these individuals were elected to the highest level of the scholarship class.

Takî al-Dîn al-Fāsî, who lived around two centuries after Ibn al-‘Arabî, is one of the figures famous for his resistance to Ibn al-‘Arabî. The Mamluk ruler Faraj named Meccan historian al-Fāsî as the first Maliki Chief Qadi in Mecca. In al-Fāsî's work “Al-‘Iqd al-thamîn fî târîkh al-Balad al-Amîn”, which comprises biographies of well-known individuals who were born in Mecca or who resided there, the mythical Ibn al-‘Arabî is also mentioned. This biography leads to the conclusion that al-Fāsî is Ibn al-‘Arabî's rival. Therefore, it is clear that the Mamluks continued their opposition to Ibn al-‘Arabî during the reign of al-Fāsî and that the first Maliki Chief Qadi of Mecca was appointed over an Ibn al-‘Arabî supporter.

Ibn al-‘Arabî reportedly stayed in Mecca for two years and wrote his biography because members of his immediate circle in Mecca inquired about him, according to al-Fāsî. Al-Fāsî, however, preferred to focus on the criticisms directed at a few of his beliefs rather than Ibn al-‘Arabî's life. Al-Fāsî has therefore disregarded the custom of writing about someone's life in a way that is often reserved for biographers. Undoubtedly, the historian's opposition to Ibn al-‘Arabî contributed to the development of this situation.

Based on the topics for which Takî al-Dîn al-Fāsî attacked Ibn al-‘Arabî, it can be argued that he adopted a more transplantist stance. Because Izz al-Din ibn Abd al-Salam, Ibn Daqîq al-‘Id, al-Yâfi'i, Ibn Taymiyya, and Ibn Khaldûn are the main subjects of al-Fāsî's transmissions. He rarely expresses his own opinions about Ibn al-‘Arabî directly.

Ibn al-‘Arabî's opinions on topics including the Pharaoh's religion, the oneness of existence, the perpetual existence of the universe, and the “al-Khatam al-wilayat al-Muhammadiyah” were discussed, according to Takî al-Dîn al-Fāsî's biography. Ibn al-‘Arabî is first accused of being an apostate by Al-Fāsî due to his insightful perspective on the subject of the Pharaoh's faith. Because, based on the material related by al-Fāsî, Ibn al-‘Arabî regards the

Pharaoh's beliefs as legitimate. On the other hand, this idea is regarded as a justification for declaring Ibn al-ʿArabī an apostate.

However, when we examine the matter in light of Ibn al-ʿArabī's writings, including "al-Futuhāt al-Makkiyye" (Mecca Revelations) and "Fusus al-Hikam" (Pearl of Wisdom), it becomes evident that nothing definitive can be said about the matter. There are numerous possible readings, but it is also possible to discern the opposing ones. For instance, Ibn al-ʿArabī points out in "Fusus al-Hikam" that it would not be appropriate to draw any firm conclusions regarding the matter by making reference to the Pharaoh's faith in Allah. The Pharaoh is mentioned as one of the people who will spend all of eternity in Hell in "al-Futuhāt al-Makkiyye". Al-Fāsi's point of view is mentioned in Ibn al-ʿArabī's writings, particularly "Fusus al-Hikam". Despite the fact that "al-Futuhāt al-Makkiyye" contains no such knowledge, it asserts that the Pharaoh is an eternal tormentor. There is a chance that Ibn al-ʿArabī would change his mind about the matter given that "al-Futuhāt al-Makkiyye" was written after "Fusus al-Hikam".

The question of the oneness of existence is one of the topics Takī al-Dīn al-Fāsi used to argue against Ibn al-ʿArabī. Takī al-Dīn al-Fāsi compares Ibn al-ʿArabī's concept of unity of existence to Hinduism's notion of incarnation. This idea is founded on the idea that Ibn al-ʿArabī equated Allah's existence with that of things that were later created. However, it is shown that this parallel is incorrect when the matter is investigated from several perspectives and using Ibn al-ʿArabī's own works from a holistic viewpoint. In reality, Ibn al-ʿArabī reveals in his "al-Futuhāt al-Makkiyye" that the existence of subsequent entities is distinct from that of Allah. The material provided states that the created is likewise believed to be created, along with ar-Rab is ar-rab (Lord is Lord), al-Haqq is al-Haqq (Truth is Truth), and qul is qul (servant is servant). As a result, the existence of the created is not inherited into that of the creator, and it is therefore impossible for the created to become one with Him or to lose its human characteristics and acquire divine ones.


In addition to them, Ibn al-ʿArabī's explanatory explanations of the situation are well known. The age of the universe is one of the topics for which Takī al-Dīn al-Fāsi attacks Ibn al-ʿArabī. Ibn al-ʿArabī claims that the world is al-Qadīm (a long time over its existence) and that it is Allah's image in al-Fāsi's discourses. However, it is clear that such a criticism is baseless and pointless when we consider the in-depth explanations of the topic from Ibn al-ʿArabī's writings. In his book "al-Futuhāt al-Makkiyye", Ibn al-ʿArabī first and foremost declares unequivocally that Allah is eternal and that necessary and possible existence cannot coexist. Furthermore, in his eyes, the world represents all that is not Allah. Ibn al-ʿArabī, however, does not accept either the theologians' "created" or "eternal" understandings of the question of the world's eternity. According to Ibn al-ʿArabī, the world is simultaneously created and eternal. Because in his view, the universe and everything included within it is eternally present in Allah's knowledge as "al-ayanun al-thabita", which refers to the fundamental nature of every human being that has existed in the Divine Knowledge from all eternity. They are established in accordance with non-existence, and existing does not disqualify them.) Because of His characteristic of knowledge, the universe and the things within it acquire the attribute of being eternal. It follows that it would be more accurate to interpret Ibn al-ʿArabī's views and thinking in light of his own ideas and comprehension. Otherwise, it will not be feasible to analyze his remarks holistically and to understand them in line with their intended meaning.

Keywords: Islamic History, Sufism, Ibn al-ʿArabī, Mamluks, Takī al-Dīn al-Fāsi.

Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin "Kitâb-ı Tâlia fî Esrârî'l-ilâhiyyeti's-sermediyye" Adlı Eserinde Vahdet-i Vücûda Dair Görüşleri

The Views of Kostendilli Suleyman Sheikhî's on the Wahdat Al-Wujud in his Work Titled "Kitâb-ı Tâlia fî esrârî'l-ilâhiyyeti's-sermediyye"

Arş. Gör. Kevser AY

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı
Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of Sufism
kevser_26_00@hotmail.com
 0000-0002-7333-0698

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

03 Mayıs / May 2023

17 Ağustos / August 2023

15 Eylül / September 2023

Atıf Bilgisi / Cite as:

Ay, Kevser. "Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin "Kitâb-ı Tâlia fî Esrârî'l-ilâhiyyeti's-sermediyye" Adlı Eserinde Vahdet-i Vücûda Dair Görüşleri", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Eylül 2023), 586-606.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1290755>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin "Kitâb-ı Tâlia fî Esrârî'l-ilâhiyyeti's-sermediyye" Adlı Eserinde Vahdet-i Vücûda Dair Görüşleri*

Öz ► İbnü'l-Arabî'den yüzyıllar sonra yaşamış mutasavvıf Köstendilli Süleyman Şeyhî (öl.1235/1820) eserlerinde varlık konusunu işlemiştir. Köstendilli, 18. yüzyıldan 19. yüzyıla geçilen zaman diliminde bugünkü Bulgaristan'a bağlı Köstendil'de hayatını sürdürmüştür. O, sayısı otuzu bulan eserlerinde tasavvufî bakış açısını ortaya koymuştur. Köstendilli, "Kitâb-ı Tâlia fî esrârî'l-ilâhiyyeti's-sermediyye" isimli Osmanlı Türkçesi ile yazılmış eserinde vahdet-i vücûd konusunu yoğun bir şekilde işlemiştir. Bu kapsamda Köstendilli'nin zikredilen eserindeki vahdet-i vücûd konusu mevcut çalışmada ele alınmıştır. Bu amaçla Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınan "Kitâb-ı Tâlia fî esrârî'l-ilâhiyyeti's-sermediyye" isimli yazma eserin tamamı Latin harfleri ile transkript edilerek eserdeki vahdet-i vücûd temalı bölüm ve cümlelerden hareketle Köstendilli'nin vahdet-i vücûd hakkındaki düşüncesi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Makalede nitel araştırma yöntemlerinden doküman inceleme yöntemi kullanılarak elde edilen veriler yorumlanmıştır. Bu çalışmanın sonucunda, Köstendilli'nin varlık konusunda "birlik" fikrine sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Varlık, Vahdet-i Vücûd, Köstendilli Süleyman Şeyhî, Kitâb-ı Tâlia fî esrârî'l-ilâhiyyeti's-sermediyye.

The Views of Kostendilli Suleyman Sheikh's on the Wahdat Al-Wujud in his Work Titled "Kitâb-ı Tâlia fî esrârî'l-ilâhiyyeti's-sermediyye"

Abstract ► Sufi Köstendilli Süleyman Şeyhî (d.1235/1820), who lived centuries after Ibn al-Arabi, also wrote works similar to his ideas. Köstendilli lived in Köstendil, today's Bulgaria, during the period from the 18th century to the 19th century. Köstendilli, who can be characterized as a productive author, can be called a poet, man of letters, and mystics. He has revealed his mystical point of view in his works numbering thirty. Köstendilli intensively dealt with the subject of unity of existence in his work called "Kitâb-ı Tâlia fî esrârî'l-ilâhiyyeti's-sermediyye" written in Ottoman Turkish. In this context, the subject of unity of existence in Köstendilli's mentioned work is discussed in this study. For this purpose, the entire manuscript titled "Kitâb-ı Tâlia fî esrârî'l-ilâhiyyeti's-sermediyye", which was written in Ottoman Turkish, was transcribed in Latin letters, and based on the sections and sentences with the theme of unity of existence in the work, Köstendilli Süleyman Şeyhî's about unity of existence idea has been attempted. In the article, the data obtained by using the document analysis method, one of the qualitative research methods, has been interpreted. As a result of the study, it was understood that Köstendilli Süleyman Şeyhî had a clear idea of "unity" about existence.

Keywords: Sufism, Existence, Unity of the being (wahdat al-wujud), Kostendilli Suleyman Sheikhî, Kitâb-ı Tâlia fî esrârî'l-ilâhiyyeti's-sermediyye.

* Bu çalışma Dr. Öğr. Üyesi Sevim ARSLAN danışmanlığında 22.06.2018 tarihinde tamamlanan "Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin 'Kitâb-ı Tâlia fî esrârî'l-ilâhiyyeti's-sermediyye' İsimli Eseri (Metin - İnceleme)" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my master thesis dissertation entitled "Kostendilli Suleyman Sheikh's Work Titled 'Kitâb-ı Tâlia fî esrârî'l-ilâhiyyeti's-sermediyye' (Text-Analysis)" (Master's Thesis Eskişehir Osmangazi University, Eskişehir/Turkey, 2018).

Giriş

Varlık konusu, insanlığın üzerinde çokça kafa yorduğu, fikir yürüttüğü meselelerdendir. İnsan zihni, varlığın mahiyeti, kaynağı gibi konular hakkında sorular sorarak cevaplar aramıştır/üretmiştir. Var ve yok ne demektir? Varlıkların gerçekliği nedir? gibi sorulara cevap arayanlardan birisi de Müslüman mütefekkir ve mutasavvıf Muhyiddin İbnü'l-Arabî olmuştur. İslam düşünce dünyasında güçlü bir etki meydana getirmiş olan İbnü'l-Arabî ile vahdet-i vücûd fikri, günümüzde de tartışılmaya ve konuşulmaya devam etmektedir. Varlığın birliği anlamına gelen "vahdet-i vücûd", varlığın mahiyetine dair bir düşünce sistemidir ve bu mevzu, doğuşundan bugüne dek eleştiriyle de övgüyle de karşılaşmıştır. İbnü'l-Arabî'den yüzyıllar sonra yaşamış mutasavvıf Köstendilli Süleyman Şeyhî de (öl.1235/1820) onun fikirlerine benzer temalı eserler kaleme almıştır. Köstendilli, 18. yüzyıldan 19. yüzyıla geçilen zaman diliminde bugünkü Bulgaristan'a bağlı Köstendil'de hayatını sürdürmüştür. Üretken bir müellif şeklinde vasıflandırılabilir Köstendilli şair, edebiyatçı ve mutasavvıftır. O, dinî-tasavvufî edebiyat alanında sayısı otuzu bulan eser kaleme almış, bu eserler de günümüze ulaşmıştır. Dönemindeki birçok yazarın genelde tercüme ve şerh ile yetindiği bir ortamda Köstendilli telifleriyle dikkat çekmektedir. Köstendilli'nin bizzat telif ettiği evliya tezkiresi türündeki *Bahrü'l-Velâye* adındaki eseri Ali Yılmaz'a göre Türkçe telif edilen ilk evliya tezkiresidir.¹ Üretken bir şahsiyet olan Köstendilli, akademik olarak ilk defa 1989 yılında Ali Yılmaz tarafından doktora tezi olarak çalışılmıştır. Bu tezin ardından başka tez ve makalelerde farklı eserleri incelenerek günümüz Türkçesine aktarılmıştır. Köstendilli'nin bu makalede ele alınan "Kitâb-ı Tâlia fî esrârî'l-ilâhiyyeti's-sermediyye" isimli eserinin daha önce metin incelemesinin yapılmadığı tespit edilerek araştırmaya konu edilmiştir. Bu kapsamda makalede, Köstendilli'nin zikredilen eserindeki vahdet-i vücûd konusu ele alınarak işlenmiştir. Bu amaçla Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınan "Kitâb-ı Tâlia fî esrârî'l-ilâhiyyeti's-sermediyye" isimli yazma eserin² tamamı transkripsiyon alfabesiyle latinize edilerek eserdeki vahdet-i vücûd temalı bölüm ve cümlelerden hareketle Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin vahdet-i vücûd hakkındaki düşüncesi ortaya konulmuştur. Makalede nitel araştırma yöntemlerinden doküman inceleme yöntemi kullanılarak elde edilen veriler yorumlanmıştır.

¹ Ali Yılmaz, "Köstendilli Süleyman Şeyhî: Hayatı, Eserleri, Türk-İslâm Edebiyatı ve Tasavvuf Geleneği İçindeki Yeri", *Câmî-i Rûm-ili: Köstendilli Süleyman Şeyhî*, ed. İsmail Güleç - Ömer Said Güler (İstanbul: VAKAR Vakıf Araştırmaları Yayınları, 2020),14; *Bahrü'l-Velâye*'nin tamamı 2007 yılında Sezai Küçük ve Semih Ceyhan tarafından "1001 Sûfi" adıyla sadeleştirilerek yayımlanmıştır.

² Bu transkripsiyon faaliyetinde eserin İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Serez Bölümü'ndeki 1504 numaralı kayıta bulunan 40 varaklık nüsha esas alınmıştır.

1. Köstendilli Süleyman Şeyhî ve Yetiştirdiği Muhite Genel Bir Bakış

1750-1820 yılları arasında yaşayan, günümüz Bulgaristan sınırları içindeki Köstendil³ şehrinde doğan⁴ Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi, iyi yetişmiş bir âlim, edebiyatçı, şair, mutasavvıf ve Sofyalı Bâlî Efendi'den sonra Bulgaristan'ın en velûd müellifidir.⁵ Yazarın doğup büyüdüğü Köstendil coğrafi olarak Osmanlı ordularının Avrupa seferleri için kullandığı güzergaha yakın sayılsa da Edirne, Sofya ya da Filibe kadar elverişli ve merkezî konumlu bir şehir olmamıştır. Ekonomik ve kültürel anlamda mütevazı denilebilecek Köstendil şehrinin yüksek rakımlı olması da bu hususta etkilidir.⁶ Osmanlı Devleti'nin içte ve dışta sıkıntılarla boğuştuğu bir dönemde yaşamış olan Köstendilli Süleyman Şeyhî, kendi zamanında meydana gelen mesele ve problemlere yabancı kalmayarak, eserlerinde bu durumları da dile getirmiştir. Köstendilli Süleyman Şeyhî, "Kitâb-ı Tâlia fî esrârî'l-ilâhiyyeti's-sermediyye" isimli⁷ Osmanlı Türkçesiyle yazdığı eserinde vahdet-i vücûd konusunu yoğun bir şekilde işlemiştir. Köstendilli, Nakşibendi şeyhi Şâmezâde Mustafa Efendi'ye müntesip, seyr-ü sülûkunu kısa süre içerisinde tamamlayan ve daha mürşidi hayattayken irşad vazifesi ile görevlendirilen bir şahsiyettir.⁸ Kitâb-ı Tâlia'nın Serez nüshasının başında bulunan şu ibareden Köstendilli'nin Nakşibendiyye Tarikatına mensubiyeti ve Şeyh Süleyman Efendi el-Köstendilî adıyla tanındığı söylenebilir.

³ Köstendil: Bulgaristan'ın batı kesiminde, geniş ve verimli bir ovada akan Karasu (Struma) nehrine birkaç kilometre mesafede Osogovski dağları eteklerindeki 560 m yükseklikte yer alan tarihî bir şehirdir. İsmi, Türkçe "Kostadinili" nin zamanla değişmiş şeklidir. I. Murad döneminde Osmanlı Devleti sınırları içerisine giren Köstendil, 1683'te gerçekleşen II. Viyana Kuşatması'nda büyük zarar görmüştür. Savaşın ardından yıkıcı olaylara maruz kalmış, 1878-1879 Osmanlı-Rus Harbi'nde ise Türklerin beşte dördünün göç etmesi sebebiyle daha çok Bulgarların yaşadığı bir şehre dönüşmüştür. Bulgaristan'ın 1908 yılında tam bağımsız olması ile de Bulgaristan'a bağlanmıştır. XVIII ve XIX. yüzyıllarda Köstendil, özellikle Halvetî ve Nakşibendî tarikatlarının yaygın olduğu tasavvufî bir hayata sahipti. Machiel Kiel, "Köstendil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/ 277-279.

⁴ Mehmed Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, haz. Cemal Kurnaz- Mustafa Tatçı (Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001), 2/521. Burada "Köstendil'de doğdu." ifadesiyle geçmektedir.

⁵ Birol Yıldırım, "Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Risâle-i Hakâik-i Aşk Adlı Eseri", *Câmî-i Rûm-ili: Köstendilli Süleyman Şeyhî*, ed. İsmail Güleç - Ömer Said Güler (İstanbul: VAKAR Vakıf Araştırmaları Yayınları, 2020), 163.

⁶ Murat Ali Karavelioğlu, "XIX. Yüzyıl Mutasavvıf, Âlim ve Şairlerinden Köstendilli Mollazâde Süleyman Şeyhî'nin Yetiştirdiği Muhit", *Câmî-i Rûm-ili: Köstendilli Süleyman Şeyhî*, ed. İsmail Güleç - Ömer Said Güler (İstanbul: VAKAR Vakıf Araştırmaları Yayınları, 2020), 44.

⁷ Makalenin devamında "Kitâb-ı Tâlia" şeklinde kısaltılarak ifade edilecektir.

⁸ Ali Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), 25-68.

Eserinde geçen söz konusu ifade şöyledir: ⁹ (لسيدنا شيخ سليمان كوستنديللى من طريق النقشبندية العلية) . (افندى) .

Osmanlı'nın gerilediği ve müellifin de yaşadığı 18. yüzyılda, tekkelerin ve tekkelerdeki şeyhlerin toplumun çoğunluğu tarafından kabul gördüğü, sevildiği ve Osmanlı toplumunda hareket ve canlılığa sebep olduğu bilinmektedir. Dönemin mutasavvıfları; yöneticilerle olumlu bir ilişki sürdürerek devletin sıkıntı yaşadığı anlarda topluma önemli destek vermişlerdir.¹⁰ Bu yüzyılda Osmanlı toplumunda Halvetîlik, Kâdirîlik, Rıfâîlik, Nakşibendîlik, Bektâşîlik, Mevlevîlik, Celvetîlik, Sa'dîlik, Bedevîlik, Bayrâmîlik etkin tasavvufî oluşumlardır. Bu tarikatlardan Halvetîliğin ise toplumda diğer tarikatlardan daha yaygın olduğu görülmektedir.¹¹

19. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı Devleti'nde askerî, ekonomik, toplumsal, siyasi alanların neredeyse tamamında sıkıntılar vuku bulmuştur. Bu sıkıntılara ilave olarak Avrupa'da yaşanan coğrafi, teknik ve entelektüel alandaki ilerlemeler de Osmanlı'nın gerileyip yıkılmasının habercisi olmuştur.¹² Bu ve benzeri sıkıntıların olduğu bir devirde yaşayan Köstendilli Süleyman Şeyhî, ilim ve edebiyat merkezlerinden uzakta yetişmesi sebebiyle az tanınmıştır.¹³

Böyle bir dönemde yaşamını sürdüren Köstendilli, medrese tahsilini tamamlamasının ardından memleketinde öğrenci yetiştirmiş, bunun yanında devlet kademelerinde vazife almıştır. Köstendilli, yapmış olduğu ayanlık gibi resmi görevlerde bulunmaktan çok hoşlanmadığını, eserlerinde ara ara dile getirmiştir.¹⁴ Devlet kademelerindeki görevleri devam ederken abisi ile şeyhi Şâmezâde Mustafa Efendi'nin vefatı sebebiyle Köstendilli, devlet vazifelerinden ayrılarak vefat edene kadar meşihat ve tedris faaliyetleriyle ilgilenmiştir.¹⁵ Yaşadığı devirde yazarların çoğunun sadece tercüme ve şerh kaleme almasına karşın Köstendilli, sayısı otuza yakın eğitici ve öğretici eser yazmıştır. Ayrıca o, iki mürettep divan

⁹ Şeyhî, *Kitâb-ı Tâlia fî esrârî'l-ilâhiyyeti's-sermediyye* (İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 1504), 1a.

¹⁰ Metin izeti, *Balkanlar'da Tasavvuf* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 111; Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. yüzyıl)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 458.

¹¹ İzeti, *Balkanlar'da Tasavvuf*, 102.

¹² İzeti, *Balkanlar'da Tasavvuf*, 111.

¹³ Yılmaz, "Köstendilli Süleyman Şeyhî: Hayatı, Eserleri, Türk-İslâm Edebiyatı ve Tasavvuf Geleneği İçindeki Yeri", 37.

¹⁴ Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 65.

¹⁵ Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 67.

kaleme almış bir divan şairidir. Ancak Köstendilli şiirde, eskiyi taklitten ileri geçemediğinden, divanlarından biri basılmasına rağmen, edebiyat tarihinde önemli bir yer edinmemiştir.¹⁶

Köstendilli, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinden etkilenmiş, fikirlerini benimsemiş ve eserlerini de bu eksende kaleme almıştır. Onun, İbnü'l-Arabî düşüncesinden etkilendiğinin en önemli göstergelerinden birisi vahdet-i vücûd meselesidir. Köstendilli, tasavvuf ilmini vahdet-i vücûddan ibaret görececek derecede *varlığın birliği* düşüncesine sahip olup,¹⁷ hayata tevhd-i vücûdî/vahdet-i vücûd penceresinden bakmıştır.¹⁸

Köstendilli Süleyman Şeyhî'ye ait "Kitâb-ı Tâlia fî esrârî'l-ilâhiyyeti's-sermediyye" isimli Osmanlıca eserin farklı kütüphanelerdeki nüshaları şu şekildedir:

1. Mısır Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, No: S 4630, Kahire, Mısır.¹⁹
2. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmaları, No: 317/2, vr. 24-53.²⁰
3. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmaları, No: 542/16, vr. 102b-150b.²¹
4. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmaları, No: 730/1, vr. 1-89.²²
5. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, No: 2573, vr. 80.
6. İstanbul Üniversitesi, Türkçe Yazmalar Bölümü, No: 923/1, vr. 24.²³
7. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Serez Bölümü, No: 1504, vr. 40.²⁴

¹⁶ Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 20.

¹⁷ Kevser Ay, *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin "Kitâb-ı Tâlia fî Esrârî'l-Îlâhiyyeti's-Sermediyye" İsimli Eseri (Metin-İnceleme)* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 45.

¹⁸ Yıldırım, "Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Risâle-i Hakâik-i Aşk Adlı Eseri", *Câmî-i Rûm-ili: Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 163.

¹⁹ "Risâle-i Tâli'a" ismiyle kayıtlı olan bu eser, Kâmil b. Şaban Ağa Kadirî tarafından h. 1307/m. 1889 yılında istinsah edilmiştir.

²⁰ Kütüphane kaydında "Risâletü'l-Metâli" ismi ile kayıtlıdır.

²¹ Kütüphane kaydında "Risâle-i Tâlia" ismi ile kayıtlıdır.

²² Kütüphane kaydında "Risâletü'l-Metâli" ismi ile kayıtlıdır. Bu nüsha 1-89 varakları arasında bulunur ve devamında bir sayfa boşluğun ardından 91-166 varakları arasında Risâletü Mecmau'l-Meârif bulunmaktadır.

²³ Bu nüsha kataloglarda Şeyhî Süleyman Efendi'ye ait Mecmau'l-Maârif olarak kayıtlıdır. Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 268.

²⁴ Çalışmamızda bu nüsha, asıl nüsha olarak kabul edilmiştir.

2. Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Vahdet-i Vücûd Anlayışı

2.1. Vahdet-i Vücûd

Vücûdun/varlığın birliği anlamına gelen bu terkip, Allah'ın varlığına işaret eder. Bu düşünceye sahip sûfilere göre varlık, Allah'tan ibarettir. Ancak bu, akledilen ve duyumlanan şeylerin Allah olduğu anlamında değildir. Sûfiler, bi-zâtihî kâim (kendiliğinden var olan) vücûdun bir olduğunu, onun da Allah'ın varlığı olduğunu iddia ederler. Bu vücûd (varlık) ise vâcib, kadîm ve ezelîdir. Herhangi bir taaddüd (çoğalma), tebeddül (değişme, yenilenme), tecezzî (parçalanma) ya da taksim (bölünme) kabul etmez. Yine bu vücûdun şekil, sûret ya da haddi (sınırı) yoktur. Bu vücûda vücûd-i mutlak ya da vücûd-i baht gibi isimler verilmiştir ki sırf ve hâlis vücûd anlamına gelmektedir. Buradaki vücûd-i mutlak, ıtlâk-ı hakîkî ile mutlaktır ki tüm kayıtlardan hatta ıtlâk kaydından dahi münezzehtir. Bir olan bu varlığın, tüm diğer varlıklarda hükmü ve tasarrufu geçerlidir. Dünya üzerinde her ne varsa onunla ayakta durur ve ona uyar.²⁵

Bilindiği üzere İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) ismi, vahdet-i vücûd düşüncesi ile beraber anılmakta ve biri diğerini çağrıştırır bir mahiyet taşımaktadır. Halbuki 'vahdet-i vücûd' ifadesi İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde bulunmamaktadır. İbnü'l-Arabî'nin: "Biliniz ki vücûd ile mevsûf olan/vasıflanan sadece Allah'tır, Allah ile birlikte mümkün varlıklardan hiçbiri vücûd ile muttasıf değildir. Özellikle diyorum ki: Vücûdun kendisi Hakk'tır."²⁶ ve "Vücûdun hepsi birdir, vücûdda yalnızca Allah vardır." gibi 'vahdet-i vücûd'a işaret eden cümlelerden ötürü İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışının kurucusu olduğu ifade edilmiştir.²⁷ Yine onun, vahdet-i vücûd anlayışını "Varlıkta Allah dışında bir şey yoktur. Hakikat, müşahedede/görüntüde çoğalsa bile, varlıkta birdir." cümleleri ifade etmektedir.²⁸ İbnü'l-Arabî'nin kendi kitaplarında birebir yer almayan vahdet-i vücûd ifadesini bir kavrama yakın olarak ilk defa kullanan Sadreddin Konevî, (öl. 673/1274)²⁹ ardından ise öğrencisi Saîdüddîn el-Fergânî (öl. 699/1300)

²⁵ İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn-i Arabî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 11-12; Ferit Kam, *Vahdet-i Vücûd* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 96.

²⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* (Beyrut: tarihsiz), 3/429.

²⁷ Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2004), 641-645; William Chittick, *Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), 31.

²⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/357.

²⁹ Sadreddin Konevî, Ekberîliğin sadece Anadolu'da değil, aynı zamanda İran ve çevresine yayılmasını sağlayan kişilerin ilklerinden olacaktır. Sahip olduğu sağlam felsefe kültürü ve İbnü'l-Arabî'de olmayan sistemleştirme isteği ile dikkat çeken eserleri, üstadının öğretisinin daha sonraki sunuluş biçimlerini derinden etkileyecektir.

olmuştur. Fakat Konevî ve Fergânî'nin vahdet-i vücûd kavramına yükledikleri anlam çok esnek ve de şeffaftır.³⁰ Bu bilgilerden anlaşılmaktadır ki İbnü'l-Arabî'den önce yaşamış bazı sûfilerde vahdet-i vücûd yorumunu hatırlatan ifadeler bulunmakla birlikte bu düşünce, İbnü'l-Arabî ile birlikte sistemli bir nazariye haline kavuşmuştur.

İbnü'l-Arabî'nin kapsayıcı fikirleri ile yeni bir tasavvuf anlayışı meydana gelmiş ve tasavvuf, felsefî bir boyut kazanarak olgunluk dönemine girmiştir.³¹ Onun ortaya koyduğu vahdet-i vücûd düşüncesi, duyu organlarıyla deneyimlenen âlemi gerçek gören, materyalist bir panteizm değildir. Aksine, mevcut şeylerin görünürlüklerinde zahir olan yüce bir varlığın yani Allah'ın birliğini kabul ederek âlemin varlığını ise gölge olarak gören bir vahdet-i vücûddur.³²

"İlm-i tasavvuf, vahdet-i vücûddan ibarettir"³³ cümlesini kaleme alan Köstendilli ise "Her şey O'ndandır" şeklinde açıklanan "vahdet-i şühûd"u, ikilik anlamına geldiğini düşünerek reddetmiş "Her şey O'dur" manasındaki "vahdet-i vücûd" düşüncesini savunmuştur. Ona göre vahdet-i vücûd ve mâiyyet-i Zât/Allah ile birliktelik keyfiyetsizdir ve yaşanıp tecrübe edilmeden yani o hale sahip olmadan bilinemez. Vahdet-i vücûd ilmi vehbîdir, kesbî değildir. Ona göre vahdet-i vücûd idrakine ulaşan kimse, celâl ve cemâl gözüyle bakarak "Hem kelbe/köpekte hem körpede Allah'ın kudret ile cemâlini görür".³⁴ Anlaşıldığı üzere Köstendilli, vahdet-i vücûd ve Allah'la birlikte olmanın tecrübe edilip yaşanması ile tadılıp, anlaşılabileceğini, aksi durumda bilinemeyeceğini ifade etmektedir.³⁵

Michel Chodkiewicz, "İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılığı", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 97-98.

³⁰ Ebu'l-Alâ Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 42; Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sûfî Kitap, 2015), 328.

³¹ Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizikî* (İstanbul: Sûfî Kitap, 2016), 13.

³² Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslam'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 169.

³³ Şeyhî, *Bahrü'l-Velâye*, 196b.

³⁴ Yıldırım, *Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 326-329.

³⁵ Köstendilli bir başka eseri Mektûbât-ı Erbaîn'de ise bu konuyu şöyle detaylandırır: " 'Vahdet-i vücûd' ve 'maiyyet-i Zât' niteliksizdir. Yani sözle ifadesi zordur. Onun ilmi ise vehbîdir, kesbî değildir. Yani Allah bu ilmi dilediği kuluna verir, kul kendi kendine bu ilmi öğrenemez. Onun tüm çabası, takva ve riyazeti ise, ancak bu bilginin kabulüne yönelik istidat elde etmek içindir. Yalnız, kalp tasfiyesi ve nefis tezkiyesi ile nefsi tanımak ve marifete ermek, Rabbânî ilimlere ve sırlara vasıl olmaktır. Yoksa zevk olmaksızın hali anlatarak yazmak, bu hususta suallere cevap vermek anlamsızdır. Bu husus, böyle anlaşılıp amel edilmelidir." Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn* (İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, M. Arif- M. Murad, 213/1), 12a. Konu ile ilgili bkz. Hadicet ül Kübra Öksüz,

Köstendilli'nin düşünce sistematüğinde, "vücûd" Allah'ı bulmak demektir. "Vahdet-i vücûd" ise Allah'ı kendisinin dışındaki her şeyden tenzih ederek birlemektir.³⁶ Mevcûd-u hakîkî/hakiki varlık Hakk'tır, O'nun dışındaki varlık ise ma'dûm-u mutlak/mutlak yoktur. Köstendilli ma'dûm/yok tabirinin yanı sıra gölge, hayal ve mevhûm kavramlarına da eserinde yer verir. Yalnızca kendi zâtıyla ayakta duran Allah'tır. Yine tek müessir ve tek muktedir Allah'ın kendisidir. O'nun vücudu zorunlu, ezelf ve kadîmdir. Mümkün varlıklar ise Allah'ın gölgelerinden, Rabbânî yansılardan ibarettir. Allah'ın vücudunda her şey müstağraktır, yok olmuştur. Gölge, gölgenin kaynağından başka bir varlığa sahip olmadığı gibi Allah'ın dışındaki varlıkların da Allah'ın varlığından başka bir varlığı yoktur.³⁷ Allah dışındaki her şeyin hayatı, varlığı ve kıyâmı Hakk'a bağlıdır.³⁸ Varlığı sonsuz olan Allah'ın vücuduna ve varlığına son yoktur.³⁹ Bu cümleleriyle Köstendilli, Allah dışındaki varlıkların hakiki anlamda bir varlığa sahip olmadıklarını, eşyanın varlığının ve devamının Allah'a bağlı olduğunu, vahdet-i vücûdun ise Allah'ı her şeyden tenzih ederek birlemek olduğunu ifade etmektedir.

Yukarıdaki paragrafta da belirtildiği üzere Köstendilli'ye göre 'vahdet-i vücûd' ilm-i kâl işi değildir, ilm-i hâl işidir. Gönül ile birlikte yoğunlaşma ve meyil olmazsa, bu bilginin dilden dökülmesi mümkün değildir. Öyle ki 'Kişi sevdiği şeyi çokça zikreder' sözünden hareketle bilginin meyvesi olan dil, irfan ile konuşur. Zira dil, gönlün tercümesidir.⁴⁰ Köstendilli, birliği idrakin Hakk'ı arama yolunda olmakla bağlantılı olduğunu, kişinin zikirde yoğunlaşmasıyla sevdiğiyle aynıleşerek en sonunda Hakk ile hakikat dışında herhangi bir şeyin dilinden çıkmadığını söyler.⁴¹ Zikirden başka Allah'a bir diğer yakınlaşma yolu ise ibadetlerdir. Nafîle ibadetler ile kul, Rabbine yaklaştığında Allah, o kişinin gören gözü, işiten kulağı haline gelir.⁴² Allah, kula âlet olmuş olur, Allah ile görüp, Allah ile işitir, Allah ile iş yapar. Yine "Attığın zaman

Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Mektûbât-ı Erbaîn, Terkîbât-ı Erbaîn ve Te'vîlât-ı Erbaîn İsimli Eserleri (İnceleme ve Metin) (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 43.

³⁶ Yıldırım, *Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 327.

³⁷ Şeyhî, *Kitâb-ı Tâliya*, 3a-3b-4a.

³⁸ Şeyhî, *Kitâb-ı Tâliya*, 11a.

³⁹ Şeyhî, *Kitâb-ı Tâliya*, 16b.

⁴⁰ Şeyhî, *Mektûbât-ı Erbaîn*, 12a.

⁴¹ Öksüz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Mektûbât-ı Erbaîn, Terkîbât-ı Erbaîn ve Te'vîlât-ı Erbaîn İsimli Eserleri (İnceleme ve Metin)*, 43.

⁴² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *El-Câmi'us-Sahîh* (Riyad: Beytü'l-Efkâr ed-Devliyye, 1998), "Rikak", 38.

da sen atmadın, fakat Allah attı"⁴³ ayet-i kerîmesinde de ifade edildiği gibi kul, Allah'a âlet olmuştur. Allah, kul âletiyle her işi yapar, kulun yaptığı her işin gerçekte yaparı Allah'tır.⁴⁴

Köstendilli eserinde, Hakk'ın dışındakilerde varlık gören kişinin gizli şirkten uzak kalmayacağını da ifade etmiştir. Zira Allah'tan başka mevcûdât vardır ancak mevcut varlıkların varlığı mecazdır, yoksa onlar gerçekte ma'dumdur.⁴⁵ Köstendilli'ye göre, bu bilgiye sahip olmayan avamın tamamı hodbin/bencildir. Bu kimseler her ne bilir ve görürse kendinden kaynaklı zannederler. Hakbîn/Hakk'ı görenlerin ise her gördüğü ve her bildiği Allah'tandır. Asıl bilip görenin Allah olduğunu, O'ndan başkasının gerçekte yok olduğunu bilir.⁴⁶

2.2. İsim ve Sıfatlar

Hakk'ın varlığı âleme kıyasla bir ayna gibi olup, akledilen ve hissedilen eşya onda zahir olmaktadır. Yahut Allah, zatı itibariyle değil sıfat ve fiilleri ile bütün suret ve şahıslarda mutlak olmaktan çıkmaksızın ve asla değişikliğe uğramaksızın tezahür ve tecelli etmektedir. Burada ise eşya (nesnelere) Allah'a ayna olur. Dolayısıyla kâinatın tamamı Hakk'ın varlığı ile vardır. Allah'ın isimlerinden biri olan Kayyûm; zâtıyla kâim ve kendisi dışındakileri de kâim eden demektir. Çoğalma ve çokluk ise vücudun taayyünatında (açığa çıkmasında) gerçekleşip, Allah'ın kendisi bunlardan münezzehtir. Güneşin ışığının bir olmasına rağmen aksettiği camlarda değişik renklerde görülmesi gibi, Allah'ın vücudunda değil vücudun taayyünatında çoğalma gerçekleşir.⁴⁷

Kâinat, Hakk'ın varlığıyla kâimdir ve yine Hakk'ın varlık aynasında zahir olan varlıklar, fâni ve geçici suretlerden ibarettir. Onların taayyün ve zuhuru akıl ve hisse nispetlidir. Eşyadaki hakikat, eşyanın kendisinde sabit değildir, Hakk'ın vücuduyla sabittir. Onların aslı ise yokluktur.⁴⁸

Köstendilli, makalenin konusu "*Kitâb-ı Tâlia fî esrâri'l-ilâhiyyeti's-sermediyye*" adındaki kitabına, âlemin alâmetten türediği bilgisini vererek başlamaktadır. Bu, Allah'ın vücudunun, Allah'ın varlığı ile birliğine bir delil ve alâmet olduğu anlamına gelmektedir. Bu yaklaşıma benzer bir açıklamaya İbnü'l-Arabî'de de rastlanmaktadır. Arapça'daki haliyle âlem, ilim ve alâmet sözcüklerinin tek bir kökten türediği, bunun da âlemin doğru bilgisinin aslında Hakk'ın

⁴³ el-Enfâl 8/17.

⁴⁴ Şeyhî, *Kitâb-ı Tâlia*, 15b.

⁴⁵ Şeyhî, *Kitâb-ı Tâlia*, 15b.

⁴⁶ Şeyhî, *Kitâb-ı Tâlia*, 23b.

⁴⁷ Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn-i Arabî*, 11-12.

⁴⁸ Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn-i Arabî*, 13.

zahirî ve bâtinî işaretlerinin bilgisi olduğu anlatılır. Fütûhât-ı Mekkiyye'de şöyle ifade edilmektedir: "Âlem kelimesini 'ilim öğretmek' kelimesi ile anlatırız ve 'ilim' kelimesiyle de O'nun âlemde bir alâmet bıraktığını ifade ederiz."⁴⁹ Kişinin kendisi ile Rabbini bilmesi boyutunda âlemin bilgisi de elde edilir. Fakat âlem, kişinin Rabbini bilmesi önündeki perdelerin en büyüğü de olabilir. Bu durum şöyle meydana gelir; Kişi kendini ve Rabbini tanıma sürecinde âlemdeki işaretlerin neye işaret ettiğini idrak edemeyip onlara fazla yoğunlaşırsa, eşyayı olduğu gibi görememenin karanlığına dalmış olur.⁵⁰

Köstendilli, "Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı"⁵¹ sözünü eserinde şöyle açıklar: esmâ (isimler), ayn-ı müsemmâ (isim verilenin aynısı) olduğu için eşyanın hakikati isimler ve sıfatlarla aynıdır. Aslında eşyanın tamamı, bir zât, bir varlıktır, mümkün, hâdis, fâni ve ma'dûmdur. Bâkî ve mevcûd olan Zât Allah'tır, O ise vücûd-u mutlaktır. Mümkün ma'dumların her bir tanesi îlâhî vücûhâtta bir vech ve Rabbânî aynalardan bir aynadır. Yani kişinin döndüğü ve gördüğü her yer aslında vechullahdır. Yani, kişinin her bir gördüğü şeyde mümkün suretler aynasından yüz gösteren Allah'tır. Bu sebeple de Allah'tan başka hiçbir şey yoktur. Allah'tan başka/gayr diye zannedilme durumu marifet eksikliğinden ve cehalettedir. Öyle ki eşyanın ma'dûm olduğu dikkatli olanlarca bilinmektedir.⁵²

Köstendilli'ye göre Allah'ın vücudundan başka varlık yoktur.⁵³ Allah'ın zâtının varlığı mutlaktır ve diğer her şey O'nun varlığının azasıdır. Çünkü Allah kendisini aynadan görmeyi isteyerek âlemi isim ile sıfatlarına, Âdem'i ise Zâtına ayna edinmiştir. Allah'ın şâhid ve meşhûd cilvesi hem âlemde hem Âdem'de açığa çıkmıştır.⁵⁴

Peygamberimiz kudsi bir hadiste Allah'ın şöyle söylediğini bizlere aktarmıştır; "Hasta oldum, beni ziyaret etmedin!" Kul, "Sen âlemlerin Rabbi olduğun halde Sen'in ziyaretine nasıl gelirim?" deyince, Allah "Hasta kulumu ziyaret etseydin, Ben'i orada bulurdun" şeklinde cevap vermiştir.⁵⁵ Köstendilli, bu hadisteki ifadeye göre Allah'a sübûtî sıfatlar gibi selbî sıfatların da

⁴⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2/473.

⁵⁰ William C. Chittick, *İbn Arabî-Giriş Kitabı*, çev. Kadir Filiz (İstanbul: Nefes Yayınları, 2014), 96.

⁵¹ Buhârî, "İsti'zan", 1; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'us-sahîh* (Beirut: Dâr-u İhyâu't-Türâsi'l Arabî, ts), "Birr", 115; "Cennet", 28.

⁵² Şeyhî, *Kitâb-ı Tâlia*, 16a-16b.

⁵³ Şeyhî, *Kitâb-ı Tâlia*, 20b.

⁵⁴ Şeyhî, *Kitâb-ı Tâlia*, 23a.

⁵⁵ Müslim, "Birr", 13, (No. 2569); Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *Şuabü'l-İmân* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1423), 11/412, (No. 8752); Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîh-i İbn-i Hibbân* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1414), 3/224, (No. 944).

mecazen verilebileceğini ifade eder.⁵⁶ İbnü'l-Arabî ise bu kutsi hadisi, tecelli üzerinden açıklamaktadır. O, Allah'ın bizlere eşya üzerinde tecelli ettiğini ve bu tecellinin hem içimizde hem de dışımızda meydana geldiğini ifade eder. Mesela Allah, bazen hasta bir kul üzerinden tecelli etmekte, kul da hastayı ziyaret ederek tecelliye cevap vermektedir. Bunun anlamı, Allah hakkında yeni bir bilgi edinmek şeklinde düşünülebilir. Allah; bir yoksul, su isteyen bir çiçek ya da hayvan üzerinden tecelli eder, insan ise onun ihtiyacını karşıladığında Allah hakkında yeni bir bilgi elde etmiş olur.⁵⁷

Köstendilli, kitabının hemen her yerinde varlığın birliğini vurgulamış bunu aralara serptiği şiirlerde de dile getirmiştir. Buna aşağıdaki dörtlük örnek gösterilebilir. Köstendilli bu dörtlükte, vücûdun tek olduğunu ancak isimlerin fazla olduğunu, farklı isimlerin ise hepsinin tek bir şeyin parçası olduğunu ifade eder.

“Nedir bu kesret-i a'dâd-ı esmâ,
Kamusu bir vücûda olmuş a'zâ.
Vücûdun birliği zâhir bilâ şek,
Nedendir bir vücûda bunca esmâ.”⁵⁸

2.3. Zorunlu Olan ve Zorunlu Olmayan Varlık

Köstendilli içinde yaşadığımız bu âlemi mutlak ma'dûm, mevhum ve zill/gölge olarak tanımlar. Ancak buradaki ma'dûm olma durumu vücûdun imkansızlığı anlamında değildir. Öyle ki söz konusu âlemin ilimde sübutu, hariçte duyu ile hissedilmesi, görünmesi vardır. Bu ma'dûmlar oluşuma, görünmeye kabiliyetliyetlidir. Dolayısıyla bu ma'dümlara vücûd-u izâfî ve hissî denmelidir. Taayyün ile suretlerin vücûdu mümkün olup, imkânsız değildir.⁵⁹ Mümkün varlık kategorisindeki kulun varlığı zorunlu değildir. Kul noksanlarla dolu, cahil ve acizdir. Allah ise varlığı zorunludur, var olması mutlaka gereklidir, noksanlardan münezze ve zengindir. Allah'ın varlığı her şeyi kuşatmıştır.⁶⁰ Yani Köstendilli, Allah dışındaki varlıkların ma'dûm olmasının vücûda imkân vermeyen bir durumda olmadığını, bu ma'dümlüğün oluşuma elverişli izafi bir vücûd olduğunu düşünmektedir.

⁵⁶ Şeyhî, *Kitâb-ı Tâliya*, 8a-8b.

⁵⁷ Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizikî*, 33.

⁵⁸ Şeyhî, *Kitâb-ı Tâliya*, 27b.

⁵⁹ Şeyhî, *Kitâb-ı Tâliya*, 3a.

⁶⁰ İsmail Hakkı Bursevî, *Kenz-i Mahfî*, sad. Abdulkadir Akççek (İstanbul: Rahmet Yayınları, 1967), 98.

Âlemde ve Âdem'de tecelli eden Allah zaman, mekân, yön, suret, taayyün ve parçalanmadan uzak ve münezzehtir. Âlemlerin hepsi sonlu, Hakk'ın ise varlığı sonsuzdur. Sonlunun sonsuzu tarif edip vasfetmesi imkânsızdır. Kendisini yine Allah'ın kendisi tarif eder. Peygamberimiz'in⁶¹ *ما عرفناك حق معرفتك يا معروف* sözü bu durumu ifade etmektedir. Bu hadisi "Ben benliğimle seni bilmedim, seni yine sen bilirsin, yani ben yokum ki seni bileyim. Bende olan sensin ve bilen dahi sensin." cümlesiyle şerh eden Şeyhî, buradaki ifadelerin akıl ve zekâ ile bilinemeceğini de eklemektedir.⁶²

Şeyhî'ye göre gece, gündüz, ay ve yıl yaratılmışlar içindir. Allah'a göre ise gece ve gündüz söz konusu değildir, an devamlıdır. Allah'ın varlığının sonu olmadığından onun maverası yoktur ve bundan dolayı ciheti de yoktur. Yine Hakk'ın kendisi için zarfiyyet ve mazrûfiyet mümkün değildir. Allah'ın mazrûf olması için kendisinden daha büyük bir zarf olmalıdır. Allah'ın zarf olması için ise kendisinden başka bir vücûd olmalıdır. Bu ise imkânsızdır.⁶³ Allah her şeyi kuşatmıştır. Şayet Allah'ın mekânı olsa, mekânın O'nu kuşatması gerekirdi. O, ilmi ve kudretiyle, isim ve sıfatlarıyla eşyayı kuşatmıştır.⁶⁴

2.4. Vahdet ve Kesret İlişkisi

Şeyhî'ye göre eşya hakikati yönüyle aynı ilâhî özden gelir. Varlıklar arasında bu kutsi özde herhangi bir fark bulunmamaktadır. Farklı görülmesinin sebebi, bakanın bakış açısından ötürüdür. Öyle ki âleme kesret/çokluk nazarı ile bakılırsa varlıkların birbirinden farklı olduğu görülür. Fakat eşyaya vahdet/birlik nazarı ile bakıldığında tüm varlığın tek bir varlık üzerine nakşolmuş suretler olduğu fark edilir.⁶⁵

Köstendilli, varlığın birliği konusunun kolay anlaşılabilmesi adına konuyu çeşitli örnek ve benzetmelerle açıklamıştır. Bu benzetmelerden birinde Köstendilli, içinde yaşadığımız âlemi dibi olmayan bir denize benzetmiş ve bu denizi, dalgası fazla ancak tek bir varlığa sahip biçiminde tanımlamıştır. Ona göre zorunlu ve mümkün iki deryadır, birbirine hâcîp olmuştur.⁶⁶ Bu durumda arifin yapması gereken, bir şüpheden ibaret olan damlayı değil de değişmez ve sonsuz bir hakikat olan denizi görmektir. Ma'dûm ve mahluk olması yönüyle eşyanın fâni

⁶¹ "Ey bilinmeye en lâyık olan Allah'ım! Seni hakkıyla bilemedik." Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütüb ve 'l-fünûn* (Bağdat: 1941), 1/871.

⁶² Şeyhî, *Kitâb-ı Tâlia*, 17a.

⁶³ Şeyhî, *Kitâb-ı Tâlia*, 17a.

⁶⁴ Şeyhî, *Kitâb-ı Tâlia*, 16b-17a.

⁶⁵ Yıldırım, *Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 330.

⁶⁶ Şeyhî, *Kitâb-ı Tâlia*, 29b.

boyutunu simgeleyen damla, kısa bir müddet sonra yok olur. Ancak eşyanın mutlak hakikatini ve sonsuzluğunu simgeleyen deniz ise bakidir. Bu açıklamayı yapan Köstendilli'ye göre bütün bu değerlendirmeler hakikati tam manasıyla ifade etme noktasında yeterli değildir. Çünkü fani varlık sonsuz varlığa mekân olamayacağı, onu kapsayamayacağı gibi sonsuz varlık da fani bir varlık ile tarif ve tavsif edilemez.⁶⁷

Şeyhî, vahdet-kesret konusunu deniz ve dalga benzetmesi üzerinden şu şekilde açıklar. Denizin dalgalarının aslında var zannedilmesi onun çokluğu çağrıştırmamasından dolayıdır. Yoksa deniz ile dalganın kaynağı aynı sudur, birbirlerinden ayrı değildir.⁶⁸ Dalganın varlığı denizin aynıdır, denizden ayrı değildir. Ayrıca dalganın çok olması, denizin de çok olmasını gerektirmez. Âdem ve âlemin varlığı da dalganın varlığına benzer, aslında ma'dûmdur. Dalganın varlığı yalnızca bir gölge ve mevhumdur.⁶⁹ Allah ise ezelî ve ebedî mevcûd, kaim ve daimdir. Eşyanın bekası sadece bir anlıktır, eşya iki an daim ve kaim değildir, misliyle teceddüd eder/devamlı yenilenmeye devam eder.⁷⁰

Köstendilli, eserini okuyanların aklına takılabilecek bir soruyu şöyle dile getirir: Madem ki âlem ve bu âlemdeki tüm görünenler yine Âdem'in kendisi ile Âdem'deki tüm güç ve hisler ma'dûm ve gölgedir. Var gibi görünen şeyler aslında Allah'ın gölgesidir ve gölge sahibine tâbidir.⁷¹ Öyleyse bu ma'dûm insanın gönlüne bunca üstünlük ve kemâlât nasıl verilmektedir/nasıl sığar? Bu uyumsuzluğu Köstendilli ağaç ve tohum ilişkisi üzerinden şöyle açıklamaktadır: Âlemi bir ağaç gibi düşündüğümüzde Âdem o ağacın meyvesidir. Âdem'in içindeki gönül de ağacın tohumu olur. Meyvenin çekirdeği ağacın tamamında nasıl mevcut ise, ağacın tamamı da çekirdeği bünyesinde taşır ve onu kapsar. Ağacın çekirdeğinin sahip olduğu hal ile mükemmellik ağacın kendisinde yoktur, ancak ağacın tamamında bulunur. Mesela ağaca bakıldığında tohum ve meyvenin tamamının ağaçtan olduğu görülür. Tohuma bakıldığında küçük tohum tanesinde kocaman ağaç ve çeşit çeşit ürünler görülür. Yani ağaç ve meyve tamamıyla bütün bir nesne olmasına karşın o ağacın çekirdeğindeki haller, tek başına ağacın kendinde yoktur. Bu benzetmeden anlaşıldığı üzere insanın kalbindeki fazilet ve özellikler

⁶⁷ Yıldırım, *Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 330.

⁶⁸ Şeyhî, *Kitâb-ı Tâliya*, 2a-2b.

⁶⁹ Şeyhî, *Kitâb-ı Tâliya*, 8a.

⁷⁰ Şeyhî, *Kitâb-ı Tâliya*, 15a.

⁷¹ قُلْ كُلُّ يَعْملُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ ⁷¹ ayeti buna işaretler. İsrâ, 17/84. "De ki: Herkes, kendi mizaç ve meşrebine göre iş yapar."

insanda yoktur. İnsanın gönlü kemâlât ve marifet ağacının çekirdeği gibidir. İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemetiğinde de buna benzer bir çekirdek ve ağaç benzetmesi olduğu bilinmektedir.⁷²

Köstendilli Süleyman Şeyhî, *فَأَيْنَمَا تُولُو فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ*⁷³ ayetinde yer alan "vech" kelimesiyle "Zât"ın kastedildiğini ifade eder. Kişinin döndüğü her tarafta vechullahı/Allah'ın yüzünü müşahede ettiğini söyler. Şeyhî'ye göre, tüm suret ve taayünler İlâhî vecihlerden bir vechdir. Âlemdeki suret ve taayünler aslında hayalden ibaret bir evhamdır. Allah'ın her bir suret ve taayyünde özel bir vechi vardır. Bu konuyu Şeyhî somut olarak şu şekilde izah eder: Allah'ın âlim bir insanda ilim ile bir vechi vardır. Cahilde ise zıddı ile bir vechi vardır. Yine müminde iman ile bir vechi, kâfirden zıddıyla başka bir vechi bulunur. Özetle söylemek gerekirse Şeyhî'ye göre mümkün eşyanın her biri ve âlemdeki zerrelere her bir zerre İlâhî vechlerden bir vechdir. Bu durum ise Allah'ın varlığına alâmet ve birliğine delildir.⁷⁴

İbnü'l-Arabî ve kendisiyle benzer düşüncelere sahip diğer sûfiler yukarıda açıklanan Bakara Sûresi'ndeki ilgili ayeti benzer şekillerde anlamış ve eserlerinde aktarmışlardır. Bir şeyin yüzü aslında o şeyin hakikati ve aynıdır. O'nun zahir ya da bâtın vechine dönüldüğünde bütün sıfatlarıyla tecelli eden Rabbimiz oradadır.⁷⁵

Ayetteki "vech" sözcüğünü zât ile açıklayan Şeyhî, *كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ*⁷⁶ ayetinin de bu açıklamayı doğruladığını ifade eder. Her şey yok olacaktır, sadece Allah'ın vechi bâkîdir ki bu Şeyhî'ye göre Allah'ın varlığını ifade eder. Ayette ism-i fâil sîgasındaki *هَالِكٌ* kelimesi her şeyin ve her daim yok olucuna işaret eder. Ayrıca vech kelimesindeki hû zamiri, "şey" kelimesine hamledildiğinde, ayet her şeyin hâlik olacağını/yok olacağını ifade etmektedir. Buradaki genelleme ifadesinden Allah'ın vechi istisna edilmiştir. O, sadece şu anda değil, ezelden beri sürekli bâkîdir. Ayeti böyle açıklayan Şeyhî'ye göre hiçbir şey inkâr edilmemeli, o şeyde Allah'ın varlığının sırrı olduğu bilinmelidir. Yani Şeyhî'nin düşüncesine göre bir şey inkâr edildiğinde, inkâr edilen aslında Allah'tır. Yine ona göre ariflerin basireti, vechullahdan bir an dahi uzak olmaz. Arifler, diğer insanlar gibi (bu kişileri yarasa gibi körlere benzetmektedir) mâsivâllahı mâsivâllah olarak görmez ve bilmezler. Köstendilli bu konuyla bağlantılı olarak Bâyezid (k.s.) Hazretleri'nin şu sözünü kaydeder: "Otuz yıldır ben Hakk ile söyleşirim, halk

⁷² Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı – Selçuk Eraydın (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994), 2/140; Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 274.

⁷³ Bakara Sûresi, 2/115.

⁷⁴ Şeyhî, *Kitâb-ı Tâliya*, 3b.

⁷⁵ Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 194.

⁷⁶ "...O'nun zatından başka her şey yok olucudur." Kasas, 28/ 88.

zannederler ki onlarla söyleşirim." Bâyezid'in bu söz ile tevhid sırrını duyurduğunu da ekler. Özetle her var olan Allah'ın varlığındandır, ma'dûm ise ezeli ve ebedî yoktur. Onun yokluğu çöldeki serapa benzer, derya gibidir halbuki onda sudan bir eser yoktur.⁷⁷

Ayeti bu şekilde örnekler üzerinden açıkladıktan sonra Köstendilli, konuyla ilgili zihinlere şunun gibi sorunun gelme ihtimaline karşı bir açıklama yapar. Soru şöyledir: "Ben her ne tarafa baksam mevâlid-i selâseden (hayvan, nebat, maden) bir suret görürüm. Asla Hakk'ın vechini görmem." Köstendilli buna şöyle bir cevap getirir: "Evet vaka öyledir, lâkin gördüklerin vücûhât-ı ilâhîden bir vechdir. Zira senin mevâlid-i selâseden gördüğün her bir görüntü gölge ve hayalden ibarettir ve vücûddan bir nasibi yoktur. Aslında gördüğün Hakk'ın vechidir."⁷⁸ Köstendilli bu açıklamasıyla bir kişinin etrafında gördüğü her şeyin aslında Allah'ın vechi olduğunu, görmüş olduğu diğer görüntülerin ise gölge ve hayalden ibaret olduğunu dile getirir.

Makalenin konusu olan eserinde Köstendilli, vahdet-i vücûd mevzusunu İbnü'l-Arabî ile benzer şekilde açıklamıştır. Köstendilli'nin vahdet-kesret ilişkisini açıklarken kullandığı benzetmelerin İbnü'l-Arabî'den alınmış olduğu söylenebilir.⁷⁹

2.5. Hakikat ve Gölge İlişkisi

Şeyhî, konuyu yukarıdaki dalga-deniz benzetmesine ilaveten bir de gölge benzetmesiyle açıklamıştır. Daha önce defaatle ifade edildiği üzere Allah'tan başka her şeyin varlığı Allah'ın varlığına nispetle yok gibidir. Var gibi görünen eşya, bir gölge gibi sırf hayâlin görüntüsüdür.⁸⁰ Aynı şekilde insanın varlığı da Hakk'ın varlığı yanında mücerret gölge hükmündedir. Gölge sahibi ne işlerse gölge de aynısını işler. Böylece kişi kendi varlığının gölge ve ma'dûm olduğunu, Hakk'ın ise ezeli ve ebedî mevcûd olduğunu bilmelidir.⁸¹ İbnü'l-Arabî de bu meseleyi benzer açıklamıştır. Şehadet âlemindeki varlıkların ayrıca bir varlıkları yoktur. Buradaki varlık, Allah'ın isim ve sıfatlarının tenezzüllerinden dolaydır. Dolayısıyla bu varlıklar hayalî suretler ve gölge varlıklardan ibarettirler. Bu gölgeler ise abes değildir, bir nura, bir hakiki varlığa delil ve işaretlerdir.⁸²

⁷⁷ Şeyhî, *Kitâb-ı Tâliya*, 4a.

⁷⁸ Şeyhî, *Kitâb-ı Tâliya*, 3a-3b.

⁷⁹ Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 204.

⁸⁰ Şeyhî, *Kitâb-ı Tâliya*, 2a-2b.

⁸¹ Şeyhî, *Kitâb-ı Tâliya*, 24a.

⁸² İbnü'l-Arabî'deki ilgili yerlere şuradan bakılabilir: Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 281-285.

Köstendilli'ye göre var olan her şey, Allah'ın varlığı ile mevcut, her meşhûd Allah'ın cemâli ve celaliyle meşhûddur. Dil ile konuşup, kulak ile işiten ve göz ile gören Allah'tır. Dolayısıyla Allah'ın dışında konuşan, işiten, gören yoktur. Yalnızca O vardır. Güzel olan şeyler Allah'ın cemalinin parıltısından dolayı sevilir. Ayıplananlar ve kusurlular Allah'ın celalinden ötürü ayıplanmıştır. Salihler ile arifler Allah'ın hidayet nuruyla ariftir. Fasıklar ile müşrikler Allah'ın dalâletinden dolayı sapmıştır. Sonuç itibariyle var da O'dur, yok da O'dur, aç da O'dur, tok da O'dur. Bu durum Hakk'ın farklı ve birbirinin zıddı olan isimlerinin tecellisinden kaynaklanmaktadır. Eğer Allah'a ortak olmak mümkün olsaydı adem olurdu ki o da sonsuz bir denizdir. Çünkü varlıktan herhangi bir nasibi ve payı yoktur. "Yok da O'dur" demekten ise nesne lâzım gelmez.⁸³

Sonuç

Köstendilli Süleyman Şeyhî, tasavvuf ilmini vahdet-i vücûddan ibaret görececek derecede varlığın birliği düşüncesine sahiptir. O, âleme ve yaratılmışların tümüne tevhid penceresinden bakmış ve ezelden ebede Allah'ın etkili olduğunu eserinde ifade etmiştir. Ona göre Allah dışındaki varlıkların varlığı gölge ve hayal niteliğindedir, bu düşünce, şirk değil hatta gerçek tevhiddir. Buradan hareketle o, kesrette vahdeti ısrarla vurgulamıştır. "Her şey O'ndandır" şeklinde açıklanan "vahdet-i şühûd"u ikilik anlamına geldiğinden ötürü reddederek "Her şey O'dur" manasındaki "vahdet-i vücûd" fikrini savunmuştur. Bu birlik idrakine ise tecrübe edilmeden, o hali yaşamadan ulaşılamadığını düşünür. Buradaki "vücûd" Allah'ı bulmak demektir. "Vahdet-i vücûd" ise Allah'ı kendisinin dışındaki her şeyden tenzih ederek birlemektir. Mevcûd-u hakîkî/hakiki varlık Hakk'tır, O'nun dışındaki varlık ise ma'dûm-u mutlak/mutlak yoktur. Yalnızca kendi Zâtıyla ayakta duran Allah'tır. Yine tek müessir ve tek muktedir Allah'ın kendisidir. O'nun vücudu zorunlu, ezeli ve kadîmdir. Mümkün varlıklar ise Allah'ın gölgelerinden, Rabbânî yansılardan ibarettir. Allah'ın vücudunda her şey müstağraktır, yok olmuştur. Gölge, gölgenin kaynağından başka bir varlığa sahip olmadığı gibi Allah'ın dışındaki varlıkların da Allah'ın varlığından başka bir varlığı yoktur. Allah'tan başka her şeyin hayatı, varlığı ve kıyâmı Hakk'a bağlıdır. Varlığı sonsuz olan Allah'ın vücuduna ve varlığına son yoktur.

⁸³ Şeyhî, *Kitâb-ı Tâlia*, 8a.

Kaynakça

- Affî, Ebu'l-Alâ. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- Affî, Ebu'l-Alâ. Tasavvuf: İslam'da Manevî Hayat. çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Ay, Kevser. Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin "Kitâb-ı Tâlia fî Esrârî'l-İlâhiyyeti's-Sermediyye" İsimli Eseri (Metin- İnceleme). Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî. Şuabü'l-imân. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. El-Câmi'us-Sahîh. Riyad: Beytü'l-Efkâr ed-Devliyye, 1998.
- Bursevi, İsmail Hakkı. Kenz-i mahfi. sad. Abdulkadir Akçiçek. İstanbul: Rahmet Yayınları, 1967.
- Ceyhan, Semih - Küçük, Sezâi. 1001 Sûfi. İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2007.
- Chittick, William C. Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi. çev. Mehmet Demirkaya. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.
- Chittick, William C. İbn Arabî-Giriş Kitabı. çev. Kadir Filiz. İstanbul: Nefes Yayınları, 2014.
- Chodkiewicz, Michel. "İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılığı". Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler. haz. Ahmet Yaşar Ocak. 97-121. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Demirli, Ekrem. İbnü'l-Arabî Metafizigi. İstanbul: Sûfi Kitap, 2016.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. Sahîh-i İbn-i Hibbân. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. el-Fütûhâtü'l-Mekkiye. I-IV. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübra, 1911.
- İzeti, Metin. Balkanlar'da Tasavvuf. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Karavelioğlu, Murat Ali. "XIX. Yüzyıl Mutasavvıf, Âlim ve Şairlerinden Köstendilli Mollazâde Süleyman Şeyhî'nin Yetiştigi Muhit". Câmî-i Rûm-ili: Köstendilli Süleyman Şeyhî. ed. İsmail Güleç - Ömer Said Güler. 43-56. İstanbul: VAKAR Vakıf Araştırmaları Yayınları, 2020.
- Kâtip Çelebi. Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn. Bağdat: 1941.

- Kılıç, Mahmud Erol. Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş. İstanbul: Sûfî Kitap, 2015.
- Kiel, Machiel. "Köstendil". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 26/277-279. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Konuk, Ahmet Avni. Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi. haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994.
- Muslu, Ramazan. Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. yüzyıl). İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. el-Câmî'us-sahîh. Beyrût: Dâr-u İhyâu't-Türâsi'l Arabî, ts.
- Öksüz, Hadicet ül Kübra. Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Mektûbât-ı Erbaîn, Terkîbât-ı Erbaîn ve Te'vîlât-ı Erbaîn isimli Eserleri (İnceleme ve Metin). İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Suad el-Hakîm. İbnü'l-Arabî Sözlüğü (el-Mu'cemu's-sûfî: el-Hikmetü fî-hudûdi'l-keleme). çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.
- Şeyhî, Köstendilli Süleyman. Kitâb-ı Tâlia fî esrârî'l-ilâhiyyeti's-sermediyye. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 1504, 1a-42b.
- Şeyhî, Köstendilli Süleyman. Mektûbât-ı erbain. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, M. Arif- M. Murad, 213/1, 1b-27a.
- Tuman, Mehmed Nâil. Tuhfe-i Nâilî. haz. Cemal Kurnaz - Mustafa Tatçı. Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001.
- Yıldırım, Birol. Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri. Erzurum: Ertual Akademi, 2016.
- Yıldırım, Birol. "Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Risâle-i Hakâik-i Aşk Adlı Eseri". Câmî-i Rûm-ili: Köstendilli Süleyman Şeyhî. ed. İsmail Güleç - Ömer Said Güler. 163-179. İstanbul: VAKAR Vakıf Araştırmaları Yayınları, 2020.
- Yılmaz, Ali. Köstendilli Süleyman Şeyhî. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Yılmaz, Ali. "Köstendilli Süleyman Şeyhî: Hayatı, Eserleri, Türk-İslâm Edebiyatı ve Tasavvuf Geleneği İçindeki Yeri". Câmî-i Rûm-ili: Köstendilli Süleyman Şeyhî. ed. İsmail Güleç - Ömer Said Güler. 13-41. İstanbul: VAKAR Vakıf Araştırmaları Yayınları, 2020.

The Views of Kostendilli Suleyman Sheikh's on the Wahdat Al-Wujud in his Work Titled "Kitâb-ı Tâlia fî esrârî'l-ilâhiyyeti's-sermediyye"

Res. Asist. Kevser AY

Extended Summary

The human mind has sought/produced answers by asking questions about the nature and source of existence. What do existence and non-existence mean? What is the reality of beings? One of those who sought answers to such questions was Muhyiddin İbnü'l-Arabî, a Muslim thinker and sufi. The idea of unity of existence with İbn al-Arabi, who had a strong influence on the world of Islamic thought, continues to be discussed and talked about today. "Vahdet-i vücûd", which means the unity of existence, is a system of thought about the nature of existence, which has received many criticisms and praises since its birth.

Sufi Kostendilli Süleyman Şeyhî (d.1235/1820), who lived centuries after İbn al-Arabi, also wrote works on themes similar to his ideas. Kostendilli lived in Kostendil, which is connected to Bulgaria today, during the period from the 18th century to the 19th century. Kostendilli, characterized as a productive author, can be called a poet, a man of letters and mystics. He wrote about thirty works in the field of religious-mystical literature, and these works have survived to the present day. Kostendilli intensively dealt with the subject of unity of existence in his work called "Kitâb-ı Tâlia fî esrârî'l-ilâhiyyeti's-sermediyye" written in Ottoman Turkish. In this context, the subject of unity of existence in Kostendilli's mentioned work is discussed in this study. For this purpose, the entire manuscript titled "Kitâb-ı Tâlia fî esrârî'l-ilâhiyyeti's-sermediyye", which was written in Ottoman Turkish, was transcribed in Latin letters, and based on the sections and sentences with the theme of unity of existence in the work, Kostendilli Süleyman Şeyhî's about unity of existence idea has been attempted.

Köstendilli had the idea of unity of existence to such a degree that the science of Sufism consisted of unity of existence, and he looked at life from the perspective of unity of existence. In Kostendilli's thought system, "wujûd" means finding Allah. "Vahdet-i vücûd" means uniting Allah by purifying Him from everything other than Himself. In the true sense, the only being is God and there is no existence other than Him. In addition to the term non-existent, Kostendilli also includes the concepts of shadow, imagination and mevhûm in his work. It is Allah who stands alone with His own self. Again, the only effective and only capable one is Allah Himself. His existence is necessary and eternal. Possible beings, on the other hand, consist of shadows of God, and divine reflections. In the body of Allah, everything is independent and annihilated. Just as the shadow has no other existence other than the source of the shadow, and beings other than Allah have no existence other than the existence of Allah. The life, existence, and resurrection of everything other than Allah depends on God. There is no end to the body and existence of Allah, whose existence is eternal. With these sentences, Kostendilli states that beings other than Allah do not have a true existence, that the existence and continuation of things depend on Allah, and unity of existence is to unite Allah by being above all else.

The existence of God is like a mirror compared to the universe, and things that are intelligible and felt become apparent in it. Or, Allah manifests itself not in His essence but in His attributes and actions in all forms and persons, without ceasing to be absolute and without ever changing. Here, things (objects) become a mirror to God. Therefore, the entire universe exists with the existence of God. Qayyum, one of the names of Allah; It means the one

who endures with himself and the one who sustains those other than himself. Multiplication and multiplicity occur in the manifestation of the body, and Allah Himself is free from these. Just as the sun's light, although uniform, appears in different colors on the glass it reflects, multiplication takes place not in God's body but in the body's subordination.

According to Şeyhî, the truth of things comes from the same divine essence in terms of reality. There is no difference between the beings in this sacred essence. The reason why it is seen differently is because of the viewer's point of view. So much so that when we look at the universe from the perspective of multiplicity, we see that beings are different from each other. However, when we look at things from the point of view of unity, it is realized that all existence is a form engraved on a single being.

Keywords: Sufism, Existence, Unity of the being (wahdat al-wujud), Köstendilli Süleyman Şeyhî, Kitâb-ı Tâlia fî esrârî'l-îlâhiyyeti's-sermediyye.

Ay, The Views of Kostendilli Suleyman Sheikh's on the Wahdat Al-Wujud in his Work Titled "Kitâb-ı Tâlia fî esrârîl-ilâhiyyeti's-sermediyye"

Hastalar Hukukuna Dair 17. Yüzyıl Tarihli Bir Eser: İbn Tâcuddîn el-Hanefî'nin Ahkâmu'l-merdâsı ve Hastalarla İlgili Fıkhî Hükümler

A 17th Century Work on the Law of Patients: İbn Tâj al-Dîn al-Hanafî's Ahkâm al-mardâ and Fiqh Provisions Concerning Patients

Dr. Öğr. Üyesi Merve ÖZAYKAL

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
İstanbul University, Faculty of Theology, Department of Islamic Jurisprudence
mervezaykal@istanbul.edu.tr

 [0000-0002-6412-9917](https://orcid.org/0000-0002-6412-9917)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

01 Aralık / December 2022

09 Eylül / September 2023

15 Eylül / September 2023

Atıf Bilgisi / Cite as:

Özaykal, Merve. "Hastalar Hukukuna Dair 17. Yüzyıl Tarihli Bir Eser: İbn Tâcuddîn el-Hanefî'nin Ahkâmu'l-merdâsı ve Hastalarla İlgili Fıkhî Hükümler", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Eylül 2023), 608-634.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1213377>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Hastalar Hukukuna Dair 17. Yüzyıl Tarihli Bir Eser: İbn Tâcuddîn el-Hanefî'nin *Ahkâmu'l-merdâsı* ve Hastalarla İlgili Fikhî Hükümler

Öz ► Bu çalışmanın ana konusu, 17. yüzyıl Osmanlı fakihi İbn Tâcuddîn el-Hanefî'nin kaleme aldığı *Ahkâmu'l-merdâ* isimli eseridir. Makalenin amacı, eser özelinde Hanefî fikhında hastaya ilişkin hükümleri serdetmektir. İbn Tâcuddîn, mezhebin muteber kitaplarından alıntılar yapmak suretiyle ve klasik fikh eserlerinin bâb sistematîğini büyük oranda takip ederek bir hastalar hukuku monografisi ortaya koymuştur. Çalışmada öncelikle, Osmanlıda kâdılık ve müderrislik görevini icra etmiş bir alim olan İbn Tâcuddîn el-Hanefî'nin biyografisi kısaca verilmiş, ardından eser teknik yönleri ve içeriği açısından incelenmiştir. Daha sonra ise *Ahkâmu'l-merdâ* da yer alan ibâdât, muâmelât (özel hukuk) ve ceza hukuku alanlarında hastanın durumu ve hastalarla ilgili hükümler sunulmuştur. Yine eserde yer alan hastalıklar ve hükme etkisi, tedavi olmanın hükmü ve tedavide kullanılan yöntem ve maddelerin hükmü ele alınmıştır. Böylece ilgili eser özelinde, Hanefî fikhında yer alan hastalar hukukuna ilişkin hükümler ve bilgiler sunularak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fikh, Hasta, Hastalık, *Ahkâmu'l-merdâ*, İbn Tâcuddîn el-Hanefî.

A 17th Century Work on the Law of Patients: Ibn Tāj al-Dīn al-Hanafī's Ahkām al-mardā and Fiqh Provisions Concerning Patients

Abstract ► The main subject of this study is the work named *Ahkām al-mardā*, written by the 17th century Ottoman jurist Ibn Tāj al-Dīn al-Hanafī. This work aims to reveal the rulings regarding medical patients in Hanafī jurisprudence. Ibn Tāj al-Dīn produced a monograph on the law of patients by quoting from the authoritative books of the school (*madhhab*), largely following the chapter order of classical fiqh works. In this study, first, the biography of Ibn Tāj al-Dīn al-Hanafī, a scholar who served as a judge and *mudarris* in the Ottoman Empire, is briefly presented and, secondly, the book is examined in terms of its technical aspects and content. Thereafter, the legal judgements related to patients in the areas of worship, private law, and criminal law found in *Ahkām al-mardā* are presented. Finally, diseases in the book and their effect on the judgment, the rulings of being treated, and the rulings of the methods and substances used in the treatment are discussed. Thus, the relevant work has been evaluated by presenting the legal judgements and information on the law of patients in Hanafī fiqh.

Keywords: Fiqh, Patient, Illness, *Ahkām al-mardā*, Ibn Tāj al-Dīn al-Hanafī.

Giriş

Arızî bir durum olan hastalık, kişinin fizyolojisini olduğu kadar iç dünyasını, psikolojisini, günlük hayatını ve sosyal yaşamını da etkiler. Hastalık durumu, kişiye hukuken bazen kolaylık sağlanmasını gerektirirken bazen de hukuki durumların lehine veya aleyhine olarak değişmesine yol

açabilir. Örneğin kusur yeteneğini ortadan kaldıran veya azaltan akıl hastalığı, bunaklık, epilepsi gibi durumlarda kişinin ceza ehliyeti düşebilir veya hafifleyebilir. Veya salgın bir hastalığa yakalanmış kişiye hukuken zorunlu olarak karantina uygulanması gündeme gelebilir. Özellikle hastalığın ehliyete etki ettiği durumlarda hastanın hukuk karşısında kişi olarak kalmaya devam edip etmeyeceği, evlilik, boşanma, alışveriş gibi hukuki fiillerinin kısıtlanıp kısıtlanmayacağı da önemli hususlardandır. Hukukta, sağlıklı insandan farklı olarak hastaya özel hükümlerin bulunması kaçınılmazdır. Fıkıhta da hastalık gibi özel hallerde, şartlara bağlı olarak zaruret, maslahat, kolaylık gibi prensiplerden yararlanılarak mükelleften zorluk giderilir. Hastalığın, hastanın sorumluluğunu tamamen kaldırma, hak kaybına sebebiyet verme, hastayı hak sahibi haline getirme veya fiil ve tasarruflarının hükmünü etkileme yönünde de etkisi olabilir. Klasik fıkıh eserleri hastalara ilişkin pek çok hüküm ihtiva etmektedir. Eserlerin muhtelif bölümlerinde dağınık halde yer alan bu bilgilerin bir araya gelmesi hastalar fikhini teşkil etmektedir. Bu noktada makalenin konusu ve ana kaynağı, hastalara ait tüm fikhî hükümleri tek bir çalışmada bulabileceğimiz, 17. yüzyıla ait *Ahkâmu'l-merdâ'* isimli kitaptır. Eserin müellifi İbn Tâcuddîn el-Hanefî (ö. 1060/1650), Osmanlı kâdısı ve fakihtir. İbn Tâcuddîn eserinde, fıkıh bâblarına göre hemen tüm konuları hasta açısından ele almıştır. Bu açıdan, tespit ettiğimiz kadarıyla eser, klasik fıkıhta türünün tek örneğidir. Makalenin amacı, Muhammed Sürûr el-Belhî tarafından yapılan tahkiki ve kısa bir incelemesi hariç daha önce hakkında bir çalışma bulunmayan bu nadide eseri hem okuyucuya tanıtmak hem de eser çerçevesinde klasik fıkıhın hastalar hukuku anlayışını özetle ortaya koymaktır. Bu noktada, klasik fıkıh eserlerindeki hastalara dair tüm hükümleri müstakil olarak sunmak değil, *Ahkâmu'l-merdâ'* özelinde ilgili hükümlerin panoramik olarak gösterilmesi hedeflenmektedir.

Türkçe literatürde hastalara dair fikhî hükümleri ele alan sınırlı sayıda çalışma vardır. Başlık itibarıyla en yakın olsa da Orhan Çeker'in "Fıkıh'ta Hasta" isimli makalesi² kapsamı itibarıyla tüm konulara değinmeyip hastaların ibadetlerine dair bazı meselelere ve daha ziyade ölüm hastalığı (maraz-ı mevt) ile ilgili hükümlere odaklanmaktadır. Emekli Müftü Ali Küçük'ün *Hastalar ve Engelliler İlmihali* kitabı,³ hastalıkların yanı sıra hastalık sayılmayan ve klasik fıkıhta ehliyet arızaları olarak bilinen sarhoşluk, çocukluk, hata, cehalet, yolculuk, hezl, sefeh, hayız, nifas gibi durumları da kapsadığından eserde hastalıklara yeterince ve derinlemesine yer verilememiştir. Şevket Pekdemir'in hazırladığı *İslâm Özürlüler Hukuku* isimli yüksek lisans çalışması,⁴ zihinsel ve fiziksel engelleri

¹ Ahmed b. İbrâhim b. Halîl İbn Tâcuddîn el-Hanefî, *Ahkâmu'l-merdâ'*, thk. Muhammed Sürûr el-Belhî (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1997).

² Orhan Çeker, "Fıkıh'ta Hasta", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1997), 31-65.

³ Ali Küçük, *Hastalar ve Engelliler İlmihali* (Ankara: Anıl Matbaa, 2006).

⁴ Şevket Pekdemir, *İslâm Özürlüler Hukuku* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

merkeze alarak öncelikle özürünün ehliyetini incelemiş ardından ibadet, aile, ticaret ve ceza hukuku alanlarında özürülülere ait özel hükümleri irdelemiştir. Hastalar hukukunu bedensel engellilerle sınırlamış olsa da Türkçe literatürdeki en kapsamlı çalışmalardan biri Hilal Özay'ın *İslam Hukuku Açısından Bedensel Engellilik*⁵ isimli kitabıdır. Eser bedensel engellilerin haklarını ve yükümlülüklerini ortaya koymaya çalışmakta, bedensel engelin ibadet ve muâmelâta etkisini görme, işitme, konuşma engelleri ve ortopedik engel açısından klasik fıkıh temelinde ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Ali Kumaş ise *İslâm Engelliler Hukuku* isimli eserinde⁶ engelliliği zihinsel, ruhsal ve fiziksel şeklinde tasnif ederek engelliliğin sorumluluğa, ehliyete, haklara ve tasarruflara etkisini müstakil olarak analiz etmektedir. Mustafa Harun Kıyık'ın *İslâm Kişi Hukuku Açısından Akıl Hastalığı* isimli kitabı,⁷ fıkhen akıl hastalıklarının çerçevesini çizmekte, akıl hastalığının türlerini güncel bilgiler ışığında ortaya koymakta ve akıl hastalıklarının hak ve fiil ehliyetine etkisini incelemektedir. Yine Ahmet Ekşi'nin "Tedavi Sürecinde İbadet (Namaz Örneği)" isimli makalesi,⁸ hem klasik dönemde hem de çağımızda tedavi sürecindeki hastanın durumunun namaz ve temizlik hükümlerine etkisini araştırmaktadır. Çağdaş Arapça literatürdeki *Ahkâmu'l-marîd fi'l-fikhi'l-İslâmî: el-İbâdât ve'l-ahvâlu's-şahsiyye* isimli eser ise, klasik fıkıhta yer alan ve çağdaş dönemde ortaya çıkan hastalıkların ibadetlere ve şahıslar hukukuna etkisini değerlendirmektedir.⁹ Bir kısmı daha dar kapsamlı olarak engelliler hukukuna odaklanmış olsa da bu eserler, hastalar hukukunun muhtelif yönlerini incelemeleri itibarıyla kıymetlidir. Çalışmamız ise farklı olarak, hastalar hukukunu erken sayılabilecek bir dönemde derli toplu, kapsamlı ve tüm yönleriyle ele alan *Ahkâmu'l-merdâ* isimli eseri merkeze alarak klasik fıkıhın tüm konularında hastalara ait hükümleri genel hatlarıyla sunmaktadır.

Makale kapsamında öncelikle, *Ahkâmu'l-merdâ*'nın müellifi İbn Tâcuddīn el-Hanefî kısaca tanıtılacaktır. Ardından eser önemi, yöntemi, kaynakları, sistematığı ve konuları açısından tanıtılıp klasik fıkıhın hastalara dair ahkâmı ibadât, muâmelât (özel hukuk) ve ceza hukuku açısından ele alınacaktır. Daha sonra, eserde yer alan hastalık ve tedavilerle ilgili hükümler serdedilecektir.

⁵ Hilal Özay, *İslam Hukuku Açısından Bedensel Engellilik* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2014).

⁶ Ali Kumaş, *İslâm Engelliler Hukuku* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018).

⁷ Mustafa Harun Kıyık, *İslâm Kişi Hukuku Açısından Akıl Hastalığı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021).

⁸ Ahmet Ekşi, "Tedavi Sürecinde İbadet (Namaz Örneği)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 347-370.

⁹ Ebûbekir İsmâil Muhammed Mîka, *Ahkâmu'l-Marîd fi'l-fikhi'l-İslâmî: el-İbâdât ve'l-ahvâlu's-şahsiyye* (Riyâd: Mektebetur'-Ruşd, 1984).

1. İbn Tâcuddîn el-Hanefî (ö. 1060/1650)

İbn Tâcuddîn el-Hanefî, hicrî 11. (miladî 17.) yüzyılda Osmanlı topraklarında yaşamış (h. 1007-1060 - m. 1598-1650), kâdılık ve müderrislik yapmış bir alimdir. Gerek Türkçe gerekse Arapça literatürde hakkında çok fazla bilgiye rastlayamadığımız müellife dair en kapsamlı tabakat bilgisi Muhibbî'nin eserinde yer almaktadır. Muhibbî *Hulâsatü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdî aşar* adlı hicrî 11. yüzyıl alimlerinin biyografilerine yer verdiği eserinde, müellifin tam ismini Ahmed b. İbrahim İbn Tâcuddîn el-Hanefî ed-Dımeşkî et-Tâcî şeklinde sunmaktadır.¹⁰ Müellif ise kitabı *Ahkâmu'l-merdâ* nın mukaddimesinde kendi ismini Ahmed b. İbrahim b. Halil olarak vermektedir.¹¹

İbn Tâcuddîn olarak şöhret bulmuş ve Şam'ın önde gelenlerinden olan müellif, hicrî 1007 yılında Dımaşk'ta doğdu. Dımaşk'ın en büyük vakıflarından dedelerinin Benû Tâcuddîn vakfını idare ediyordu. Dayısı Şâm Şeyhlerinden Abdulkâdir b. Süleyman ile birlikte Hazreti Şeyh Arslan'ın mezarının hizmetindedir. Anadolu'ya giderek eğitim aldı ve h. 1039 yılında er-Rakbu'ş-Şâmî'de kâdı oldu. Tekrar Anadolu'ya döndü ve sonra Mısır'da Fuvve kâdısı oldu. Azlinden sonra h. 1047 yılında üçüncü kez Anadolu'ya geldi. Sonra kazâ hizmetini bırakarak Şam'da Doğu Meşhed'de Dâru'l-hadis olarak bilinen Benî Umeyye Camii'nin Ahmediyye Medresesinde müderris olarak ders vermeye başladı. Hâriç rütbesiyle başlayıp daha sonra dâhil rütbesini aldı. Dımaşklı âlim Ahmed b. Yahyâ el-Behnesî'den sonra Azrâviyye Medresesinde müderrislik yaptı. Kâdılkudât Ebussuud eş-Şa'rânî'nin nâibi sıfatıyla Dımaşk kâdılığı görevini üslendi.¹² Eserinin mukaddimesinde belirttiği üzere İbn Tâcuddîn, kâdılık görevinin haricinde öncesinde fetvâ görevini de icra etmiştir.¹³ İbn Tâcuddîn 7 Şaban 1060 tarihinde vefat etmiş ve Kılıcıyye Medresesinde bânisi Emir Seyfeddîn Kılıç'ın ayak ucuna defnedilmiştir.¹⁴

2. Bir Hastalar Fıkhı Eseri Olarak *Ahkâmu'l-merdâ*

Müellifin yaşadığı tarihleri ve coğrafyayı dikkate alarak *Ahkâmu'l-merdâ* adlı eserin, 17. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı topraklarında kaleme alındığını ve benzer isimdeki çağdaş çalışmaları dışarıda bıraktığımızda, erken dönem fıkıh literatüründe türünün istisnai bir örneği olduğunu ifade edebiliriz. İsminden de anlaşılacağı üzere kitap, hastalar ahkâmını yani hastalara dair fikhî hükümleri içermektedir. Hüküm kelimesi ve çoğulu olan ahkâm, dar manada hukukî değer yargısını ifade etse de

¹⁰ Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbillah el-Muhibbî ed-Dımaşki, *Hulâsatü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdî aşar* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 1/158.

¹¹ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 75.

¹² Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 1/158.

¹³ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 75-76.

¹⁴ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 1/158.

geniş anlamıyla, belirli bir konuya dair kurallar bütününe belirtir. Bu sebeple, belli bir konuya dair hükümleri toplayan eserler de başına ahkâm kelimesi getirilmek suretiyle adlandırılmıştır. *el-Ahkâmu's-sultâniyye* (devlet teşkilatı ve kamu hukuku), *ahkâmu's-siğâr* (çocuk hukuku), *ahkâmu'l-vakf* (vakıf hukuku) başlığını taşıyan eserler bunlara örnek olarak gösterilebilir.¹⁵ *Ahkâmu'l-merdâ* da içeriğiyle uyumlu olarak bu minvalde adlandırılmış bir eserdir.

Adlandırma hususunda dikkat çeken bir nokta da yazarın eseri hastalıklar hukuku (*ahkâmu'l-emrâd*) olarak değil hastalar hukuku (*Ahkâmu'l-merdâ*) şeklinde adlandırmış olmasıdır. Zira fikhın konusu bizzat hastalıklar değil hastanın fikhî durumudur. Bu açıdan kitap, hasta olan insanın hayatın farklı alanlarındaki durumlarını odağa almaktadır. Eseri bazı açılardan bir nevi hastalar ilmihali olarak görmek mümkün olsa da esasında müellif, mukaddimede de ifade ettiği üzere eseri fetvâ ve kazâ ameliyelerinde kolaylık olması için bir el kitabı olarak tasarlamıştır.¹⁶

Muhammed Sürûr Muhammed Murad el-Belhî tarafından tahkik ve incelemesi yapılmış olan eser, 1997 yılında Kuveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı tarafından basılmıştır. Muhakkik, eserin dört farklı mahtût nüshasına ulaşmış ve bunları kullanmıştır. Bunlar Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Süleymaniye Kütüphanesi ve Irak Müzesi Kütüphanesi nüshalarıdır. Muhakkik, diğer nüshalarda bulunmayan bazı metinleri ve müellifin taliklerini içermesi, ayrıca metinlerde daha az hata bulunması sebebiyle Irak Müzesi Kütüphanesi nüshasını esas alarak istinsah etmiş ve diğer nüshalarla karşılaştırarak tahkik etmiştir.¹⁷ Muhakkikin ifade ettiği üzere, her dört nüshada da kitabın ve müellifin ismi aynı şekilde geçmektedir. Bu şekilde eserin ismi ve müellife aidiyeti hususunda şüphe bulunmamaktadır.¹⁸

2.1. Eserin Önemi, Yöntemi ve Kaynakları

Ahkâmu'l-merdâ, hastalar hukukuna dair bir monograf olması itibarıyla fikir olarak orijinal ancak içerik olarak bakıldığında derleme bir eserdir. Fakat buna rağmen genel olarak “ahkâm” başlıklı eserler literatürünün sınırlı olması ve özelde “*Ahkâmu'l-merdâ*” ismini taşıyan veya hastalar hukukuna dair kaleme alınan klasik döneme ait başka bir eserin -tespit ettiğimiz kadarıyla- yokluğu

¹⁵ Ahmet Özel, “Ahkâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/550-551.

¹⁶ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 75-76.

¹⁷ Muhammed Sürûr Muhammed Murad el-Belhî, “Menhecû't-tahkîk”, *Ahkâmu'l-merdâ* (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve 'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1997), 12-13.

¹⁸ Belhî, “et-Ta'rîfu bi'l-kitâb”, *Ahkâmu'l-merdâ* (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve 'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1997), 43.

çalışmanın önemini ortaya koymaktadır. Eserin muhakkiki Belhî'nin de ifade ettiği üzere, daha önce hastalar hukukunu müstakil bir şekilde toplayan bir eser bulunmamaktadır.¹⁹ Bu yönüyle temeyyüz eden eserin, çağdaş dönemde kaleme alınan hastalar fihî kitaplarına da öncülük ettiği söylenebilir.

İbn Tâcuddîn, Hanefî fakihî ve kâdîsî olması sebebiyle kitabında Hanefî eserlerden hastalar hukukuna dair bilgileri toplamıştır. Osmanlı döneminde yaşayan âlim, fetva ve kazâ makamında olduğu için hem kendisi hem de diğer alimler için mesleklerini icra ederken yararlanmak üzere bu eseri kaleme almıştır. Müellif, mezhebinin temel eserlerini bu gözle tarayarak hastalar hukukuna dair bilgilere eserinde yer vermiştir. Eserin muhakkiki Belhî, müellifin yararlandığı 76 eser tespit etmiştir.²⁰ Müellifin tüm bu eserleri görmüş olması ve derli toplu bir şekilde bâblara göre ayırarak bilgileri sunması büyük bir çabanın ürünüdür.

Tespit ettiğimiz kadarıyla müellif, en çok Kâdîhân'ın *Fetâvâ Kâdîhan'ı*, Zeynüddîn el-Mergînânî'nin *Fusûlü'l-ihkâm fi usûli'l-ahkâm*, Radiyuddîn es-Serahsî'nin *el-Vecîz fi'l-fetâvâsı*, Tâhir b. Abdurreşîd el-Buhârî'nin *Hülâsatu'l-fetâvâsı* ve Şeyh Bedreddîn Simâvî'nin *Câmiu'l-fusûleyn*'inden yararlanmakta ve bu eserlerden aktarımlarda bulunmaktadır.²¹ Önemli bir husus olarak müellif, bu eserlerde yer alan hasta, hastalık veya tedaviye ilişkin hükümleri toplayarak tasnif etmekle yetinmemiş, çoğunlukla yazarlara ve eserlere de referansta bulunmuştur. Yararlanılan kaynaklarla müellifin eseri karşılaştırıldığında metinlerin harfiyen aktarıldığı görülmektedir. İbn Tâcuddîn metni aynen koruyarak, ibareleri değiştirmeden naklettiğini belirtmektedir.²² Bazen sayfa numarası dahi veren İbn Tâcuddîn, genellikle eser, kitâb, bâb veya fasıl ismi vermektedir. Ayrıca müellifin bazen bâblara orijinal isimlerinden farklı olarak hastalar fihî ile bağlantılı isimler koyması da dikkat

¹⁹ Belhî, "Dirâse tahlîliyye havle'l-kitâb", *Ahkâmu'l-merdâ* (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1997), 54.

²⁰ Belhî, "Dirâse tahlîliyye havle'l-kitâb", 59-66.

²¹ İbn Tâcuddîn eserinin mukaddimesinde *Hâniyye (Fetâvâ-yı Kâdîhân)*, *Hülâsa (Hülâsatu'l-Fetâvâ)* ve *İmâdiyye (Fusûlü'l-ihkâm fi usûli'l-ahkâm)* gibi Hanefî mezhebinin muteber eserlerinin çeşitli bâblarından hastalara dair fihî hükümleri topladığını belirtmiştir (İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 75-76). Bunların dışında müellif, Hanefî mezhebinin diğer pek çok muteber kaynağından da yararlanmıştır: Mevsilî'nin *el-İhtiyâr*, Kudûrî'nin *el-Muhtasar*, Kerhî'nin *el-Muhtasar*, Halebî'nin *Mülteka'l-Ebhur*, Molla Hüsrev'in *ed-Dürer ve'l-gurer*, Sadruşşerîa'nın *el-Vikâye*, Mergînânî'nin *el-Hidâye* ve *Muhtârâtu'n-nevâzil*, Serhahsî'nin *el-Mebsût*, İbnu's-Sââtî'nin *Mecmau'l-bahreyn*, İbn Melek'in *Şerhu'l-Mecma'*, Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin *el-Müntekâ*, Zâhidî'nin *el-Kunye*, Konevî'nin *el-Çunye fi'l-fetâvâ*, Kuhustânî'nin *Câmiu'r-rumûz*, Şeybânî'nin *es-Siyeru'l-kebîr*, İsbîcâbî'nin *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Tarsûsî'nin *Enfau'l-vesâil ilâ tahrîri'l-mesâil fi'l-furû*, Zeylaî'nin *Tebyînu'l-hakâik*, Bedreddîn Simâvî'nin *Latâifu'l-işârât*, Kirmânî'nin *Cevâhiru'l-fetâvâ*, Gaznevî'nin *el-Hâvi'l-kudsî*, Hassâf'ın *el-Hiyel*, Burhânuddîn el-Buhârî'nin *el-Muhtâtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, Ahî Çelebi'nin *Zahîratu'l-ukbâ*, Kerâbîsî'nin *el-Furûk*, Cürcânî'nin *Hizânetü'l-ekmel*, Müeyyedzâde'nin *Mecmûatu Müeyyedzâde*, Bağdâdî'nin *Mecmau'd-damânât* adlı eserleri ve ayrıca *Fetâvâ Hâherzâde*, *Fetâva'r-Raşîd*, *Fetâva's-Suğdî*, *el-Fetâva'l-Ayntâbiyye*, *el-Fetâva't-Tâtârhanîyye* bunlar arasındadır.

²² İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 75-76.

çekicidir.²³ Müellifin ibareye referans göstermediği kimi eserleri ise muhakkik araştırıp dipnotta tamamlamış, fıkıh kitaplarının ilgili kısımlarını bulup sayfa veya varak numarası vermeye gayret göstermiştir.²⁴

Müellif gerek kaynaklar gerekse görüşler noktasında genel olarak Hanefî mezhebinin dışına çıkmamış, mezhep içindeki ihtilafları ve sonrasında müftâ bih görüşleri aktarmıştır.²⁵ Müellifin Hanefî mezhebi içindeki ihtilaflı meselelerde esahh ya da müftâ bih kavilleri zikretmediği yerlerde, muhakkik bazen muteber kitaplardan râcih görüşleri tespit edip dipnotta belirtmiştir.²⁶ Ancak eserde nadiren de olsa diğer mezheplerin görüşleri yer almaktadır. Örneğin Şâfiîlerin beş kusur sebebiyle kocanın nikâhı fesih hakkı olduğuna dair görüşü aktarılmıştır. Bunlar akıl hastalığı, cüzzam, baras (alaca), ritk (kadının fercinde cinsel birleşmeye engel oluşturan et bulunması) ve karndır (kadının fercinde cinsel birleşmeye engel oluşturan kemik bulunması).²⁷ Diğer yandan, yöntem olarak eser müdellel değildir. Yani hastalıklara ilişkin hükümler verilmekte ancak delilleri çoğunlukla zikredilmemektedir. Ayrıca müellif, fıkıh kitaplarında geçen rivâyet ve kıssaların yanı sıra ara ara İsrâiliyyâta da yer vermektedir.²⁸

2.2. Eserin Sistematiği ve Konuları

Ahkâmu'l-merdâ, fıkıhın hemen her bâbından hastalarla ilgili olabilecek konulara başlık açmıştır. Tıpkı klasik bir Hanefî fıkıh eserinde olduğu gibi tahâret ile başlayıp ferâizle biten bir sistematiğe yakın bir usûl takip etmektedir. Bununla birlikte müellif klasik kaynaklarda bulunan bazı bâblara yer vermemekte, bazen de bâblar arasında takdim-tehirde bulunmaktadır. Eser tahâret, namaz, zekat, oruç, hac, nikâh, talâk, îlâ, itk (köle azadı), kitâbet, nesebin sübutu, vakıf, hadler, kefâret, bey' (alış-veriş), vekâlet, havâle ve kefâlet, icâre, mudârebe, müzâraa, hibe, ikrâr, vasiyet, çeşitli meseleler, kitâbu'd-devâ ve hâtıme kısımlarından oluşmaktadır. Ferâiz başlığı açmak yerine çeşitli

²³ *Hidâye "Talâku'l-marîd"* (İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 174), *İmâdiye "Ahkâmu'l-merdâ"* (İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 185, 244), *Eşbâh ve nazâir "Ahkâmu'l-a'mâ"* (İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 212), *Câmiu'l-fusûleyn "Talâku Ahkâmi'l-Merdâ"* (İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 222) gibi.

²⁴ Belhî, "Menhecû't-tahkîk", 14.

²⁵ Örnek olarak bk. İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 86.

²⁶ Belhî, "Menhecû't-tahkîk", 14.

²⁷ Hanefilere göre kadında kusur varsa kocanın nikâhı reddetme muhayyerliği yoktur. İmam Muhammed'e göre, kadın ise akıl hastalığı, cüzzam ve alaca şeklindeki üç sebepten dolayı ayrılma talebinde bulunabilir, Şeyhayn'e göre ise bulunamaz (İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 152-153).

²⁸ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 162, 358-359.

meseleler (*mesâil müteferrika*) başlığı açarak diğer bâblarda yer veremediği miras, borçlar, eşya, nikâh, ceza, vasiyet gibi alanlardaki hastaya ilişkin meselelere yer vermektedir.²⁹

Kitabın sonlarında yer alan *kitâbu'd-devâ* başlığı ise eserin en orijinal kısmı sayılabilir. Zira bu kısımda hastalıklar ve tedavilere ilişkin en ayrıntılı konular yer almakta olup genellikle klasik bir fıkıh eserinde bulunmayan bir başlık olması yönüyle farklı bâblardan toplanmış bilgileri muhtevîdir. Hamdele ve salvele ile başlayan bölüm müstakil bir risâleyi andırmaktadır. Ayrıca hastalık ve tedaviye ilişkin hadislere ve kıssalara yer vermesi itibarıyla de klasik fıkıh kitaplarından farklılaşmaktadır. Fıkıh kitaplarında pek bulunmayan tıbb-ı nebevî literatüründen bazı bilgileri içermesi de orijinaldir. Müellif bal, çörek otu, ûd-i hindî ve hacamatın faydalarına ve bunların tavsiye edildiğine dair hadisleri aktarmaktadır. Ayrıca tefsir kitaplarında geçen bazı tıbbi bilgilere de yer verilmektedir. Örneğin Beydâvî'nin Tin Suresi'ni tefsir ederken incirin faydalarına dair verdiği bilgiler nakledilmiştir.³⁰ Eserin en son kısmı olan *hâtîme* kısmı ise tamamen terike ve mirasla ilgili meseleleri içermekte olup hastalar hukuku ile ilgisi nispeten zayıf kalmış bir bölümdür.³¹

3. *Ahkâmu'l-merdâ* da Hastalar Hukuku

Ahkâmu'l-merdâ da klasik fıkıh kitaplarının bâbları ile paralel olarak yer alan hastaya dair hükümlere bakıldığında hastanın durumunu ibadetleri, hukukî tasarrufları ve cezaî sorumluluğu açısından incelemek mümkündür. Bu alanlarda ise hastalığın etkisi hastaya ruhsat tanınmasını sağlama, hastanın sorumluluğunu tamamen kaldırma, hak kaybına sebebiyet verme, hastayı hak sahibi haline getirme, fiil ve tasarruflarının hükmünü etkileme formlarından biri veya birkaçı şeklinde tezahür etmektedir.³² Eserde akıl hastası (mecnun), bunak (*matuh*), yatalak (*sahib-i firâş*), kör (*amâ*), dilsiz (*ahras*), sağır (*esamm*), özür sahibi (*ma'zûr*), kambur, karnı ağrıyan (*mebtûn*), kötürüm (*zemin*), ratkâ (fercinde cinsel birleşmeye engel oluşturan et bulunan kadın), karnâ (fercinde cinsel birleşmeye engel oluşturan kemik bulunan kadın), hasiy (husyeleri alınmış erkek), innîn (iktidarsız erkek), mecbûb (erkeklik organı kesik kişi), topal, elleri kesik, eli ayağı kesik, saralı (masrû'), mübersem (bir hastalıktan dolayı makul olmayan sözler sarf eden, sayıklayan kişi), hünsâ (cinsiyet gelişim bozukluğu olan), yarası olan, ağrısı olan, ayağa kalkamayan, kötürüm (*mak'ad*), eli kesik

²⁹ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 319-348.

³⁰ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 349-368.

³¹ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 369-385. Eserde hastalar fikhıyla ilgisi dolaylı olarak kurulabilecek bazı konulara da değinilmiştir. Nazarın hak olup olmadığı, ekinleri nazardan korumak için kuru kafa koymanın caiz olup olmadığı gibi konular buna örnek verilebilir (İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 362-363).

³² Bk. Kumaş, *İslâm Engelliler Hukuku*, 61-137.

(akta'), felçli (fâlic), dili tutulmuş (mu'tekilu'l-lisân), karnında su toplanmış (müsteski) gibi isimlerle hastalar tavsif edilmekte ve hastalara ilişkin hükümlere yer verilmektedir.³³

Hastalar hukuku açısından fıkıh eserlerinde özellikle de hastanın sağlığının ve canının korunması ilkesi merkezdedir. *Ahkâmu'l-merdâ* da görülebileceği üzere, zorluk (harac, meşakkat), zarar, ıztırâr, özür gibi hallerin bulunması ve hastalığın artmasından korkulması veya hasta için ölüm korkusu duyulması gibi sebeplerle hastalara ait hükümler sağlıklılara yönelik hükümlere nispetle hafifletilmekte hatta bazen tamamen değişmektedir.³⁴ Bu noktada fıkıhın "Meşakkat teysîri celbeder"³⁵ ve "Zarûretler haramları mübah kılar"³⁶ kaideleri işletilmekte ve hastanın sağlığını ve hayatını korumak için gerektiğinde azimetin dışına çıkılarak hastaya birtakım ruhsatlar tanınmaktadır. Özellikle ibadât alanında hastaya tanınan kolaylıklar ve ruhsatlar dikkat çekmektedir.

3.1. Hastanın İbadeti

Ahkâmu'l-merdâ da, klasik fıkıh eserlerinde olduğu gibi ibadetlerle ilişkili olarak tahâret, namaz, oruç, zekat ve hac bâbları yer almaktadır. Kitabın ilk bâbı olan *tahâret* kısmında, hasta bir kimsenin su kullanamamasından dolayı hangi durumlarda abdest veya gusül yerine teyemmüm alabileceği, abdest veya teyemmüm almaya gücü yetmeyen hastanın durumu, abdest uzuvları olmayan kimsenin abdesti, hastanın mestler üzerine mesh yapması, sargısının durumu gibi konular ele alınmaktadır.³⁷

Namazbâbında, namaz kılmaya gücü yetmeyen (namazın bazı rükünlerini yerine getiremeyen, ayakta duramayan, oturamayan, kıbleye dönemeyen) hastanın namazı konusu merkezdedir. Hastanın îma ile namaz kılması, kişiye oturarak namaz kılma izni veren durumlar, bayılan kişinin namazı, namaza sağlıklı bir şekilde başlayıp namazda hastalanan kişinin durumu ve tersi, amânın ve kamburun namazı gibi meseleler yer almaktadır.³⁸ Namaz bâbında, özür sahibi olmak ve çift hüsnâlık gibi bazı hastalıkların namazda imamlığa etkileri, hastanın kılamadığı namazı kılmadan vefat etmesi gibi konular da yer almakla birlikte hastaya namaz konusunda tanınan ruhsatlar merkezdedir. Bazen

³³ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 77-385.

³⁴ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 78, 79, 95, 255, 355.

³⁵ *Mecelle*, md. 17.

³⁶ *Mecelle*, md. 21.

³⁷ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 77-90.

³⁸ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 91-110.

de hastaya kolaylık olsun diye kıyâs terk edilerek istihsân tercih edilmektedir. Örneğin bir gün bir gece veya daha az süre baygın kalan kişi namazlarını kaza eder. Ancak bir gün bir geceden fazla ise “istihsânen” kaza etmez.³⁹

Ahkâmu'l-merdâ'nın zekat bâbı ibadete ilişkin diğer konulara nispetle daha kısadır. Bu kısımda zekatını ödemededen vefat eden kişinin durumu, akıl hastasının ve bir yıldır baygın kişinin zekatının ödenip ödenmeyeceği, maraz-ı mevtteki⁴⁰ yani ölüm hastalığı durumundaki kişinin zekat borcunun ödenmesi, akıl hastasının fitir sadakasının ödenip ödenmeyeceği gibi konular ele alınmaktadır.⁴¹

Oruç bâbı, eserin en hacimli bölümlerindedir. Zira oruç tutmak doğrudan kişiyi fiziksel olarak etkileyen ve zorlayıcı bir ibadet olduğu için hastanın orucu meselesinin uzun uzadıya ele alınması gerekmiştir. Oruç tutmama konusunda hastaya verilecek ruhsatın sınırları ve ayrıntıları fıkıh kitaplarında belirlenmektedir. Bu kısımda, orucu bozmayı veya oruç tutmamayı mübah hale getiren hastalığın şiddetinin miktarı, oruç tuttuğunda hastalığının artmasından korkan kimsenin orucunu bozması gibi konular bulunmaktadır.⁴² Yine hastalık endişesinin oruç tutmamayı mübah hale getirip getirmeyeceği, Ramazan gününü veya ayını baygın, uyuyarak veya delirmiş olarak geçiren kişinin o günkü orucunun durumu, oruç tutamayacak kadar yaşlı kişilerin durumu, hamile ve emziren kadınların oruç tutmama ruhsatları,⁴³ oruçluyken kullanılan harici ilaçların oruca etkisi, orucunu bozduktan sonra gün içinde iyileşen hastanın durumu gibi konular bu bölümde ayrıntılarıyla incelenmektedir.⁴⁴

Oruç konusunda, oruca etki eden hastalığı tanımlamak veya hastalığın kişiye etkisini ortaya koymak üzere hekimlere başvurulduğu da açıkça görülmektedir. Örneğin, *Ahkâmu'l-merdâ* da aktarıldığı üzere, İbn Melek'in *Şerhu'l-mecma*'sında oruç tutmamayı veya başlanmış orucu bozmayı

³⁹ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 103.

⁴⁰ Maraz-ı mevt fıkhında, “tıbben ve hayat tecrübelerine göre ölümcül olan ve araya sıhhat hali girmeden ölümle sonuçlanan hastalığı” ifade eder (Ali Bakkal, “Maraz-ı Mevt”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/39).

⁴¹ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 111-115.

⁴² Ebu'l-Feth İmâduddîn'in *Fusûlü'l-ihkâm fî usûli'l-ahkâm* adlı eserinden aktarıldığı üzere, oruç tutması halinde gözünün ağrısının artmasından veya ateşinin yükselmesinden korkan kimse oruç tutmaz. Bazıları ise oruç tutmamayı mübah hale getiren hastalığın ayakta namaz kılmayacak kadar kişiyi yatağa bağlayan hastalık olması gerektiğini söylemektedir. Ancak genel kural olarak oruç tutması kendisine zarar verecek veya hastalığı artacak olan hasta orucunu tutmayabilir (İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 121).

⁴³ Mergînânî'nin *Muhtârâtu'n-nevâzil*'inin oruç bölümünden alıntılandığı üzere, hamile ve emziren kadın kendisi veya bebeği için endişe ederse oruç tutmayabilir. Tutmadığı günleri kaza eder, fidye vermez (İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 119).

⁴⁴ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 116-130.

mübah hale getiren hastalık durumlarında, kişinin oruç tutması halinde “hastalığının artması” kriterinin esas alındığı, bunu tespit etme aracının ise ya kişinin zann-ı gâlibi ya da hâzık tabibin görüşü olduğu belirtilmektedir.⁴⁵ Yine Tâhir b. Abdurreşîd el-Buhârî'nin *Hülâsatu'l-fetâvâ* sının oruç bâbında, kişi iyileştikten sonra bünyesinde hala bir zayıflık kaldıysa veya kişi hastalanmaktan korkuyorsa bunun oruç tutmamak için mazeret olmadığı, ancak durumun böyle olduğunu doktor bildirdiğinde ve kişi de kendi durumundan endişe ediyorsa o zaman oruç tutmayabileceği ifade edilmektedir.⁴⁶

Ahkâmu'l-merdâ'nın ibadetler konusundaki son bâbı *hac* konusuna hasredilmiştir. Hac da bedenî bir ibadet olması noktasında hastanın fiziksel durumu ile alakalı olmaktadır. Bu kısımda beden sağlığının haccın farzietinin şartları arasında yer alıp almadığı, hasta adına vekâleten hac yapılması ve şartları, maraz-ı mevtteyken yerine hacc edilmesini vasiyet eden kişinin durumu, iyileştiğinde hac yapacağını nezreden kişinin durumu, baygın ve uyuyan kimsenin Arafat vakfesinin geçerli olup olmayacağı gibi konular ele alınmaktadır.⁴⁷

3.2. Hastanın Hukukî Tasarrufları

Fıkıhta aile, borçlar, eşya, miras hukuku gibi konularda da hastanın durumu irdelenmektedir. *Ahkâmu'l-merdâ* da, ibadetler alanında olduğu gibi hastanın hukukî işlemlerine dair görüşler de klasik fıkıh eserlerinden derlenmiştir. Bu bölümde en dikkat çeken husus maraz-ı mevtteki hastanın hukukî tasarruflarına dair hükümlerin ciddi bir yekun tutmasıdır. Fıkıhta maraz-ı mevtteki hastanın vârislerinin, alacaklılarının veya diğer hak sahiplerinin haklarını etkileyen bazı hukukî fiillerine kısıtlamalar getirildiği için konunun üzerinde önemle durulmuştur. Yaşamlarından ümit kesilen bu hastaların, mirasçılarının veya alacaklılarının haklarını kötüye kullanma ihtimalinin önünü kapatmak üzere bazı tasarrufları kısıtlanmakta, ancak istismar ihtimali bulunmayan tasarrufları geçerli kalmaktadır.⁴⁸ Maraz-ı mevt meselesi fıkıh eserlerinde hükme etkisi açısından sıklıkla geçmekte, hatta *marad* kelimesinin, mutlak olarak maraz-ı mevti ifade etmek için yaygın bir şekilde kullanıldığı görülmektedir.

Ahkâmu'l-merdâ da aile hukukunun *evlilik (nikâh)* alanında en çok, akıl hastalıklarının ve fiziksel kusurların evlilik konularında etkisi üzerinde durulmaktadır. Akıl hastasının ve bunağın

⁴⁵ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 117.

⁴⁶ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 117.

⁴⁷ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 131-140.

⁴⁸ Maraz-ı mevt ile ilgili ayrıntılar için bk. Bakkal, “Maraz-ı Mevt”, 28/39-41; Çeker, “Fıkıhta Hasta”, 44-59.

evlendirilmesi ve nikâhta velâyet hakkı, elleri kesik, felçli, matuh, ratkâ, hasiy, innîn, mecbûb kişilerle yapılan evliliklerde fesih hakkı, ratkânın mehir hakkı, hasta olduğu için eşiyle cimâ edemeyen kadının mehri ve nafakası, maraz-ı mevttte karısına mehir ikrarında bulunan kişinin durumu, kör, dilsiz, akıl hastası ve hüsnânın nikâhta şahit olup olamayacağı, hastalıkların halvet engeli sayılıp sayılmayacağı, hangi hastalıkların kadının kocasının nikâhını reddetmesi için sebep olacağı gibi konular yer almaktadır.⁴⁹

Ahkâmu'l-merdâ'nın boşama (talâk) ile ilgili bölümünün büyük bir kısmında maraz-ı mevttin yani ölüm hastalığının talâka etkisi hasta koca ve hanımı açısından ele alınmaktadır. Maraz-ı mevttteki kadının muhâlaası da bu kapsamda tartışılmaktadır. Bunun dışında, talâk esnasında bilincin yokluğu da bu kısmın temel konularındandır. Saralı kişinin, mübersem, baygın, matuh, uyuyan ve benc gibi uyuşturucu bir ilaç içen kişinin talâkı, halvet-i sahihanın oluşmasına engel olan hastalık hallerinin neler olduğu konuları burada ele alınan diğer başlıklardır. Liân ve zihâr ile ilgili konulara da bu bâbda yer verilmektedir.⁵⁰ Talâkla ilgili meselelerin haricinde, hastalıkların ilâya etkisine de bir bölüm ayrılmıştır.⁵¹

Bey' (alışveriş) bâbının merkezinde de maraz-ı mevttteki kişinin alışverişi yer almaktadır. Bunun haricinde ma'tuh, mecnun, kör ve dilsizin alışverişi, hasta cariye veya kölenin satılmış olması durumunda iade hakkı bulunup bulunmadığı gibi konulara dair fikhî hükümler incelenmektedir.⁵² İcâre bâbında ise hastalar hukukuna özel olarak ebe, tabip veya sûtanne kiralandığında ücretinin kime ait olacağı konularına yer verilmektedir.⁵³ Ahkâmu'l-merdâ'nın vekâlet bâbında ise hasmın rızası olmaksızın tevkîli gerektiren hastalık derecesi ile vekil ya da müvekkilin akıl hastası olmasının vekalet etkisi tartışmaları merkezdedir.⁵⁴ Vakıf, havâle ve kefâlet, mudârebe, müzâraa, hibe, ikrâr, vasiyet bâblarında ise konunun odağı neredeyse tamamen maraz-ı mevttteki kişinin bu tür tasarruflarının geçerli olup olmayacağı meselesidir. Ayrıca akdi bozan diğer bazı hastalık durumlarına da değinilmektedir.⁵⁵

⁴⁹ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 141-160.

⁵⁰ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 161-185.

⁵¹ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 186-188.

⁵² İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 226-242.

⁵³ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 253-255.

⁵⁴ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 243-247.

⁵⁵ İlgili bâblar için sırasıyla bk. İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 203-214; 248-252; 256-257; 258-259; 260-270; 271-291; 292-319.

3.3. Hastanın Cezaî Sorumluluğu ve Muhâkeme Hukuku

İbn Tâcuddîn, ceza hukuku alanında hastaya ilişkin hükümleri *hudûd (hadler)*⁵⁶ başlığı altında vermektedir. Bu kısımda en dikkat çeken mesele, hasta olan suçlunun fiziksel bir cezaya çarptırılmadan önce hastalığının geçmesinin beklenmesi, başka bir ifadeyle hastalığın cezanın ertelenmesine etkisi meselesidir. Kerâbîsî'nin *el-Furûk*'unda yer alıp *Ahkâmu'l-merdâ* da aktarılan hükümlere göre, hastaya hırsızlık, içki içme, zinâ gibi bir suç nedeniyle had uygulanması gerektiğinde kişi iyileşinceye kadar hapsedilir. Çünkü kişinin cezası ölüm cezası olmadığı halde bu cezaların uygulanması hastanın vücudunun zayıf olması nedeniyle ölümle sonuçlanabilir. Ancak ölüm cezasını hak eden hastaya cezası ertelenmeden uygulanır.⁵⁷ Benzer şekilde nifâslı (lohusa) kadına nifâsı sona erene kadar had uygulanmaz. Ölüm cezasını hak etmiş nifâslı veya hamile kadının cezası ise ertelenir.⁵⁸ Kişinin zayıf bir yapısı varsa ve had uygulandığında ölmesinden korkulursa kaldırabileceği miktarda hafif had uygulanır. Yine aşırı sıcak veya aşırı soğuk gibi durumlarda ölüme yol açma korkusuyla had uygulanmaz.⁵⁹ Hastalığın ceza hukukuna etkisine bir örnek de Radiyuddîn es-Serahsî'nin *el-Vecîz*'inde yer verdiği, hapisteki kişinin kendisini çok zayıf düşürecek şekilde hastalanması halinde ona hizmet eden bir hizmetçi bulunmadığı zaman hapisten çıkarılması örneğidir.⁶⁰ Başka bir örnek ise akıl hastasının mûrisini öldürmesi halinde kendisine kısas uygulanmaması ve mirastan da mahrum bırakılmamasıdır.⁶¹

Ahkâmu'l-merdâ da yer alan ceza ve muhâkeme hukukunda hastalarla ilgili diğer bir durum da hastanın şahitliğinin ve ikrarının cezaya etkisi meselesidir. Buna göre, mecbûb, hasiy veya innîn zinâ ikrarında bulunsa ya da şahitler durumu görmüş olsa had gerekmektedir. Dilsiz bir kimse yazarak ya da işaretle dört kere zinâ ikrarında bulunsa had gerekmemektedir.⁶² *Ahkâmu'l-merdâ* da Kuhustânî'nin *Câmiu'r-rumûz* adlı eserinden aktarıldığı üzere, şahitlerin tamamı ya da bir kısmı delirse, kör olsa veya dilsiz hale gelse recm cezası düşmektedir.⁶³ Yine kural olarak şahitliğe şahitlik caiz olmadığı halde asıl şahit hastalık, sefer mesafesi uzaklıkta olmak gibi sebeplerle şahitlikten aciz

⁵⁶ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 215-221.

⁵⁷ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 215.

⁵⁸ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 219.

⁵⁹ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 220-221.

⁶⁰ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 336.

⁶¹ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 323, 345.

⁶² İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 218.

⁶³ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 219.

olursa geçerlidir.⁶⁴ Hâkimin fiziksel rahatsızlıklarının muhâkeme hukukuna etkisi de fıkıh kitaplarında ele alınmaktadır. Hassâf dört hasletin kâdıdan gitmesi halinde kâdının azledileceğini söyler: Görme yetisini kaybetmek, işitme yetisini kaybetmek, aklını kaybetmek ve riddet (dinden dönmek).⁶⁵

4. *Ahkâmu'l-merdâ* da Hastalıklar ve Tedavi

Ahkâmu'l-merdâ da hastalık genel olarak *marad* kelimesiyle ifade edilmektedir. Eserde ve dolayısıyla klasik fıkıh kitaplarında baş ağrısı, karın ağrısı, göz hastalığı (*arak, remed*), ateş (*hummâ*), felç, çiçek (*cüderî*), alaca (*baras*), yara, kızamık (*hasbe*), ur (*sil'a*), nasır (*hucur*), özür kanı (*istihâze*), bayılma (*iğmâ*), delirme (*cünûn*), bunama (*ateh*), sara, idrar kaçırma (*selesü'l-bevl*), dilsizlik, dili tutulma, sağırılık, körlük gibi hastalık isimleri sıklıkla geçmektedir.⁶⁶ Hastalar hukuku kitabında hayız (âdet) ile ilgili hükümlerin hiç geçmemesinden fakihlerin ve daha özelden İbn Tâcuddîn'in, hayız kadın için doğal bir süreç olarak görüp hastalık olarak görmedikleri anlaşılmaktadır. Diğer yandan ilginç bir şekilde, fıkıh kitaplarında ve Osmanlı dönemi fetvâ mecmualarında sıklıkla geçen ve geniş anlamda salgın hastalıkları, dar anlamda vebâyı anlatmak için kullanılan *tâun'a* dair herhangi bir hükmün bulunmaması dikkat çekmektedir. Halbuki Osmanlı döneminde sıklıkla ciddi veba salgınları yaşanmış ve bununla bağlantılı olarak Osmanlı fetva mecmualarında ismi en çok geçen hastalıklardan biri tâun olmuştur.⁶⁷

Ahkâmu'l-merdâ da ve klasik fıkıh eserlerinde bazı hastalıkların tanımlarından, hastalıkların ayırıcı özelliklerinden de bahsedilmiştir. Elbette fıkıh kitapları tıbbî bilgi verme amacını doğrudan taşımamaktadır. Fakat hastalığın fikhî hükme etkisi noktasında bazen hastalığın net bir şekilde tanımlanması önem arz ettiği için bazı hastalık tanımları yapılmaktadır. Cünûn-ı aslî ve cünûn-ı ârîzînin tanımlanması,⁶⁸ cünûn-ı mutbik'in süresinin takdiri,⁶⁹ ma'tuh (bunak) ve mecnûn (akıl

⁶⁴ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 337.

⁶⁵ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 320.

⁶⁶ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 77-385.

⁶⁷ Tâun ile ilgili bilgiler ve fetvâlar için ve ayrıca Osmanlı fetva mecmualarında geçen hastalıklar için bk. Merve Özdemir, *Osmanlı Fetva Mecmualarında Tıp* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 85-99, 91-92, 101-105. Osmanlılarda veba salgını hakkında kapsamlı bir çalışma için bk. Nükhet Varlık, *Plague and Empire in the Early Modern Mediterranean World. The Ottoman Experience, 1347-1600* (USA: Cambridge University Press 2015).

⁶⁸ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 114.

⁶⁹ Ebu Yusuf'a göre cünûn-ı mutbik yılın çoğuna göre takdir edilirken İmam Muhammed'e göre oruçta bir ay, zekatta bir sene takdir edilir. Ebu Yusuf'un da İmam Muhammed'in görüşüne döndüğü rivayet edilir. *Fetâvâ Kâdihân'* da geçtiğine göre ise Ebu Yusuf'tan bir rivayete göre cünûn-ı mutbik yılın çoğuna göre takdir edilir. Diğer rivayete göre bir gün bir geceden çok olmasına bakılır. İmam Muhammed önce bir ay olarak takdir etmiş, sonra görüşünden dönerek tam bir sene

hastası) arasındaki farkların detaylandırılması,⁷⁰ maraz-ı mevtin belirtilerinin tanımlanması,⁷¹ ahras (dilsiz) sayılmanın ölçütünün verilmesi⁷² bunlara örnektir.

Ahkāmu'l-merdā da tedavinin cevazı konusundaki tartışmalar önemli bir yer tutmaktadır. Eserin *Kitābu'd-devâ* kısmına İbn Tâcuddîn tedavinin gerekliliğiyle ilgili hadisleri sunarak başlamaktadır.⁷³ Daha sonra tedavinin caiz olup olmadığına dair fıkıh kitaplarındaki bilgileri aktarmaktadır. İmam Muhammed'in *es-Siyeru'l-kebîr'inden* Rasûlullah'ın çeşitli tedavi yöntemlerine başvurduğuna dair bilgileri aktarmaktadır. İmam Muhammed tedaviyi mekruh görenlerin de olduğunu ve tedavinin kerâhatine delalet eden haberler rivayet ettiklerini ifade etmiştir. *Ahkāmu'l-merdā* da aktarıldığı üzere, tedavinin cevâzının diğer delilleri Sa'd b. Muâz, Es'ad b. Zü'râre gibi sahabilerin dağlama yaptırmış olması ve Hz. Ayşe'nin Rasûlullah'ın vefatından beş altı yıl önce hastalıkları arttığı zaman tedavi etmesi için tabipleri çağırdıklarını belirten rivayetlerdir. Tedavi caiz olmakla birlikte, tedavi ile uğraşmanın şifa verici olanın ilaç değil de bizzat Allah Teâlâ olduğuna inanması gerekir.⁷⁴ Tüm bunlara rağmen seleften tedavi olanlarla birlikte Hz. Ebû Bekir, Ebu'd-Derdâ, Ebû Zer, Rebî' b. Haysem gibi hastalandıklarında tedavi olmayı tercih etmeyenler de olmuştur.⁷⁵ Fakat tedavi olmanın hükmü duruma göre de değişmektedir. Bu bağlamda, İbn Tâcuddîn'in *Fusûlü'l-ihkâm* dan aktardığı şu veciz pasaj önemlidir:

“Bil ki zararı gideren sebepler üçe ayrılır: 1. Kesin (*Maktû'un bih*): Susuzluk zararını gideren su gibi, açlık zararını gideren ekmek gibi. 2. Zannî (*Maznûn*): Fasd (kan aldırma), hacamat yaptırmak, müşil içmek ve tıbbın diğer bâbları gibi; yani soğukluğu hararetle ve harareti soğuklukla tedavi etmek gibi, bunlar tıptaki zâhirî sebeplerdir. 3. Vehmî (*Mevhûm*): Dağlama, rukye gibi. Kat'î olanı terk etmek tevekkülden olmayıp aksine ölüm tehlikesi varsa terki haramdır. Mevhûmu terk etmek tevekküldendir.”⁷⁶

olarak takdir etmiştir. Nâtîfî ve Hâherzâde Ebu Hanife'ye göre cünûn-ı mutbıkın süresini bir ay olarak takdir ettiğini ifade etmişlerdir ve fetva da buna göredir (İbn Tâcuddîn, *Ahkāmu'l-merdâ*, 143, 338).

⁷⁰ İbn Tâcuddîn, *Ahkāmu'l-merdâ*, 162-163.

⁷¹ Hastalık kişiyi zayıf düşürüp de sahib-i firâş yaptıysa, dışarı işlerini yapmaktan aciz bıraktıysa, her gün hastalığı biraz daha artıyorsa bu maraz-ı mevttir, çünkü bu kişi büyük ihtimalle hayatını kaybedecektir (İbn Tâcuddîn, *Ahkāmu'l-merdâ*, 166).

⁷² İbn Tâcuddîn, *Ahkāmu'l-merdâ*, 272.

⁷³ İlgili hadisler için bk. Buhârî, “Tıb”, 1; Müslim, “Selâm”, 69; Ebû Dâvud, “Tıb”, 1; İbn Mâce, “Tıb”, 1; Tirmizî, “Tıb”, 2.

⁷⁴ İbn Tâcuddîn, *Ahkāmu'l-merdâ*, 349, 352-353.

⁷⁵ İbn Tâcuddîn, *Ahkāmu'l-merdâ*, 361-362.

⁷⁶ İbn Tâcuddîn, *Ahkāmu'l-merdâ*, 355-356. Krş. *Fetâva'l-Âlemgîriyye: el-Fetâva'l-Hindiyye*, haz. Burhanpurulu Şeyh Nizam (Mısır: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310h), 5/355.

Buna göre zararı kesin olarak gideren tedavi yöntemlerine başvurmamak haram iken dağlama, rukye gibi faydası belirsiz tedavi türlerini terk edip tevekkül etmek daha iyi görülmüştür. Arada kalan zannî tedavi türlerine başvurmak ise tevekküle aykırı değildir.⁷⁷ Görüldüğü üzere faydası kesin olan tedavilere başvurmak fikhen zorunlu kabul edilmektedir. Tedaviyi reddeden sahabîlerden söz edilse de bu konuda değerlendirme yapılırken dönemin tedavi şartları ve tedavinin kesin sonuç verip vermediği gibi faktörler de dikkate alınmalıdır. Elbette günümüzün tedavi anlayışıyla geçmişte tedaviden kastedilen birbirinden farklı olabilecektir. Dolayısıyla bu durum tedavinin hükmüne de yansiyacaktır.

Ahkâmu'l-merdâ da hacamat yaptırmak, kan aldirmek, lavman yapmak, dağlama yaptırmak, rukye yapmak, sülük tutturmak, müshil içmek gibi tedavi yöntemleri ve tedavi amacıyla kullanılan bal, çörek otu, ûd-i hindî gibi pek çok madde zikredilmektedir. Eserde ifade edildiği üzere bir tedavi yöntemi olarak hacamat yaptırmak ve *fasd* (kan aldirmek) genel olarak caiz görülmektedir. Geleneksel tıpta yaş hacamatta deriye kesiler atılarak üzerine hacamat şişesi kapatılıp kanın dışarı çıkması sağlanırken *fasd* tekniğinde hastanın damarı kesilerek kan dışarı akıtılırdı.⁷⁸ İbn Tâcuddîn *kitâbu'd-devâbâ* bında hacamatın faydalarına dair hadisleri zikrettikten sonra hacamatın ve *fasd*'in zannî birer tedavi yöntemi olduğunu ve tevekküle aykırı olmadığını aktarmaktadır. Ayrıca hamile kadının hacamat yaptırmasında doktorlar bir sakınca görmüyorsa fikhen de caiz olduğuna dair görüşler de eserde yer almaktadır. Ancak bebeğe zarar verme ihtimalinden dolayı hamile kadının *fasd*'den uzak durması önerilmektedir.⁷⁹ *Ahkâmu'l-merdâ* da sülükle tedavi konusu da hamile kadına sülük tutturmanın cevazı bağlamında geçmektedir. Buna göre bir aylık hamile bir kadın kan aldirmek için sırtına sülük tutturmak isterse doktorlara sorularak hamileliğe zarar vermeyeceğinin ifade edilmesi halinde yapılabilir. Ancak doğuma yakın yaptırılmaması tavsiye edilmektedir.⁸⁰

Kanı dindirmek veya vücudun hastalıklı bölümlerini ortadan kaldırmak için kızdırılmış metal bir araçla vücudun belli bir yerini yakmak anlamına gelen dađlamaya⁸¹ fıkıh kitaplarında bir tedavi türü olarak çok sıcak bakılmamakta, dağlama vehmî yani faydası kesin olmayan bir tedavi türü olarak görülmektedir. Çünkü dağlamanın faydası hacamat yaptırmak ya da müshil içmek gibi açık değildir. Yine dağlama suretiyle ateşle yakmak bünyeyi tahrip eden bir yaralamadır. Rasûlullah'ın dağlamayı yasakladığına dair rivayetler bulunmaktadır. Bu açıdan *Ahkâmu'l-merdâ* da geçtiği üzere dağlama

⁷⁷ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 356-357.

⁷⁸ Peter E. Pormann, "Tıp", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/98.

⁷⁹ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 350-351, 355-357, 363.

⁸⁰ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 363.

⁸¹ İlhami Durmuş, "Türk Kültür Çevresinde Dağlama Geleneği", *Milli Folklor Dergisi* 24/95 (2012), 114-117.

yaptırmak tevekkül anlayışından uzak kabul edilmiştir.⁸² Diğer yandan çocuktaki bir hastalıktan dolayı ona dağlama yaptırmının caiz olduğu görüşü de fıkıh kitaplarında bulunmaktadır.⁸³

Ahkāmu'l-merdā da, özellikle ölüm tehlikesi bulunan bazı riskli cerrahi işlemlerin hükmü de tartışılmaktadır. Buna göre bir kimse vücudunda bulunan uru ya da nasırı çıkarttırmak istese fakat bu işlemde ölüm tehlikesi varsa Ebu Yusuf'a göre yapması caizdir. Çünkü bu bir tedavi olup kişi kendini sebepsiz yere ölüme maruz bırakıyor değildir.⁸⁴ Yine bir kimse vücudunda bulunan fazla parmağını ya da başka bir fazlalığı kesmek istese bunu yapmak büyük ihtimalle ölümle sonuçlanacaksa yapamaz, çünkü kendini ölüme maruz bırakmış olur.⁸⁵ *Fetâvâ Kâdıhân*'da geçtiği üzere, anne ya da baba çocuğunun fazla parmağını kestirseler bazı fakihlere göre tazmin etmezler, çünkü bu tedavi ettirmektir. Zira ebeveynin çocuğunu tedavi ettirme velâyeti (*velâyetu'l-muâlece*) vardır. Bu işlemi baba ya da anneden başkası yapsa velâyet hakkı olmadığı için dâmin olur. Bazıları ise ebeveynin de kesme/kestirme hakkı olmadığını söylemişlerdir, kesseler ve elini kuvvetten düşürseler dâmin olurlar. Muhtâr olan birinci görüştür. Ancak teaddî veya elinde bir acizlik oluşturma tehlikesi varsa ebeveynin kesmesi de caiz değildir.⁸⁶ Mesane taşını yarıp çıkarmanın cevazı da tartışılarak kural olarak caiz olduğu belirtilmektedir. Doktorlar işlem yapılırsa hastanın kurtulma veya ölme ihtimalini yarı yarıya görseler veya kurtulacağını söyleseler tedavi olur. Asla kurtulamaz denirse hasta tedaviyi terk eder.⁸⁷ Yine insanın canını korumak için kangren olan eli kesmenin mübah olduğu da eserlerde ifade edilmektedir.⁸⁸ Zira kural olarak, genel zararı gidermek için özel zarar tercih edilir: "*Zarar-ı âmmı def' için zarar-ı hâs ihtiyar olunur.*"⁸⁹

⁸² İbn Tâcuddîn, *Ahkāmu'l-merdâ*, 360. *Ahkāmu'l-merdâ*'da beldelerin çoğunda dağlama adetinin az olduğu, dağlamanın ancak Türklerin, Arapların ve Hintlilerin adeti olduğu bilgisi de verilmiştir (İbn Tâcuddîn, *Ahkāmu'l-merdâ*, 361).

⁸³ İbn Tâcuddîn, *Ahkāmu'l-merdâ*, 364.

⁸⁴ İbn Tâcuddîn, *Ahkāmu'l-merdâ*, 364.

⁸⁵ İbn Tâcuddîn, *Ahkāmu'l-merdâ*, 364.

⁸⁶ İbn Tâcuddîn, *Ahkāmu'l-merdâ*, 365.

⁸⁷ İbn Tâcuddîn, *Ahkāmu'l-merdâ*, 364.

⁸⁸ İbn Tâcuddîn, *Ahkāmu'l-merdâ*, 364. Krş. Ebu'l-Hasan Burhânuddîn Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedî* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 3/158; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz İbn Âbidîn ed-Dımaşkî, *Reddül-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr: Şerhu Tenvîri'l-ebşâr: Hâşiyetu İbn Âbidîn*, thk. ve tlk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 11/605-606.

⁸⁹ *Mecelle*, md. 26.

Özelde makata genelde anlamıyla da vücudun herhangi bir yerine ilaç enjekte edilmesi anlamına gelen hukne (lavman)⁹⁰ *Ahkâmu'l-merdâ* da yer almakta ve fakihlerce caiz görüldüğü belirtilmektedir. Lavman yaptırmanın cevazı konusunda kadın ve erkek arasında fark yoktur. *Muhtârâtu'n-Nevâzil* de geçtiği üzere lavmandan dolayı abdest bozulmaz. Ancak karın boşluğuna ulaştıktan sonra dışarı bir şey çıkarsa bozulur. Bir erkeğin lavman yapmak için başka bir adamın avret bölgesine bakmasının da caiz olduğu ifade edilmiştir.⁹¹

Kemikle ve deriyle tedavi konusu da *Ahkâmu'l-merdâ* da yer almaktadır. İbn Tâcuddîn İmam Muhammed'in *el-Asl* da koyun, inek, deve, at gibi hayvanların kemikleriyle tedavinin caiz olduğunu, domuz ve insan kemikleriyle tedavinin ise mekruh olduğunu söylediğini aktarmaktadır. Benzer şekilde domuz ve insan derisi hariç deriler de tabaklandıktan sonra temiz olur ve kendileriyle tedavi caiz olur. İnsanın derisinden ve kemiklerinden istifade edilmemesi necis oluşundan dolayı değil, saygın oluşundan dolayıdır. Çünkü Allah'ın mükerrem ve diğer her şeye üstün kıldığı insanın cüzlerinden faydalanmak ona saygısızlık yapmak ve onu alçaltmak sayılır.⁹² Bu sebeple bir kimsenin ayağında yara olsa insan veya domuz kemiği ile tedavi olması caiz değildir, çünkü onlardan faydalanmak haramdır.⁹³

Eti yenen hayvanların idrarlarıyla tedavi meselesi de *Ahkâmu'l-merdâ* da ve daha geniş olarak fıkıh kitaplarında tartışılmaktadır. *Ahkâmu'l-merdâ* da ifade edildiği üzere esasında bu idrarlar necistir, tedavi veya başka amaçlarla asla içilemezler. Ancak İbn Melek'in *Şerhu'l-Mecma'* sında belirtildiğine göre, İmam Muhammed eti yenen hayvanların idrarının temiz olduğunu ve bunlarla tedavi olmanın caiz olduğunu söylemektedir. Ebu Yûsuf ise yalnızca tedavi için içmenin caiz olduğu görüşündedir. Hatta yakînen (kesin olarak) şifa olacağı bilirse, şarabın aşırı susuzluğu gidermek için helal olmasında olduğu gibi bunun da helal olduğu ittifakla kabul edilmektedir.⁹⁴ Benzer şekilde, eşeğin sütü ile tedavinin hükmü de gündeme gelmektedir. *Fetâvâ Kâdihân*'ın hazr ve ibâha bölümünden aktarılacak eşeğin etini ve sütünü kullanmanın genel olarak mekruh olduğu, aynı şekilde hastanın tedavi amacıyla eşek sütünü tüketmesinin de mekruh olduğu *Ahkâmu'l-merdâ* da ifade edilmektedir.⁹⁵

⁹⁰ Mehmet Erdoğan, "Hukne", *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 201.

⁹¹ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 366, 368.

⁹² İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 354. Krş. Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/46; Kemâluddîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-kadîr* (Mısır: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1315-1318), 5/202-203; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3/115-116; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 1/356-357.

⁹³ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 366.

⁹⁴ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 367-368.

⁹⁵ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 365.

Hastalık ve kötülüklerden korunmak veya kurtulmak amacıyla dua okuyup üfleme anlamına gelen rukyenin⁹⁶ hükmü de fıkıh kitaplarının bir prototipi olarak *Ahkāmu'l-merdā* da tartışılmaktadır. Eserde aktarıldığı üzere, rukye yaptırmayı terk etmek tevekküle daha uygundur. Çünkü rukye mevhumdur yani faydası kesin olmayıp büyük ihtimalle fayda verici değildir. Ayrıca tabiplerin tedavi olarak kabul ettikleri zâhir sebeplerden de değildir. Ancak buna rağmen Rasûlullah rukyeyi yasaklamadığı için rukyeye başvurmak caiz görülmektedir.⁹⁷

Doğrudan bir tedavi kapsamında olmamakla birlikte *Ahkāmu'l-merdā* da fıkıh kitaplarında *iskât-ı cenîn* olarak geçen cenin düşürmenin/kürtajın hükmü de yer almaktadır. Eserde, emziren kadın hamile kaldığı için sütü kesilse ve babanın da sütanne kiralayacak maddi durumu olmasa kadının cenini henüz nutfe, alaka veya mudğa aşamalarında yani organları oluşmamışken düşürmesinin mübah olduğu görüşü nakledilmektedir. Çünkü bu görüşe göre, bu aşamalarda cenin henüz insan hükmünde değildir. Bu sürenin alimlerce dört ay olarak takdir edildiği ifade edilmektedir.⁹⁸ Hanefî fıkıh kitaplarında böyle bir görüş bulunmakla birlikte,⁹⁹ diğer mezhepler içinde anne rahmine düştüğü andan itibaren cenine dokunulamayacağı yönünde görüşler de vardır. Çağdaş dönemde de günümüzün tıbbî bilgilerini dikkate alan bazı fakihler ve fetva kurulları, ceninin hangi aşamada olursa olsun dokunulmaz olduğu yönünde görüş serdetmişlerdir.¹⁰⁰

Ahkāmu'l-merdā da sağlığı koruma ve zarar vermeme prensipleri çerçevesinde pek çok hükme rastlamaktayız. Örneğin, normal şartlarda köpeğin dişini insana takmak caiz değildir. Ancak bir kimse kendi dişi düştüğü için köpek dişi takmışsa artık onu çıkarmaya gerek kalmaz. Kişinin ikinci kez kendi dişi alttan gelse ve sabitleşip güçlense bakılır. Eğer köpeğin dişini kişiye zarar vermeden çıkarmak

⁹⁶ İlyas Çelebi, "Rukye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/219.

⁹⁷ İbn Tâcuddîn, *Ahkāmu'l-merdâ*, 356-357, 360.

⁹⁸ İbn Tâcuddîn, *Ahkāmu'l-merdâ*, 363.

⁹⁹ Ebû Bekr Alâuddîn Ebû Bekr b. Mesud b. Ahmed el-Hanefî el-Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 7/325; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 6/34; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 6/590. Ayrıca bk. Merve Özdemir Özaykal, "Osmanlı Fetvalarında İskât-ı Cenînîn (Cenin Düşürmenin) Cezai Sonuçları", *Hayat Ne Zaman Başlar Ne Zaman Biter: Tıbbî, Dinî ve Etik Sorunlar*, ed. Hakan Ertin-Merve Özaykal (İstanbul: İSAR Yayınları, 2021), 117-136.

¹⁰⁰ Kürtaja dair tartışmalar için bk. Ülfet Görgülü, *Fıkıhta Cenin Hukuku* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 80-86. Din İşleri Yüksek Kurulu, sperm ile yumurtanın birleştiği ve döllenmenin başladığı andan itibaren cenine müdahalenin caiz olmadığını, annenin hayatının korunması gibi haklı ve kesin bir zaruret bulunmadıkça gebeliğe son vermenin caiz olmadığını kabul etmiştir (Din İşleri Yüksek Kurulu, *Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar* (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 82).

mümkünse çıkarılır, aksi takdirde çıkarılmaz.¹⁰¹ Yine kural olarak karşı cinsler birbirlerinin avret bölgelerine bakamayacağı halde, canın ve sağlığın korunması prensibi ve zaruret çerçevesinde bu kuraldan istisnaya gidilir ve doktorun karşı cinsin cinsel bölgesini tedavi etmesinde sakınca olmadığı belirtilmektedir. Ancak tedavi ederken yaranın olduğu yer haricinde her yeri örter ve mümkün olduğunca bakmaktan sakınır.¹⁰²

Görüldüğü üzere fıkıh eserlerinde tedavi konusunda pek çok ayrıntılı hüküm bulunmaktadır. Diğer taraftan, tedavi konusunda hüküm vermede tabiplerin görüşlerinin alındığı ve tabiplere danışılacağına dair çok sayıda örnek vardır.¹⁰³ Mesela karın ağrısı çeken bebeğin ölmesinden korkulursa, hâzik tabiplerin sütannenin belirli bir ilacı içmesinin bebeği iyileştireceğini iddia etmeleri halinde, sütanne Ramazan günü orucunu bozarak o ilacı içebilir. Yine hâzik tabipler, yılanın soktuğu bir kimseye belirli bir ilacın fayda vereceğini söylerlerse kişi orucunu bozup ilacı içebilir.¹⁰⁴ Kuhustânî'den aktarıldığı üzere, bir hastalığın şaraptan başka tedavisi olmadığına dair doktorların sözüyle hastanın tedavi için şarap içmesi kabul edilmektedir.¹⁰⁵ Ancak bu noktada doktorun tavsiye ettiği tedavi yönteminin kesinliği de hükmü etkilemektedir. Buna göre doktor, bir kimseye hastalığından dolayı kan aldırması gerektiğini söylese, kişi bunu yapmasa ve ölse günahkar olmaz, çünkü kan aldırarak kişinin şifa bulacağı kesin değildir.¹⁰⁶

Sonuç

17. yüzyılın ilk yarısında yaşamış bir Osmanlı fakihi İbn Tâcuddîn el-Hanefî'nin derlediği *Ahkâmu'l-merdâ* isimli eser, hastalara ilişkin fikhî hükümleri kuşatıcı bir şekilde içermesi itibariyle orijinal ve tespit edebildiğimiz kadarıyla türünün tek örneği bir hastalar hukuku eseridir. Yazıldığı tarihe kadarki Hanefî fıkıh kitaplarının pek çoğunu görüp fıkıh eserlerinin tüm bâblarında geçen hastalara ve hastalıkların hükümlere etkisine dair görüşleri kaynaklarına ve eserlerin bâblarına referans vererek ve tekrara düşmeksizin sistematik bir şekilde aktarması bu alanda çalışma yapmak isteyen çağdaş araştırmacılara büyük kolaylık sağlamaktadır. Bu şekilde, çalışma özelinde, fıkıh

¹⁰¹ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 355.

¹⁰² İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 320, 366. Krş. Ebû Bekr Şemsu'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.), 10/156-157; Ebu'l-Fadl Mecduddîn Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr*, thk. Ali Abdulhamid Ebu'l-Hayr-Muhammed Vehbî Suleyman (Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1998), 4/429; *el-Fetâva'l-Hindiyeye*, 5/330.

¹⁰³ Bu noktada danışılan tabibin hâzik yani alanında uzman olması beklenmekte, yanı sıra Müslüman olması gerekip gerektiği de tartışılmaktadır. Kimi alimler uzman hekimlerin yeterli olduğunu söylerken kimileri bazı özel meselelerde doktorun aynı zamanda Müslüman da olması gerektiğini ifade ederler (İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 117).

¹⁰⁴ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 117.

¹⁰⁵ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 328.

¹⁰⁶ İbn Tâcuddîn, *Ahkâmu'l-merdâ*, 366.

kitaplarında hasta, hastalık ve tedaviye ilişkin yoğun ve tafsilatlı bir birikim bulunduğu, hatta bazen fazlaca ayrıntılara girildiği görülebilmektedir. Esasında eser, fıkıh kitaplarında yer alan hastalar hukukunun bir özetini sunmaktadır. Diğer yandan müellif, eseri kâdılara hüküm vermede kolaylık olsun diye hazırladığını belirtmektedir. Ancak eser başka bir açıdan hasta ilmihali olarak da görülebilir. Herkesin potansiyel hasta olduğu düşünüldüğünde sağlıklı insana ilişkin hükümlerin yanı sıra hastalara özel hükümleri yani azimetin yanında ruhsatı, ana kaidenin yanında istisnaları da bilmek gerekmektedir. Zira hastalık durumu insanın fizikî, aklî ve ruhî sağlığını etkilemektedir. Hastanın karşılaştığı bu zorluklardan dolayı bazen ruhsatlara başvurmak gerekir, bazen ise hasta bazı akli veya fiziki melekelerini kaybettiği için tasarrufları sınırlandırılmaktadır. Dolayısıyla hasta, teklife muhatap olma noktasında ya da haklar ve sorumluluklar açısından sağlıklı kimselerle eşit olmamaktadır.

Ahkāmu'l-merdā özelinde klasik fıkıh eserlerinin hastalar hukukuna kuş bakışı bakıldığında, bu konuda ibadetler alanında -bedeni bir ibadet olması itibariyle- en çok oruç bâbında, muâmelat alanında ise nikâh ve talâk bâblarında yoğunluk olduğu söylenebilir. Hastalık olarak ise yoğunluğun, tüm fıkıh bâblarına yayılmış bir şekilde cünûn (akıl hastalığı) ve fıkıhta özel bir anlama sahip maraz-ı mevt (ölüm hastalığı) üzerinde olduğu görülmektedir. Akıl hastalığı algılama ve irade yeteneğini ortadan kaldırdığı için, ölüm hastalığı ise kişinin bazı hukukî tasarruflarının sınırlandırılmasını gerektirdiği için üzerinde önemle durulmuş ve hukuka derinden etki etmiş iki durum olarak dikkat çekmektedir. Özellikle maraz-ı mevt konusu eserde hemen her konuda ve uzun uzadıya yer almaktadır, hatta pek çok kere eserlerde mutlak “*marad*” ifadesiyle maraz-ı mevt kastedilmiştir. Bu kısımlarda hastalığın detayları veya tıbbî boyutundan ziyade nikâh, talâk, alışveriş, icâre, hibe, vasiyet, ikrar gibi hukuki eylemlere etkisi ele alınmaktadır. Hastalık bazen ibâdetler alanında olduğu gibi kolaylık ve ruhsatı beraberinde getirmekte, bazen ise kişinin hukukî tasarruflarını sınırlandırıcı bir etkiye sahip olmaktadır. Bazen ise hastalığın, hastanın sorumluluğunu ortadan kaldırma, hak kaybına sebebiyet verme veya hastayı hak sahibi haline getirme yönünde etkileri de gündeme gelebilmektedir. Diğer yandan klasik eserlerde, gerek ibadetlere gerekse özel hukuka etkisi açısından bazen hastalığa ilişkin tanım ve tasniflerin yapıldığı, hastalığın mahiyeti, teşhisi veya etkilerine dair hâzık (uzman) hekimlerin görüşünün alındığı ve fakihlerin dönemlerinin tıbbi bilgisini dikkate aldıkları açıkça görülmektedir.

Müellif eserinde hasta ve hastalıklarla ilgili tüm detayları toplarken hastalık kapsamında görülmeyen siğâr (çocuk olmak), uyku gibi durumları da sunmaktadır. Bunun nedeni ehliyeti ortadan

kaldırılan arızalar olmaları noktasında akıl hastalığıyla aralarında ortak hükümler bulunduğu için fıkıh kitaplarında konuların bazen iç içe geçmiş olmasıdır. Ancak genel olarak müellifin titiz bir şekilde seçici olduğu, hastalık kapsamına girmeyen konuları kasten dışarıda bıraktığı ifade edilmelidir. Örneğin fıkıh kitaplarında hayızla ilgili özel durumlar ve hükümler tahâret bahislerinde ayrıntılı bir şekilde geçmesine rağmen İbn Tâcuddîn hayızın bir hastalık olmadığına farkında olarak bu konudaki hükümlere eserinde yer vermemiştir. Esere ilişkin dikkat çeken diğer bir husus eserde akıl hastalığı, cilt hastalıkları, cinsel hastalıklar, fiziksel engellilik, ateşli hastalıklar, cerrahi müdahale gerektiren hastalıklar gibi pek çok hastalıktan ve hükümlere etkisinden bahsedilmiş olmasına rağmen tâûn gibi insanlık tarihini etkileyen bir hastalığa yer verilmemiş olmasıdır. Halbuki hem İslam dünyası hem de Osmanlı, tarih boyunca çok büyük salgınlarla mücadele etmek zorunda kalmıştır. Klasik fıkıh eserlerinde ve fetva mecmualarında bulunan tâûna ilişkin hükümlere kitapta yer verilmemesi bir eksiklik olarak görülebilir.

Bu çalışma ile fıkıh eserlerindeki hastalar hukuku müstakil olarak ortaya konmayıp *Ahkâmu'l-merdâ* da yer alan hastalara dair hükümler sunulmakta ve böylece 17. yüzyıl Osmanlısına ait bu nadide esere dikkat çekilmektedir. Ancak klasik eserlerde yer alan tüm konular yeniden gözden geçirilip çağdaş dönem hastalıkları da eklenmek suretiyle böyle bir hastalar hukuku çalışması yapılması elbette mümkün ve gereklidir. İbn Tâcuddîn'in *Ahkâmu'l-merdâsı* sayesinde Hanefî mezhebine ait hastalara dair fikhî hükümleri ibadet, özel hukuk ve ceza hukuku açısından tafsilatlı bir şekilde görebiliyor, hastalıkların hukuka etkisi, hastalara gösterilen kolaylıklar, tedavi olmanın hükmü, tedavi için kullanılan yöntem ve maddelerin hükmü gibi meselelere ulaşabiliyoruz. Fakat, ıskât-ı cenîn örneğinde olduğu gibi, *Ahkâmu'l-merdâ*daki tüm hükümlerin günümüzde aynen alınıp uygulanması elbette mümkün değildir. Bugün bitkisel yaşam, koma, beyin ölümü gibi tıp teknolojilerinin uzantısı olan pek çok yeni tartışma konusu da katılmak suretiyle yapılacak çağdaş hastalar hukuku çalışmalarına ihtiyaç vardır. Yine bu mantık genişletilerek hastalar fıkından öte çok daha geniş bir perspektif sunan tıp fikhî çalışmalarına da ihtiyaç açıktır. Bunun için ise öncelikle konuya dair kapsamlı monografik çalışmaların ortaya konması gerekmektedir. Bu noktada, 17. yüzyıldan bir alim İbn Tâcuddîn el-Hanefî'nin erken sayılabilecek bir dönemde ortaya koyduğu bu çaba ve eseri, çağdaş araştırmacılara güzel bir örneklik teşkil etmektedir.

Kaynakça

- Bakkal, Ali. "Maraz-ı Mevt". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 28/39-41. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Belhî. Muhammed Sürûr Muhammed Murad. "Menhecu't-tahkîk". Ahkâmu'l-merdâ. 11-14. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1997.
- Belhî. Muhammed Sürûr Muhammed Murad. "et-Ta'rifu bi'l-kitâb". Ahkâmu'l-merdâ. 43-50. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1997.
- Belhî. Muhammed Sürûr Muhammed Murad. "Dirâse tahlîliyye havle'l-kitâb". Ahkâmu'l-merdâ. 51-69. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1997.
- Çeker, Orhan. "Fıkıh'ta Hasta". Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7 (1997), 31-65.
- Çelebi, İlyas. "Rukye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 35/219-222. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Din İşleri Yüksek Kurulu. Tıp ve Sağlıkla İlgili Fetvalar. Ankara: DİB Yayınları, 2020.
- Durmuş, İlhami. "Türk Kültür Çevresinde Dağlama Geleneği". Milli Folklor Dergisi 24/95 (2012), 114-121.
- Ekşi, Ahmet. "Tedavi Sürecinde İbadet (Namaz Örneği)". İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 24 (2014), 347-370.
- Erdoğan, Mehmet. Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Fetâva'l-Âlemgîriyye: el-Fetâva'l-Hindiyye. haz. Burhanpurlu Şeyh Nizam. 6 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310h.
- Görgülü, Ülfet. Fıkıhta Cenin Hukuku. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî. Reddû'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr: Şerhu Tenvîri'l-epsâr: Hâşiyetu İbn Âbidin. thk. ve tlk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz. 12 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Tâcuddîn, Ahmed b. İbrâhim b. Halîl el-Hanefî. Ahkâmu'l-merdâ. thk. Muhammed Sürûr el-Belhî. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1997.

- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid. Şerhu Fethu'l-kadîr. 8 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1315-1318.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alâuddîn Ebû Bekr b. Mesud b. Ahmed el-Hanefî. Bedâiü's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982-1986.
- Kıyık, Mustafa Harun. İslâm Kişi Hukuku Açısından Akıl Hastalığı. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Kumaş, Ali. İslâm Engelliler Hukuku. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Küçüker, Ali. Hastalar ve Engelliler İlmihali. Ankara: Anıl Matbaa, 2006.
- Mergînânî, Ebu'l-Hasan Burhânuddîn Ali b. Ebû Bekr. el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedî. 4 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- Mevsîlî, Ebu'l-Fadl Mecduddîn Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd. el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr. thk. Ali Abdulhamid Ebu'l-Hayr-Muhammed Vehbî Suleyman. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1998.
- Mîka, Ebûbekir İsmâil Muhammed. Ahkâmü'l-marîd fî'l-fıkhi'l-İslâmî: el-İbâdât ve'l-ahvâlu'ş-şahsiyye. Riyâd: Mektebetur'-Ruşd, 1984.
- Muhibbî, Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbillah ed-Dımaşki. Hulâsatü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdî aşar. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Özay, Hilal. İslam Hukuku Açısından Bedensel Engellilik. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Özdemir, Merve. Osmanlı Fetva Mecmualarında Tıp. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Özdemir Özaykal, Merve. "Osmanlı Fetvalarında Iskâtı-ı Cenînîn (Cenin Düşürmenin) Cezai Sonuçları". Hayat Ne Zaman Başlar Ne Zaman Biter: Tıbbî, Dinî ve Etik Sorunlar. ed. Hakan Ertin-Merve Özaykal. 117-136. İstanbul: İSAR Yayınları, 2021.
- Özel, Ahmet. "Ahkâm". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 1/550-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Pekdemir, Şevket. İslâm Özürlüler Hukuku. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Pormann, Peter E. "Tıp". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 41/95-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsu'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. el-Mebsût. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.
- Varlık, Nükhet. Plague and Empire in the Early Modern Mediterranean World: The Ottoman Experience, 1347-1600. USA: Cambridge University Press 2015.

A 17th Century Work on the Law of Patients: Ibn Tāj al-Dīn al-Hanafī's Ahkām al-mardā and Fiqh Provisions Concerning Patients

Ass. Prof., Merve ÖZAYKAL

Extended Summary

Illness often entails legal facilitation for the sufferer of illness and can sometimes cause legal situations to change in favor or unfavorable ways. There are inevitably special provisions, or judgements, for the patient compared with the healthy person. For example, whether the person has the power to worship, perform legally required acts, satisfy conditions of punishment, or determine halāl and harām are each considered. In cases of illness, burdens can be lifted from the person based on principles of necessity (ḍarūrah) and benefit (maslahah), depending on the circumstances. Classical works of fiqh contain many provisions regarding patients and the combination of this information, which is scattered in various sections of these works, constitutes the jurisprudence of patients. The subject and primary source of this article is the 17th-century book *Ahkām al-mardā*, in which we find all the fiqh rulings regarding patients in a single volume. The author, Ibn Tāj al-Dīn al-Hanafī (d. 1060/1650), was an Ottoman judge and jurist. His work discusses almost all the issues concerning patients according to the chapters of fiqh. It appears to be the only example of its kind in classical fiqh. This article aims to introduce this unique volume to the reader and briefly present the understanding of patients' law in classical fiqh within the framework of the work.

Ibn Tāj al-Dīn al-Hanafī is a scholar who lived in the Ottoman lands and worked as a judge. *Ahkām al-mardā*, as its name suggests, contains fiqh provisions regarding patients. The work was researched and examined by Muhammad Surūr al-Balkhī in 1997, and there is no doubt about its title and authorship. *Ahkām al-mardā* is an original work in terms of its concept as a monograph on the law of patients. While it is a compilation work in terms of content, the absence of any other classical period work bearing the name “*Ahkām al-mardā*” or written on the law of patients suggests the importance of the study.

Ibn Tāj al-Dīn collected information about the law of patients from Hanafī works. As one assigned to give fatwā and qadā, he wrote this work for both himself and other scholars to benefit from while practicing their profession. Thus, the author examined the basic works of his school to record information about the law of patients in his work. He seldom looks beyond the Hanafī school for sources or opinions and rather conveys the disagreements within his school and the later preferred views (muftā bih). Accordingly, *Ahkām al-mardā* presents headings related to patients from almost every branch of fiqh. Just like in a classical Hanafī fiqh work, it follows a largely systematic method, starting with cleaning (tahārah) and ending with inheritance law (farāid). The part of kitāb al-dawā (book of treatment), located at the end of the book, can be considered the most original part of the work. Because this section contains the most detailed topics regarding diseases and treatments, and since it is a title that is not generally found in a classical fiqh work, it contains information collected from different chapters.

An examination of the law of patients in the works of fiqh, based on Ahkâm al-mardâ, reveals a high concentration on the topics of fasting, which comes under the area of worship, and marriage and divorce, which comes under private law. Also, there greater concentration on mental illness (junûn) and terminal illness (maraḍ al-mawt) (which has a special meaning in fiqh) across all chapters of fiqh. The reason for this concentration is that mental illness removes the ability to perceive and will, and terminal illness requires the limitation of certain legal dispositions. Three other features also become apparent: Firstly, definitions and classifications of disease sometimes made based on their effects on worship and private law; secondly, the opinions of specialist physicians about the nature, diagnosis, or effects of disease; and, thirdly, the jurist's consultation of the medical knowledge of their periods. Thus, based on Ibn Tâj al-Dîn's Ahkâm al-mardâ, we see in detail the fiqh provisions of the Hanafi school regarding patients in terms of worship, private law, and criminal law, alongside the impact of diseases on law, the facilities granted patients, provisions of treatment, and the methods and substances used for treatment. Finally, it is noted that since it is impossible to apply all the provisions in Ahkâm al-mardâ without change today, there exists a need for contemporary patient law studies that incorporate many new discussion topics.

Keywords: Fiqh, Patient, illness, *Ahkâm al-mardâ*, Ibn Tâj al-Dîn al-Hanafi.

Ziyade Miktar Kavramı ve Birim Fiyatlı Mallarda Ziyade Miktarın Satım Akdine Etkisi

The Concept of Extra Amount and the Effect of the Extra amount on the Contract of Sale in the Context of Unit Priced Goods

Dr. Abdullah ÇAKIR

Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Hitit University, Faculty of Theology, Department of Islamic Jurisprudence
abdullahcakir@hitit.edu.tr

 [0000-0002-2514-3855](https://orcid.org/0000-0002-2514-3855)

Makale Bilgisi / Article Information			
Makale Türü / Article Type		Araştırma Makalesi / Research Article	
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published	
15 Mayıs / May 2023	20 Temmuz / July 2023	15 Eylül / September 2023	

Atıf Bilgisi / Cite as:

Çakır, Abdullah. "Ziyade Miktar Kavramı ve Birim fiyatlı Mallarda Ziyade Miktarın Satım Akdine Etkisi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Eylül 2023), 636-658.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1297113>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Ziyade Miktar Kavramı ve Birim Fiyatlı Mallarda Ziyade Miktarın Satım Akdine Etkisi

Öz ▶ Satım akdinde satıma konu olan malın miktarı genelde akitte belirtilir. Ancak bazen malın miktarının akitten sonra akitte belirtilenden daha fazla olduğu gözlenebilir. Bu durumda ortaya çıkan *ziyade miktarın* fikhî hükmünün bilinmesi gerekir. Aksi takdirde taraflar nizaya düşeceklerdir. Bu makalede birim fiyatlı mallarda akitten sonra ortaya çıkan ziyade miktarın fikhî hükmü ve akde tesiri ele alınmaktadır. Bu vesile ile tarafların böyle bir durumda nizaya düşmemesi, satım akitlerinden sonra ortaya çıkabilecek maldaki ziyade miktarlarda müşteri ve satıcının daha dikkatli olması ve akit beyanına bununla ilgili açıklamaların eklenmesinin sağlanması hedeflenmektedir. Bu kazanımlar da sağlıklı akitlerin yapılmasına ve iktisadi istikrara gereken faydayı temin edecektir. Makalede öncelikle dokümantasyon yöntemi izlenerek kaynaklara ulaşılmış, bu kaynaklardaki görüşler ve delilleri tahlil edilip tüme varım ve tümdengelim yöntemleriyle fikhî hükümler tespit edilmiştir. Satım akdinde ortaya çıkan ziyade miktarın hükmünün ve akde tesirinin ziyade miktarın asıl ve vasıf olmasına göre değiştiği, ziyade miktarın asıl olması durumunda malın türüne göre akdin sahîh ve fasit olabildiği, ziyade miktarın vasıf olduğu durumlarda ise akdin sahîh, lâzım ve gayri lâzım gibi hükümlere sahip olduğu sonuçlarına ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Satım Akdi, Ziyade Miktar, Vasıf, Birim Fiyatlı Mal.

The Concept of Extra Amount and the Effect of the Extra Amount on the Contract of Sale in the Context of Unit Priced Goods

Abstract ▶ The amount of the goods for sale is generally specified in the contract. It can be sometimes seen that the amount of the goods after the contract is more than what is specified in the contract. In this case, it is necessary to know the fiqh injunction (hukm) of this extra amount. In this article, the fiqh injunction and contractual effect of the extra amount that occurs after the contract in unit priced goods is discussed. Hereby, it is aimed to ensure that the parties do not get into a discussion in such a case, that the customer and the seller are more careful about the extra amount that may arise in the goods after the sale contracts, and that the relevant explanations are added to the contract declaration. These obtainments will provide the necessary benefit to the construction of healthy contracts and economic stability. In the article, first of all, the sources were reached by following the documentation method, the opinions and their evidence in these sources were analyzed and the fiqh injunction were determined by inductive and deductive methods. As a result, the injunction of the extra amount that occurs in the sale contract and the effect on the contract vary according to the fact that the amount is the original and the quality. In the case of the original, depending on the type of property, the contract may be invalid or valid. In cases of the extra amount, the sale contract has different injunctions such as void, valid, binding and revocable.

Keywords: Fiqh, Sale Contract, Extra Amount, Qualification, Unit Priced Goods.

Giriş

Satım akdinde malın miktarı ve özellikleri belirtmek suretiyle akdin konusundaki bilinmezlikler mümkün mertebe azaltılarak akit sonrası tartışmaların önü kesilmeye çalışılır. Mal, akitten sonra akitte belirtilen miktar kadar çıkarsa sorun yaşanmaz, akdin hükümleri taraflarca uygulanır. Ancak bazen akitten sonra akdin mahalli olan malın miktarı satıcının iradesi dışında belirtilenden fazla çıkabilir. Satıcının iradesi dışında ortaya çıkan ziyade miktarın hükmü ve akde tesiri malın zarar görmeden bölünüp bölünmemesine ve toptan fiyatla veya birim fiyatla satılmasına göre değişmektedir. Bu durumlarda akdin sıhhati, lüzumu ve *ziyade miktarın* mülkiyetinin intikali hususlarında fikhî problemler ortaya çıkar. Bu problemlerin araştırılıp şer'an hükümlerinin tespit edilmeye ihtiyacı vardır. Aksi takdirde bu problemlerle karşılaşan mükellefler İslam hukukuna aykırı davranıp yanlış düşme durumu ile karşı karşıya kalabilirler. Bu makalede bu problemler ve çözümleri ele alınacaktır. Bütün bu türlerde ziyade miktarın hükmü ve akde tesiri makalenin sınırlarını aşacağı için makale aşağıdaki sorularda belirtilen malın türleri ile sınırlandırılmıştır:

1. Birim fiyatlı, zarar görmeden bölünebilen, birimlerinin kıymetleri aynı olan, akitten sonra ortaya çıkan ziyade miktarın hükmü ve akde tesiri nedir?

2. Birim fiyatlı, zarar görmeden bölünebilen, birimlerinin kıymetleri farklı olan, akitten sonra ortaya çıkan ziyade miktarın hükmü ve akde tesiri nedir?

3. Birim fiyatlı, zarar görmeden bölünemeyen, akitten sonra ortaya çıkan ziyade miktarın hükmü ve akde tesiri nedir?

Birim fiyatlı olup zarar görmeden bölünebilen veya bölünemeyen mallarda akitten sonra ziyade miktar çıkması halinde meydana gelebilecek tartışmalara çözümler sunarak İslam hukukuna uygun kararlar alınmasına katkı sağlayacak olması, bu makalenin önemini ve faydasını göstermektedir.

Yukarıda belirtilen malların mahal olduğu akitlerde tarafların *ziyade miktar* konusunda daha dikkatli olması ve daha sonra çıkabilecek *ziyade miktarları* hesaba katarak akdi kurmalarının temin edilmesi, böylelikle daha sağlıklı akitler yapılması ve iktisadi istikrar ortamının devamını engelleyen problemlerden bir kısmının ortadan kalkması bu makalenin temel hedeflerini oluşturmaktadır.

Konu ele alınırken öncelikle dokümantasyon yöntemi kullanılmış, temel kaynaklara ulaşılmış, bu kaynaklardaki görüşler ve delilleri tahlil edilip tümevarım ve tümdengelim yöntemleriyle fikhî hükümlere ulaşılmaya çalışılmıştır.

Bu makale konusunu doğrudan ele alan bir çalışmaya ulaşamamıştır. Ancak konu ile bir yönden alakalı olan bazı çalışmalar tespit edilmiştir. Bu makalenin ilgili olduğu alana orijinal katkısını göstermek için söz konusu çalışmaların farklı yönlerini zikretmek gerekmektedir.

1. Merâabe, Asım Nemir Mahmud, *Ahkâmu'l-hata' fi taşarrufâti'l-mükellef fi ş-şerî'ati'l-islâmiyye*, Yüksek lisans tezi, Camiatü'n-necâhî'l-vataniyye, Filistin, 1997.

2. Ateş, Üveys, *İslam Hukukunda Fesih Hakkı Doğuran Bir Sebep Olması Açısından Akitte Yapılan Hata Ve Türleri*, Edebalı İslamiyat Dergisi, 2/3 (2018), 47-75.

Bu tez ve makalede malın vasıflarıyla alakalı hatalar ele alınmış, ziyade miktarın hükmü ve akde tesiri ile ilgili görüşlere ve delillerine değinilmemiştir.

3. Ekinci, Ahmet *İslam Borçlar Hukukunda Bedellerin Miktarında Yapılan Değişikliğin Sözleşmeye Etkisi*, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/1 (2020), 389-422.

Ekinci'nin makalesinde akitten sonra fiyatta ve mebî'de satıcı tarafından yapılan ziyade miktarlar ele alınmıştır. Bu yönden makalemizin konusu ile benzerlik gösterir. Fakat Ekinci satıcının iradesi ile mebîde yapılan ziyade miktarları ele almıştır, iradesi dışında ortaya çıkan ziyade miktara değinmemiştir. Ayrıca zarar görmeden bölünemeyen mallarda ortaya çıkan ziyade miktarlara Ekinci'nin makalesinde yer verilmemiştir. Makalemizde ise mebî'de satıcının iradesi dışında meydana gelen ziyade miktarlar üç tür mal özelinde incelenip görüşlerin ve delillerinin değerlendirmeleri yapılarak tafsilatlı bir şekilde işlenmiştir. Bu açıdan elimizdeki makale, Ekinci'nin makalesinin *ziyade miktar* hakkında değinmediği konuları tamamlamaktadır.

Ziyade miktar ve akde tesiri konusu bu çalışmada iki ana başlık altında işlenecektir. Birinci başlık altında *asıl-vasıf ayrımı ve ziyade miktar*, ikinci başlık altında *birim fiyatlı malda ortaya çıkan ziyade miktarın akde tesiri* ele alınacaktır. Sonuç bölümünde de ulaşılan neticeler ve tavsiyelere yer verilecektir.

1. Satılan Malda Asıl-Vasıf Ayrımı Ve Ziyade Miktar

Birim fiyatlı mallardaki ziyade miktarların hükmünü ve akde tesirini tespit edebilmek için malın vasfı, aslı ve ziyade miktar kavramlarının açıklanması gerekir. Bu kavramların mahiyetleri, kapsamı beyan edilmeden meselelerin fikhî hükümleri ortaya konamaz.

1.1. Malın Aslının ve Vasfının Tarifi

Mal asıl ve vasıftan oluşmaktadır. Malın vasfının tarifi yapıldığında aslının da tarifi ortaya çıkar. *En-Nehru'l-fâ'ik*'te malın vasfı şöyle tanımlanmıştır: “Varlığı başkasının fiyatını artırıyor ve yokluğu da fiyatını düşürüyorsa o vasıftır.”¹ Daha açık bir ifade ile vasıf, mala tabi olan özelliktir. Yani ayrılabilir olsa bile ayrıldığında veya azaldığında onu ayıplı ve noksan hale getirir, maldan ayrılmadığında veya malda arttığında malın kemalini artırır. Vasfın mala sonradan eklenmiş olma şartı da yoktur, malın var olduğu andan itibaren onun bir parçası olabilir. Bu tarifi dışında kalan diğer kısımlar ise malın aslından sayılır.² *Düerü'l-hukkâm*'da malın vasfı ve aslı *en-Nehru'l-fâ'ik*'teki tanıma benzer şekilde tarif edilmiştir.³ Serahsî (ö. 483/1090), vasfı asıldan ayırmak için yukardaki tarife “isim değiştirme” kaydını getirmiştir. Ona göre eğer özellik malın ismini değiştiriyor ona yeni bir isim kazandırıyor bu özellik malın vasfı değil onun aslıdır.⁴ Buna göre, malın vasfında ziyade hâsıl olduğunda eğer malın ismi değişiyorsa, bu durumda bu vasıf asıl hükmünde demektir. Söz konusu tariflerdeki unsurlar dikkate alındığında vasfı şu şekilde tanımlamak mümkündür: *Vasıf; yokluğu malı ayıplı, varlığı malı kaliteli kılan ve mala yeni bir isim kazandırmayan özelliktir.* Buna göre, mala ait olup tarifi kapsama girmeyen diğer özellik ve bölümler malın aslından sayılır.

Diğer yandan, malın vasfına ait bu tarif, “جيدها وريديها سواء” hadisinin⁵ manasına uygun düşmektedir. Bu da tarifi bu hadise dayandığı neticesine götürür. Çünkü bu hadiste ribevî

¹ Sirâcuddîn 'Omer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî Sirâcuddîn İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*, thk. Ahmed 'Azv 'Înâye (b.y.: y.y., 1422/2002), 3/351.

² Sirâcuddîn İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâ'ik*, 3/351.

³ Muhammed b. Ferâmerz b. 'Alî Mollâ Husrev, *Dureru'l-hukkâm şerhu Ğureri'l-'ahkâm* (b.y.: Dâru 'İhyâ'i'l-Kutubi'l-'Arabîyye, ts.), 2/148.

⁴ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meyyis (Beirut: Dâru'l-Fıkr li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî'i, 1421/2000), 14/87.

⁵ Bu hadis garip bir hadistir. Bu lafızla hadis kitaplarında yer aldığı tespit edilememiştir. Ancak bu sözün riba hadisi olan " الدَّهْبُ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالنُّزْ بِالنُّزِ، وَالسَّعِيرُ بِالسَّعِيرِ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالْمَلْحُ بِالْمَلْحِ، مَثَلًا بِمَثَلٍ، بَدَأَ بِيَدِهِ، فَمَنْ زَادَ أَوْ اسْتَرَادَ، فَقَدْ أَزَى، الْأَجْدُ وَالْمُعْطَى فِيهِ سَوَاءٌ " hadisten anlaşılan mana olduğu bu sebeple hadis diye zikredildiği yorumu Nasbu'r-riye kitabında ve Hidaye şerhi olan Binaye kitabında yer almaktadır. Sırasıyla bu bilgilerin kaynağı: Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî Muslim, *Şahîhu Muslim*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî (Beirut: Dâru 'İhyâ'i'l-Turâsî'l-'Arabî, 1374/1955)“Müsâkât”, 15 (No. 1584); Ebû Muhammed Cemâl ed-Dîn 'Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeyle'î ez-Zeyle'î 'Cemâl ed-Dîn, *Naşbu'r-Râye li' eĥâdîsî'l-Hidâyeti me'a Hâşiyetihî Buġyeti'l-elme'î fi Tahrici'z-Zeyle'î*, thk. Muhammed 'Avvâme (Beirut; Cidde: Muessesetu'r-Reyyân li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri; Dâru'l-Kible li's-Şekâfeti'l-İslâmiyyeti, 1418/1997), 4/36; Ebû Muhammed Maĥmûd b. Ahmed Bedruddîn el-'Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1420/2000), 8/268.

malların iyisinin de kötüsünün de miktar açısından eşit olduğu bildirilmiştir. Eğer malı iyi veya kötü yapan özellik onun aslından olsaydı mutlaka miktar olarak karşılığı olurdu. Yani iyi yapan özellik sebebiyle ribevî malın miktarı artar, kötü olan ribevî mal ile değiştirildiğinde iyi olan kötü olandan daha az miktarda olabilirdi. Fakat iyi olan ribevî malın kötü olan ribevî maldan daha az bir şekilde değiş tokuşunun yapılması yasaklanmış, birbirine miktar olarak eşit olması emredilmiştir. Bu da malın iyi ve kötü sayılmasına etki eden özelliklerin onun vasfı olduğunu, bunun dışında kalan özelliklerinin de malın aslı olduğunu gösterir.

Yine tariftan anlaşıldığı kadarıyla, malın vasfı olan özelliğin şu üç şarta sahip olması gerekmektedir:

1. Varlığının malın kalitesini arttırması,
2. Yokluğunun malın kalitesini azaltması,
3. Varlığının mala yeni bir isim kazandırmaması.

Malın vasfıyla ilgili bir diğer husus, akitte zikredilerek kendisine bir fiyat biçildiğinde vasfın asıl hükmünü almasıdır. Çünkü asıl gibi fiyatta bir karşılığa sahip olmuştur.⁶ Mesela kapılarda renk vasıftır. Eğer rengi beyaz olan kapı bin lira, meşe rengi olan aynı kapı bin yüz lira şeklinde fiyatlandırılırsa, meşe rengi vasfının fiyatta karşılığı yüz lira olarak belirlenmiş olur ve meşe rengi vasfı malın aslı hükmünü alır.⁷

1.2. Ziyade Miktarın Tarifi

Malın miktarı, *malın birimlerinin toplamının ölçüdeki değeridir*. Bu tanım, “miktar” kelimesinin sözlük manasına dayanmaktadır.⁸ Fıkıh kitaplarında da miktarın bu manada kullanıldığı görülmektedir.⁹ Mesela on kilo şekerin miktarı her bir birimi olan kiloların toplamı

⁶ Sirâcuddîn İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâ'ik*, 3/352; Ebûbekir b. 'Alî b. Muḥammed el-Yemenî el-Ḥanefî el-Ḥaddâdî, *el-Cevheretu'n-neyyira 'alâ Muḥtaşari'l-Ḳudûri* (b.y.: el-Maṭba'atu'l-Ḥayriyye, 1322), 1/187.

⁷ İbn Nuceym, vasıfla ilgili çeşitli tariflerin yapılabileceğini fakat malın bir özelliğinin onun vasfından mı veya aslından mı olduğunu belirlemenin en zor konulardan biri olduğunu söylemiştir. Bk. Sirâcuddîn İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâ'ik*, 3/351.

⁸ İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-vasîf* (b.y.: Daru'd-Da've, ts.), “kdr”, 2/719.

⁹ Ebû Bekir Aḥmed b. 'Alî er-Râzî el-Ceşşâş, *Şerḫu Muḥtaşari't-Taḥâvî*, thk. 'İşmetullâh 'İnâyetullah Muḥammed vd. (Beyrut; Medine: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye; Dâru's-Sirâc, 1431/2010), 3/122; Ebû Sa'îd Ḥalef b. Ebi'l-Ḳâsim

olan on kilodur. Burada kilo ölçüdür. Şekerin birimlerinin toplamının ölçüdeki değeri de örnekte on kilodur. Diğer birimler olan uzunluk, hacim ve tane ölçüleri de ağırlık ölçüsüne kıyas edilebilir.

Söz konusu miktar tanımı, ziyade miktar tanımının şu şekilde olmasını gerektirir: *Ziyade miktar, malın akitte belirlenenden fazla çıkan miktardır.* Yani fazla çıkan birimlerinin ölçü bakımından değeridir. Bu tarife göre, bir miktarın ziyade olduğunun anlaşılabilmesi için malın miktarının akitte belirtilmiş olması ve akitten sonra ölçü değerinin belirtilen bu miktardan daha fazla olduğunun anlaşılması gerekir. Malın miktarı akitte belirtilmeden ziyade miktarın varlığı anlaşılabilir. Ziyade olduğu iddia edilen miktarın da ziyade olduğu ispat edilemez.

2. Birim Fiyatlı Malda Ortaya Çıkan Ziyade Miktarın Akde Etkisi

Birim fiyatlı maldan kasıt, en küçük biriminin fiyatı açıklanarak satılan maldır. Kilo ile satılan malın en küçük birimi bir kilodur, litre ile satılan bir malın en küçük birimi bir litredir, tane ile satılan malın en küçük birimi bir tanedir, metre ile satılan bir malın en küçük birimi bir metredir. Mesela kilosu otuz liradan yüz kilo buğday veya litresi elli liradan yüz litre zeytinyağı ya da metresi yüz liradan on metre kumaş yahut metrekaresi bin liradan yüz yirmi metrekaresi ev satılsa satım konu olan bu mallar birim fiyatlı mallar türüne girmiş olur.

Birim fiyatlı mallarda akitte belirtilen miktardan daha fazla bir miktar ortaya çıkarsa, bu durumda klasik fukahâ malın bölünebilir ve bölünemez olmasına göre farklı görüşlere gitmiştir.

2.1. Birim Fiyatlı Olup Zarar Görmeden Bölünebilen ve Birimlerinin Kıymeti Aynı veya Farklı Olan Mallar

Zarar görmeden bölünebilen ve birimlerinin kıymeti aynı olan mal ile buğday, şeker, benzin, sıvı yağ gibi;¹⁰ birimlerinin kıymeti farklı olan mal ile koyun, sığır gibi mallar kastedilmektedir.¹¹ Buğdayın, şekerin her bir kilosu, benzin ve sıvı yağın her bir litresi onların birimleridir. Bu mallar birimlerine ayrılabilir ve bu birimlerin kıymetleri aynıdır. Yine bir sürü koyun ya da bir sürü sığır tane tane birimlerine ayrılabilir. Ancak bunların birimlerinin

Muhammed el-Ezdî İbnu'l-Berâzî'î, *et-Tehzîb fî'l-İhtisâri'l-Mudevvene*, thk. Muhammed Emîn (b.y.: Dâru'l-Buhûs, 1423/2002), 3/462; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb* (b.y.: y.y., ts.), 11/474.

¹⁰ 'Alâ'uddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Şanâ'i' fî tertîbi's-Şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986), 5/160.

¹¹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Şanâ'i'*, 5/162.

kıymetleri kilosuna, rengine veya diğer bazı özelliklerine göre farklılık arz eder. Bu sebeple zarar görmeden birimlerine bölünebilirse de birimlerinin kıymetleri aynı değildir.

Bu mallarda ortaya çıkan ziyade miktarın akde tesiri konusunda Hanefilerin görüşüne ulaşılabilmiş, diğer mezheplerin bu konudaki görüşlerini veren açık ifadelerine ulaşılamamıştır.

2.1.1. Hanefilerin Görüşü

Hanefilere göre birimlerinin kıymeti aynı olan mallarda ziyade miktar çıkarsa akit sahih ve ziyade satıcındır. Bu meselede akdin lâzım olup olmadığına değinilmemiştir.¹² Fakat akitte her iki taraf için akdin feshedilmesini gerektiren ve akitten doğmayan ziyade bir borç olmaması sebebiyle akit belirtilen mal miktarında lâzımdır. Nitekim Mecelle şârihi Ali Haydar Efendi, akdin hükmünün müşteri ve satıcı için lâzım olduğunu söylemiştir. Ancak ziyade miktar konusunda müşteri birim fiyatına göre ziyadenin fiyatını ödemeyi kabul ettiğinde akdin satıcı için lâzım olup olmadığına değinmemiştir.¹³

Bu görüşe göre Hamza, Osman'a tanesi üç liradan içinde yüz yumurta olan bir kutu yumurta satsa akitten sonra kutuda yüz on yumurta olduğu ortaya çıksa ziyade on yumurta Hamza'nındır. Osman onları Hamza istiyorsa geri vermelidir. Bu akdin sahih olmasının delili, fiyat ve mebûde cehaletin bulunmamasıdır.

Ziyade miktarın satıcıya ait olmasının delili ise, maldaki ziyade miktarın malın vasfından değil aslından olmasıdır. Ziyade asıl fiyatta karşılığı olmadığı için satıcının mülkiyetinde kalır, müşterinin mülkiyetine intikal etmez.

Birimlerinin kıymeti aynı olmayan bir sürü koyun gibi mallara gelince, birimlerinin fiyatlarının akitte belirtilerek satımları caiz olur, ancak satımdan sonra malda yani bir sürü koyunda ziyade miktarın olduğu ortaya çıkarsa akit fasittir.¹⁴ Bu görüşe göre, Leyla, Zeynep'e tanesi üç bin liradan içinde yüz koyun olan bir sürü satsa, akitten sonra sürüde yüz bir koyun olduğu ortaya çıksa akit fasittir. Akdin fasit olmasının delili, mebûde nizaya sebep olacak cehalet

¹² Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 5/160; 'Abdurrahmân b. Muḥammed b. Suleymân Dâmâd Efendî 'Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-ʿenḥur fi şerḥi Multeḳa'l-ʿebḥur* (b.y.: Dâru İḥyâi't-Turâşî'l-ʿArabî, ts.), 2/12; Ahmed Cevdet Paşa (ed.), *Mecelle-i aḥkâm-ı ʿadliyye* (İstanbul: b.y., 1300), md. 223, 66-67.

¹³ Ali Haydar, *Dureru'l-ḥukkâm şerḥu Mecelleti'l-aḥkâm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017), 1/324.

¹⁴ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 5/162; *Mecelle-i aḥkâm-ı ʿadliyye*, md. 228.

bulunmasıdır ki bu cehalet akdi ifsat eder. Çünkü satıcı ve müşteriden her biri malın aslından olan ziyadeyi seçerken iyi olanı seçmek ister, biri diğerinin seçtiğinden razı olmaz. Bu da tartışmaya ve nihayet akdi fesada götürür.¹⁵

2.1.2. Görüşün Değerlendirilmesi

Birimlerinin kıymeti aynı olan mallarda ortaya çıkan ziyade miktarın hükmü ve akde tesiri konusundaki görüş ve delillere bakıldığında hükmün şu açılardan doğru olduğu kanaati hâsıl olmaktadır. Öncelikle satıcının akitte belirttiği miktarda malı teslim etme, müşterinin de belirttiği fiyatı ödeme imkânı vardır. Ne satıcı ne de müşteri malın bölünememe gibi kendisinden kaynaklı engellerden dolayı akitte üstlendikleri borçlardan daha fazla bir borç yüklenmemektedir. Çünkü ziyade miktar akdin mahalli olan maldan ona zarar vermeden ayrılabilen, müşteri akitte istediği malı belirttiği miktarda teslim alabilmektedir. Ziyade miktar tarafların rızasını sakatlayan bir engel çıkartmadığı için akit sahih görülmüştür.

Hanefiler, birimlerinin kıymeti aynı olan mallarda ziyade miktarın mutlak olarak satıcıya ait olduğunu söylemiştir.¹⁶ Bu görüşe göre müşteri ziyadeyi de birim fiyatına göre parasını ödeyip almak isterse yeniden bir akit yapması gerekir. Bu hükmün delili ise ziyade miktarın malın aslından olması sebebiyle akitte belirtilen fiyatta karşılığının olmamasıdır. Zarar görmeden bölünebilen malların akitte birim fiyatları belirtilmediği halde bile her bir birimi onun aslındandır.¹⁷ Birimlerinin fiyatları akitte belirtilmişse ziyade miktar evleviyetle malın aslından olur. Malın aslından olan ziyade miktarın akitte belirtilen fiyatta karşılığı yoksa akde dâhil olmaz. Eğer malın akitte zikredilmeyen ve onun aslı olan parçaları akde dâhil kabul edilirse, akitte zikredilmeyen bir mal akde dâhil sayılmış olur. Bu da insanların razı olmadan bir malı satmak ya da satın almak zorunda bırakılmasına yol açar ki; bu durum “karşılıklı rıza ile mallarınızı yiyin”¹⁸ ayetine aykırıdır. Hanefilerin bu görüşünün karşılıklı rıza kuralına uygun olması ve buna bir itirazda bulunulmaması, onun doğru olduğunu gösteren en önemli alametlerdendir.

Birim fiyatlı olup zarar görmeden bölünebilen birimlerinin kıymeti farklı olan mallarda ziyade miktarın hükmüne, onun akdi fasit kılmasına ve deliline gelince, Hanefiler ziyade miktarın malın aslından olması hasebiyle onun da satıcının olduğuna hükmetmişlerdir.¹⁹ Çünkü

¹⁵ Haydar, *Dureru'l-hukkâm*, 1/333.

¹⁶ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 5/160; *Mecelle-i ahkâm-ı 'adliyye*, md. 223.

¹⁷ 'Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-'enhur*, 2/12.

¹⁸ en-Nisâ 4/29.

¹⁹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 5/162; *Mecelle-i ahkâm-ı 'adliyye*, md. 228.

akitte ziyade miktar mebû olarak zikredilmemiştir ve malın kalitesini artırıcı ve azaltıcı bir etkisi olmadığı için malın vasfı değil aslından sayılmıştır. Asıl hükmündeki mallar akitte zikredilmediği sürece vasıf gibi bir başka mala tabi olarak müşteriye intikal etmez. Malın vasıflarının hepsi zikredilmese bile onların hepsi malın aslına tabi olarak müşteriye intikal eder. Aksi takdirde akitte zikredilmeyen malın vasıflarının müşteriye intikal etmeyeceği söylenirse hiçbir satım akdi gerçekleşemez. Çünkü bir malın vasıflarının hepsini saymak mümkün değildir. Fakat “malın aslı akitte zikredilmeden müşterinin mülkiyetine geçer” denirse, akitte zikredilmeyen her türlü malın akde dâhil olduğu iddia edilmiş demektir. Bu ise rızasız bir şekilde başkalarının malını yemeye götürür.

Yine Hanefiler ikinci olarak ziyade miktarın malın hangi biriminden seçileceği konusunda ihtilaf çıkacağı için akdin fasit olacağını benimsemişlerdir. Çünkü satılan malın birimlerinin kıymeti farklı olduğu için hepsine eşit fiyat biçilmiş olsa bile müşteri de satıcı da ziyade miktarı, daha kaliteli olan kısmından seçmek ister. O kısımların akitte belirtilmemiş olması sebebiyle meydana gelen bu cehalet müşteri ve satıcıyı nizaya götürür. Malın niza edilen kısmını rızasız bir şekilde maldan ayırmak mümkün olmadığı için cehalet bütün mala sirayet eder. Bütün mala sirayet eden cehalet de akdi ifsat eder. Her bir biriminin kıymetini akitte belirtmek nizaya götüren bu cehaleti ortadan kaldırmaya yetmez. Fakat niza olmadan satıcı veya müşteri tercih hakkını diğerine bıraksa ya da ziyade olan miktarın da birim fiyatına göre satımında anlaşılırsa akit sahih hale gelir. Çünkü fesat sebebi niza meydana gelmeden ortadan kalkmıştır.²⁰

Ancak Hanefilerin bu gerekçesi ve ona dayandırdıkları akdin fesadı hükmünün doğru olduğu kanaatine engel bir durum vardır. Bu durum müşteri ve satıcının akitte malların bütün birimlerinin fiyatlarını eşitlemeleridir. Bu eşitleme, birimlerinin kıymeti farklı olan malları birimlerinin kıymeti aynı olan mallar gibi kılar. Birimlerinin kıymeti aynı olan mallarda ziyade miktar çıkması akdi fasit kılmadığı²¹ gibi birimlerinin kıymeti farklı olsa da birimlerinin fiyatı akitte eşitlendiğinde aynı şekilde bu mallardaki ziyade miktar da akdi fasit kılmamalıdır. Çünkü müşteri ve satıcının akitte malın bütün birimlerini eşit fiyatta gördüklerini açıklamaları ve kabul etmeleri böyle bir nizaya girmeyeceklerini taahhüt ettiklerine delalet eder. Dolayısıyla

²⁰ Kemâluddîn Muhammed b. ‘Abdulvaḥid b. ‘Abdilḥamîd b. es-Sîvâsî İbnu’l-Humâm, *Fethu’l-ḳadîr* (Lübnan: Dâru’l-Fikr, 1389/1970), 6/455.

²¹ ‘Abdurrahmân Şeyḫîzâde, *Mecma‘u’l-‘enḫur*, 2/12; *Mecelle-i aḥkâm-ı ‘adliyye*, md.

birim fiyatlı olup zarar görmeden bölünebilen hayvan sürüsü gibi birimlerinin kıymeti farklı olan mallarda akitten sonra ortaya çıkan ziyade miktar satıcındır ve bu ziyade miktar akdi fasit kılmamalıdır. Böyle bir durumda satıcı malı teslim ederken ziyadeyi fark etmişse aralarından istediğini seçip kendisine ayırabilir. Diğerlerini de müşteriye teslim eder. Malın hepsini eşit fiyatta gördüğü için müşterinin itiraz etme hakkı yoktur. Eğer mal teslim edilmişse müşteri mal kendisindeyken ziyade miktarı fark etmişse müşteri mal arasından istediğini seçerek satıcıya ziyadeyi geri verebilir. Satıcının da malın hepsini eşit fiyatta gördüğü için müşteriye itiraz etme hakkı yoktur. Mesela içinde yüz koyun olduğu belirtilerek her biri beş bin liradan bir sürü satılsa, akitten sonra o sürüde yüz bir koyun olduğu ortaya çıksa akit sahih olmalıdır. Bu ziyadeyi satıcı fark etmişse istediği bir koyunu kendisine ayırabilir. Eğer sürü teslim edildikten sonra müşteri bu ziyadeyi fark etmişse müşteri istediği koyunu ziyade olarak satıcıya geri verebilir. Eğer ziyade miktarın satımı üzerinde ikinci bir antlaşma yaparlarsa müşteri ziyade miktarın fiyatını öder ve onu geri vermek zorunda kalmaz. Görüldüğü üzere, akitte her iki taraf da her bir birimin fiyatını eşitlediği için, var olduğu düşünülen fesat sebebi yani ziyade miktardaki cehalet, ortadan kalkmıştır. Sebep yoksa müsebbeb olan fesat hükmü de yok olur.²²

2.2. Birim Fiyatlı Olup Zarar Görmeden Bölünemeyen Mallar

Birim fiyatlı olup zarar görmeden bölünemeyen malların birimlerinin kıymetleri farklıdır. Bu sebeple onlarda birimli fiyatı aynı olan ve olmayan diye ikili ayrıma gitmeye gerek olmamıştır. Bu tür mallar birimlerine veya parçalarına ayrıldığında ayıplı hale gelirler. Örnek olarak arsa, araba, elbise ve kap-kacak gibi mallar verilebilir. Bu malların birim fiyatı belirlenerek satıldığında ziyade miktarın akde tesiri konusunda klasik ulema farklı görüşlere sahip olmuştur.

²² Hasan b. Muhammed b. Maḥmūd el-‘Aṭṭâr eş-Şâfi‘î Ḥasen el-‘Aṭṭâr, *Hâşiyetu'l-‘Aṭṭâr ‘alâ Şerḥi'l-Celâl el-Maḥallî ‘alâ Cem‘u'l-Cevâmi‘* (b.y.: y.y., ts.), 1/32.

2.2.1. Görüşler

1. Görüş: Akit sahih ve müşteri için gayri lâzımdır. Müşteri ziyade miktarın akitte belirtilen birim fiyatına göre bedelini ödeyip alabilir ya da akdi feshedebilir. Hanefiler²³ ve Malikîler²⁴ bu görüştedir. Mecelle, 226. maddesinde bu hükmü kanunlaştırmıştır.²⁵

Akdin sahih olmasının delili fiyat ve mebûde tartışmaya götürecek bir cehaletin bulunmamasıdır. Akdin müşteri için gayri lâzım olmasının sebebi ise müşterinin akitte belirtilenden fazla bir borç üstlenmiş olmasıdır.²⁶ Çünkü malın birim fiyatı akitte belirlendiği için ziyade miktar vasıf değil malın aslı hükmünü almıştır. Bu da malın aslının fiyatını ziyade miktarın birimine göre artırmıştır. Müşteri akitte yüklendiği fiyat ile sorumludur. O da malın akitte belirtilen miktarına denk gelen fiyattır. Ondan fazlasını ödemekle yükümlü olması demek akitte belirtilenden fazla borç yüklenmesi demektir. Bu da müşterinin rızası olmadan gerçekleşmez. Bu sebeple müşteriye akdi feshetme ve onaylama hakkı verilerek rızasının gerçekleşmesi sağlanmıştır.

Bu görüşe göre Burak, Cemil'e her bir metrekaresi iki bin liradan doksan metrekaresini dairesini satsa, akitten sonra evin yüz metrekaresi olduğu ortaya çıksa Cemil on metrekaresinin fiyatı olan yirmi bin lirayı ödeyerek akdi onaylama ya da ödemeyerek akdi feshetme hakkına sahiptir. Ziyade miktara denk gelen yirmi bin liralık fiyatı ödemediği takdirde akit nafiz olmaz. Çünkü birim fiyat belirlendiği için her bir metrekaresi malın aslı hükmünü almıştır. Eğer Cemil yirmi bin lirayı ödeyerek akdi onaylarsa Burak'ın akdi feshetme hakkı yoktur. Çünkü akit onun için lâzımdır.

²³ Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. el-Ḥasen eş-Şeybânî, *el-As*, thk. Muḥammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 2012), 3/127; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 5/160; Sirâcuddîn İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâ'îk*, 3/352; 'Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-'enhur*, 2/12.

²⁴ Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. Ebî Zeyd el-Ḳayravânî İbn Ebî Zeyd, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Mudevveneti min ğayrihâ mine'l-ummehât*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1999), 6/316; Ebu'l-'Abbâs Aḥmed b. İdrîs el-Ḳarâfî, *ez-Zahîre*, thk. Muḥammed Ḥaccî (Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1994), 5/111.

²⁵ *Mecelle-i ahkâm-ı adliyye*, md. 226.

²⁶ Serâḫsî, *el-Mebsût*, 14/87; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 5/161.

2. Görüş: Akit batıldır. Şafî (ö. 204/820) bir görüşünde bu hükmü benimsemiştir.²⁷ Delili ise satıcının akitte yüklendiği teslim borcundan daha fazla bir borç yüklenmeye zorlanamayacak olmasıdır.²⁸ Çünkü akdin sahih olduğunun söylenmesi durumunda satıcı akitte belirttiği miktardan daha fazlasını teslim mecbur bırakılmış olur. Bu da rızası olmadan satıcının malını yemektir.

Bu görüşe göre Burak ve Cemil örneğindeki satım akdi batıldır. Akdi yeniden kurlmaları gerekmektedir.

3. Görüş: Akit sahihtir, ziyade miktar satıcındır ve akit müşteri için gayri lâzımdır. Müşteri akdi onaylarsa satıcı ziyade miktar oranında satılan malda müşteri ile ortak olur. Müşteri isterse ortaklık ayıbından kurtulmak için akdi feshedebilir. Şafî ikinci görüşünde bu şekilde hükmetmiştir.²⁹

Bu görüşün Hanefî ve Malikîlere ait birinci görüşten farkı, müşteriye ziyade miktarın bedelini akitte belirtilen birim fiyatına göre ödeme hakkı tanımamasıdır. Satıcının ziyade miktarı satmaya rızası yoksa müşteri akdi onaylarsa ziyade miktarın malın bütününe oranı kadar satıcının kendisine ortak olmasını da kabul etmiş olur. Eğer müşteri ziyade miktarı satın almak isterse satıcı ile yeniden bir akit yapması gerekmektedir. Yani ziyade miktarı müşterinin alabilmesi için her ikisinin de rızası şart koşulmaktadır. Birinci görüşte ise müşterinin ziyade miktarı alabilmesi için akitte belirlenen birim fiyata göre ziyade miktarın bedelini ödemeyi kabul etmesi yeterlidir. Satıcının ikinci defa rızası sorulmaz. Ayrıca birinci görüşte müşteri ziyade miktar için ödeme yapmazsa mal müşteri ve satıcı arasında ortak olmaz. Akit feshedilmiş olur.

Üçüncü görüşe göre akdin sahih olmasının delili, satıcının akitte belirtilen miktar ile malı müşteriye teslim etmesinin mümkün olmasıdır. Mal müşteri ve satıcı arasında sahip oldukları hisseye göre ortak olur. Akdin müşteri için gayri lâzım olmasının delili ise kıyastır. Maldaki ortaklık vasfı maldaki ayıba kıyas edilmektedir.³⁰ Malda satıcıdan kaynaklı bir ayıp nasıl

²⁷ Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb*, 12/341; Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Başrî el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr fî fiqhî mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi' ve huve şerhu Muhtaşari'l-Muznî*, thk. eş-Şeyh 'Alî Muhammed Me'ûd - eş-Şeyh 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419-1999), 5/330.

²⁸ Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 5/330.

²⁹ Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb*, 12/341; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 5/330.

³⁰ Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 5/330.

ki müşteriye akdi feshetme muhayyerliği veriyorsa ortaklık da bir ayıp olduğu için o da müşteriye akdi feshetme muhayyerliği verir.³¹

Müşteriye ziyadenin bedelini vererek akdi onaylama hakkı verilmemesinin delili üçüncü görüş sahibi tarafından açıkça zikredilmemiştir. Ancak bunun delilinin satıcıya rızası olmadan akitte yüklendiği teslim borcundan daha fazla borç yüklenmesinin akitlerdeki rıza esasına aykırılık olduğu anlaşılmaktadır.

Bu görüşe göre Burak ve Cemil örneğindeki satım akdi sahihtir. Cemil akdi onaylarsa doksan metrekaresinin fiyatı olan yüz seksen bin lirayı öder ve evin onda dokuzuna sahip olur. Evin onda birinin sahibi ise Burak olarak kalır ve ev Cemil ve onun arasında belirtilen oranlarda ortak olur. Eğer Cemil akdi onaylamazsa akit feshedilir. Ziyade miktar için satıcı olan Burak'ın rızası alınırsa ziyade miktar da Cemil'in mülkiyetine geçer. Aksi takdirde ziyade miktarın akitte belirtilen birim fiyatına göre bedeli olan yirmi bin lira ödense bile Cemil ziyade miktara malik olamaz.

4. Görüş: Eğer ortaya çıkan fazlalık küsurat ise yani fazlalık bir birimden daha az ise bu durumun hükmü konusunda sadece Hanefî imamların görüşlerine ulaşılabilmektedir. Onlar bu konuda üçe ayrılmıştır:

4.1. Küsurat hesaba katılmaz. Akit sahih, küsurat müşterinindir. Akit müşteri için lâzımdır. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) bu görüştedir.³²

Zeylaî'ye (ö. 743/1342) göre küsuratın hesaba katılmamasının delili, zarar görmeden bölünemeyen mallarda miktarın vasıf olmasıdır. Ancak her bir biriminin fiyatı belirtildiğinde malın her bir birimi asıl hükmünü alır. Fakat küsurat bir birimi tamamlamadığı için onun fiyatı belirsiz kalır. Bu da küsuratın malın aslı gibi kabul edilememesine dolayısıyla malın vasfı olarak kalmasına sebep olur. Vasıftaki ziyade de müşterinindir.³³

³¹ Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Muḥammed b. 'Arefe el-Verğumî et-Tûnusî İbn 'Arefe, *el-Muḥtaşaru'l-fıkhî*, thk. Ḥâfız 'Abdurrahmân Muḥammed Ḥayr (b.y.:y.y., 1435/2014), 6/61; Ḳarâfî, *ez-Zaḥîre*, 5/111.

³² 'Oşmân b. 'Alî b. Meḥcen el-Bârî'î Faḥruddîn el-Ḥanefî ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-ḥakâik şerḥu Kenzi'd-daḳâik ve Ḥâşiyeti Ş-Şelebî* (Bulak; Kahire: el-Maḥba'atu'l-Kubrâ'l-Emîrîyye, 1313), 4/8.

³³ Zeylaî, *Tebyînu'l-ḥakâik*, 4/8.

Kâsânî (ö. 587/1191) ise bunun delilinin örf olduğunu söylemiştir.³⁴ Ona göre örfte satıcılar ziyade küsuratı yok gibi kabul etmekte ve küsuratı aşağıya doğru yuvarlamaktadır. Örfte böyle olması akdin satıcı ve müşteri tarafından bunun kabul edilerek yapıldığını gösterir. Satıcının rızasının olduğu bir küsurat da müşterinin olur.

Akdin müşteri için lâzım olmasına gelince, küsuratın fazladan bir borç doğurmadan müşterinin olması sebebiyle ortada müşteriye akdi feshetme muhayyerliğinin verilmesini gerektirecek onun aleyhine akitten doğmayan bir zarar yoktur. Bu da akdin müşteri için lâzım olarak kalmasını icap ettirir.

Bu görüşe göre Burak ve Cemil örneğinde satılan daire doksana buçuk metre çıkarsa bu buçuklu küsurat vasıf olarak görülür ve müşteri olan Cemil'in mülkiyetine geçer.

4.2. Küsurat birim fiyata göre hesaplanır. Bu görüşe göre akit sahih ve müşteri için gayri lâzımdır. İmam Muhammed (ö. 189/805) bu görüştedir.³⁵

Küsuratın birim fiyatına göre hesaplanmasının delili kıyastır. Birim fiyat akitte belirlendiğinde her bir birim malın aslı hükmünü alıyorsa bu birimlerin her bir parçası da birimin kendisi gibi asıldır. Çünkü mal fiyat olarak küçük birimlere ayrılmışsa bu birimlerde yarım birim, çeyrek birim gibi daha küçük birimlere ayrılıp küsuratın fiyatı belirlenebilir. Malın aslının da fiyatta karşılığı olması gerekir.³⁶

Akdin müşteri için gayri lâzım olmasının deliline açıkça değinilmemiştir. Ancak bunun delilinin müşterinin akitte belirlenen borçtan daha fazla bir borcu üstlenmeye zorlanamayacak olması olduğu anlaşılmaktadır. Fiyattaki küsurat kadar bir artış onun akitte üstlendiği borçtan daha fazla bir borçtur. Eğer bu ziyadeyi üstlenmeye zorlanırsa rızası olmadan kendisinden fazla para alınmış olunur. Bu sebeple müşteriye tercih hakkı verilmesi gerekmektedir.

Bu görüşe göre Burak ve Cemil örneğinde satılan doksana metrekarelik dairenin akitten sonra doksana buçuk metrekare olduğu ortaya çıksa Cemil bir metrekarenin fiyatı olan iki bin liranın yarısını vererek akdi onaylayabilir ya da akitte belirtilen miktara göre bin lira daha fazla ödemesi gerekeceğinden akdi feshedebilir.

³⁴ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 5/161.

³⁵ Zeyla'î, *Tebyînu'l-ḥakâik*, 4/8.

³⁶ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 5/160; Zeyla'î, *Tebyînu'l-ḥakâik*, 4/8.

4.3. Kûsurat tam birim gibi hesaplanır. Bu görüşe göre de akit sahih ve müşteri için gayri lâzımdır. Ebû Yûsuf (ö. 182/798) bu görüştedir.³⁷

Zeylaî'ye göre kûsuratın tam gibi hesaplanmasının delili, her bir birimin alış verişte asıl gibi olmasıdır. Birimin eksik olması asıl olarak görülen birimin vasfında olan bir eksiklik. Bu eksiklik sebebiyle eksik olan birimin fiyatı değişmez ama müşterinin muhayyerlik hakkı vardır.³⁸ Çünkü akitte ödemeyi üstlendiği toplam fiyat bir birim fiyatı kadar artmıştır.

Kâsânî ise burada delilin örf olduğunu söylemiştir. Tüccarın örfünde kûsurat tam birim şeklinde yuvarlanmaktadır.³⁹ Örfte bu şekilde olan uygulama tarafların akit yaparken böyle bir durum çıktığında kûsuratın tam birim şeklinde yuvarlanmasına razı olduklarını gösterir.

Müşterinin akdi feshedebilme hakkının olmasının delili ise yukarda zikredildiği gibi müşterinin akitte belirtilenden fazla fiyat ödeme ile karşı karşıya gelmesidir.

Bu görüşe göre Burak ve Cemil örneğinde buçuk metrekarelik ziyade bir metrekareye yuvarlanır. Cemil bu ziyade metrekarenin fiyatı olan iki bin lirayı da ödeyerek akdi onaylayacağı gibi ödemeyerek akdi feshedebilir.

Kâsânî yukardaki görüşlerin Nadiru'r-rivaye görüşleri olduğunu söylemiş ancak görüşleri Hanefî mezhebi imamlarına Zeylaî'den farklı bir şekilde nispet etmiştir. Ebû Hanîfe'nin görüşünü İmam Muhammed'in, İmam Muhammed'in görüşünü Ebû Yûsuf'un ve Ebû Yûsuf'un görüşünü de Ebû Hanîfe'nin görüşü olarak vermiştir.⁴⁰

2.2.2. Görüşlerin Değerlendirilmesi

Birim fiyatlı olup zarar görmeden bölünemeyen mallarda ortaya çıkan ziyade miktar konusunda dört görüşe ulaşılabilmiş ve bu görüşler delilleriyle sunulmaya çalışılmıştır. Bu görüşler ve delilleri aşağıda tartışılıp doğru olduğu değerlendirilen hüküm tespit edilmeye çalışılacaktır.

³⁷ Zeylaî, *Tebyînu'l-ḥakâik*, 4/8.

³⁸ Zeylaî, *Tebyînu'l-ḥakâik*, 4/8.

³⁹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 5/161.

⁴⁰ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 5/160.

2.2.2.1. Birinci Görüşün Değerlendirilmesi

Mevcut görüşler içinde birinci görüşün doğru olduğu kanaati hâsıl olmaktadır. Çünkü akdi fasit kılan cehalet yani bilinmezlik, maldaki veya fiyattaki tartışmaya götüren bilinmezliktir. Maldaki ve fiyattaki bilinmezlik hiçbir zaman tamamen ortadan kalkmaz. Mutlaka bazı bilinmezlikler bulunur. Çünkü malın ve fiyatın sahip olduğu bütün özellikler açıklanamaz. Buna tarafların gücü yetmez. Akdin fasit olması için bilinmezliğin fiyata etki edecek kadar çok olması gerekir. Halbuki birim fiyatlı olup zarar görmeden bölünemeyen malların satımında ziyade miktarın çıkması tartışmaya götüren bir bilinmezlik değildir. Ayrıca malın birimlerinin sayısı satıcının ölçtüğünden fazla olsa da malın bütününe satmaya razı olduğunu o malı tayin etmek suretiyle açıklamış olmaktadır. Bu sebeple satım sonunda teslim edeceği malda bir değişiklik olmadığı için ziyade miktarın çıkması ile satım akdinde yüklendiği teslim borcundan daha fazla bir borç yüklenmek zorunda kalmaz. Akitte teslim etmeyi yüklediği malın kendisini teslim eder. Bu durum mal yönünden tartışmaya götürecektir bir bilinmezliğin olmadığını gösterir.

Fiyat cihetinde ise müşteri akitte yüklendiği borçtan daha fazla borç yüklenme durumu ile karşı karşıya kalmıştır. Ancak ziyade miktara karşılık gelen fiyatın miktarında tartışmaya götüren bir bilinmezlik yoktur. Dolayısıyla akit ziyade miktar sebebiyle fiyatta gerçekleşecek artıştan ötürü fasit olmaz. Çünkü akit esnasında birim fiyatı belli olduğu için ziyade miktarın fiyatının ne kadar olacağı taraflar nezdinde bellidir. Fakat müşterinin akitte ödemeyi yüklediği fiyatın miktarı artacağından dolayı ona muhayyerlik hakkı verilir. Müşteri de bu muhayyerlik hakkına binaen ya ziyade miktarın fiyatını öder ve malın hepsine sahip olur ya da ödemeyi kabul etmez ve akdi fesheder. Eğer muhayyerlik hakkı verilmez ve müşteri ziyade miktara denk gelen fiyattaki artışı ödemeye zorlanırsa bu akitte yüklenmediği bir borç ile sorumlu olması demektir. Akitte yüklenilmeyen bir borcu ne müşterinin ne de satıcının ödemesi istenemez. Aksi takdirde başkasının malı rızasız yenmiş olunur. Başkasının malını rızasız yemek ise ayeti kerime ile yasaklanmıştır.⁴¹

Birinci görüş, akdin satıcı için lâzım olup olmadığına değinmemiştir. Fakat akdin satıcı için lâzım olduğu anlaşılmaktadır. Zarar görmeden bölünemeyen mallarda ziyade miktar vasıftır. Eğer birim fiyatları belirlenmişse bu ziyade miktar asıl hükmünü alır.⁴² Bu da ziyade miktarı iki boyutlu yapar. Yani hem vasıf hem asıl olma özelliği ziyade miktarda birleşir. Çünkü zarar görmeden bölünemeyen mallarda ziyade miktar malın kalitesini artırır. Bu onun vasıf

⁴¹ en-Nisâ 4/29.

⁴² Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 5/160.

olduğunu gösterir. Fakat vasfın fiyatta karşılığı olmaz. Bu tür mallarda birim fiyatların belirlenmesi ise malın ziyade miktarın asıl hükmünü aldığını gösterir. Dolayısıyla bu tür malların mahal olduğu akitlerde ziyade miktar çıkarsa onun her iki boyutu da hükme tesir eder. Yani ziyade miktar vasıf olma özelliğine binaen akitte belirlenen miktarla birlikte müşterinin mülkiyetine geçer. Asıl olma özelliğine binaen de akitte belirlenen birim fiyata göre onun fiyatta karşılığı olur. Buna göre, yukardaki Burak ve Cemil örneğinde metre karesi iki bin liradan doksan metrekare diye satılan dairenin akitten sonra yüz metrekare olduğu ortaya çıksa ziyade on metrekare bir yönden vasıf olduğu için müşterinindir, birim fiyatları belirlendiği için aynı zamanda asıl hükmünü almış ve malın fiyatını artırmıştır. Bu sebeple müşterinin yirmi bin lira daha satıcıya ödemesi gerekir. Çünkü aslın fiyatta karşılığı vardır. Fakat müşterinin akitte üstlendiği fiyat arttığı için az önce anlatıldığı gibi ona muhayerlik hakkı verilir.

2.2.2.2 İkinci Görüşün Değerlendirilmesi

Akdin batıl olduğuna dair ikinci görüş isabetli görünmemektedir. Bu kanaate götüren, ikinci görüşün yaptığı yanlış tespittir. Bu tespite göre, akitte belirlenen malda ziyade miktar çıktığında müşteri ziyade miktara karşılık gelen fiyatı verse bile satıcı akitte yüklenmediği miktarda bir malı teslim etme borcuyla sorumlu tutulmuş olmaktadır. Buna rıza olmadığı için akit batıldır. Hâlbuki satıcı miktarını yanlış söylemiş olsa bile malı tayin ettiği için o malı teslimine razı olmuş demektir. Onun tecrübesizliği sebebiyle malın miktarını yanlışlıkla az söylemesi malın daha fazla çıkması durumunda onu satmayacağı manasına kesin bir şekilde delalet etmez. Buna kesin bir şekilde delalet edebilmesi için akitte “Malın daha fazla çıkması durumunda akit feshedilir” diye bir kayıt koyması gerekir. Böyle bir kayıt konmamışsa vasıf hükmünde olan miktarda yapılan hata ile akit feshedilemez. Mesela “Bu doksan metrekarelik evi metrekaresi iki bin liradan sana sattım” der ve ev de akitten sonra yüz metrekare çıkarsa, akitte tayin ettiği ve teslim etmeye razı olduğu ev değişmez. Sadece ziyade miktar sebebiyle fiyatında belli bir miktar artış olur. O da müşterinin akitte ödemeyi üstlendiği borç miktarını artırır, satıcının akitte teslim etmeyi üstlendiği borç miktarını artırmaz. Bu görüşün doğru olabilmesi için satıcının akitte, malın belirlenenden fazla çıkması durumunda satımın batıl olduğunu şart koşması ve malın da akitten sonra fazla çıkması gerekir. Fakat böyle bir şartın olmadığı ama yine de malın akitte belirtilenden fazla çıktığı durumda ise akdin batıl olmaması gerekir. Çünkü her iki tarafın da razı olduğu akdin mahalli olan malum bir mal mevcuttur ve fiyatında da tartışmaya götürecek bir bilinmezlik yoktur. Satıcının malı teslim etmeye razı olduğu bir akitte satıcıyı gözetmek için akdi batıl kılmak müşterinin hakkını iptal etmek demektir. Müşteri ve

satıcının rızası bir mal üzerinde ittifakla oluştuktan sonra yine iki tarafın rızası ile bu düğüm çözülebilir yani akit feshedilebilir.

2.2.2.3. Üçüncü Görüşün Değerlendirilmesi

Üçüncü görüşün ziyade miktar çıkması durumunda ziyade miktarın oranına göre malın müşteri ve satıcı arasında ortak olması görüşü de isabetli durmamaktadır. Çünkü “Bu doksan metrekairelik daireyi metrekaresi iki bin liradan sana sattım” sözü, satıcının evin tamamını müşteriye sattığını, ortaklığa razı olmadığını gösterir. Çünkü satıcı, dairenin tamamını akit mahalli olarak tayin etmiştir. Bu sözün mefhumu muhalifini esas alarak “Doksan metrekaireden fazlasını satmadım” manası çıkartılamaz. Bu mananın çıkartılması için akitte karine olarak “sadece doksan metrekaresi” gibi bir sözün bulunması gerekir. Böyle bir karine olmadan mefhumu muhalifi delil almak bir kişinin şahitliği ile müşteri aleyhine ortaklığa hükmetmek demektir. Bu ise borçlar hukukundaki ispat kurallarına aykırıdır.⁴³ Başkası üzerinde bir borcun sabit olması için borçlu ikrarda bulunmuyorsa iki şahit gerekir. Tersine durumda da satıcı razı olmadığı hükme mecbur edilmiş olur. Yani müşteri ortak olmayı kabul eder, satıcı sözünün mefhumu muhalifini kastettiğini kabul etmezse, buna rağmen sözün mefhumu muhalifi esas alınarak satıcıya “Bunu kastettin” denirse, bu da müşterinin ikrarıyla satıcıyı rızası olmadan mülk ortaklığına zorlamak olur. Hâlbuki satıcı, akdin mahallini işaret veya teslim ile tayin etmiş, bu da onun ziyade miktarı akdin kapsamına dâhil ettiğini göstermiştir. Ziyade miktar çıksa bile onu satmak istediği bu şekilde belli olan kişiye “Ortaklığı kastettin” denemez.

2.2.2.4. Dördüncü Görüşün Değerlendirilmesi

Dördüncü görüş akitten sonra malda ortaya çıkan küsuratın hükmü hakkındadır. Bu küsuratın asıl hükmünü alıp almayacağı konusunda ihtilaf edilmiştir. Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ayrı ayrı görüşler benimsemişlerdir. Bu görüşlerden Zeylaî'nin Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği görüş isabetlidir. Diğerlerinin isabetli olduğuna kanaat hâsıl olamamıştır.

Ebû Hanîfe'nin görüşünün isabetli olması onun görüşünün kıyas deliline dayanıyor olmasıdır. Zarar görmeden bölünemeyen malların her bir parçasının kıymeti birbirinden farklıdır. Ancak birimlerinin kıymeti akitte eşit olarak belirlendiğinde bu farklılık gider. Malın her bir biriminin fiyatı belli olduğu için o birimler asıl hükmünü alır. Ancak her birimi oluşturan küçük parçalar tek başına asıl hükmünü almaz. Çünkü onların kıymetleri birbirinden farklı olmaya devam eder. Dolayısıyla birim için takdir edilen fiyat miktarı kıymetleri farklı olan

⁴³ İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/129.

birimin parçalarına eşit olarak paylaştırılmaz. Mesela, metrekaresi iki bin liradan doksan metrekaresi diye satılan bir dairenin doksan buçuk metrekaresi olduğu anlaşılrsa, buçuk metrekaresinin fiyatı bin lira diye tayin edilemez. Çünkü birimin parçalarının kıymeti bir birinden farklı olduğu için buçuğunu oluşturan parçaların kıymetinin ne kadar olduğu akitteki birim fiyatına göre belirlenemez. Nasıl ki doksan metrekaresel bir daire birim fiyatları belirlenmeden doksan bin liraya satıldığında bu dairenin her bir metrekaresi bin liradır denemiyorsa, aynı şekilde bir metrekaresi bin lira diye satılan bir dairenin her on santimetrekaresi yüz liradır denemez. Bu sebeple zarar görmeden bölünemeyen mallarda fiyatı belli olmayan ziyade miktar asıl hükmünü alamaz, vasıf olarak kalır ve vasıf hükümlerine tabi olur. Yani küsurat, fiyatta artışa sebep olmadan müşterinin mülkiyetine geçer. Buna göre metrekaresi bin liradan doksan metrekaresi diye satılan bir daire akitten sonra doksan buçuk metrekaresi çıkarsa buçuk metrekaresi müşterinin olur. Doksan bir artı yetmiş beş santimetrekare çıkarsa, müşteri ziyade bir metrekaresinin fiyatını öder, yetmiş beş santimetrekaresinin fiyatını ödemesine gerek olmadan ona sahip olur.

Zeyla'nın Ebû Yûsuf'a nispet ettiği görüşe gelince, küsuratı bir birim olarak görmekte, ondaki eksikliği ise vafındaki bir eksiklik olarak kabul etmektedir. Yani malda vasfı eksik ziyade birim ortaya çıkmıştır. Bu görüşe göre metrekaresi bin liradan doksan metrekaresi diye satılan daire akitten sonra doksan buçuk metrekaresi çıkmışsa buçuk metrekaresi, vasfı eksik olan bir metrekaresidir. Fakat bu tespit vakıya uygun değildir. Çünkü küsurat gerçekte bir birim olmadığı halde miktar olarak bir birim gibi kabul edilemez. Olmayan bir şey üzerinden de hüküm vermek hükmün yanlış olduğuna delalet eder.

İmam Muhammed ise birimin parçalarını da fiyat olarak eşit kabul etmiş ve akitte belirlenen birim fiyatının bölünerek küsuratın fiyatının da bulunabileceğini söylemiştir. İmam Muhammed kurala göre hüküm vermiş gibi gözükse de kurala aykırı hüküm vermiştir. Yani aslında kurala göre hüküm vermemiştir. Kural, zarar görmeden bölünemeyen malların birimlerinin kıymeti farklıysa fiyatı toptan belirlenmiş böyle bir malın fiyatı o malın birimlerine eşit olarak dağıtılamamasıdır. Mesela, doksan metrekaresi olan bir evin her bir metrekaresinin fiyatı farklıdır. Güneye bakan tarafındaki odalar ile kuzeye bakan taraftaki odalar eşit değerde olmaz. Bu sebeple toptan doksan bin liraya satılan doksan metrekaresi evin her bir birimi bin lira denemez. Ancak müşteri ve satıcı, birimlerinin fiyatının eşit olmasında anlaşılırsa bu durumda birimleri eşit fiyatta olur. Müşteri ve satıcı malın bir biriminden daha küçük parçalarının fiyatında bir eşitlemeye gitmediği sürece birimin küçük parçaları önceki halleri üzere kalırlar.

Nitekim kûsurat meselesinde müşteri ve satıcı malın her bir biriminin fiyatının eşit olduğu konusunda anlaşmış, bir birimden daha küçük parçaların fiyatlarının eşit olduğunda anlaşıklarını beyan etmemişlerdir. Buna göre malın bir biriminden küçük parçalarının her birisinin kıymeti birbirinden farklı olmaya devam eder. Bu da birim fiyatının daha küçük parçalara eşit olarak bölünmesine engel teşkil eden bir durumdur. Dolayısıyla kural gereği malın bir biriminin fiyatı kıymetleri farklı olan küçük parçalarına eşit dağıtılamaz. İmam Muhammed ise birimin fiyatını daha küçük parçalarına eşit dağıtarak kuralın dışına çıkmıştır.

Sonuç

Girişte sorulan soruların cevapları araştırılmış, ulaşılan bilgiler tartışılıp değerlendirildikten sonra aşağıdaki neticeler tespit edilmiştir:

Birim fiyatlı olup zarar görmeden bölünebilen ve birimlerinin kıymeti aynı olan mallarda akitten sonra ziyade miktar çıkarsa akit sahih, her iki taraf için lâzım ve ziyade miktar satıcındır. Müşteri ziyade miktarın fiyatını ödeyerek yeni bir akit ile onu satıcıdan alabilir.

Birim fiyatlı olup zarar görmeden bölünebilen ancak birimlerinin kıymeti farklı olan mallarda akitten sonra ziyade miktar çıkarsa akit sahihtir, her iki taraf için lâzımdır ve ziyade miktar satıcındır. Mallardan ziyade miktarı malı teslim edecek kişinin seçme hakkı vardır. Yani satıcı mebdedeki ziyade miktarı malı müşteriye teslim ederken fark etmişse onun, müşteri malı teslim aldıktan sonra kendisi fark etmişse müşterinin satılan mallar arasından ziyade miktarın hangisi olduğunu belirleme hakkı vardır.

Birim fiyatlı olup zarar görmeden bölünemeyen mallarda akitten sonra ziyade miktar çıkarsa akit sahihtir, ziyade miktar müşterinindir. Ancak birim fiyatı akitte belirlendiği için ziyadenin fiyatta karşılığı vardır. Bu sebeple müşteri o ziyade miktarın birimi kadar fiyatını ödemesi gerekir. Fakat müşteri akitte belirlediği fiyattan daha fazla ödeyeceği için muhayyerlik hakkı vardır. İster ziyade miktara denk düşen fiyat fazlalığını üstlenir isterse akdi fesheder.

Birim fiyatlı olup zarar görmeden bölünemeyen mallarda akitten sonra kûsurat çıkarsa akit sahih ve kûsurat müşterinindir.

Akitten sonra malda ziyade miktar çıkma konusu çağımıza has mallar üzerinde uygulamalı olarak çalışılabilir.

Kaynakça

- ‘Abdurrahmân Şeyhîzâde, ‘Abdurrahmân b. Muhammed b. Suleymân Dâmâd Efendî. Mecma‘u’l-’enhur fî şerhi Multeka’l-’ebhur. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, ts.
- Bedruddîn el-‘Aynî, Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed. el-Binâye şerḥu’l-Hidâye. 13 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1420/2000.
- Ceşşâş, Ebû Bekir Aḥmed b. ‘Alî er-Râzî el-. Şerḥu Muḥtaşari’ṭ-Ṭahâvî. thk. ‘İşmetullâh ‘Înâyetullah Muhammed vd. 8 Cilt. Beyrut; Medine: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye; Dâru’s-Sirâc, 1431/2010.
- Cevdet Paşa, Ahmed vd. Mecelle-i aḥkâm-ı ‘adliyye. İstanbul: b.y., 1300.
- Ḥaddâdî, Ebûbekir b. ‘Alî b. Muhammed el-Yemenî el-Ḥanefî el-. el-Cevheretu’n-neyyira ‘alâ Muḥtaşari’l-Ḳudûrî. 2 Cilt. b.y.: el-Maṭba‘atu’l-Ḥayriyye, 1322.
- Ḥasen el-‘Aṭṭâr, Ḥasen b. Muhammed b. Maḥmûd el-‘Aṭṭâr eş-Şâfi‘î. Hâşiyetu’l-‘Aṭṭâr ‘alâ Şerhi’l-Celâl el-Maḥallî ‘alâ Cem‘i’l-Cevâmi‘. 2 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Haydar, Ali. Dururu’l-ḥukkâm şerḥu Mecelleti’l-aḥkâm. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. Basım, 2017.
- İbn Ebî Zeyd, Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. Ebî Zeyd el-Ḳayravânî. en-Nevâdir ve’z-ziyâdât ‘alâ mâ fi’l-Mudevveneti min ğayrihâ mine’l-ummehât. thk. Heyet. 15 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1999.
- İbn ‘Arefe, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. ‘Arefe el-Verĝumî et-Tûnusî. el-Muḥtaşaru’l-fikḥî. thk. Ḥâfız ‘Abdurrahmân Muhammed Ḥayr. 10 Cilt. b.y.: y.y., 1435/2014.
- İbnu’l-Berâzi‘î, Ebû Sa‘îd Ḥalef b. Ebi’l-Ḳâsim Muhammed el-Ezdî. et-Tehzîb fî’ḥtişâri’l-Mudevvene. thk. Muhammed Emîn. 4 Cilt. b.y.: Dâru’l-Buḥûs, 1423/2002.
- İbnu’l-Humâm, Kemâluddîn Muhammed b. ‘Abdulvaḥid b. ‘Abdilḥamîd b. es-Sîvâsî. Fetḥu’l-ḳadîr. 10 Cilt. Lübnan: Dâru’l-Fikr, 1389/1970.
- Ḳarâfî, Ebu’l-‘Abbâs Aḥmed b. İdrîs el-. ez-Zahîre. thk. Muhammed Ḥaccî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, ‘Alâ’uddîn Ebûbekir b. Mes‘ûd b. Aḥmed el-Ḥanefî el-. Bedâ’i’u’s-šanâ’i‘ fî tertîbi’s-şerâ’i‘. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.

- Mâverdî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Başrî el-. el-Hâvî'l-kebîr fî fikhi mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfi'î ve huve şerhu Muhtaşari'l-Muznî. thk. eş-Şeyh 'Alî Muhammed Me'ûd - eş-Şeyh 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1419-1999.
- Mollâ Husrev, Muhammed b. Ferâmerz b. 'Alî. Dururu'l-ḥukkâm şerhu Ğururi'l-'aḥkâm. 2 Cilt. b.y.: Dâru 'İhyâ'i'l-Kutubi'l-'Arabîyye, ts.
- Muslim, Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî. Şaḥîhu Muslim. thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru 'İhyâ'i't-Turâṣi'l-'Arabî, 1374/1955.
- Mustafa, İbrahim vd. el-Mu'cemu'l-vasîf. b.y.: Daru'd-Da've, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muḥyiddîn Yahyâ b. Şeref en-. el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb. b.y.: y.y., ts.
- Seraḥsî, Muhammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-. el-Mebsût. thk. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meyyis. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Ṭabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî'i, 1421/2000.
- Sirâcuddîn İbn Nuceym, Sirâcuddîn 'Omer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. en-Nehru'l-fâ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik. thk. Aḥmed 'Azv 'Inâye. 3 Cilt. b.y.: y.y., 1422/2002.
- Şeybânî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. el-Hasen eş-. el-Aşl. thk. Muhammed Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 2012.
- Zeyla'î, 'Osmân b. 'Alî b. Meḥcen el-Bâri'î Faḥruddîn el-Ḥaneḥî ez-. Tebyînu'l-ḥaḳâik şerhu Kenzi'd-daḳâik ve Ḥâşiyeti'ş-Şelebî. Bulak; Kahire: el-Maṭba'atu'l-Kubrâ'l-Emîrîyye, 1313.
- Zeyla'î 'Cemâl ed-Dîn, Ebû Muhammed Cemâl ed-Dîn 'Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeyla'î ez-. Naşbu'r-râye li'eḥâdîsi'l-Hidâyeti me'a Ḥâşiyetihî Buḡyeti'l-elme'î fî Taḥrîci'z-Zeyla'î. thk. Muhammed 'Avvâme. 4 Cilt. Beyrut; Cidde: Muessesetu'r-Reyyân li't-Ṭabâ'ati ve'n-Neşri; Dâru'l-Ḳible li's-Şeḳâfeti'l-İslâmiyyeti, 1418/1997.

The Concept of Extra Amount and the Effect of the Extra Amount on the Contract of Sale in the Context of Unit Priced Goods

Dr. Abdullah ÇAKIR

Extended Summary

The amount of the goods for sale is generally specified in the contract. It can be sometimes seen that the amount of the goods after the contract is more than what is specified in the contract. In this case, it is necessary to know the fiqh injunction (hukm) of this extra amount. In this article, the fiqh injunction and the contractual effect

Cakir, The Concept of Extra Amount and the Effect of the Extra Amount on the Contract of Sale in the Context of Unit Priced Goods

of the extra amount that occurs after the contract in unit priced goods is discussed. The extra amount is the excess part of the goods that arises after the contract from the value in measure specified in the contract. For instance, the measure value of a package of sugar, which is determined as ten kilos in the contract, namely, its amount, is ten kilos. If it arises after the contract that this package of sugar is fifteen kilos, the extra five kilos of the sugar are the extra amount. In the same way, the measure value of a flat is determined to be one hundred square meters in the contract, that is, its amount, is one hundred square meters. If it understood after the contract that this flat is one hundred twenty square meters, the excess twenty square meters of goods are the extra amount. The effect of the extra amount on the contract refers to the type of unit priced goods. The unit priced goods are separate to two types: the first is unit priced goods that can be divided without damage. These separate also to two types: the first is one that the prices of its units are not different like wheats and oils, and the second is one that the prices of its units are different. The direct views of the Hanafis regarding such goods could be reached, but the direct views of other madhabs were not found. According to the Hanafis, in the first type of goods, if the extra amount comes out after the contract, the contract is valid and binding for both parties in the goods except the extra amount of it. Because the extra amount part stays as a good of the seller. This view has been found to be correct. In the second type of good, the contract is invalid and the extra amount is the seller's according to Hanafis. Because of the difference in the value of the units, the seller and the customer argue over which one of them is the extra one. However, contrary to the view of the Hanafis, the price of each unit of the good is equalized by the customer and the seller, so the extra amount does not cause an argument. Therefore, in the second type of goods, the contract is valid and the right to determine the extra amount should refer to one that possesses it. The second of unit priced goods is the goods that are not divided without damage. The three opinions were reached on the effect of the extra amount that arises in these goods on the sale contract. In the case of unit priced goods that cannot be divided without damage, the Hanafis put forward three views on the injunction of the extra amount if it is fraction, that is, less than one unit. The study is aimed to ensure that the parties do not get into a discussion in such a case, that the customer and the seller are more careful about the extra amount that may arise in the goods after the sale contracts, and that the relevant explanations are added to the contract declaration. These obtainments will provide the necessary benefit to the construction of healthy contracts and economic stability. In the article, first of all, the sources were reached by following the documentation method, the opinions and their evidence in these sources were analyzed and the fiqh injunction were determined by inductive and deductive methods. As a result, the injunction of the extra amount that occurs in the sale contract and the effect on the contract vary according to the fact that the amount is the original and the qualification. In the case of the original, depending on the type of property, the contract may be invalid or valid. In cases of the extra amount, the sale contract has different injunctions such as void, valid, binding, and revocable.

Keywords: Fiqh, Sale Contract, Extra Amount, Qualification, Unit Priced Goods.

Katılım Finansın Ahlâki Temelleri: Kınalızâde ve İlm-i Tedbîrî'l-Menzil Örneği

Moral Foundations of Participation Finance: The Case of Kınalızâde and İlm-i Tedbîr-i Menzil

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet YURTSEVEN

Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Science
yurtsevenmuhammed@gmail.com.tr

 [0000-0003-2604-440X](https://orcid.org/0000-0003-2604-440X)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

26 Nisan / April 2023

Kabul Tarihi / Accepted

01 Temmuz / July 2023

Yayın Tarihi / Published

15 Eylül / September 2023

Atıf Bilgisi / Cite as:

Yurtseven, Muhammet. "Katılım Finansın Ahlâki Temelleri-Kınalızâde ve İlm-i Tedbîrî'l-Menzil Örneği", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Eylül 2023), 660-684.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1288201>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Katılım Finansın Ahlâki Temelleri: Kınalızâde ve İlm-i Tedbîr-i Menzil Örneği

Öz Kapitalizmin piyasa koşulları ile ahlâkın doğru orantılı olduğuna dair yaklaşımların varlığı mahfuz olmakla birlikte ahlâk ve iktisat ilişkisi son dönemlerde literatür içerisinde daha çok ele alınan bir alan olduğu görülmüştür. İslâm düşünce geleneği içerisinde İslâm ahlâkının; dinamik olduğu, insanın içinde bulunduğu her durumdan daha ideale taşıyan bir potansiyele sahip olduğu, sürekli bir yenilenme hali, çıkar duygularından uzak, pragmatizmi öteleyen ve ötesini hesap eden bir anlayışa sahip olduğu vurgulanmıştır. Bu çalışmada katılım finans sisteminin kendi ahlâki ilkeleri ile (İslâm Ahlâkı) piyasa koşullarında belirlenen ahlâki esasların uzlaşp uzlaşmadığı İslâm ahlâk felsefesinin son dönem temsilcilerinden olan Kınalızâde Ali Efendi'nin (1510-1572) Türkçe olarak kaleme aldığı Ahlak-ı Alâî isimli eseri bağlamında incelenmiştir. Bu bağlamda katılım finans sisteminin ahlâkiliğine dair kaynak mesabesinde olan bu eserin muhtevası ile katılım finans sisteminin esasları ilişkilendirilmiş ve katılım finansın esaslarını belirleyen temel metinlerin gün yüzüne çıkarılmasına katkı sağlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Katılım Finans, İslâm Ahlâkı, Kınalızâde, Ahlak-ı Alâî.

Moral Foundations of Participation Finance: The Case of Kınalızâde and İlm-i Tedbîr-i Menzil

Abstract While the existence of approaches suggesting a correlation between the market conditions of capitalism and ethics remains debatable, the relationship between ethics and economics has been increasingly discussed in recent literature. Within the Islamic intellectual tradition, Islamic morality has been emphasized as dynamic, possessing the potential to surpass any situation and constantly renew itself. It is described as being free from selfish interests, transcending pragmatism, and considering the consequences beyond the immediate. This study examines whether the ethical principles of participation finance system (Islamic Ethics) are compatible with the ethical principles determined by market conditions, focusing on the work "Ahlak-ı Alai" written in Turkish by Kınalızâde Ali Efendi (1510-1572), one of the representatives of Islamic ethical philosophy in the late period. In this context, the content of this work, which serves as a source for the morality of the participation finance system, is correlated with the principles of participation finance, contributing to the discovery of the fundamental texts that determine the principles of participation finance.

Keywords: Islamic Law, Participation Finance, Islamic Morality, Kınalızade, Ahlak-ı Alai.

Giriş

Modern döneme kadar ahlâk ve siyaset felsefesi içerisinde ele alınan iktisadi düşünce, modern dönemle birlikte felsefeden ayrılarak müstakil bir disiplin haline gelmiştir. İktisadın ahlâk ve ona bağlı olarak siyasetin ilgilendiği temel bir alan olarak ele alınması modern döneme kadar “ahlâk ve iktisat” ilişkisini zorunlu kılmış ve ahlâkiliğin iktisadi davranışlarla

mezcedilmesi önemsenmiştir. Ancak modern dönem ile birlikte ahlâk ve siyasetin kabul etmediği birçok iktisadi olgu/olay yeniden yorumlanarak iktisat disiplininin esasları olarak kabul edilmiş ve iktisadi davranış toplum ve ahlâktan ayrılarak modern bir bilime dönüştürülmüştür. Çünkü modern iktisat bilimi “doğruyu aramak” yerine “kesinliğe ulaşmayı” tercih etmiş ve bu disiplin kesinlik ölçütlerinden başka bir parametreyi kendisine kabul etmemiştir.¹

İktisadi düşüncenin kökenlerine dair yaklaşımlarda ahlâkın aranması ve “iktisat-ahlâk” ilişkisinin vurgulanmasına dair son dönemlerde yapılan bazı çalışmalar olsa da ahlâkın içerisinde neş’et eden iktisadın ahlâki kökenleri hala tespit edilebilmiş değildir. Sanayi devriminin ardından geleneksel ahlâk düşüncesinin yerine ikame edilen “sosyal bilimlerin” üzerinde sıklıkla durduğu “rasyonel insan (homo economicus)” kurgusu² ile iktisadi düşünce üzerinde hâkim olan Avrupa merkezli (Eurocentric) yaklaşımlar³ ahlâk ve iktisat ilişkisini adeta yok sayarak seküler bir iktisat düşüncesi inşa etmiştir.⁴

Adam Smith (1723-1790) ile sistemleşen bu yaklaşım zamanla hâkim paradigma haline gelmiş⁵ ve iktisadi düşünce içerisindeki ahlâki erdemlerin ötelenmesini de örtük bir biçimde

¹ Dinç Alada, “İktisat Düşüncesinde Felsefi Yaklaşımın Önemi”, Ankara Üniversitesi SBF Dergisi 59/2 (2004),4-5.

² **Homo economicus**, ekonomik kararlarını sadece rasyonel düşünce ve kâr maksimizasyonu temelinde verdiği varsayılan bir insan modelidir. Bu model, bireylerin ekonomik davranışlarının rasyonel, tutarlı ve kâr odaklı olduğunu varsayar. Homo economicus modeline göre, bireyler belirli bir amaç için en uygun kararları alarak, kendi çıkarlarını korur ve maksimize ederler. Bu nedenle, homo economicus modeline göre, bireylerin ekonomik davranışlarını tahmin etmek ve gelecekteki kararlarını öngörmek mümkündür. Ayrıntılı bilgi ve eleştirel bir bakış için bk: İsmail Özsoy, “İktisadi Adamdan Toplum Adamına”, Bilig 48 (2009), 177-206.

³ Eurocentric yaklaşım, Avrupa'nın diğer kültürlerden üstünlüğünü varsayan ve dünya tarihinde Avrupa'nın rolünü merkeze alan bir bakış açısıdır. Ayrıntılı bilgi ve bu yaklaşıma yöneltilen eleştiriler için bk: Edward W. Said, Şarkiyatçılık, çev. Berna Ülner (İstanbul:Metis Yayınları, 2020), 59-83.

⁴ Modern iktisadi düşüncede insan tasavvurunun bilimsel mühendislik yoluyla kontrol altına alınma arzusu esasında teolojik zeminle de ilgili bir durumdur. Orta çağ Hristiyan teolojisi içerisinde insanın “günahkâr” kabul edilmesi ve insan ahlâkının da değişmeyeceği kabulü modern dönemde bilimsel paradigma altında insanın sürekli kontrol altına alınmak istenmesiyle doğrudan bağlantılıdır. Ayrıntılı bilgi için bk: Mehmet Bulut, “Ahlâk ve İktisat”, Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi 5/2 (2015), 105-123.

⁵ Adam Smith'in iktisadi düşüncesinin temellerini ele aldığı “Wealth of Nations 1776 (Ulusların Zenginliği) eserinden 17 yıl önce kaleme aldığı “The Theory of Moral Sentiments 1759 (Ahlâki Duygular Teorisi) eserinde ahlâki erdemleri ele almış ve insan tasavvurunun analizlerini yapmıştır. Bu eserin içeriğindeki ahlâkiliğe dair değerlendirmeler için bk:”J. Ralph Lindgren, “T. D. Campbell, ‘Adam Smith’s Science of Morals’”, Journal of the History of Philosophy 10/4 (1972), 481.

zorunlu kılmıştır.⁶ Modern iktisadi düşünce içerisinde insanı yeniden tanımlayan bu yaklaşımlar iktisadi düşünce içerisinde de karşılık bulmuştur. Yeniden yorumlanan bu insan tasavvurunun üç önemli parametresi vardır. Bu insan; çıkarıcı (egosit), faydacı (ulitarian) ve hazcı (hedonist) olarak değerlendirebileceğimiz kapitalist erdemlerle tanımlanmış ve bunlarında ahlâkiliği üzerinde durularak “iktisat-ahlâk” ilişkisi açıklanmıştır.⁷

Adam Smith'den önce de “rasyonel insan” tasavvuru yani bencilliğin ve çıkarıcı olmanın temelleri Spinoza (1632-1677) ve Hobbes (1588-1679) gibi düşünürlerin “diğerini tercih etmenin erdem olmadığı”⁸ ve “insan insanın kurdudur (homo homini lupus)” gibi aforizmalarla⁹ ve insanın diğeri ile sürekli çatışma içerisinde olduğu savlarıyla atılmıştır. Teolojik temelli tanımlamalar açısından da Avrupa’da ortaya atılan “rasyonel insan” modeli ve “kapitalist toplum” yapısına dair açıklamanın en belirgin ve literal versiyonu Weberyen görüştür. Max Weber’in (1864-1920) Batı toplumlarının rasyonel insan modeline uygun bir toplumsal yapıda olmasını Protestanlıkla ilişkilendirerek açıklaması ve iktisadi davranışların rasyonelleşmesinde bu teolojik temelin önemli bir unsur olduğunu vurgulaması ahlâki temellerle iktisadi düşüncenin ilişkilendirilmediğinin bir diğeri göstergesidir. Bu yönüyle iktisat ve ahlak ilişkisinin ihmal edilen konununun literatürde ve politikalarda görünür olması ve iktisat disiplini üzerinde ahlâkın belirleyici rolünün yok sayılması hâkim paradigmanın karakteristik bir yaklaşımıdır denilebilir.

⁶ Adam Smith, İnsanın akılcı yanını ahlâki yönünden üstün tutar ve otorite olarak ahlâki değil rasyonel davranışları benimser. Bu yönüyle kavramlara ahlâki anlamlardan daha ziyade akli çıkarımlar atfeder. Kişisel çıkar, bireysel fayda, zenginlik, iş bölümü, sömürgecilik gibi pozitif kavramları doğrudan akılla izah ederken bencillik, hırs, çıkarıcılık gibi olumsuz kavramlarında ahlâkiliğini pozitif yönden izah etmekten geri durmaz. Adam Smith’in ve Klasik iktisadi düşüncenin ahlâk anlayışının detayları için bk: Cemil Hakan Korkmaz, “Sömürgeciliğe İyimserlik Gözlüğüyle Bakmak: Adam Smith’de Ahlâkın İktisadi Yönü”, *İş Ahlâki Dergisi* 6/2 (2013), 85-108.

⁷ Kapitalizmin temel erdemleri olarak değerlendirdiğimiz bu kavramlar Adam Smith ve sonraki dönemlerde yeniden yorumlanarak iktisadi düşüncenin bir bileşeni haline getirilmiştir. Bu erdemlerin iktisadi düşünce içerisinde ele alınışını görmek için bk: Donald T. Campbell- I. S. Ross, “The Utilitarianism of Adam Smith’s Policy Advice”, *Journal of the History of Ideas* 42/1(1981), 73-92; Cao Yang, “Egoism: Adam Smith’s theory and Chinese traditional ideologies compared”, *International Journal of Social Economics* 23/4/5/6 (1996), 326-330; Sabahattin Çelik, Hazsal ve Faydacı Tüketim (İstanbul: Derin Yayınları, 2009), 46-50.

⁸ Mustafa Cihan, “Spinoza’nın İnsana Bakışı”, *Atatürk Ü. SBE Dergisi* 4/2 (2010), 177-191.

⁹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 285; Filiz Zabcı, “Thomas Hobbes: Devlet ya da ‘Ölümlü Tanrı’ya Övgü”: Sokrates’ten Jakobenlere”, *Batı’da Siyasal Düşünceler*, ed. M.Ali Ağaoğulları (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 434-435.

İslâm dünyasında ise Batı düşüncesinin aksine iktisat ve ahlâk ilişkisi modern dönemde dahi ihmal edilmiş değildir. Başta İbn Haldun (1332-1406) olmak üzere kadim geleneğin birçok düşünürü iktisadi olgu ve olayları en temelde ahlâk zaviyesinden ele almışlardır. Bu bağlamda İslâm düşüncesinin son dönem felsefi temsilcileri arasında zikredilen, Osmanlı düşünce mirasının en önemli simalarından olan ve modern döneme geçiş sürecinde-16.yy'da- ahlâk felsefesinin öncü isimlerinden kabul edilen Kınalızâde Ali Çelebi (1511-1572), ahlâki iktisat ile ilişkilendirmiş ve iktisadi düşünceyi de ahlâki temellerle açıklamıştır. Kınalızâde, ahlâk felsefesine dair kaleme aldığı meşhur “Ahlâk-ı Âlâî” isimli eserinde iktisadi düşünceye katkı sağlayacak görüşleri, kitabının ikinci bölümünde aile ahlâki temasıyla ele alıp açıklamıştır. Bu genel tema içerisinde iktisadi düşünceye dair katkılar literatürde “ilm-i tedbîri'l-menzil” olarak incelenen spesifik başlık altında ele alınmıştır. Bu bağlamda Kınalızâde'nin kendinden önceki kadim geleneğe bağlı kalarak iktisadi görüşlerini serimlediğini söyleyebiliriz.

1. İktisat ve Ahlâk İlişkisinin Serencâmı

İktisat ve ahlâk arasındaki ilişki, hâkim paradigma içerisinde genellikle iktisadi faaliyetlerin doğasından kaynaklanan etik sorunlar ve ahlâki konuları ele almaktadır. İktisat, yine bu paradigmaya göre sınırlı kaynakların tahsisi ve ekonomik faaliyetlerin yönetimi gibi konularla ilgilenirken, ahlâk, doğru ve yanlışın değerlendirilmesi ve insan davranışlarının etik boyutlarını ele aldığından ayrılmış bir görünüm sergilemektedir. Koopmans'ın (1969) ifadesiyle “bir iktisatçıyı azıcık eşelerseniz altında yatan ahlâkçıyı bulursunuz” değerlendirmesi ahlâk-iktisat ilişkisini ortaya koyan en güzel yaklaşımlardan birisidir.¹⁰ Bu nedenle iktisat ve ahlâk arasındaki ilişki, genellikle iki yönlü bir etkileşim olarak ele alınır. Örneğin, ahlâki değerler, ekonomik faaliyetlerin düzenlenmesinde ve yönetilmesinde rol oynayabilir. Aynı zamanda, ekonomik faaliyetlerin sonuçları da ahlâki değerleri etkileyebilir. Bu nedenle, iktisadi faaliyetlerin ahlâki boyutlarını anlamak ve yönetmek, bir toplumun refahı ve sürdürülebilirliği açısından oldukça önemlidir.¹¹

Hâkim paradigmaya göre iktisat ve ahlâk arasındaki ilişkinin kaynağı, iktisadi faaliyetlerin doğası ve insan davranışının etik boyutlarından kaynaklanmaktadır.¹²

¹⁰ Tjalling C. Koopmans, *Intertemporal Distribution and “Optimal” Aggregate Economic Growth*, (USA: Yale University, 1967), 1-50.

¹¹ Lütfi Sunar, “‘Kapitalizmin Ahlâki’ Modern Ekonominin Zihniyet Çerçevesi”, *İnsan, Ahlâk ve İktisat*, ed. M.Kazım Arıcan vd., (Ankara: TYB Yayınları, 2018), 196-208; Mustafa Özel, “Modern İktisat, Din ve Ahlâk”, *İnsan, Ahlâk ve İktisat*, ed. M.Kazım Arıcan vd., (Ankara: TYB Yayınları, 2018), 163-172.

¹² İktisat ve ahlâk arasındaki ilişkiye dair fikirler için bk: Joseph E. Stiglitz, *Küreselleşme Büyük Hayal Kırıklığı*, çev. Deniz Vural-Arzu Taşçıoğlu (İstanbul: Plan B, 2003), 10-520; Adem Levent, “İktisat ve Etik: Amartya Sen Mirası”,

Paradigmanın yine kendi tanımına göre iktisat, insanların sınırlı kaynakları sınırsız ihtiyaçlara göre nasıl tahsis edeceklerini ve bu tahsisle en iyi sonuçları nasıl elde edeceklerini ele alan bir disiplindir.¹³ Ancak, iktisadi faaliyetlerin sonuçları genellikle insanların refahını, çevreyi ve toplumun genelini etkilediğinden iktisat ve ahlâk arasındaki ilişki, toplumsal ve sürdürülebilir olma yönünden de önemlidir.¹⁴

Ahlâki değerler, ekonomik faaliyetlerin düzenlenmesi ve yönetilmesinde aktif bir biçimde rol alır. Örneğin, spekülasyonlar, haksız rekabet, sözleşme ihlalleri veya bilgi manipülasyonu gibi durumlar etik değerlere aykırı davranışlar olarak kabul edilir ve düzenleyici kurumlar tarafından engellenir. Ya da insanların çıkarlarına uygun olarak etik davranan firmalar, müşteri sadakati ve toplumsal destek gibi uzun vadeli avantajlar elde ederler. Sonuç olarak, iktisat ve ahlâk arasındaki ilişki, iktisadi faaliyetlerin doğası, insan davranışı ve toplumsal refahın korunması ile sıkı bir ilişki içerisinde. İktisadi faaliyetlerin ahlâki boyutlarını ortaya koymak, anlamak ve yönetmek, ekonomik sistemin daha adil, sürdürülebilir ve insan merkezli olmasını sağlamaktadır.¹⁵

Aristocu felsefenin ve Yahudi Hristiyan teolojisinin önemle üzerinde durduğu bir alan olmasına rağmen, ekonomi-ahlâk ilişkisi yukarıda zikredilen esaslara mündemiç olarak güçlü bir öneme sahipken modern dönemle birlikte (aydınlanma hareketinden sonra) geleneksel ekonomi, toplumsal ve ahlâkî zeminden kopartılmıştır. Bunun sonucunda ise ahlâki değerler; etkin kaynak dağılımı, toplumsal refahın tesisi için gerekli olan eşitlik ve iktisadi etkinliği sağlayacak rollerden mahrum bırakılmıştır.¹⁶

2. Oikonomia (Ekonomi) ve İlm-i Tedbîr-i Menzil

Turkish Journal of Business Ethics 6/2 (2013), 109-123; John Rawls, *A Theory of Justice* (Mass: Belknap Press: 1999), 10-510; Milton Friedman, *Capitalism and Freedom* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), 5-220.

¹³ İktisadın tanımına yönelik tartışmaları görmek ve ayrıntılı bilgi için bk: Roger E. Backhouse-Steven Medema, "Economics, Definition Of", *The New Palgrave Dictionary of Economics*, (London: Macmillan, 2008), 1-5.

¹⁴ Ahmet Tabakoğlu, "İktisat ve Ahlâk", İnsan, Ahlâk ve İktisat, ed. M.Kazım Arıcan vd., (Ankara: TYB Yayınları, 2018), 30-122; Ömer Demir, İktisat ve Ahlâk (Ankara: Liberte Yayınları, 2013), 127-143.

¹⁵ İsmail Demirezen, "Tüketim Topluluklarında Ahlâk Tasavvuru ve İslâm", İnsan, Ahlâk ve İktisat, ed. M.Kazım Arıcan vd., (Ankara: TYB Yayınları, 2018), 213-223; Mehmet Karagül, "İktisat Ahlâk Kapitalizm", Ahi Evran Üniversitesi İİBF Dergisi 6/1 (2022), 1-21; Temel Hazıroğlu, "İnsan, Ahlâk, İktisat ve Katılım Ekonomisi", İslâm Ekonomisi ve Finansı Dergisi 1/1 (2015), 145-157.

¹⁶ Amartya Sen, *On Ethics and Economics* (Oxford: Wiley,1991), 78-79; Ömer Chapra, "İslâm Ekonomisi Nedir ve Nasıl Gelişmiştir?", çev. Ragıp Abdullahoğlu, İslâm İktisat Düşüncesi: Birikim ve Yönelim, ed. Sercan Karadoğan (İstanbul: Maruf Vakfı Yayınları, 2017), 102.

Oikonomia kelimesi Yunanca "ev yönetimi" veya "ev ekonomisi" anlamına gelmektedir ve kavramsal olarak ekonomi biliminin tarihi kökenine işaret etmektedir. Oikonomia, antik Yunan filozofları tarafından ele alınan bir konu olmuş ve ev yönetimi, maddi kaynakların nasıl yönetileceği ve bunların nasıl paylaşılacağına dair tavsiyeler içermektedir. Örneğin, Aristoteles, oikonomia ile ilgili fikirlerini "Politika" adlı eserinde ev ekonomisinin ideal olarak bir ailede kadınların ve erkeklerin birlikte çalışmasıyla gerçekleştirildiğini, aile reisinin tüm kaynakları uygun bir şekilde yönetmesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁷ Roma döneminde ise düşünürlerin ev ekonomisiyle ilgilendiği görülmektedir ve bu konuda yazılmış birçok eser mevcuttur. Roma İmparatorluğu'nda, "Agricultura" adlı tarım kılavuzları, tarımın ve üretimin nasıl verimli bir şekilde yapılacağını öğretmek için yazılmıştır.¹⁸ Oikonomia kelimesi, Orta çağ dönemi boyunca da kullanılmıştır. Bu dönemde, oikonomia, kilise içinde mal varlığı ve kaynakların nasıl yönetileceğiyle ilgili bir kavram olarak ele alınmış ve "dispositio" şeklinde teolojik bir boyut kazanmıştır.¹⁹ Bu bağlamda Adam Smith'in "görünmez el" teorisi ile "dispozitif" kavramının ruhani boyutundan esinlenerek etkileşime girmesi ve ilahi bir kural olarak da piyasa ekonomisinin sistemleştirilmesi tesadüfi değildir.

İslâm geleneğinde "ilm-i tedbîri'l-menzil", ailenin temel ihtiyaçlarını karşılamak ve aile bütçesini yönetmek için kullanılan yöntemlerin ve uygulamaların tümüdür. İslâm dininin aile hayatına verdiği önemin bir sonucu olarak kavramsallaşan "ilm-i tedbîri'l-menzil" ev ekonomisini ve aile bütçesinin adil bir şekilde yönetilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Kur'an-ı Kerim'de aile harcamalarının hesâbîliği ve israf etmemeleri gerektiği belirtilmiş, ev ekonomisi sorumluluğunun ailenin erkek üyeleri tarafından üstlenilmesi gerektiği vurgulanmış ve kadınların ev içi işlerde yeteneklerini kullanmaları ve aile bütçesine katkıda bulunmaları teşvik edilmiştir.²⁰

¹⁷ Hakan Kalkavan, "Oikonomia'dan 'İlm-i Tedbîr-i Menzil'e Sabri Orman'da Klasik Dönem İktisat Düşüncesi ve İktisat Disipliniyle İlişkisi", *Sabri Orman'ı Anlamak: Bir Mütefekkirin Düşünce Dünyasının İzinde*, ed. Ahmet Faruk Aysan-Mehmet Babacan (İstanbul: İTO, 2021), 75-76.

¹⁸ "Agricultura", Latince'de "ager" (tarla) ve "cultura" (ekim) kelimelerinin birleşmesiyle oluşmuş bir kelime olup, tarım yapmak anlamına gelmektedir. Roma döneminde tarım yapmak; toprak kullanımı, bitki yetiştirme, hayvancılık ve diğer gıda üretim faaliyetlerini içeren geniş bir sektörü ifade ettiğinden bu kavramın ekonomi ile doğrusal bir ilişkisi vardır. Ayrıntılı bilgi için bk: *Online Etymology Dictionary*, "Agriculture" (Erişim 19 Haziran 2023).

¹⁹ Kelimenin etimolojik kökenleri ve anlam çerçevesi için bk: Cambridge Dictionary, "Dispositif" (Erişim 19 Haziran 2023). Kelimenin ekonomi ile ilişkisini görmek için bk: Giorgio Agamben, *Dispozitif Nedir?* çev. Ekin Dedeoğlu (İstanbul: Monokl Yayınları, 2012), 11-43.

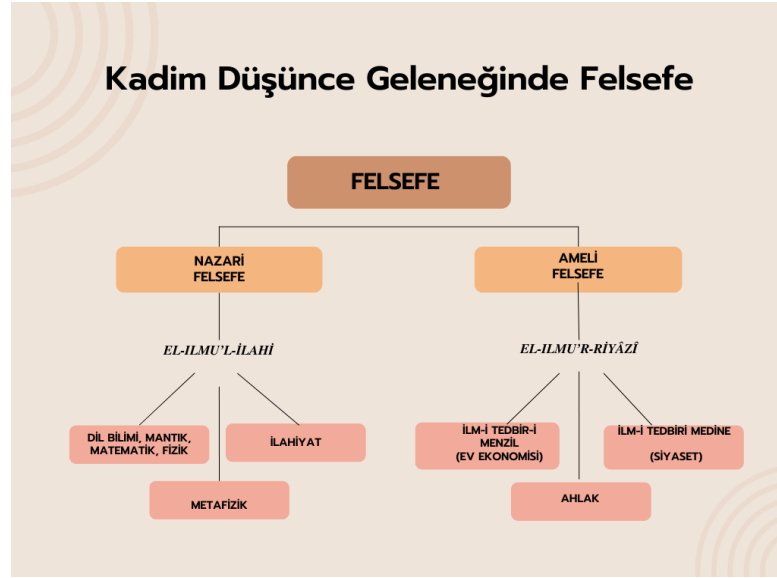
²⁰ *Kur'an Yolu*, (Erişim 11.04.2023); en-Nisâ, 4/34; el-En'âm, 6/146.

İslâm geleneğinde “ilm-i tedbîri’l-menzil”, sadece ailenin temel ihtiyaçlarını karşılamakla kalmaz, aynı zamanda hayır işlerinde kullanılan kaynakların da yönetimini kapsar. İslâm'da, hayır işleri yapmak ve yardım etmek, bir Müslüman'ın sorumluluğundadır ve “ilm-i tedbîri’l-menzil” bu tür faaliyetlerin finanse edilmesinde de önemli bir rol oynar. Özetle, İslâm geleneğinde “ilm-i tedbîri’l-menzil”, aile bütçesinin adil bir şekilde yönetilmesini, kaynakların israf edilmemesini ve hayır işleri için kullanılmasını vurgular.²¹

İslâm geleneğindeki “ilm-i tedbîri’l-menzil” ve klasik felsefi düşüncedeki “oikonomia”nın kökenleri MÖ II. yüzyıla kadar uzanmaktadır. Kadim düşünce geleneği içerisinde özellikle meşşâî gelenek tarafından yapılan tasnifte felsefi düşüncenin iki kısma ayrıldığı bilinmektedir. Nazari ve ameli olarak yapılan bu genel tasnifin kendi içerisinde de üç ana başlıkta ele alındığı görülmektedir (Tablo 1). “İlm-i tedbiri-i menzil” kavramı da yapılan bu genel tasnifin ameli felsefe kısmında incelenen pratik ahlâk'ın aile ahlâkı bölümlerinde ele alınmaktadır. Bu bağlamda ilm-i tedbir-i menzil, ev idaresi/ev yönetimi bilgisi olarak dilimize tercüme edilerek iktisadi düşünce içerisinde kavramsallaşan yönünü ifade etmektedir.²²

²¹ Hakan Kalkavan, “‘Oikonomia’dan ‘İlm-i Tedbîr-i Menzil’e...”75-82; Sabri Orman, “Oikonomia’dan İlm-i Tedbir-i Menzil’e: İslâm Entelektüel Geleneğinde Medeniyetler Arası Bilgi Değişimi”, Medeniyet ve Değerler, ed. Recep Şentürk (İstanbul: ITO-UTESAV, 2013), 187-206.

²² Aristoteles'e göre pratik ilimler içerisinde; ethika, oikonomia ve politika, Fârâbî'de aynı şekilde amelî felsefe bağlamında; ahlâk, ilm-i tedbîri’l-menzil ve ilm-i tedbîri’l-müdün başlıkları içerisinde ekonomiyi incelemişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bk: Hilmi Ziya Ülken, Ahlâk (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2016), 13; Mehmet Aydın, “Ahlâk”, DİA (Ankara: TDV Yayınları, 1989); Kalkavan, “‘Oikonomia’dan ‘İlm-i Tedbîr-i Menzil’e...”, 76.



Tablo 1: Meşşâî gelenek içerisinde felsefe ve ilimler tasnifinde ilm-i tedbîri'l-menzilin yeri

Kaynak: Farabî²³

İslâm geleneği içerisinde iktisat ilminin taşıyıcısı fıkıh mı yoksa ahlâk mı konusu tartışmalı olmakla birlikte her iki alanın da iktisadi düşüncüyü kendi içerisinde müstakil olarak ele aldığı görülmektedir. Fıkıh düşüncesi içerisinde muamelat alanında iktisadın konumlandırılması konunun daha çok hukuki (muamelat) boyutunu ele alırken ahlâk içerisinde konumlandırılan iktisadın da hikmet yönünün ele alındığı söylenebilir. Örneğin Farabî, fıkıh düşüncesini “ilm-i medenî” altında ele alarak ameli felsefenin bir alt dalı olarak incelemiş ve içerik olarak da bu ilmi; siyaset, ahlâk ve ev ekonomisi başlıklarıyla ele almıştır.²⁴ Aristo geleneğinin bir uzantısı olarak değerlendirilen bu yaklaşım “politika” ile oldukça benzeşmektedir. Çünkü Aristo “politika” altında siyaseti ve ona bağlı olarak da ahlâkı geniş bir çerçevede ele almış ve bu gelenek Stoacılara kadar devam etmiştir.²⁵

²³ Fârâbî'nin ilimler tasnifini incelemek ve bu konudaki yaklaşımları ayrıntılı bir şekilde görmek için bk: Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 97-104; Ayşe Sıdika Oktay, “Kınalızâde Ali Efendi'nin Hayatı ve Ahlâk-ı Alâî İsimli Eseri”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12 (2002), 185-233.

²⁴ Farâbî, *İhsâu'l-Ulûm (İlimlerin Sayımı)*, çev. A. Arslan (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 100-107; Şenol Korkut, “Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi”, *Eskiyeni* 28 (2014), 98.

²⁵ Eyüp Şahin, “Fârâbî'nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçışı ve Kabulü”, *Diyanet İlmî Dergi* 52/1 (2016), 151-166.

Yukarıdaki değerlendirmelerden hareketle İslâm geleneği içerisinde ilm-i tedbîrî'l-men zil'in kapsamı ile antik felsefi düşüncedeki oikonomia kavramının benzerlik ifade ettiği görülmektedir. Çünkü buradaki ev yönetimi/idaresi kavramının salt ev/hane ile sınırlamak yerine daha çok yetki alanını ifade ettiğini düşünmek daha isabetli gözükmektedir. Nitekim Aristoteles'in politika isimli eserinde oikonomia kavramının kapsamı aileden daha çok yönetilmesi gereken alanı çevrelemekte, ondan daha öncesinde Xenophon'a (MÖ 431-354) nisbet edilen "oikonomikus" da evin dışındaki alanları da kapsayacak şekilde emri altında çalışanların idaresi, emvalin yönetimi gibi geniş bir çerçevede ele almaktadır.²⁶

3. İslâm Ahlâkı ve İlm-i Tedbîrî'l-Men zil İlişkisi

İslâm ahlâk geleneği, insanın Allah'ın emirlerine uygun bir şekilde davranması, iyi ve doğru olanı yapması (ma'rûf), kötü ve yanlış olanı (münker) ise terk etmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu anlayış, insanın Allah'a kulluk etmesi ve yaradılış amacına uygun olarak yaşaması gerektiği fikrine dayanmaktadır. İslâm ahlâk geleneği, insanların birbirleriyle ve çevreleriyle olan ilişkilerini de düzenleyen fikhî prensipleri de içermektedir ki ahlâk ve fikhî ilişkisi bu bağlamda büyük bir önem arz etmektedir.²⁷ İslâm ahlâk geleneği, insanların Allah'ın yarattığı her canlıya saygı göstermesi, doğal kaynakları israf etmemesi, çevreyi koruması ve insanların temel haklarına saygı duyması ve tevazu ile davranılması gerektiğini de vurgulamaktadır.²⁸ İslâm ahlâk geleneği, adaletin herkes için eşit şekilde sağlanması gerektiğini savunur ve toplumda zengin ve fakir arasındaki uçurumun azaltılmasını hedefler.

İslâm filozoflarına göre ahlâk; kişinin kendisini, yakınlarını ve toplumun yönetilmesini içeren bilgilerden oluşmaktadır ve "tedbîrî'l-men zil" bu bağlamda "ahlâkiliğin bilgisi" mahiyetindedir.²⁹ Bu öneme binâen başta Fârâbî (ö. 950) olmak üzere İbn Sînâ (ö.1307) ve ardından gelen İslâm filozofları eserlerinde bu konuyu müstakil olarak ele almışlardır. İbn Sînâ, evin bütçesinin doğru yönetilmesinin önemine vurgu yapmış, bütçenin planlanması, gelirin ve giderlerin kontrol altında tutulması, tasarruf yapılması, hane gelirinin yönetilmesi, güvenlik ve borçların ödenmesi gibi konulara dikkat çekmiş ve bunları ahlâkî erdemlerle ilişkilendirerek

²⁶ Aristoteles'e atfedilen "Oikomomika" ve Xenophon'a atfedilen "Oikonomikus" isimli eserlerin yazarlara mensubiyeti konusu tartışmalıdır. Bu eserler hakkında ayrıntılı bilgi için bk: Burak Takmer, Pseudo-Aristoteles, Oikonomika. Aristoteles Özelinde Antik Dönem'de Ekonomi Kavramı Üzerine I: Genel Değerlendirme (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016), 31-51; Kalkavan, "Oikonomia'dan 'İlm-i Tedbîr-i Menzil'e...", 76.

²⁷ Aydın, "Ahlak", 10-14; Ülken, *Ahlak*, 45-54.

²⁸ Nejdî Durak, "Kınalızâde'de Bir Erdem Olarak Tevazu", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/35 (2015), 105-123.

²⁹ Mustafa Çağrıncı, "Tedbîrî'l-Men zil", DİA (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 260-261.

açıklamıştır. İbn Sînâ'ya göre “ilm-i tedbîri'l-menzil” kişinin hayra yönlendirilmesi konusunda gerekli bilginin onda bulunması olarak değerlendirilmiştir.³⁰ Bu bağlamda, İslâm düşünce geleneği içerisinde ele alınan “ilm-i tedbîri'l-menzil”in muhtevası ile “oikonomia”nın içeriği benzerlik arz etse de bilgi kaynağı (epistemoloji) ve amaçları açısından (teolojik) farklılık gösterdiği söylenebilir.

Modern döneme kadar iktisadi düşünce içerisinde gerek “oikonomia” gerekse “ilm-i tedbîri'l-menzil” kavramları bireyin ve ailenin iktisadi geçimiyle alakalı esasları belirleyen ahlâki değerler manzumesi olarak düşünce dünyasında yerini korumuştur. Ancak modern dönemle birlikte bu kavramların ahlâk ile ilişkisi zayıflatılmış ve “servet bilgisi /chremastik”ne indirgenerek modern bir yaklaşım halini almıştır.³¹ Her ne kadar modern bir yaklaşım da olsa günümüz iktisadi bilimlerinin hane halkı ve davranışları üzerine odaklanan çalışmalar yürütmesi, bireyden ziyade hane halkı verilerinin dikkate alması tüketim teorisi açısından hane halkının bireyden daha öncelikli olduğunu göstermesi açısından önemlidir.³²

4. Kınalızâde'nin Ahlâk Anlayışında İlm-i Tedbîri'l-Menzil

İslâm ahlâk düşüncesi içerisinde önemli bir yere sahip olan Kınalızâde Ali Çelebi, kaleme aldığı Ahlâk-ı Âlâî isimli eseri ile kendinden önceki İslâm ahlâk literatürü geleneğinin bir devamıdır. O, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh, Nasûriddin et-Tûsî ve Celâleddin ed-Dîvânî'nin İslâm ahlâk geleneğine katkıda bulunduğu mirasının son dönem halkalarından olup Osmanlı döneminin en önemli felsefi düşünürüdür. Ayrıca eserinin dilinin Türkçe olması da diğer İslâm ahlâk literatürü geleneğinden onu ayırmakta ve eserini bizler için oldukça önemli kılmaktadır.³³ Kınalızâde'de bu geleneğin bir uzantısı olarak aile ahlâkı başlığı altında “ilm-i tedbîri'l-menzil (ev ekonomisini)” inceleyerek kendinden önceki kadim mirası takip etmiştir.³⁴ İslâm geleneğinin bir zenginliği olarak değerlendirecek bu durum, tevhid anlayışının ilimlerdeki tezahürü olarak okunabileceği gibi kadim insanlık mirasın sürekliliği olarak da değerlendirilebilecektir.

Kınalızâde “ilm-i tedbîri'l-menzil” kavramına seleflerinin bir devamı olarak oldukça geniş anlamlar yüklemiştir. Bu kavramsallaştırmada mündemiç olan muhtevayı “tedbir” ve

³⁰ Sabri Orman, İktisat, Tarih ve Toplum (Ankara: Küre Yayınları, 2001), 306.

³¹ Hakan Kalkavan, Ahlâk ve İktisat İlişkisi Temelinde İslâm Ahlâk Değerlerinin İktisadi Davranışa Olan Etkileri (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 32.

³² Orman, İktisat, Tarih ve Toplum, 341; Kalkavan, “‘Oikonomia’dan ‘İlm-i Tedbîr-i Menzil’e...”, 75.

³³ Murat Demirkol, “Ahlâk-ı Alâî'nin Ahlâk Felsefesi Literatürü İçindeki Yeri ve Özgünlüğü”, Eskiye 33 (2016), 52.

³⁴ Ayşe Sıdika Oktay, Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 319-320.

“menzil”in içeriğiyle (ev ve yönetim) sınırlandırmamış aksine oldukça genişleterek tıpkı selefi Tûsî gibi; karı-koca, hizmetli-efendi, ebeveyn-çocuk, mal sahibi-mal arasındaki tüm ilişkileri kapsayacak şekilde ele almıştır.³⁵ Kınalızâde, aile ahlâkı bağlamında kendinden önceki selefleri gibi erkan-ı menzil (anne, baba, çocuklar, hizmetliler ve kût) çerçevesinde toplumsal düzenin tesisi için gerekli olan düzenli yaşama dair esasları açıklamıştır.³⁶ Kınalızâde’nin aile ahlâkı içerisinde ele aldığı bu geniş çerçeve içerisinde katılım finansın ahlâki temellerine katkı sunacak; erdemli insan, adil yönetim, yardımlaşma, iş bölümü, helal kazanç ve israftan kaçınma gibi umdeler çalışmanın devamında hâkim iktisadi düşüncenin yaklaşımlarıyla mukayese edilerek ele alınacaktır.

5. Kınalızâde’nin Görüşleri Çerçevesinde Katılım Finansın Ahlâkî Temellerine Bir Projeksiyon

Katılım finans sistemi dünya literatüründe "participation finance" olarak kullanılsa da bunun doğrudan karşılığı İslâmi finans sistemidir. Türkiye’nin hukuki ve yasal çerçeve yapısı gereğince İslâmi finans yerine “katılım finans” kavramı kullanılmaktadır. Bu bağlamda katılım finans ile İslâmi finans kavramı aynı içeriğe sahiptir. Katılım finans, İslâmi prensiplere ve kurallara dayanan ve bugün hâkim finansal sistemin de önemli bir bileşeni olan finansal yapının bütünüdür. Katılım finans sistemi, İslâm hukukunun temel prensiplerine göre meşruyetinin tespitini yapar ve faizsiz finans, risk paylaşımı, şeffaflık, ahlâk ve adalet gibi değerleri benimsemektedir.³⁷

Kınalızâde Ali Çelebi, aile ahlâkı içerisinde ele aldığı ilm-i tebîrî’l-men zil’e dair görüşleri kendinden önceki İslâm ahlâk literatüründen tevarüs etmiş ancak konulara felsefi yaklaşımların yanı sıra dinî bir bakış açısıyla da yaklaşmıştır. Özellikle felsefi görüşlerin yanında fikhî yaklaşımları da katarak konuları açıklaması eserini ayrı bir konuma taşımıştır.³⁸ Bu yönüyle Kınalızâde katılım finansın ahlâki temellerine; kişisel çıkarlarla toplumun çıkarlarını

³⁵ Çağrı, “Tedbîrî’l-Menzil”, 260-261.

³⁶ Oktay, Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî, 326.

³⁷ Ersoy Arif, “İslâm İktisadi ve İktisadi Yapısı: İnsan Merkezli Fitri İktisat ve İktisadi Yapısı”, İslâm Ekonomisi ve Finansı Dergisi 1/1 (2015), 37-64; Mehmet Asutay, “İslâm Moral Ekonomisinin İdeallerine Karşın İslâmi Finansın Gerçekleri”, çev. Melih Turan, İslâm İktisat Düşüncesi: Birikim ve Yönelim, ed. Sercan Karadoğan (İstanbul: Maruf Vakfı Yayınları, 2017); M. Nejatullah Siddiqi, “History of Islamic Economic Thought”, Lectures on Islâmic Economics, ed. Ahmad Ausaf-Kazim Awan (Jeddah: IRTI, 1992); Mehmet Asutay, “A Political Economy Approach to Islamic Economics: Systemic Understanding for an Alternative Economic System”, Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies 1/2 (2007), 3-18.

³⁸ Demirkol, “Ahlâk-ı Alâî’nin Ahlâk Felsefesi Literatürü İçindeki Yeri ve Özgünlüğü”, 61.

dengeleyen, sosyal sorumluluk ve kişisel çıkar endişelerini uyumlaştıran, ekonomiye ahlâki değerlerle insanın fitrî olarak sahip olduğu özellikleri uzlaştıran bir insan modeli oluşturmada ciddi katkılar sunabilmektedir. Ayrıca Kınalızâde ahlâk esasları çerçevesinde inşâ etmeye çalıştığı insan modelinde; ekonomik amaç, iktisadi fayda ve insanın kar elde etme arzusuna kısıtlama yerine “sınırların belirlenmesi” ölçüsünde katkılar sunarak iktisadi hayatın gerçeklerine kayıtsız kalmamıştır.

5.1. Kapitalizmin Araçsallaştırdığı İnsan Modeline Karşı Ahlâklî İnsan Modeli

Ahlâklî insan modeli, insanların maddi kazanç elde etmek için her türlü yolu denemek yerine, toplumda diğer insanlara katkı sağlamaya odaklanmalarını teşvik eder. Bu model, bireylerin sadece kendilerini değil, toplumu da düşünmelerini ve insani değerleri öne çıkarmalarını amaçlamaktadır.³⁹ Bu bağlamda Kınalızâde'nin şu ifadeleri bunu en güzel şekilde ifade etmektedir; “İnsan mücerret yani tek başına cevher olan, kendi başına değeri olan bir varlık olduğu için, başka bir şeyin parçası olamayacağı gibi âlet (araç) durumunda da değildir.”⁴⁰

İnsanın toplumsal bir varlık olması ve birinin diğerine olan ihtiyacı, insan varlığının sürdürülebilir yaşamı için önemlidir. Bu bağlamda Kınalızâde; “Yaratılış gayeleri bu olmamalarına rağmen insanlar, birbirlerine yardıma ve hizmete diğer canlılardan daha çok muhtaçtırlar. İnsanlar, tek başlarına varlıklarını kesinlikle sürdüremezler, hem doğuştan zayıftırlar, gelişip serpilinceye kadar başkalarını yardımına muhtaçtırlar, hem de insanlar, ihtiyaçlarını giderebilmeleri için bir anlamda iş bölümüne ihtiyaç duyarlar. Bu da yardımlaşma bakımından insanların kendi cinsinin bekası ve devamı için hayvanlardan daha çok birbirlerinin yardımına muhtaç olduklarını gösterir” diyerek ahlâklî insan modelinin özelliklerini vurgulamıştır.⁴¹

Kınalızâde, kapitalizmin sıklıkla vurguladığı rasyonel insan modeline ve insanları kâr elde etmek için sürekli olarak optimize etmeye çalışan bir makine gibi ele almasına karşı çıkarak insanların sadece kâr veya kazanç için değil, aynı zamanda ahlâki değerlerle kâim olduğunu vurgulamaktadır. Kınalızâde'nin ahlâki erdemlerle kayıtlanmış insan modelinde, insanların

³⁹ Hulusi Arslan, “Kınalızâde Ali Efendi'de Ahlâk-Din ilişkisi”, İnönü Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/2 (2014), 49-65.

⁴⁰ Kınalızâde Ali Efendi, Devlet ve Aile Ahlâkı, çev. Ahmet Kahraman (Tercüman 1001 Temel Eser, ts.), 126-130; Oktay, Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî, 134-135; Fatih Demirci, “Devlet Adamlarına İki Nasihat Örneği: Kınalızâde Ali Efendi ve Machiavelli”, Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı, ed. Ayşe Sıdika Oktay (Isparta: SDÜ Yayınları, 2014), 538-539.

⁴¹ Kınalızâde Ali Efendi, Devlet ve Aile Ahlâkı, 130; Demirci, “Devlet Adamlarına İki Nasihat Örneği: Kınalızâde Ali Efendi ve Machiavelli”, 539.

sadece kâr ve kazanç için değil, aynı zamanda doğru ve ahlâki kararlar almak için de birçok motivasyona sahip olduğunu belirtmektedir. Özetle Kınalızâde bu insan tasavvurunda iktisadi davranışlarda doğru olanı yapmak için gerekirse kâr ve kazancından bile vazgeçebilmektedir (altruist). Çünkü Kınalızâde'nin ahlâkları insan tasavvurunda insanların ahlâki değerleri, inançları ve toplumsal sorumlulukları göz önünde bulundurarak hareket ettiği bir kabul üzerine inşa edilir. Bu tasavvurda, insanların çıkarları ile ahlâki değerleri arasında bir çatışma durumunda kalabileceği ve bu zamanlarda da ahlâki değerlerin öncelenmesi vurgulanarak hem katılım finansın ahlâki temelleri vurgulanır hem de kapitalizmin araçsallaştırdığı insan modeline karşı ahlâkî bir tasavvur inşa edilebilir. Kınalızâde'nin böylece, katılım finansın ahlâki temellerine katkı sunarak insanların daha sürdürülebilir, adil ve ahlâki bir toplum oluşturması için önermelerde bulunduğu anlaşılmaktadır.⁴²

5.2. İktisadi Etkinliğin Tesisi İçin Aile Vurgusu: Piyasa-Devlet, Toplum ve Ailenin Bütüncül Rolü

İktisadi etkinlik, bir toplumda mal ve hizmetlerin üretimi, dağıtımını ve tüketimiyle ilgili faaliyetlerin tümünü içerir. Bu nedenle, ailelerin iktisadi etkinlikteki rolü, sadece üretim ve tüketim süreçleriyle sınırlı değildir, aynı zamanda ekonomik kararların alınmasına da katkı sağlarlar.⁴³ Bu yönüyle hem geleneksel ekonomi de hem de modern iktisadi yaklaşımlarda piyasa, aile, toplum ve devlet arasındaki ilişki, sosyal ve siyasi hayatının temel unsurlarından biridir. Bu dört bileşen, birbirleriyle etkileşim içinde olan dinamik sistemler olduğundan toplumun refahını ve sürdürülebilirliğini sağlamak için sürekli iş birliği içerisindedirler.⁴⁴

Kınalızâde, ailenin iktisadi rolüne vakıf olduğundan İslâm'ın piyasa, aile, toplum ve devlet arasındaki ilişkileri düzenleme ve yönetme konusunda net kurallar ve prensipler ortaya koyduğunu savunur. Bu bağlamda Kınalızâde, aile ahlâki çerçevesinde insanlar arasındaki adaleti sağlamayı ve toplumsal refahı artırmak için piyasa, aile, toplum ve devlet arasında dengeli (îtidâl) bir ilişki kurmayı hedefler.⁴⁵ Bu denge, insanların hem bireysel hem de toplumsal ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli olan piyasa faaliyetleriyle birlikte, ailenin sosyal ve ekonomik güvenliği sağlaması, toplumun dayanışma ve iş birliği içinde hareket etmesi ve

⁴² Oktay, Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî, 113-135; 167, 202, 281-291; 322-324.

⁴³ Emine Gönen- Özlen Özgen, *Aile Ekonomisi* (Ankara: AÜ Basımevi, 2001), 3-39.

⁴⁴ Barış Aytakin-İrfan Kalaycı, "Kapalı Aile Ekonomisinin Dönüşümü: İktisat Sosyolojisi Açısından Bir Değerlendirme", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 4/10 (2017), 90-99.

⁴⁵ Kemal Göz, "Kınalızâde'nin Aile Ahlâkına Bakışı", *Pamukkale Ü. İlahiyat Fak. Dergisi* 7/1 (2020), 1-25.

devletin adaletli bir yönetim sergilemesiyle sağlanır.⁴⁶ Bu görüşlerine dayanarak Kınalızâde'nin katılım finansın ahlâki temellerine; ailenin korunması, yönetimi ve devamlılığının sağlanması yönüyle katkılar sunduğu söylenebilir.

5.3. Umran, Teâvün ve Toplumsal İş Bölüşümü

İslâm düşüncesinde umran genel anlamda, insanların toplumsal hayatlarını düzenleyip yapılandırmaları, sosyal kurumları ve sistemleri inşa etmeleri anlamına gelmekteyken özel anlamda ise insanların birbirleriyle iş birliği yaparak toplumsal düzeni sağlaması ve yaşam standartlarını yükseltmesi için gerekli olan yetenek olarak görülmektedir.⁴⁷ Teâvün, insanların birbirlerine yardım etmeleri ve ortaklaşa çalışarak toplumsal hayatı daha verimli ve güvenli hale getirmeleri gibi geniş bir anlam çerçevesine sahiptir. Teâvün kavramı, İslâm'ın toplumsal dayanışma ve sosyal yardımlaşma ilkelerinin tamamını vurgulayan mündemiç bir kavramdır. Bu yönüyle teâvün, fakirleri ve ihtiyaç sahiplerini koruyarak, toplumsal dengenin korunmasına yardımcı olur ki bu da iktisadi açıdan son derece önemlidir.⁴⁸

Kınalızâde'nin anlayışında umran ve teâvünün, İslâm'ın toplumsal hayatını düzenleyen önemli prensipler olduğu ve Müslümanların toplumsal hayatta birbirleriyle dayanışma içerisinde olmaları, iş birliğine önem vermeleri ve ortak iş yapabilme kültürünü haiz olmaları gerektiği vurgulanmıştır. Bu kavramlar, İslâm toplumunun dayanışma ve yardımlaşma kültürünün temelini oluşturduğundan Kınalızâde'nin bunu; “Yaratılış gayeleri bu olmamalarına rağmen insanlar, birbirlerine yardıma ve hizmete diğer canlılardan daha çok muhtaçtırlar. İnsanlar, tek başlarına varlıklarını kesinlikle sürdüremezler, hem doğuştan zayıftırlar, gelişip serpilinceye kadar başkalarını yardımına muhtaçtırlar, hem de insanlar, ihtiyaçlarını giderebilmeleri için bir anlamda iş bölümüne ihtiyaç duyarlar. Bu da yardımlaşma bakımından insanların kendi cinsinin bekası ve devamı için hayvanlardan daha çok birbirlerinin yardımına muhtaç olduklarını gösterir” ifadeleriyle açıkladığı vurgulanmıştır.⁴⁹

Kınalızâde'ye göre “insanın medeni olarak telakki edilmesi, tabiatı itibariyle yumuşak huylu ve naif bir mizaca sahip olması” onun toplumsal hayatta tek başına yaşamasına imkân

⁴⁶ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, çev. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 295;301- 354.

⁴⁷ Ahmed Sıdkî ed-Deccânî, “Âfâkü't-Teâvün Beyne'l-Âlemi'l-İslâmî ve'l-Müctemeâtî'l-Uhrâ ve'stişrâfihâ bi'l-Hivâr”, *el-İslâm el-Yevm* 12 (1994), 31-42.

⁴⁸ Osman Demir, “Tesânüd”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011); Mustafa Çağrırcı, “Yardımlaşma”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

⁴⁹ Kınalızâde'nin ilgili görüşlerinin izdüşümlerini görmek için bk: Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlâkı*, 130; Kınalızâde'nin bu konu hakkında görüşlerinin değerlendirmesi için bk: Demirci, “Devlet Adamlarına İki Nasihat Örneği: Kınalızâde Ali Efendi ve Machiavelli”, 540.

vermemektedir. Bu bağlamda umran ve teâvün ile insanoğlunun kendisi başta olmak üzere yaşadığı topluma faydalı ve yararlı işler sergilemesi, insanların karşılıklı olarak birbirlerine yardım etmeleri, ortak iş yapabilme kültürüne sahip olmaları, yeri geldiğinde taşın altına elini koyarak ortak sorumlulukları üstelenebilmeyi ifade etmektedir.⁵⁰

Kınalızâde, umran ve teâvün yaklaşımları ile günümüz kapitalizminin ve hâkim iktisadi paradigmanın bireyci yaklaşımlarına, karşı bir duruş sergileyerek; varlığı bireysel alana mahkûm edilmiş insanın pasifize olmasına, toplumsal ilişkilerin bireyselleşmeyle en aza indirgenmesine, aile, uhuvvet, diğerkâmlık gibi erdemlerin zayıflatılmasına adeta meydan okumaktadır. Böylece katılım finansın ahlâki temellerine; toplumsal olma, sorumluluk alabilme, ortak iş yapabilme ve yardımlaşma kültürünün toplumsal tabanda yaygınlaşmasına vurgular yaparak katkı sunduğu söylenebilir.

5.4. Çalışma ve Üretim Ahlâki Vurgusu ile Uhrevî Sorumluluk

Çalışmak ve kazanç elde etmek insan hayatının varoluşundan beri önemini koruyan, insan ihtiyaçlarının karşılanması, ailelerin geçim ve yaşlarının temin edilmesi, topluma faydalı olmak adına hayır ve hasenatta bulunması için değer ve sorumluluk ilişkisi bağlamında zorunlu bir eylemdir. Bu bağlamda İslâm ahlâki, çalışmanın ve kazanç elde etmenin insani bir görev ve sorumluluk olduğunu vurgulamaktadır. Kur'an-ı Kerim⁵¹ ve Hz. Peygamber'in sünnetinde⁵² çalışmanın önemi, rızık elde etmek için kazançla uğraşmalarının gerekliliği ibadetle eş değer kabul edilecek kadar önemi hâiz bir konudur.⁵³

Kınalızâde de çalışma ve kazanç elde etmenin ahlâkiliği üzerinde durarak görüşler serdetmiştir. O, "...halk içinde çalışma, mal kazanma ve başkasına faydalı olmanın mağara köşesi ve dağın tepesinde inzivâyâ çekilmekten daha üstün olduğunu" ifade ederek çalışmanın, kazanç elde etmenin önemini vurgulamış ve böylelikle de insanın sorumluluğuna dikkat çekmiştir.⁵⁴

⁵⁰ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 2016,114-115;376,378.

⁵¹ İlgili âyetler için bk: Cum'a Sûresi (62),9; Nisâ Sûresi (4),32; Kasas Sûresi (28), 77.

⁵² İlgili hâdis-i şerifler için bk: Buhârî, Zekât 50, 53; Büyü'ü'15, Müsâkât 13; Nesâî, Zekât 85; İbni Mâce, Zekât 25;Tirmizî, Zekât 28.

⁵³ Ekrem Erdem, "Helal Kazanç, İnsan Onuru ve Erdemli Toplum İnşası: İlgili Hadisler Üzerinden İktisadi Bir Değerlendirme", *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 4/1 (2022), 1-17.

⁵⁴ Kınalızâde'den aktaran: Demirkol, "Ahlâk-ı Alâî'nin Ahlâk Felsefesi Literatürü İçindeki Yeri ve Özgünlüğü", 68.

Kınalızâde, insan hangi işi yaparsa yapsın işinde mahir olması gerektiği, liyâkatle işine sarılmasının önemi ve insanın yetkinliğe sahip olmasını sadece kazanç elde etmek için değil aynı zamanda ahlâki bir erdem olarak gerekliliğine vurgu yapmaktadır. O, bu özelliklerin ahlâki erdem olmasının yanı sıra aynı zamanda uhrevî bağlamına da dikkat çekmektedir. Çünkü ona göre kişi, yaptığı işi düzgün bir şekilde yerine getirirse, liyâkatle işine sarılırsa karşısındakinin hayır duasına muttali olacak ve böylece dünyada bereket, âhirette de kurtuluşa erecektir. Aksi durumda ise kişinin bedduasını alarak elde edeceği dünyevi ve uhrevî kazanımlardan mahrum kalacaktır.⁵⁵ Kınalızâde bu görüşleri ile katılım finansın ahlâki temellerine hem paydaşları hem de iş ve işlemlerini yürüten insan değerlerinin sahip olması gereken hasletleri çalışma ve iş ahlâki bağlamında ele almış ve ötesini hesap eden bir yaklaşımla dünyevi ve uhrevî ilişkileri sürekli gözetmeyi vurgulamıştır.

5.5. Düzenleme ve Denetleme Bağlamında Otoritenin Gerekliliği Vurgusu

İktisadi hayat ve ekonominin istikrarlı bir şekilde işlemesi, belirli bir düzenin tesis edilerek piyasa ve iktisadi davranışların izlenerek yönetilmesi, sistem içerisindeki aksaklıklara mahal verilmeden insanların haklarının korunması ve böylelikle de iktisadi aktörlerin topluma karşı sorumluluklarını yerine getirilmesi düzenleme ve denetleme otoritelerini gerekli kılmaktadır.⁵⁶ Katılım finans sistemi açısından da ilkesel tavrın korunması başta olmak üzere katılım ekonomisinde adil bir rekabet ortamının oluşturulması, katılım finans paydaşlarının haklarının korunması, finansal istikrarın tesisi, şer'i şerife uygun olmayan iş ve işlemlerin önlenmesi, toplumsal felaha ulaşmak için kurumsal sorumluluk anlayışıyla hareket edilmesi gibi birçok hususta düzenleme ve denetleme otoritelerine ihtiyaç duyulmaktadır.⁵⁷

İslam toplumunda sosyal ve hukuki yönden kamu düzeninin tesis edilmesi için -hilafet mekanizması gibi- otoriter yapılar sürekli gündemde olmuş ve bu mekanizmaların işlevsel kılınması için başta hukuk ve ahlak olmak üzere birçok açıdan ilkeler getirilerek daha iyi bir yönetim anlayışının imkânı aranmıştır. Fıkıh disiplininin önemli bir kısmı bu alanın daha

⁵⁵ Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâ'i, 331.

⁵⁶ Berna Tepe- Şahin Ardiyok, "Devlete Yeni Rol: Regülasyon", *Amme İdaresi Dergisi* 37/1 (2004), 105-130.

⁵⁷ Emrah Ertugay vd., "Faizsiz Finans Kuruluşların Denetimi", *3. Sektör Sosyal Ekonomi Dergisi* 54/3 (2019), 1442-1457; Necmeddin Güney, "İslami Finansta Şer'i Yönetim Uygulamaları ve Konuyla İlgili Tartışmalara Genel Bir Bakış", *Türkiye İslam İktisadi Dergisi* 2/2 (2015), 45-69.

etkin/işlevsel kılınmasına dair çabaları ihtiva ederken İslam felsefe geleneği de ahlaki esaslar üzerinden bu sorumluluğu yerine getirmeye çalışmıştır.⁵⁸

Kınalızâde bu bağlamda şöyle bir yaklaşımda bulunarak otoritenin gerekliliğini izah etmeye çalışmaktadır. O'na göre; “İnsanlar toplu ve medeni bir hayat sürmeden hayatlarını devam ettiremezler. İnsanların bir arada yaşaması da kendiliğinden bozgunculuğu ortadan kaldırmaz. Çünkü her insan nefsinin isteklerini ne yolla olursa olsun elde etmek ister. Halkın arzu ve istekleri yer yer kabalığa ve kötülüğe dayandığı için ve bir şeyi iki kişi istediğinde aralarında münakaşa ve mücadelenin kaçınılmaz olması fitneyi doğurabilir. Böylece fitne ve fesat son haddine varır ve şahıslar birbirilerini yok etmeye bile çalışabilirler. Bu durumda hayat felce uğrar ve birlikte yaşamak imkânsız olur. Bundan dolayı öyle bir idare lazımdır ki, hem insanlar faydalanmalı ve bir arada yaşamalı, hem de bozgunculuk ortadan kalkmalıdır”.⁵⁹ Buradan hareketle Kınalızâde'nin düzenleyici otorite vurgusu sosyal yaşamın tesisi ve bozgunculuğun ortadan kaldırılması için oldukça gerekli bir mekanizma olarak ifade edilmiştir. Bu bağlamda katılım finans sisteminin sağlıklı bir şekilde işlemesi ve sistemsel aksaklıkların giderilmesi için de aynı gerekçeler geçerlidir diyebiliriz.

Kınalızâde otoriteye olan ihtiyacı gerekçeleriyle açıkladıktan sonra bunun ideal formunun devlet olduğunu ve bu devleti yöneten hükümdara ihtiyacın da kendiliğinden hasil olduğunu ifade etmektedir. Ona göre; “...fertler arasında huzuru ve sükûnu sağlayacak bir tedbir gereklidir ki, o da bir tedbir alıcıyı, yani devleti ve en önemlisi bir hükümdarı zorunlu kılacaktır”. Kınalızâde bu görüşlerini açıklarken devlet ahlâkı bağlamında ele almış ve devletin kurulmasının zorunluluğuna “siyaset-i uzmâdır ki, bununla içtima mümkinü fesâd mündefi' ola” diyerek işaret etmiştir.⁶⁰

Kınalızâde'nin otorite ve devletin gerekliliğine dair yapmış olduğu haklı ve tutarlı vurgular sosyal yaşamın ve toplumsal düzenin bir gerekliliği olarak yapılmış

⁵⁸ İslam siyaset düşüncesi içerisinde fıkıh ve ahlâk merkezli yaklaşımlarla toplum ve yönetim arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğine dair ciddi bir literatür oluşmuştur. Örneğin Ahkâmü's-Sultâniyye literatürü, fıkıh ve siyaset ilişkisini ele alırken Âdâbü'l-mülûk bi'l-'adl gibi eserler de ahlâk üzerinden toplum ve yönetim ilişkisini ilkesel zeminde inşa etmenin imkanını aramıştır. Bu eserlere dair geniş bilgi için bk: İlem, “İslam Siyaset Düşüncesi Kataloğu”, (Erişim 19 Haziran 2023).

⁵⁹ Kınalızâde Ali Efendi, Devlet ve Aile Ahlâkı, 132.

⁶⁰ Kınalızâde'nin bu konudaki görüşlerine kaynaklık eden ilgili atıflarını görmek ve bu husustaki genel değerlendirmeleri incelemek için bk: Demirci, “Devlet Adamlarına İki Nasihat Örneği: Kınalızâde Ali Efendi ve Machiavelli”, 540-543; Ayşe Sıdika Oktay, “İdeal Cemiyet, İdeal Devlet, İdeal Hükümdar: Kınalı-zâde Ali'nin Medîne-i Fâzıla'sı”, Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi 18 (2005), 281-294.

değerlendirilmelerdir. Ancak o bunun çok daha ötesini de hesap ederek İslâm toplumunun bir arada yaşama kültürünün tesis edilmesiyle erdemli insandan medeni topluma giden süreci oluşturmak istemiş ve âhiret hayatının saadetini amaçlamıştır. Bu bağlamda katılım finans sisteminde önemli bir gereksinim olan şer'i düzenleme ve denetleme mekanizmasına ahlâki anlamda zemin oluşturacak fikirleri ve gerekçeleri Kınalızâde'nin görüşlerinde de temellendirmek ve bu gerekçelerin ahlâki erdemlerle doğrudan ilişkisini görmek mümkündür denilebilir.

Sonuç

Katılım finans sistemi kendine özgü bir anlayışla iktisadi düşüncede ve son 50 yılı aşkın süre içerisinde de piyasa ekseninde muhkem hale gelmeye çalışan İslâmi finans sisteminin bir diğer adıdır. Katılım finans sisteminin sahip olduğu kendine özgü bu anlayış içerisinde en önemli temellerinden birisi de ahlâki yaklaşımlara sahip olmasıdır. İktisat ve ahlâk ilişkisinin modern dönem içerisinde ele alınan iktisat bilimi tarafından ötelenmesi, maddi refah elde edilmiş olsa bile hedeflenen huzur ve mutluluğa ulaşamaması, bireysellik ekseninde toplumda meydana gelen yozlaşma ve bir değer olarak insani erdemlerin yitirme tehlikesi yeniden iktisat ve ahlâk ilişkisini gündeme getirmiştir. Bu nedenle son yıllarda iktisat-ahlâk ilişkisini gündeme getiren ve bu iki alanın uzlaştırılmasına dair çalışmaların arttığı anlaşılmıştır.

İktisat ve ahlâk ilişkisi, modern Batı düşüncesinde olduğu gibi İslâm geleneği içerisinde ihmal edilen bir alan olmamış bilakis bu konuda ciddi bir bilgi birikimi oluşmuştur. Bu bağlamda İslâm geleneğinin özellikle de İslâm filozoflarının felsefi düşünce içerisinde bu konuyu müstakil olarak ele aldıkları "ilm-i tedbîr'il-menzil" başlığıyla bu literatüre ciddi anlamda katkı sağladıkları görülmüştür. Bu katkıyı sunanlardan birisi de Osmanlı döneminin önemli düşünürlerinden olan Kınalızâde Ali Çelebi'dir. O, Ahlâk-ı Alâî isimli eseri içerisinde bu konu aile ahlâkı bağlamında ele almış, aile, toplum, devlet ve piyasa ekseninde ahlâki esasları serimlemiştir. Bu nedenle İslâm iktisat düşüncesinin ahlâki temellerine ve günümüz katılım finans sistemine katkı sunacak hususları ele almıştır. Bu hususların aile ve devlet ahlâkı çerçevesinde değerlendirebilecek kadar zengin bir içeriğe sahip olduğu görülmüştür. Bu bağlamda Kınalızâde'nin katılım finans sisteminin ahlâki temellerine şu hususlarda ciddi katkılarının olabileceği görülmüştür;

(i) Hâkim finansal sistemin ve özellikle de kapitalizmin sürekli vurguladığı rasyonel insan (homoeconomicus) tasavvuruna karşı erdemli insanın (altruist) inşasıyla meydan okumuştur. Kınalızâde'nin araçsallaştırılmış bu insan tasavvuruna karşı; cömert ama

aynı zamanda tasarruflu, diğerkâm, sabırlı, sorumluluk sahibi, yardımsever, teâvün anlayışıyla hareket eden, özveri ve liyakat sahibi, sahih niyetli ve alçakgönüllü (tevâzu) insan betimlemeleriyle erdemli-ahlâklı bir toplumun tesisi için önermelerde bulunmuştur.

(ii) Toplumsal etkinliğin ve iktisadi düzenin tesis edilebilmesi için aile başta olmak üzere toplum, devlet ve piyasaya yönelik genel ahlâki ilkeleri belirleyerek bütüncül bir bakış açısı ortaya koymuştur. Kınalızâde, aile ahlâki çerçevesinde insanlar arasındaki adaleti sağlanması ve toplumsal refahın artırılması için piyasa, aile, toplum ve devlet arasında dengeli (îtidâl) bir ilişki kurarak erdemli toplum ve ahlâki bir düzenin oluşmasını hedeflemiştir.

(iii) Umran, teâvün ve toplumsal yaşam içerisinde Müslümanlar arasında tesis edilecek iş bölüşümü ile; dayanışmayı, yardımlaşmayı, ortak akıl ile birlikte iş yapabilme kültürünü oluşturmayı, medeni insandan medeni topluma geçiş aşamalarını umran ve teâvün ile özdeşleştirerek açıklamıştır. Bu bağlamda toplumsal bir kalkınmayı hedefleyen Kınalızâde külfetin her bireye dağıtılmasını ve sorumluluk anlayışıyla hareket edilmesini hedeflemiştir.

(iv) Kazanç elde etme, çalışma ve iş ahlâki konusunda dünyevi menfaatlerin yanı sıra uhrevi sorumluluğu vurgulayarak dengeli bir hayat biçimini önermiştir. Kazanç elde etmenin, çalışmanın ve rızkın temin edilmesinin temel amacının âhret mutluluğu ve yaratıcının rızasının kazanılması olduğunu vurgulayarak ahlâkın bu konudaki görev alanını birçok erdemlerle (iyi niyet, liyakat, sorumluluk, özveri) açıklamıştır.

(v) Toplumsal hayatın düzeni, iktisadi hayatın işleyişi açısından düzenleyici ve denetleyici otoritenin gerekliliğine işaret ederek ahlâklı bir yönetim anlayışının esaslarını oldukça ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. Bu yaklaşımların katılım finansın ahlâki temellerinin yanı sıra yönetim anlayışına da katkı sunacak derecede önemli konular ihtiva ettiği anlaşılmıştır.

Son söz olarak Kınalızâde kendinden önceki İslâm düşünürlerinin ilmi birikimlerinden elde ettiği mirasa sahip olduğu birikimin genişliği ile hem iktisadi düşünceye hem de katılım finans sistemine; bireysel ve toplumsal anlamda adil davranış, dayanışma, merhamet, sorumluluk alma, iş ve çalışma ahlâkı, dünyevi ve uhrevi yükümlülükleri yerine getirme, diğerkâm olma, yeri geldiğinde başkasını kendine tercih etme, tutumlu olma ve toplumsal kalkınmayı tesis edecek davranışlarda bulunma gibi bir çok iktisadi meseleyi ahlâk çerçevesinde ele alarak önemli katkılar sunmuştur.

Kaynakça

- Agamben, Giorgio. *Dispozitif Nedir?* çev. Ekin Dedeoğlu. İstanbul: Monokl Yayınları, 2012.
- Alada, Dinç. “İktisat Düşüncesinde Felsefi Yaklaşımın Önemi”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 59/2(2004), 2-17.
- Ali Çelebi, Kınalızâde. *Ahlâk-ı Alâî*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Ali Çelebi, Kınalızâde. *Ahlâk-ı Alâî*. çev. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Ali Efendi, Kınalızâde. *Devlet ve Aile Ahlâkı*. çev. Ahmet Kahraman. Tercüman 1001 Temel Eser, ts.
- Arif, Ersoy. “İslam İktisadı ve İktisadi Yapısı: İnsan Merkezli Fitri İktisat ve İktisadi Yapısı”. *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi* 1/1(2015), 37-64.
- Arslan, Hulusi. “Kınalızâde Ali Efendi’de Ahlâk-Din İlişkisi”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2(2014), 49-65.
- Asutay, Mehmet. “A Political Economy Approach to Islamic Economics: Systemic Understanding for an Alternative Economic System”. *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 1/2(2007), 3-18.
- Asutay, Mehmet. “İslam Moral Ekonomisinin İdeallerine Karşın İslami Finansın Gerçekleri”. çev. Melih Turan. *İslam İktisat Düşüncesi: Birikim ve Yönelim*. ed. Sercan Karadoğan. İstanbul: Maruf Vakfı Yayınları, 2017.
- Aydın, Mehmet. “Ahlak”. *DiA*, 2/10-14. Ankara:TDV Yayınları, 1989.
- Aytekin, Barış- Kalaycı, İrfan. “Kapalı Aile Ekonomisinin Dönüşümü:İktisat Sosyolojisi Açısından Bir Değerlendirme”. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 4/10(2017), 90-99.
- Backhouse, Roger E.-Medema, Steven. “Economics, Definition Of”. *The New Palgrave Dictionary of Economics*. ed. Palgrave Macmillan. 1-5.London:Macmillan, 2008.
- Bulut, Mehmet. “Ahlâk ve İktisat”. *Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (2015), 105-123. Cambridge Dictionary. Erişim 19 Haziran 2023. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/french-english/dispositif>
- Chapra, Ömer. “İslam Ekonomis Nedir ve Nasıl Gelişmiştir?” çev. Ragıp Abdullahoğlu. *İslam İktisat Düşüncesi :Birikim ve Yönelim*. Ed. Sercan Karadoğan.97-132.İstanbul: Maruf Vakfı Yayınları, 2017.

- Cihan, Mustafa. "Spinoza'nın İnsana Bakışı". Atatürk Üniversitesi SBE Dergisi 4/2(2010), 177-191.
- Çağrı, Mustafa. "Tedbîr-i Menzil". DİA.40/260-261. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Çağrı, Mustafa. "Yardımlaşma". DİA.43/332-334. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çelik, Sabahattin. Hızsal ve Faydacı Tüketim. İstanbul: Derin Yayınları, 2009.
- Deccânî, Ahmed Sıdkî ed-. "Âfâkü't-Teâvün Beyne'l-Âlemi'l-İslâmî ve'l-Müctemeâti'l-Uhrâ ve'stişrâfihâ bi'l-Hivâr". el-İslâm el-Yevm 12(1994), 31-42.
- Demir, Osman. "Tesânüd". DİA.40/526-527. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Demir, Ömer. İktisat ve Ahlak. Ankara: Liberte Yayınları, 2013.
- Demirci, Fatih. "Devlet Adamlarına İki Nasihat Örneği: Kınalızâde Ali Efendi ve Machiavelli". Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı. ed. Ayşe Sıdika Oktay. 535-547. Isparta: SDÜ Yayınları, 2014.
- Demirezen, İsmail. "Tüketim Toplumlarında Ahlâk Tasavvuru ve İslâm". İnsan, Ahlâk ve İktisat. ed. M.Kazım Arıcan vd. 213-223. Ankara: TYB Yayınları, 2018.
- Demirkol, Murat. "Ahlâk-ı Alâî'nin Ahlâk Felsefesi Literatürü İçindeki Yeri ve Özgünlüğü". Eskiye 33(2016), 51-78.
- Durak, Nejdet. "Kınalızâde'de Bir Erdem Olarak Tevazu". Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/35(2015), 105-123.
- Erdem, Ekrem. "Helal Kazanç, İnsan Onuru ve Erdemli Toplum İnşası: İlgili Hadisler Üzerinden İktisadi Bir Değerlendirme". Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi 4/1 (2022), 1-17.
- Ertugay, Emrah vd. "Faizsiz Finans Kuruluşlarının Denetimi". 3. Sektör Sosyal Ekonomi Dergisi 54/3 (2019), 1442-1457.
- Etymology. Online Etymology Dictionary, ts. <https://www.etymonline.com/word/agriculture>
- Farâbî. İhsâu'l-Ulûm. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Friedman, Milton. Capitalism and Freedom. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- Gökberk, Macit. Felsefe Tarihi. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Gönen, Emine - Özgen, Özlen. Aile Ekonomisi. Ankara: AÜ Basımevi, 2001.
- Göz, Kemal. "Kınalızâde'nin Aile Ahlâkına Bakışı". Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/1 (2020), 1-25.

- Güney, Necmeddin. “İslami Finansa Şer’i Yönetim Uygulamaları ve Konuyla İlgili Tartışmalara Genel Bir Bakış”. *Türkiye İslam İktisadı Dergisi* 2/2 (2015), 45-69.
- Hazıroğlu, Temel. “İnsan, Ahlak, İktisat ve Katılım Ekonomisi”. *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi* 1/1 (2015), 145-157.
- Kalkavan, Hakan. *Ahlak ve İktisat İlişkisi Temelinde İslam Ahlak Değerlerinin İktisadi Davranışa Olan Etkileri*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.
- Kalkavan, Hakan. “Oikonomia’dan ‘İlm-i Tedbîr-i Menzil’e Sabri Orman’da Klasik Dönem İktisat Düşüncesi ve İktisat Disipliniyle İlişkisi”. *Sabri Orman’ı Anlamak*, ed. Ahmet Faruk Aysan-Mehmet Babacan.75-82. İstanbul: İTO, 2021.
- Karagül, Mehmet. “İktisat Ahlak Kapitalizm”. *Ahi Evran Üniversitesi İİBF Dergisi* 6/1 (2022), 1-21.
- Koopmans, Tjalling C. *Intertemporal Distribution and “Optimal” Aggregate Economic Growth*. USA:Yale University, 1967.
- Korkmaz, Cemil Hakan. “Sömürgeciliğe İyimserlik Gözlüğüyle Bakmak: Adam Smith’de Ahlakın İktisadi Yönü”. *İş Ahlakı Dergisi* 6/2 (2013), 85-108.
- Korkut, Şenol. “Fârâbî’nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi”. *Eskiye* 28(2014),97-136.
- Levent, Adem. “İktisat ve Etik: Amartya Sen Mirası”. *Turkish Journal of Business Ethics* 6/2 (2013), 109-123.
- Lindgren, J. Ralph. “T. D. Campbell, ‘Adam Smith’s Science of Morals’”. *Journal of the History of Philosophy* 10/4 (1972), 481.
- Oktaç, Ayşe Sıdika. “İdeal Cemiyet, İdeal Devlet, İdeal Hükümdar: Kınalı-zâde Ali’nin Medîne-i Fâzıla’sı”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 18 (2005), 281-294.
- Oktaç, Ayşe Sıdika. *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Oktaç, Ayşe Sıdika. “Kınalızâde Ali Efendi’nin Hayatı ve Ahlâk-ı Alâî İsimli Eseri”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12 (2002), 185-233.
- Orman, Sabri. *İktisat, Tarih ve Toplum*. Ankara: Küre Yayınları, 2001.
- Orman, Sabri. “Oikonomia’dan İlm-i Tedbir-i Menzil’e: İslam Entelektüel Geleneğinde Medeniyetler Arası Bilgi Değişimi”. *Medeniyet ve Değerler*. ed. Recep Şentürk. 187-206. İstanbul: İTO-UTESAV, 2013.

- Özel, Mustafa. "Modern İktisat, Din ve Ahlâk". İnsan, Ahlâk ve İktisat. ed. M.Kazım Arıcan vd.163-172. Ankara:TYBY, 2018.
- Özsoy, İsmail. "İktisadi Adamdan Toplum Adamına". Bilig 48(2009), 177-206.
- Rawls, John. A Theory of Justice. Mass: Belknap Press, 1999.
- Said, Edward W. Şarkiyatçılık. çev. Berna Ülner. Metis Yayınları, 2020.
- Sen, Amartya. On Ethics and Economics. Oxford:Wiley, 1991.
- Siddiqi, M. Nejatullah. "History of Islamic Economic Thought". Lectures on Islamic Economics. ed. Ahmad Ausaf-Kazim Awan. Jeddah: IRTI, 1992.
- Stiglitz, Joseph E. Küreselleşme Büyük Hayal Kırıklığı. çev. Deniz Vural-Arzu Taşçıoğlu. İstanbul: Plan B, 2003.
- Sunar, Lütfi. "'Kapitalizmin Ahlâkı' Modern Ekonominin Zihniyet Çerçevesi". İnsan, Ahlâk ve İktisat. ed. M.Kazım Arıcan vd. 196-208. Ankara: TYBY, 2018.
- Şahin, Eyüp. "Fârâbî'nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçiş ve Kabulü". Diyanet İlmî Dergi 52/1 (2016), 151-166.
- T. Campbell, Donalt - Ross, I. S. "The Utilitarianism of Adam Smith's Policy Advice". Journal of the History of Ideas 42/1 (1981), 73-92.
- Tabakoğlu, Ahmet. "İktisat ve Ahlâk". İnsan, Ahlâk ve İktisat. ed. Musa Kazım Arıcan vd. 30-122. 77. Ankara: TYBY, 2018.
- Takmer, Burak. Pseudo-Aristoteles, Oikonomika. Aristoteles Özelinde Antik Dönem'de Ekonomi Kavramı Üzerine I: Genel Değerlendirme. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016.
- Tepe, Berne-Ardiyok, Şahin. "Devlete Yeni Rol: Regülasyon". Amme İdaresi Dergisi37/1 (2004), 105-130.
- Ülken, Hilmi Ziya. Ahlak. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2016.
- Yang, Cao. "Egoism: Adam Smith's Theory and Chinese Traditional Ideologies Compared". International Journal of Social Economics 23/4/5/6(1996), 326-330.
- Zabcı, Filiz. "Thomas Hobbes: Devlet ya da 'Ölümlü Tanrı'ya Övgü": Sokrates'ten Jakobenlere". Batı'da Siyasal Düşünceler. ed. M.Ali Ağaoğulları.427-456.İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Moral Foundations of Participation Finance: The Case of Kınalızâde and İlm-i Tedbîr-i Menzil

Asiss. Prof. Muhammet YURTSEVEN

Extended Summary

While there are approaches suggesting a proportional relationship between capitalism's market conditions and ethics, the relationship between ethics and economics has been increasingly discussed in the literature in recent years. Within the Islamic intellectual tradition, Islamic ethics is emphasized to be dynamic, possessing the potential to elevate individuals to a more ideal state, and subject to constant renewal. It is characterized by an understanding that transcends self-interest, surpasses pragmatism, and considers foresight. The dominant paradigm represented by capitalism which seeks to maximize individuals' interests, does not desire religion, values, culture, and ethics to restrict and control an individual's economic freedom. The fundamental reason behind the constant crises generated by economic thought caught between the model of the human being who constantly works for their own benefit and desires to maximize their utility and the ideal image of a moral individual is this. In this context, it is essential to reestablish the relationship between ethics and economics for the well-being of humanity. The potential to meet this need lies within Islamic ethics and the values inherent in the Islamic finance system. Within the Islamic intellectual tradition, Islamic ethics is emphasized to be dynamic, possessing the potential to elevate individuals to a more ideal state and subject to constant renewal. The Islamic finance system is designed as a financial system based on Islamic principles and is also compatible with ethical principles. In this system, values such as the absence of interest, risk sharing, fairness, transparency, and social responsibility are prioritized. These values should also be compatible with ethical principles determined by market conditions. Within the Islamic tradition, there are many authors and works that discuss these values from the perspective of individuals and society. One such work is "Ahlak-ı Alai" by Kınalızade Ali Efendi, which not only emphasizes these values but also serves as an important example of Islamic ethical philosophy. This work contains the fundamental principles of Islamic ethics and offers recommendations for individuals' moral development. When associated with the Islamic finance system, the ethical values and teachings of this work have the potential to contribute to the ethical foundations of Islamic finance. "Ahlak-ı Alai" emphasizes that Islamic ethics possesses a dynamic nature. Islamic ethics is adaptable to changing times and conditions, and it has the potential to advance individuals morally, leading them to attain the level of *İnsan-ı Kamil* (the Perfect Human Being). This provides an opportunity to connect the great potential present in the foundations of Islamic tradition with the need for Islamic finance to be compatible with ethical principles in the modern world, shedding light on the dilemmas and problems of contemporary individuals. This study examines whether the ethical principles of the Islamic finance system align with its own ethical principles and the ethical principles determined by market conditions through an analysis of Kınalızâde Ali Efendi's "Ahlak-ı Alai," one of the prominent representatives of Islamic ethical philosophy. In this context, connections are established between the content of this work, which serves as an important source for the ethics of the Islamic finance system, and the principles of the Islamic finance system, contributing to the identification of fundamental texts that determine the principles of Islamic finance. Furthermore, this study aims to contribute to strengthening the ethical foundations of Islamic finance system by associating it with the work "Ahlak-ı Alai" and its content and teachings. The content of

this work and its teachings, focusing on principles such as the absence of interest, risk sharing, justice, and social responsibility in all transactions of the Islamic finance system, have the potential to facilitate a better understanding of the ethical foundations of Islamic finance system. Additionally, this study examines whether the ethical principles of Islamic finance system align with its own principles and the ethical principles determined by market conditions. By analyzing this relationship through Kınalızâde Ali Efendi's work "Ahlâk-ı Alâî," an important opportunity arises to better comprehend and strengthen the ethical foundations of Islamic finance. In conclusion, this study examines whether the ethical principles of the Islamic finance system align with its own principles in light of Kınalızade Ali Efendi's work "Ahlak-ı Alai," which is representative of Islamic ethical philosophy in recent times. Within this context, the content of this work, which serves as a significant source concerning the ethics of Islamic finance system, is associated with the principles of Islamic finance system, contributing to the unveiling of foundational texts that determine the principles of Islamic finance.

Keywords: Islamic Law, Participation Finance, Islamic Morality, Kınalızade, Ahlak-ı Alai.

İbn Şehrezûrî'nin Şartlı Boşamaya Dair Risâlesi

Ibn Shahrezuri's Epistle On Conditional Divorce

Doktora Öğrencisi Abdülkadir ŞANALMIŞ

Diyaret İşleri Başkanlığı

Presidence of Religious Affairs

abdulkadirsanalimis@hotmail.com

[0000-0002-6654-0232](https://orcid.org/0000-0002-6654-0232)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

13 Nisan / April 2023

Kabul Tarihi / Accepted

26 Temmuz / July 2023

Yayın Tarihi / Published

15 Eylül / September 2023

Atıf Bilgisi / Cite as:

Şanalımış, Abdülkadir. "İbn Şehrezûrî'nin Şartlı Boşamaya Dair Risâlesi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Eylül 2023), 686-708.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1282595>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

[1051702/esoguifd.1282595](https://doi.org/1051702/esoguifd.1282595).

İbn Şehrezûrî'nin Şartlı Boşamaya Dair Risâlesi

Öz ► Şâfiî mezhebi fakihlerinden İbn Şehrezûrî'nin (ö. 533/1139) şartlı boşamaya dair risâlesi onun önemli eserleri arasında yer almaktadır. *Risâle fî ta'likî't-talâk* adlı eserinde Şâfiîler ile Mâlikîler arasında ihtilafı bir mesele olan şartlı boşamada vasfın mutlaka gerçekleşecek bir nitelikte olmasına dair konuyu incelemiş ve mezhebinin görüşlerini delilleri ile savunmuştur. Risâle, Mâlikîlerin şarta bağlı vasfın gelecek zamanda mutlaka tahakkuk etmesi halinde boşamanın derhal gerçekleşeceğine dair görüşlerine reddiye mahiyetindedir. Çalışmamız iki açıdan önemlidir. İlki, kadim bir ilim merkezi olan Şehrezûrî'ye nispet edilen ve Şâfiî fıkhında devrinin en büyük âlimlerinden birinin tanıtılması, bir eserin tercüme edilmesi ve konu bazlı bazı fikhî görüşlerinin ortaya konmasıdır. Bu açıdan çalışmamızın bir ilki teşkil ettiğini söyleyebiliriz. İkincisi ise risâlenin İslâm aile hukukunun en çetrefilli meselelerinden biri olan şartlı boşamayı konu edinmesidir. Bu vesileyle söz konusu risâlenin çeviri ve değerlendirilmesine dair çalışmamızın güncel bir meseleyi açıklayıcı mahiyete sahip olması bakımından önem arz ettiğini belirtebiliriz.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Risâle, Talâk, Ta'lik, İbn Şehrezûrî.

Ibn Shahrezuri's Epistle On Conditional Divorce

Abstract ► Ibn Shahrazuri's (d. 533/1139) epistle on conditional divorce is among his important works. In this work called *Risale fî ta'likî't-talâk*, in conditional divorce, which is a controversial issue between Shafi'is and Malikis, he examined the issue of the qualification being of a quality that will be absolutely fulfilled and defended the views of his sect with evidence. The epistle is in the nature of a refutation of the Malikis' view that if the conditional qualification will definitely take place in the future, divorce will be "munajjaz". Our work is important in two respects. The first is the introduction of a great Islamic jurist in Shafi'i fiqh, which is attributed to Shahrezûrî, an ancient center of science, the translation of a work, and the presentation of some subject-based Islamic jurisprudence views. In this respect, we can say that our study constitutes a first. The second is that the epistle deals with conditional divorce, which is one of the most complicated issues of Islamic family law. On this occasion, it can be stated that our work on the translation and evaluation of the aforementioned epistle is important in that it contains an explanatory nature on a current issue.

Keywords: Islamic Law, Epistle, Divorce, Conditional Divorce, Ibn Shahrezuri.

Giriş

Şâfiî mezhebinin önemli fakihlerinden İbn Şehrezûrî (ö. 533/1139) hicri beşinci asrın âlimleri arasında yer almaktadır. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'den (ö. 478/1085) sonraki asra tekabül eden bu dönemin önde gelen fakihlerinden Ebû Şücâ' el-İsfahânî (ö. 500/1107),

Gazzâlî (ö. 505/1111), Ebü'l-Muzaffer el-Mervezî (ö. 489/1096), Ebü'l-Feth Nasr el-Makdisî (ö. 490/1096), el-Begavî (ö. 516/1122) ile aynı zaman diliminde yaşamıştır.¹

Modern dönemde İbn Şehrezûrî'nin hayatı, eserleri ile ihtisas sahibi olduğu hadis ve fıkıh alanındaki görüşlerini içeren tez veya makale olarak Arapça ve Türkçe bilimsel herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Kuzey Irak'ta tarihî bir bölge olan Şehrezûr'a nispet edilen birçok âlim yetişmiştir. Bu âlimlerden olan Ebü'l-Kerem el-Mübârek eş-Şehrezûrî (ö. 550/1156), İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) ile Şemsüddîn Şehrezûrî'nin (ö. 687/1288) eserleri ve görüşleri hakkında pek çok akademik çalışmaya konu olmuştur. Şehrezûr'a nispet edilen hadis, felsefe ve kıraat ilmi alanında tanınmış olan bu üç âlimin tanıtılmasına rağmen fakih ve çok yönlü entelektüel kimliği ile öne çıkan İbn Şehrezûrî'nin ilmi kişiliği üzerinde herhangi bir bilimsel çalışma yapılmamıştır.

Çalışmamızı üç bölümde ele alacağız. Birinci bölümde İbn Şehrezûrî'nin hayatı ve eserleri üzerinde durulacak; ikinci bölümde risâlenin çevirisi yapılacak; üçüncü bölümde ise risâlenin etraflıca değerlendirilmesi yapılacaktır.

1. İbn Şehrezûrî'nin Hayatı ve Eserleri

Tam adı Ali b. el-Müsellem b. Muhammed b. Ali el-Feth es-Sülemî Cemâlü'l-İslâm Ebü'l-Hasen b. Ebî'l-Fadl'dır (ö. 533/1139). Künyesi Ebü'l-Hasen olup, dedesine nispetle *İbn Şehrezûrî* lakabıyla tanınmaktadır. Şâfiî mezhebini çok iyi bilen önemli bir fakih ve ferâiz âlimi olarak kabul edilmektedir. Şâfiî fakihlerinden Ebü'l-Muzaffer el-Mervezî'den (ö. 489/1096) fıkıh; Abdülaziz b. Ahmed el-Kettânî'den (ö. 466/1073) hadis ilmini tahsil etmiştir. Fıkıh ilminde otorite olduğu gibi hadis ilminde de güvenilir bir muhaddis ve râvî olarak bilinmektedir. İbn Asâkir (ö. 571/1176) gibimeşhur âlimler de kendisinden hadis rivâyet etmişlerdir. İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *Şahîhu İbn Hibbân* adlı eseri rivâyet meclislerinde aktardığı hadis kitaplarındandır. Zamanında Şam halkının müftüsü müftüsü olan İbn Şehrezûrî, Sübkî (ö. 771/1370), Zehebî (ö. 748/1348) ve Gazzâlî gibi birçok âlimin övgüsüne mazhar olmuştur. Özellikle Gazzâlî ile yakın dostluğu olmuş, Dımaşk'ta bulunduğu süre zarfında öğrenciliğini yapmış ve onun ilim halkasında da ders vermiştir. Kendisi hakkında Gazzâlî'den aktarılan "Şam'da bir genç bıraktım ki yaşarsa ilmî anlamda büyük bir konuma sahip olacaktır" şeklindeki övgüsü daha gençlik döneminde ulaştığı ilmî mevki gözler önüne sermektedir. Tefsir, fıkıh, usûl, ferâiz, hilâf ve hadis gibi dini ilimlerin yanı sıra matematik hüsnü hat ve rüya tabirinde de temayüz etmiş çok yönlü bir âlim olarak kabul edilmiştir. Kendisi nikâh akitlerinin kıyılması, mahkemelerde hâkimlik ve iftâ görevi, tedris faaliyeti, hasta ziyareti, zikir meclisleri ile imlâ meclisleri gibi

¹ Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 390-402.

ilmî, adlî ve sosyal faaliyetlerde bulunmuştur. Tefsir ilmine dair *et-Tecrîd fî tefsîri'l-Şur'âni'l-mecîd* adlı eseri hariç eserlerinin tamamı fıkıh ilmine dairdir. Fıkıha dair *el-İstignâ fî'l-mezheb*, *Ahkâmü'l-hünâsâ*, *Mesele fî zekâti'l-ibîl*, *Meseletü'l-mefkûd* ve üzerinde çalıştığımız şartlı boşamaya dair risâlesini telif etmiştir.²

İbn Şahrezuri'nin *Risâle fî ta'liki't-talâk* adlı eserini konu edinen bu çalışmamız söz konusu risâlenin çevirisinden hareketle şartlı talak konusunun üç mezhep esas alınarak yapılan bir incelemesidir. Bundan dolayı Risâlenin çevirisinde takip edilecek yöntem de salt bir tercüme şeklinde değildir. Çeviride anlaşılır bir dil kullanılmaya dikkat edilmiştir. Yalnız çeviride esas aldığımız matbu nüshadaki bir paragrafın mahtut nüshadan kaynaklı olarak oldukça anlaşılmasız bir biçimde dizgiye aktarıldığını belirtmeliyiz.³ Bu paragraftan anlaşılması gereken mefhumu metnin bütünlüğünden hareketle anlamlandırmaya çalıştık. Metne bağlı kalarak bazı kapalı yerlerin açıklaması parantez içerisinde veya dipnotta yapılmıştır. Çeviride metni daha anlaşılır kılmak amacıyla serbest bir yöntem benimsenmiş ve bu metot uygulanmıştır. Ayrıca risâlenin oldukça uzun olması ve makale formatını aşması sebebiyle çeviri metnini anlam bütünlüğünü bozmaksızın kısalttık.

2. Risâlenin Çevirisi⁴

[Besmele-Hamdele-Salve]⁵

2 İbn Şahrezûrî, *Risâle fî ta'liki't-talâk*, thk. Muhammed Revâbiyye (Beirut: Dârü'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, 2016), 4-7. (Muhakkike ait olan giriş/dirâse bölümü); Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm el-Münzirî, *et-Tekmile li-Vefeyâti'n-naqale*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Risâle Yayınları, 1985), 1/231-283-309; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beirut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 7/93; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfî, *Tabakâtü fuḫahâ'i's-Şâfiyye*, thk. Ahmed Ömer Hâşim-Muhammed Ali Zeynühum (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1993), 603-604; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beirut: Risâle Yayınları, 1985), 20/31-33.

³ Söz konusu metindeki kapalılık 19. numaralı paragraftadır.

⁴ Özgün ismi -*Risâle fî ta'liki't-talâk*- olan bu risâle, neşredilen eserde 13-24. sayfaları arasındadır. Risâle metninin çeviri kısmında gerekli görülen yerlerde risâleyi tahkik eden Muhammed Revâbiyye'nin dipnotta vermiş olduğu bilgileri (M.R.) olarak, tarafımızdan verilen dipnot bilgisini ise (A.Ş.) olarak verdik

⁵ Tarafımızdan eklenmiş olan başlıklar köşeli parantez içinde verilmiştir.

1-⁶Bismillâhirrahmânirrahîm. Allah'a hamd olsun ve ondan yardım dilerim. Salâtü selâm hatemü'l-enbiyâ olan efendimiz Hz. Muhammed (s.a.s.) ve onun aile fertleri üzerine olsun.

[Boşamanın Şarta Bağlanması ve Şartlı Boşamanın Niteliği Hususunda Fakihlerin Görüşleri]

2-Boşama, bir vasıf ile şarta bağlandığında şart gerçekteşmeden boşama gerçekteşmez. Söz konusu niteliğin “bir eve girme”, “Zeyd'in konuşması” vb. gerçekteşmesinin imkân dâhilinde olması veya “güneşin doğuşu”, “ayın sona ermesi”, “yeni bir yıla girilmesi” vb. [belli bir döngü çerçevesinde tabiî olarak] mutlaka meydana gelecek olması arasında fark yoktur.

3-[Yukarıda zikredilen görüş] Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile âlimlerin çoğunluğunun görüşüdür. İmam Mâlik'e (ö. 179/795) göre ise şarta bağlanılan vasfın “güneşin doğuşu”, “yeni bir yıla girilmesi” vb. mutlaka gerçekteşecek bir niteliğe sahip olması durumunda boşama derhal gerçekteşir.

[Şart Gerçekteşmeden Boşamanın Derhal Gerçekteşmeyeceğinin Delili]

4-Boşamanın derhal gerçekteşmemesinin delili [şu şekilde izah edilebilir]: Şarta bağlı boşamada, şartın gerçekteşmemesi halinde boşama meydana gelmez. Nitekim [bir kişi] boşamayı eve girmeye veya Zeyd'in gelişine bağlayabilir. Bu durumda şarta bağlayan kişi talâkı derhal gerçekteştirmemiş; bilakis boşamayı gerçekteşmesi muhtemel bir olaya bağlamıştır. Şart koşulan şeyin şart ile olan irtibatı ise illetin malul ile olan irtibatı gibidir. Malulün illetten önce mevcudiyeti imkânsız olduğuna göre aynı şekilde şart koşulan şeyin de şarttan önce mevcut olması imkân dâhilinde değildir. Bu sebepten ötürü “eve girme”, “bir hacının [hacdan] gelişi” veya “Zeyd'in konuşması” vb. bir hâdisenin gerçekteşmesine bağlanmış olan boşamanın şartın mevcut olmasından önce vaki olması mümkün değildir.

5-[Şart gerçekteşmeden boşamanın gerçekteşmeyeceği hususunu şu örnek de teyit etmektedir]: Şayet bir koca eşine “şu eve girersen boşsun” şeklindeki sözünün akabinde “eve girmeye ta'lik ettiğim boşama işini hemen şu an icra ediyorum” derse şart gerçekteşmeden boşama meydana gelmez.⁷ Mülkü izâle etme amacı taşıyan işlemlerde de aynı durum söz konusudur. Örneğin, bir kölenin azat edilmesi, mevcut olmaması mümkün olan veya mutlaka

⁶ Metnin daha iyi anlaşılması ve muhtemel bir karışıklığın önüne geçilmesi maksadıyla çeviride Arapça metindeki paragraf başlarını (1-2-3 gibi) numaralandırdık.

⁷ Kocanın buradaki kastı şartsız münecciz bir boşama değildir. Bilakis şartlı boşamayı şart gerçekteşmeden derhal icra etmesidir ki böyle bir uygulama geçerli kabul edilmemiştir. (A.ř.)

gerçekleşecek olan bir vafsa bağlanması halinde de şart gerçekleşmeden köle azat olmaz. Zira talâk ve azat etme mülkü izâle etmek üzere konulmuş olan iki kavramdır.

[Meselenin Fıkhî Analizi]

6-Meselenin fıkhî analizi şöyledir: Şarta bağlı talâk, hakikî anlamda bir boşama değildir. Bu, ancak şartın mevcut olması durumunda talâka dönüşecek olan bir sözden ibarettir. Örneğin, [vücutta meydana gelen] yara, derhal ölüm sayılmaz, ancak ruhun bedenden ayrılması halinde ölüm sayılır. Aynı şekilde bir koca eşine “şayet seni boşarsam sen boşsun” sözünün akabinde “eve girersen boşsun” derse önceki şarta bağlama sebebiyle talâk gerçekleşmez.

7-Mâlikîlere göre ise milk-i müt'a üzerine şart koşmak sahihtir.⁸ Bu durumda nikâh kıyılmadan boşama da gerçekleşmez. Dolayısıyla [daha nikâh kıyılmadan] boşama derhal gerçekleşmediğine göre [şarta bağlı olan] boşamanın da gerçekleşmesi imkân dâhilinde değildir.

[Şart Gerçekleşmeden Boşamanın Derhal Gerçekleşmeyeceğine Dair İtiraz]

8-Şöyle bir itiraz yapılabilir: Talâk, muaccel [derhal gerçekleşen] ve müeccel [bilahare gerçekleşecek olan] olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu durumda talâk kavramı her bir kısmı da kapsar. Şayet [koca] talâkı mutlaka gerçekleşecek olan bir vafsa bağlasa müneccet ve muallak olmak üzere iki talâk birden gerçekleşmiş olacaktır.

9-Aynı şekilde şöyle bir itiraz yapılabilir: Şarta bağlamanın talâk diye isimlendirilmesi mecazdır. Bu sebepten ötürü “koca eşini boşamadı, ancak boşamayı şarta bağladı” denilmesi sahihtir. Çünkü talâk, [boşama] sayısını düşüren ve [eski eşler arasındaki] haramlığı derhal sağlayan bir ayrılıktır. Eve girme şartına bağlanılan boşama ifadesi bir talâk hakkını eksiltmez ve [eşler arasında] haramlık meydana getirmez. Ancak şartlı boşamanın [gerçek manada boşama olmasa da] talâk olarak isimlendirilmesi caizdir. Çünkü [boşamayı şarta bağlamak en nihayetinde] boşama ile sonuçlanabilir. Nitekim Allah (c.c.) “asîr” kelimesini “hamr” olarak isimlendirmiştir.⁹ Aynı şekilde [Araplar tarafından her yaşayan bir gün ölecektir anlamına gelen] “her yaşayan ölüdür” deyimini kullanılır. Bu durumda aslında asîr, hamr değildir; diri olan

⁸ Milk-i müt'a üzerine şart koşmak örneğin, koca karısına hitaben “şayet sizinle evlenirsem boşsun” vb. bir ifade kullansa Mâlikîlere göre nikâh kıyıldıktan sonra boşama da gerçekleşir. Bu durumda boşamanın derhal gerçekleşmesi mümkün değildir. (M.R.)

⁹ “Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi iğrenç şeylerden ibarettir. Bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz.” Mâide, 5/90-91. (A.Ş.)

da o anda ölü değildir. Ancak [hayatta olanın ölü olarak ve asîrin hamr olarak isimlendirilmesi] sonuca bakılarak yapılan mecazî bir kullanımdır.

[Mâlikîlerin Konuya Dair İddiaları]

10-Mâlikîlerin, vasfın mutlaka gerçekleşecek bir niteliğe sahip olması durumunda boŖamanın derhal gerçekleşeceğine dair iddialarına göre [bir koca eŖine] “seni [vasfa bağlı bir yemin ile] boŖadığım takdirde sen boŖsun” derse yemini bozulur.¹⁰ Bu [şartlı yemin ifadesi boŖama sayılmasa da mükellefi] ilzâm edici olduğu hususu geçersiz sayılamaz. Çünkü burada şarta bağlanılan Ŗey imkân dâhilinde olup talâk sayılmaz.

11-Münecciz boŖamalarda şarta bağlı yemin derhal gerçekleşen bir boŖama sayılmaz. Çünkü şartlı boŖama, yalnız şart mevcut olduğunda talâkın gerçekleşeceği bir sebep olup sebebiyet konumundadır. Şart, talâkın gerçekleşme illetidir. Dolayısıyla nikâhın mevcudiyeti illetin şartıdır. Öyle ki Ŗayet ortada nikâh olmaksızın [şart] mevcut olsa boŖama gerçekleşmeyecektir. Ta'likin terk edilmesi, ölüme sebebiyet veren yara konumundadır. Şüphesiz ki boŖamanın, illetin şartı durumunda olan nikâhın mevcut olmaması halinde gerçekleşmesi kesinlikle mümkün değildir.

12-Bu meselede onların [Mâlikîler] temellendirdiği Ŗey Ŗudur: Talâk bir vasfa bağlandığı zaman bu belli bir vakitle sınırlı olan [evlilik] serbestliği anlamına gelmektedir. [Kural olarak] müt'a nikâhı gibi mutlaka dolacak olan¹¹ belirli bir süre ile sınırlı olan [evlilik] serbestliğinde ise helallik ortadan kalkar.¹²

[Mâlikîlere Verilen Cevap]

¹⁰ Çünkü bu sigâ, münecciz bir kalıp olduğuna göre boŖama gerçekleşir. Aynı zamanda bununla birlikte şartlı talâkın da gerçekleşmesi sahihtir. (M.R.)

¹¹ Kural zikredilirken nikâhın sınırlandırılması noktasında “mutlaka dolacak olan belirli bir vakit” Ŗeklinde bir kayıt getirilmiŖtir. Bu tarife müt'a ve muvakkat nikâh girmektedir. İbn Şehrezûrî'nin bu kaydı getirmesinin sebebi ise Ŗöyledir: Fukahâ, muvakkat nikâhı eŖlerin belli bir vadeye eriŖip eriŖememesine göre iki kısımda deęerlendirmiŖtir. Akit beŖ, on sene vb. eŖlerin eriŖebileceęi bir zaman dilimine göre kıyıldıysa bu yalnız İmam Züfer'e göre caizdir. İmam Bulkînî vb. müteahhir bazı Ŗâfî âlimlere göre ise eŖ adayları akit esnasında “bin sene”, “kıyamete kadar” vb. eriŖemeyecekleri bir vakit belirlenseler veya “bir ömür” vb. bir kayıt koysalar da bu muvakkattan ziyade ebedilik/süreklilik anlamı ifade eden bir nikâh sayılır. Dolayısıyla bu Ŗekilde kıyılan nikâh bazı âlimlere göre caiz kabul edilmektedir. İbn Şehrezûrî'nin zikredilen kaydı ile bu görüşe katıldığı anlaşılmaktadır. Bk. Komisyon, “Nikâhu-l-müt'a”, *Mevsûatü'l-fikhiyye* (Kuveyt: Dârü's-Selâsil, 2006), 41/340-343. (A.Ŗ.)

¹² Mâlikîlerin böyle bir boŖama Ŗeklini münecciz olarak görmelerine dayanak teşkil eden esas sebep de budur. (M.R.)

13-İlk olarak burada gerçek anlamda belirli bir vakitle sınırlandırma yoktur. Çünkü onlar [Mâlikîler] bu uygulama sebebiyle vasfın mevcudiyeti ile birlikte helallığın de sona ereceğini kastediyorlar. Hâlbuki durum onların ifade ettikleri gibi değildir. Zira [vasıf] mevcut olmadan da eşlerden birisinin ölümü, [kocanın] bâin talâk ile [eşini] boşaması veya nikâhı fesheden sebeplerden birisinin meydana gelmesi ile de nikâh ve ta'likin [hükümü] ortadan kalkar ve [nikâhın] belirli bir vakitle sınırlandırılması da geçersiz olur.

14-Evet bazen helallik ara bir konumda yer almaktadır. Şöyle ki, bazen vasfın mevcudiyeti ile birlikte [nikâhın] belli bir vakit ile sınırlandırılması; bazen de vasfın gerçekleşmesi öncesinde [başka sebeplerle] nikâhın ortadan kalkması ile böyle bir vakit ile sınırlandırmanın olmadığı görülür. Dolayısıyla [bu şekilde] belirli bir vakitle sınırlandırma hali, mevcudiyeti zorunlu olmayan bir vasa bağlama durumuna benzemektedir.¹³

15-İkinci olarak şayet [nikâhın] belli bir vakit ile sınırlandırılması talâkın gerçekleşmesini gerektiriyorsa, o zaman muhtemel bir vasa bağlı olarak gerçekleşen şart ile birlikte talâkın tahakkuku da gerçekleşmesi gerekir. Çünkü [bu durumda] mevcudiyeti caiz [muhtemel] olan mevcudiyeti zorunlu olana katılmış olur [yani onun hükmünü almış olur]. Bu onlar [Mâlikîler] için gerekli [kabul ettikleri] bir husustur. Onlara göre talâk, gerçekleşmesi caiz olan ve olmayan arasında kalsa [her ikisine de muhtemel olsa] gerçekleştiğine hükmedilir. Bu sebeple [Mâlikîler] eşini boşamakla birlikte bir mi üç mü şeklinde sayısında şüpheye düşen ve ne kadar boşadığını bilemeyen bir [koca] için üç talâkla boşadığına hükmederler.¹⁴

16-Şayet [nikâhın] belli bir vakit ile sınırlandırılması mevcudiyeti zorunlu olan bir vasa bağlı ise bu talâkın derhal gerçekleşmesini gerektirir. O zaman buna benzer olarak mevcudiyeti zorunlu olmayan bir vasa bağlama durumunda da boşamanın gerçekleşmesi gerekmektedir.

¹³ Yani vasfın mevcudiyeti halinde nikâh akdinin belirli bir süre ile sınırlı olması, daha öncesinden başka sebeplere binaen nikâhın ortadan kalkması vb. ihtimalleri barındırdığından bu durumda nikâhın belirli bir vakit ile sınırlandırıldığı iddia edilemez. Bu nevi vakitle sınırlandırılma hali “eve girme” vb. gerçekleşmesi zorunlu olmayan yani muhtemel olan bir vasıfla şarta bağlamaya benzemektedir. İbn Şehrezûrî'nin bu kaydı getirerek itirazda bulunmasının sebebi şarta bağlanılan vasfın “bir eve girme”, vb. gerçekleşmesinin imkân dâhilinde olması halinde Mâlikîler de dâhil olmak üzere fukahânın çoğunluğuna göre boşamanın derhal münecciz olarak gerçekleşmeyeceği hususudur. Şehrezûrî, Mâlikîlerin de kabul ettiği bu meseleyi nikâhtaki vaktin belli bir süre ile sınırlı olması halinin göreceli olduğuna dair meseleye kıyas etmekte ve en nihayetinde Mâlikîlerin kendi prensiplerinde çelişki içerisinde olduğunu da ima etmektedir. (A.Ş.)

¹⁴ Bu Mâlikîlerde meşhur olan görüşdür. Zayıf olan kavle göre bir talâk gerçekleşir. (M.R.)

17-Üçüncü olarak Ŗarta bağlama [nikâhın] belli bir vakit ile sınırlandırılmasını gerektiriyorsa bunun bir gereği de mubahlığın ortadan kalkmasıdır. Buna göre [Mâlikî] mezhebi bu durumda [eŖler arasında] hürmetin gerçekteŖięi görüşündedirler. Ayrıca Ŗart gerçekteŖmeden Ŗarta bağlı talâkın münecciz kılınması ile kıyasa aykırı bir Ŗekilde¹⁵ talâk tahakkuk etmeksizin kocayı evlilik iliŖkisinden men ederler.¹⁶

18-Ric'î talâk da iddetin bitmesine bağlı olarak bâin talâka dönüşünceye kadar [nikâhın] belli bir vakit ile sınırlandırılmasını gerektirir. Bu durumda [iddet süresi içinde] nikâh ve hükümleri sabit olmasına rağmen [eŖler arasında] hürmeti de oluşur. [Nikâh] akdinin mevcudiyeti de hürmetin oluşmasına engel değildir. Ayrıca bu durumda evlilik iliŖkisinin yasak oluşu talâkın tahakkuk ettiği anlamına gelmez. Çünkü Ŗarta bağlanılan [talâk] ric'î ise bunun tahakkuk etmesi [nikâhın iddet müddeti içerisinde] belli bir vakit ile sınırlandırılmasını ortadan kaldırmaz. Bilakis akdin belli bir vakit ile sınırlanması iddet müddetinin bitiŖine kadar devam eder. [Bu müddet içerisinde] cinsel iliŖki haramdır.

[Şartlı Talâkın Müt'a Nikâhından Farkı]

19-Nikâh akdi belli bir vakit ile sınırlandırılarak kıyılırsa evliliğin gereğine aykırı olarak Ŗartın bulunması sebebiyle akit fasit olur. Bu durumda aynı belirli bir vakit ile sınırlandırılması Ŗartı ile akdedilen alışveriŖ gibi¹⁷ belirli bir zaman dilimine hasredilen nikâh akdinde de [evlilik iliŖkisine dair] helallik oluşmaz. Şartlı talâkta ise aynı durum söz konusu değildir. Çünkü nikâh akdi, sahih bir Ŗekilde devam etmektedir. AlışveriŖ akdindeki satıŖ bedelinin mülk edinilmesi örneğinde olduğu gibi köle hakkındaki [şartlı] satım akdi sahih sayılır; belli bir vakitle sınırlı olması [akdin geçerliliğini] ortadan kaldırmaz. Talâkın mutlaka gerçekteŖecek bir vasfa bağlı olmasının [hükümü de] aynı [şartlı] köle satıŖı gibidir. Ancak belirli bir vakitle sınırlandırma

¹⁵ Metinde zikredilen kıyas, fıkihtaki genel kural anlamındadır. Kesin olarak bilinen bir Ŗeyin Ŗüphe ile yok sayılamayacağı kuralından hareket eden fukahâ, kesin bir Ŗekilde akdedilen nikâhın Ŗüphe ile ortadan kalmayacağı ve talâkın Ŗüphe ile gerçekteŖmeyeceęine hükmetmişlerdir. Mâlikîler ise Ŗüphe sebebiyle Ŗer'î ihtiyat kabilinden talâkın gerçekteŖeceęi görüşündedirler. Bk. Abdülęafur Muhammed İsmail el-Beyâtî, *el-Kavâ'idü'l-fıkhiyye fi'l-ahvâli'Ŗ-ŖaŖsiyye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019), 130-131. (A.Ŗ.)

¹⁶ Mâlikîlerde ric'î talâk, akdi ortadan kaldırmaz. EŖe yalnız fiili olarak dönüş de yeterli değildir, bilakis niyet ile dönüş mümkündür. Dolayısıyla mezhepte meŖhur olan görüşe göre ric'î talâk bâin talâk gibi bir ayrılıktır ve iddet içerisinde evlilik iliŖkisinde bulunmak haram sayılmaktadır. Abdurrahmân el-Cezîrî, *el-Fıkhu 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 4/249; Vehbe Zuhayli, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhu* (Suriye: Dârü'l-Fıkr, 2011), 9/693. (A.Ŗ.)

¹⁷ AlışveriŖ akdinde de müşteri ile satıcı arasında eŖya, para vb. aynın mülkiyetinin intikali ve mübadelesi söz konusu olduğundan sözleşme gereği ebediliği gerektirir, belli bir süre ile sınırlandırılması caiz değildir. Zuhayli, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 4/729. (A.Ŗ.)

[nikâh ve alışveriş vb.] bir akitte söz konusu ise bu vakitle sınırlandırma [şartı] o akdi batıl kılar.¹⁸

[Şartın Gerçekleşmesinden Önce Talâkın Vuku Bulması]

20-Kim eşine “sen ölümünden bir ay önce boşsun”, veya “Zeyd’in şehre gelişinden bir ay önce boşsun” veya “falanca hacı gelirse boşsun” vb. ifadeleri kullansa talâk şarta bağlanmış olur. Bu gibi hallerde boşama derhal gerçekleşmez. Sonrasında ise Zeyd şehre gelse veya şarta bağlayan kişi bir aylık müddetten önce ölse [şart gerçekleşmediği için] talâk gerçekleşmez. [Talâkı şarta bağlayan kişi] bir aylık müddetten sonra ölse veya Zeyd bir ay sonra şehre gelse bu durumda şartın akabinde talâkın gerçekleştiği ortaya çıkmış olacaktır. Şayet şehre geliş ve ölüm [şartı] aynı anda [bir aylık zaman dilimini geçen] uzun bir müddetten sonra gerçekleşse bir ay öncesinde talâk gerçekleşir.

[Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) Konuya Dair Görüşü]

21-Ebû Hanîfe'ye göre [bir koca] eşine “Zeyd’in gelişinden bir ay önce sen boşsun” derse sonrasında ise Zeyd bir ay sonra [şehre] gelse gelişinin akabinde kadın boş olur. Zeyd'in gelişinden önce boşanma gerçekleşmez. Bunun yanı sıra boşama Zeyd'in gelişinden önce vuku bulsaydı meşrut olan [talâk] şartın [Zeyd'in gelişini] önüne geçmiş olacaktı. Bu ise caiz olmayan bir husustur.

[Şâfiîlerin Konuya Dair Görüşü]

22-Bu [mesele] bizim [Şâfiî] âlimlerimiz nezdinde meşrutun şarttan önce takdimi anlamına gelmez. [Yani bu durumda talâk gerçekleşir]. Çünkü Zeyd'in gelişini bizatihi şartın

¹⁸ Muhakkik, son cümlelerin karışık olduğunu tam olarak anlaşılmadığını, muhtemelen nüshada bir hata veya eksiklik olduğunu belirtmektedir. Bize göre doğru mana şöyle anlaşılabilir: Şehrezûrî, nikâh akdinin süreklilik ifade ettiğini, geçici nikâhların geçerli olmadığını vurgulama sadedinde alışveriş akdi örneğini vererek ikisi arasında mukayese yapmıştır. Zira hem nikâh hem de satım akdinin belirli bir süre ile sınırlandırılması caiz değildir. Belli bir vakit dâhilinde gerçekleşen şartlı boşama, caiz olma hususunda mülkü izâle etme amacı taşıyan şartlı köle satışına benzetilmektedir. Nitekim şartlı köle satışı, şart gerçekleşmeden meydana gelmeyeceği gibi aynı şekilde şart gerçekleşmeden boşama da gerçekleşmez. Yani şartlı talâk ve şartlı köle satışında belli bir zaman diliminin bulunması bu iki tasarrufu geçersiz kılmaz. Ancak burada talâk ve köle satışının bizatihi belli bir zaman dilimi ile sınırlandırılması caiz olan tasarruflar olduğu anlaşılmalıdır. Zira burada talâk ve köle azadının şartlı olması, şartın gerçekleşmesine kadar belli bir süre zarfında evliliğin ve köleliğin devam etmesi anlamına gelmektedir. Şart gerçekleşince ise evlilik ve kölelik ortadan kalkar. Bu açıdan belli bir vakitle sınırlandırılması bu iki tasarruf açısından caiz görülmektedir. Bk. Komisyon, “Te'kîr”, *Mevsûatü'l-fikhiyye*, 10/33. (A.Ş.)

kendisi değildir. Bilakis asıl şart, Zeyd'in Şehre gelişinden önce bir aylık bir zaman diliminin geçmiş olmasıdır.

[Şâfiîlerin Konuya Dair İki Meselede İhtilâfı]

23-Birincisi: [Kocanın] eşine hitaben “yarın olursa bugün boşsun” derse [mezhepte] muhakkik âlimlerimizden bir gruba göre talâk bugün de yarın da gerçekteleşmez.¹⁹ Âlimlerimizden o gün içerisinde talâkın gerçekteleşeceği hükmedilir diyenler de olmuştur. Bu durumda [boşama ifadesinin] takdiri şöyledir: “Sen yarın olduğu zaman bil ki bugün boşsun”. Dolayısıyla yarının gelişi şart olarak talâkın gerçekteleşmesini gerektirir. Bu şart, talâkın meydana gelişine bağlı olmayıp bilgi açısından ehemmiyet arz etmektedir.

24-İkincisi: [Kocanın] eşine hitaben “şayet hamile değilsen boşsun” derse bu durumda evlilik ilişkisini haram olduğunu söyleyenler de vardır. Ancak zikrettiğimiz bu şarta bağlı boşama ifadesinde kesin olan mezhep görüşü evlilik ilişkisinin haram olmadığıdır. Bunun delili şudur: Aslolan nikâhın devam etmesi ve evlilik ilişkisinin helal olmasıdır; haram kılıcı vasfa sahip olan talâkın meydana gelişi şüphelidir. Şüphe sebebiyle evlilik ilişkisi haram olmaz.

[Şâfiî Âlimlerin Konuyu Tahlili ve İtirazlara Verilen Cevaplar]

24-Âlimlerimiz Şu meselede ittifak etmiştir: Bir hasta [maraz-ı mevte] başka bir mülkü olmadığı halde veya tüm malını kapsayacak şekilde bir borcu olup hibe edilenden o miktarın alınabilmesi mümkün olduğu halde oğlu adına bir cariyeyi hibe etse bu takdirde kendisine hibe edilen [evladın] cariyeye ile ilişkisi caizdir. Her ne kadar hibe eden [babanın] ölmesi ve cariyenin tamamı veya bir cüzünden müteşekkil olan hibenin feshi mümkün olsa da bu vârise hibenin batıl olduğu ve sahih olmadığı anlamına gelmez.

25-Şöyle itirazda bulunulabilir: [Zamana bağlı] boşamada [daha şart gerçekteleşmeden] biz evlilik ilişkisine cevaz versek sonra Zeyd zamanında [belirlenen] yere gelse talâkın daha öncesinde gerçekteleştiği ortaya çıkar. Bu durumda evlilik ilişkisinde bulunmak haramdır. Bu itiraza cevaben denilir ki: Hiçbir vakit yoktur ki hilafı ortaya çıkmadıkça ancak nikâhın ve beraberinde evlilik ilişkisinin devam ettiğine hükmedilir. Şüpheli bir durum sebebiyle

¹⁹ Talâkın zaman olarak bugün gerçekteleşmemesi şartın bulunmayışı ile ilgilidir. Yarın itibarıyla gerçekteleşmemesi de bir gün öncesinden talâkın gerçekteleşme imkânının olmayışından kaynaklanmaktadır. Ebû İşhâk Cemâlüddîn İbrâhîm eş-Şîrâzî, *el-Mühezzebe fî fıkhî'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Muhammed Zuhayli (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 3/32. (M.R.)

haramlığa hükmetmeye bir neden yoktur. Aslolan helallik hükmünün ve akdin devam etmesidir.

26-Evet, şayet zikrettikleri şekilde [şart] gerçekleşse ve evlilik ilişkisi ayrılığın vuku bulunduğu zamana denk gelse bu durumda [eşler arasında] ilişkinin haram olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü bu [evlilik ilişkisinin] dayanağı helallik hükmünün ve akdin devamlılığıdır. Bu durumda [koca] için mahallinde şüphe bulunan bir evlilik ilişkisi hükmü sabit olmaktadır. Bu gibi [akdin şüphe barındırması] ihtimal dâhilinde olmakla birlikte, bu ihtimalin varlığı akitle sabit olan helallik hükmünü ortadan kaldırmaz. Evlilik ilişkisine dair yetkinin verilmiş olması, akdin kesin bir şekilde cevazına delalet etmediği gibi akdi mubah kılan sebebin yakînî bir ilim ile meydana geldiği anlamına da gelmez. Çünkü nikâhın akabinde evlilik ilişkisi hakkı tanınmış olmakta, ayrıca kadının [kocanın] nikâhlısı olduğuna dair yakînî bir bilgi şartı aranmaz. Bilakis mubah kılıcı bir vasfa sahip olan akdin varlığına dayanan güçlü karinelerin olması ile iktifa edilir. Örneğin bir âmâ da hata yapma ihtimali olmakla birlikte zann-ı galip bilgisine dayanarak eşiyle evlilik ilişkisi içerisinde olabilir. Aynı şekilde bir [koca] yatağında bir kadın bulsa ve hata ihtimaline rağmen [tabii olarak] eşi olduğu zannıyla onunla evlilik ilişkisinde bulunabilir. Bu vb. örneklerde risk ve yasak kapsamında değerlendirilme ihtimali görüldüğü gibi bizim meselemizde de aynı durum söz konusudur.

27-Şöyle bir itirazda bulunulabilir: [Meselenin doğruluğunu kanıtlamak maksadıyla] delil olarak ele aldığımız örnekler ta'lik meselelerine benzememektedir. [Son olarak zikredilen âmâ vb.] örneklerde evlilik sebebi mevcut olup akit sabittir. Dolayısıyla haramlığa nispet edilecek herhangi bir sebep bulunmamaktadır. Ancak ta'lik meselelerinde ise haramlığa evrilecek ve helalliği kesecek sebep var olduğu için haramın oluşması mümkündür. Zira şartlı boşama ifadesi üzerinden bir ay geçtikten sonra Zeyd'in bir ay sonra gelişi ihtimali üzerine her an talâkın vukuu mümkündür. Evlilik ilişkisi, mubah ile hürmet arasında [şüpheli bir konumda] olsa yasak olan yönü tercih edilir.

28-Bu iddiaya cevaben denilir ki: Âmâ vb. örnekler ile ta'lik meseleleri arasında fark yoktur. Zira hali hazırda görünen sebep ta'liktir. Ta'likin ise haramlığın oluşması ile ilgisi yoktur. Haramlık ancak şartın tamamen mevcut olması ile oluşur. Sebeplerin tamamlanmamasının neticesi ise [hükmün] var olmamasıdır. Sebebin tamamlandığına dair vehmin oluşması sebebin de mevcut olduğuna dair vehmin var olması anlamına gelir. Nitekim [kocanın] talâkta şüphe etmesine binaen hürmet sebebinin varlığını mümkün kılarak evlilik ilişkisinin haram olacağına hükmetmek caiz değildir. Aynı şekilde sebebin tamamlandığı

ihtimaline dayanarak da evlilik ilişkisinin haramlığını savunmak caiz olmaz. Zira ta'lîk anlamındaki hukukî işlemlere yokluk hükmü verilmiştir. Bu sebepten ötürü ta'lîklerin varlığı ile nikâh hükümlerinde bir değişiklik oluşmaz ve talâkın özelliklerinden birisi ile ilişkili olamaz.

29-Bu sebepten dolaydır ki âlimler [kural olarak] kendilerine has özelliğe sahip iki tasarruf olan talâk ile köle azadının bir şarta bağlanması halinde ancak bu vasfın gerçekleşmesi ile vukuu bulacağını vurgulamışlardır. Dolayısıyla ta'lîk edilen hukukî işlemler yok hükmündedir. Bu durumda haramlığı gerektirecek sebebin bulunmaması nedeniyle nikâh akdinin mubah ile hürmet arasında şüpheli bir konumda olmasına binaen evlilik ilişkisinin haram olduğu hükmü verilemez.

30-Sonra soruyu soran kişiye üzerinde icmân gerçekleştiği bir örneği sunarak bu tasvir ile [bu iddiamızı delil ile] kanıtlamak istiyoruz. [Delil olarak] şu örneği veriyoruz: Bir adam kölesini kızı ile evlendirse bu durumda kızı [babanın tabîi olarak] vârisi konumundadır. Sonrasında [baba] korkutucu bir hastalığa yakalanarak eşlerin bulunduğu mekândan uzaklaşsa; bu durumda [köle olan] kocanın her an eşi ile evlilik ilişkisinde bulunmasının mubah olacağına icmâ vardır. Hasta olan efendinin [babanın] her an için ölme ihtimali vardır. Babanın ölümü durumunda kız kocasının tamamına veya [diğer vârislerin bulunmasına bağlı olarak] bir cüzüne mâlik olur. [Mîrâsın devralınmasından sonra] nikâh akdi fesh olur ve evlilik ilişkisi yabancı bir kadına karşı olmuş olur. [Âlimlerden] bu durumda kölenin, efendisinin hayatta olduğunu bilinceye kadar eşi ile olan evlilik birlikteliğinden kaçınması gerektiğine dair bir görüş nakledilmemiştir.

31-Allah'a (c.c.) hamd olsun ve Hz. Peygamber'e (s.a.s.) salâtüselâm olsun ki mesele tamamlandı. Musannifin kendi hattı takdim edilmek suretiyle risâlenin asıl metni ile karşılaştırma yapıldı.

3. Risâlenin Değerlendirilmesi

Söz konusu risale iki bölüm halinde telif edilmiştir. İlk bölüme bir vasfın zamana ve mekâna izafe edilerek boşama örnekleri verilerek başlanmıştır. Bu durumda Hanefiler başta olmak üzere fukahânın çoğunluğunun vasfın gerçekleşmesi mümkün olan ve mutlaka gerçekleşecek olan şekilde ikili bir ayırımı tabi tutmadığını, yalnız Mâlikîlerin böyle bir ayırımı savundukları vurgulanmıştır. Risâlenin ana konusu da budur.

Risâlede cumhur ile Mâlikîler arasındaki bu ihtilafın temel dayanak noktaları üzerinde durulmuştur. Özeldir Şâfiî mezhebi ve cumhurun delilleri olarak vaz'î hükmün konusu olan şart-meşrûat ile illet-malul ilişkisi çerçevesinde hükmün gerçekleşeceği gibi usul ilminde yer alan

prensipier bağlamında değeriendirme yapılmıştır. Şartlı talâk konusu köle azadı meselesi ile ilişkilendirilmiş ve ortak noktalar çerçevesinde mukayese yapılmıştır. Ayrıca evlilikten önce nikâh akdi üzerine yapılan ta'lik ile şartlı boşama kıyas edilmiş, talâkın hakikat ve mecâz anlamına dikkat çekilmiştir. Mâlikîlerin itirazlarına cevaplar verilmiştir. Özellikle itiraz olarak mesele, muvakkat nikâhla ilişkilendirilmiş ve şartlı boşama ile muvakkat ve müt'a nikâhı arasındaki farklar zikredilmiştir.

İkinci bölümde ise şartın gerçekleşmesinden önce talâkın vuku bulmasına dair Hanefiler ile Şâfiîler arasında ihtilaf ve Şâfiî âlimlerin konuya dair mezhep içerisindeki görüşleri üzerinde durulmuştur. Mezhepte tercih edilen görüşün şartın daha önce vuku bulmasına dayanarak talâka hükmedilebileceği, ancak şartın tahakkuk etmemesi halinde nikâhın devam edeceği ve evlilik ilişkisinin helal olacağı vurgulanmıştır. Köle azadı, maraz-ı mevt halinde hibe, âmâ bir şahsın zann-ı galip bilgisi ile eşiyile evlilik ilişkisi içerisinde olması, eş olduğu zannıyla evlilik ilişkisinde bulunma vb. fikhî meseleler ta'lik meseleleri ile mukayese edilerek itirazlara cevap verilmiştir.

Risâlenin ana konusu şarta bağlı boşamalarda vasfın mutlaka gerçekleşecek bir niteliğe sahip olması durumunda boşamanın derhal mi yoksa şartın vuku bulmasından sonra mı gerçekleşeceğine dair ihtilaftır. Tartışma konusu cumhur ile Mâlikîler arasında olsa da mezhep vurgusu da yapıldığı için özeldir Şâfiîler ile Mâlikîler arasında cereyan etmiştir. Ayrıca Hanefilere de iki yerde atıf yapılmıştır. Teyit mahiyetinde ilk atfın yapıldığı yer başta olmak üzere risâlenin ana konusu çerçevesinde Hanefiler ile Şâfiîler hemfikirdir. İkinci atfın yapıldığı zamana izâfe edilen şartlı boşamada ise görüş ayrılığı vardır. Bu sebeple öncelikle risâlede geçtiği üzere Hanefilerin görüşleri, daha sonrasında ise Şâfiîler ile Mâlikîler arasındaki ihtilaf üzerinde durulacaktır. Makalenin hacmini aşmamak amacıyla risâlede zikredilen bu üç mezhebin konuya dair görüşleri üzerinde kısaca durulacak, diğer mezheplerin görüşlerine ise yer verilmeyecektir.

3.1. Hanefilerin Konuya Dair Görüşleri

Risâlede Hanefilerin iki görüşü üzerinde durulmuştur. Birinci görüş, Hanefilerin de dâhil olduğu fakihlerin çoğunluğuna göre vasfın mutlaka meydana gelecek olması halinde şartın tahakkuku ile birlikte boşamanın gerçekleşmesidir. Şöyle ki, boşama, bir vasıf ile şarta bağlandığında şart gerçekleşmeden boşama gerçekleşmez. Söz konusu niteliğin "eve girme" vb. gerçekleşmesinin imkân dâhilinde olması veya "güneşin doğuşu" vb. belli bir döngü

çerçevesinde tabîî olarak mutlaka meydana gelecek olması arasında fark yoktur. Her hâlükârda boşamanın gerçekleşmesi şarta bağlı olarak gerçekleşir.²⁰

Şarta bağlı boşamada vasfa dair örnekler ele alınırken “falan eve veya beldeye gitme” vb. mekâna izâfe edilenler ile ay, gün ve yıl vb. gelecek zamana izâfe edilenler şeklinde iki kısımda ele alınmıştır. Vasfın mutlaka gerçekleşecek nitelikte olup olmamasına dair bir ayırım yapılmamış; mesele şart cümleleri içerisinde yer alan harfi cerlerin anlamları ile şart-ceza bağlamında değerlendirilmiştir.²¹

Şartlı boşamada muhakkak gerçekleşecek olan vasfın tahakkuk etmesi veya şart kılınan zamanın girmesi neticesinde talâkın gerçekleşeceği görüşü delil açısından bakıldığında talâkın Kur'an'da muallak-münecciz ayırımı yapılmaksızın mutlak olarak zikredilmesi ile bazı rivayetlere dayanmaktadır.²²

Örneğin, söz konusu bir rivâyette eşine “sene başına kadar boşsun” diyen kocanın durumu İbn Abbas'a (r.a.) sorulduğunda “bulduğu zaman diliminden sene başına kadar evlilik ilişkisine devam edebileceklerine” dair fetvâsı;²³ Atâ b. Ebî Rebâh'dan (ö. 114/732) “doğumdan sonra boş” olduğu sözü üzerine eşlerin doğum anına kadar evlilik ilişkisine devam edeceklerine dair vb. rivâyetler delil olarak aktarılmıştır.²⁴

Hanefilerin ikinci görüşleri ise zamana izâfe edilen şartlı boşama hakkındadır. Şöyle ki,

Ebû Hanîfe başta olmak üzere Hanefî imamların genel görüşüne göre bir koca eşine örneğin, “Zeyd'in gelişinden bir ay önce sen boşsun” demesi üzerine Zeyd bir ay sonra şehre gelse gelişinin akabinde kadın boş olur, öncesinde ise boşanma gerçekleşmez. Yani talâk, Zeyd'in gelişine dair şartın tahakkuku ile birlikte gerçekleşir. Boşama Zeyd'in gelişinden önce

²⁰ Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân es-Sûfi el-Bârî ez-Zeylâî, *Tebyînü'l-ḥaḳâ'îk Şerhu Kenzü'd-deḳâ'îk*, thk. Ahmed Azv İnâye (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 3/52-54; Zeynüddîn el-Mısırî, *el-Bahrü'r-râ'îk şerhu Kenzi'd-dekâik*, nşr. Zekeriyâ Umeyrat (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 3/486-487; Alâüddîn Ebû Bekr Kâsânî, *Bedâ'ü's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*, thk. Ali Muhammed Muavvid (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 3/222.

²¹ Komisyon, *el-Fetâva'l-Hindîyye*, çev. Mustafa Efe (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), 3/96-97; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhîyye Kâmûsu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 2/254-255; Ebû'l-Hüseyn Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, thk. Ali Cuma Muhammed-Muhammed Ahmed Serrâc (Kahire: Dârü's-Selâm, 2006), 10/4907-4910.

²² Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9/697.

²³ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğnî*, thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî-Abdülfeṭṭâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Âlemü'l-kütüb, 1997), 10/410.

²⁴ Ebû Muhammed Alî b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muḥallâ bi'l-âşâr fi şerḥi'l-Mucellâ bi'l-iḥtişâr*, thk. Abdülğaffar Süleyman el-Bündârî (Beirut: Dârü'l-Fıkr, 1988), 9/479.

vuku bulsaydı meşrut şartın önüne geçmiş olacaktı. Bu ise kural olarak kabul edilmemiştir. Ancak İmam Züfer'e göre ise şartın bizatihi gerçekleşmesi ile değil, Zeyd'in gelişinden bir aylık zaman dilimi öncesi talâkın gerçekleştiğine hükmedilir. Zira talâkın gerçekleşmesi zaman dilimi vasfına bağlanmıştır. Şâfiîler de İmam Züfer'le aynı görüştedir.²⁵

3.2. Şâfiî ve Mâlikîlerin Konuya Dair İhtilafı

Öncelikle Mâlikîlerin konuya dair iddialarını, sonrasında ise Şâfiîlerin cevaplarını ele alacağız.

3.2.1. Mâlikîlerin Konuya Dair İddiaları

Mâlikîler, şarta bağlanılan vasfın gelecek zamanda mutlaka, zann-ı gâlib ve muhtemel olarak gerçekleşecek olması şeklinde üç kategoride değerlendirmişlerdir. Fiilin ileride mutlaka veya zann-ı gâlib kanaat ile gerçekleşecek bir niteliğe sahip olması durumunda boşamanın derhal gerçekleşeceği görüşündedirler. Bu iddialarına göre vasfın “güneşin doğuşu”, “yeni bir yıla girilmesi”, vb. mutlaka gerçekleşecek bir niteliğe sahip olması veya kocanın âdet gören eşine hitaben “şayet âdet görürsen boşsun” demesi durumunda genel kanaatin oluşması halinde boşama “münecciz” olarak derhal gerçekleşir. Zira zann-ı gâlib de mutlaka tahakkuk edecek konumunda kabul edilir. Ancak vasfın ileride meydana gelmesi muhtemel ise şart tahakkuk etmedikçe talâk meydana gelmez.²⁶

Mâlikîler, görüşlerini delillendirirken vasfın mutlaka tahakkuk etmesi halindeki boşama şeklini münecciz olarak görmelerine dayanak teşkil eden sebepleri şu şekilde izah etmekte:

a.) Bu durumda akit muvakkat evlilik anlamına gelmektedir. Kural olarak da müt'a nikâhı gibi mutlaka belirli bir süre ile sınırlı olan evlilik serbestliğinde helallik ortadan kalkar.²⁷

²⁵ Ebü'l-Hüseyn Yahyâ el-İmrânî el-Yemânî, *el-Beyân*, thk. Kâsım Muhammed Nuri (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2000), 10/194; Zuhayli, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 9/696; Muhammed Emîn el-Hüseynî ed-Dimaşkî, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 2003), 3/268.

²⁶ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 2/236-237; Ebü'l-Kâsım Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî, *el-Ğavânînu'l-fıkhiyye*, thk. Abdullah el-Minşâvî (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2005), 153-154; Mahmud Matracî, *el-Fıkhu'l-Mâlikî ve edilletuhu* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 2009), 5/184; Ebü'l-Velîd Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*, thk. Salim el-Cezâirî (Beyrut: Risale Yayınları, 2015), 499-500.

²⁷ İbn Şehrezûrî, *Risâle*, s. 16; Abdullah el-Keşnavî, *Eshelü'l-Medârik Şerhu İrşâdî's-sâlik* (Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.), 2/154.

b.) Mutlaka gerekleŖecek bir vasa bağlı olarak yapılan Ŗartlı yemin sahih kabul edilir. Mûnecciz bir siga ile boŖama gerekleŖtiėine göre aynı Ŗekilde Ŗartlı talâkın da gerekleŖmesi gerekir.²⁸

c.) Vasfin kesin olarak gerekleŖecek olmasına binaen bu Ŗekilde telaffuz edilen talâk muaccel olarak kabul edilir.²⁹

d.) Talâkın yağmurun yağması, gneŖin batıŖı vb. tabi olarak gerekleŖecek doğal hâdiselere bağlanması ta'lîk edilen Ŗeyin o anda vuku bulmasını arzulamak anlamına gelir.³⁰

e.) BoŖama Ŗartı, bir insanın ömrü içerisinde belli bir süre çerçevesinde ulaŖabileceėi ve muhakkak gerekleŖecek olan bir Ŗeye bağlı ise böyle bir ta'lîk derhal gerekleŖtirme amacı taŖır. Ŗayet Ŗart, bir ömrü aŖan veya muhtemel bir Ŗey ise fi'l-hâl gerekleŖtirme amacı taŖımaz.³¹

3.2.2. Ŗâfiî Mezhebinin Konuya Dair GrŖ

Ŗâfiîlerin iki konu hakkında grŖleri üzerinde duracağız. İlki, vasfin mutlaka gerekleŖecek olması halinde talâkın mûnecciz olmaması; ikincisi ise zamana izâfe edilen Ŗartlı boŖama hakkında olacaktır.

İlki, Ŗâfiî mezhebine göre boŖama, bir vasıf ile Ŗarta bağlandığında Ŗart gerekleŖmeden boŖama gerekleŖmez. Söz konusu niteliğin gerekleŖmesinin imkân dâhilinde olması veya "gneŖin doėuŖu", "ayın sona ermesi", "yeni bir yıla girilmesi" vb. mutlaka meydana gelecek olması arasında fark yoktur.³²

Delil olarak ise mutlak olarak aktarılan "Müslümanların buldukları Ŗartlara uymalarına" dair rivâyet³³; İmam Ŗâfiî'nin "Ŗartlı boŖamanın belirli bir vade anlamına gelen hangi lafızla yapılırsa yapılısın fark etmeksizin belirlenen süre geçmeden boŖanmanın tahakkuk etmeyeceğine" dair ifadeleri ile gün-ay ve sene vb. sreler çerçevesinde verdiği rnekler;

²⁸ İbn Şehrezûrî, *Risâle*, s. 16; Muhammed UleyŖ, *Fethu'l-Âliyyi'l-Mâlik fi'l-Fetvâ alâ Mezhebil-İmâm Mâlik* (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, ts.) 2/36.

²⁹ İbn Şehrezûrî, *Risâle*, s. 15; Eb Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr, *et-Telkîn fi'l-fıkhi'l-Mâlikî*, thk. Eb Üveys et-Tatvânî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 1/126.

³⁰ Eb Muhammed Abdllâh Abdırrahmân el-Kayrevânî, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv v.dėr. (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 5/104.

³¹ Eb Ömer Cemaledin Yusuf Kurtubi İbn Abdülber Nemerî, *el-Kâfi fi fıkhi ehli'l-Medîne*, thk. Muhammed Muhammed Muritani (Riyad: Mektebetü'r-Riyad, 1980), 2/577.

³² İbn Şehrezûrî, *Risâle*, s. 13; Ŗemsddîn Muhammed el-Hatîb eŖ-Ŗirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdlmevcd (Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1994), 4/527; el-İmrânî, *el-Beyân*, 10/135-136; Mustafa el-Hın vdė., *Fıkhu'l-menhecî* (DımeŖk: Dârü'l-Kalem, 1992), 4/134-136.

³³ Ebu Davud, "Akdiye" 12; Tirmizi, "Ahkâm" 17.

belirlenen belli süre içerisinde şartlı köle azadının sahih olması vb. kıyas edilen bazı fikhî meseleler örnek olarak verilmiştir.³⁴

Bu hükmün gerekçesi olarak ayrıca şu hususlar üzerinde durulmuştur: Şartlı talâk, derhal gerçekleşecek olan hakikî bir talâk değildir. İletin malul ile olan ilişkisine kıyas edilerek meşrutun şart ile olan bağı neticesinde hüküm gerçekleşir. Mâlikîler, milk-i müt'a üzerine şart koşmayı sahih kabul etmeleri ile kendileri çelişmişlerdir. "Asîr" kelimesinin ileride dönüşecek olması sebebiyle "hamr" yerine kullanılması gibi şartlı boşamanın ileride ayrılık ile sonuçlanması anlamında talâk olarak isimlendirilmesi mecâzî kullanım açısından caizdir. Şartlı boşamanın nikâhın belirli bir vakitle sınırlanması şeklinde anlaşılması da doğru değildir. Zira mevcudiyeti muhtemel olan vasıflarda da belli bir vakit aralığı beklenmektedir. Şayet nikâhın muvakkat olması iddia ediliyorsa bu durumda da vakitle sınırlandırma söz konusudur. Aynı şekilde ric'î talâk da nikâh ve hükümleri sabit olmasına rağmen iddetin bitmesine bağlı olarak bâin talâka dönüşüncüye kadar nikâhın belli bir vakit ile sınırlandırılmasını gerektirir. Dolayısıyla şartlı talâk, müt'a nikâhından farklıdır. Zira akdin başında iken örneğin satım akdinin belirli bir vakit ile sınırlandırılması şartı ile icra edilmesi gibi, nikâh da akdin başlangıcında belli bir vakit ile sınırlandırma şartı ile kıyılırsa evliliğin gereğine aykırı olarak akit fasit olur.³⁵

İkincisi ise zamana izâfe edilen şartlı boşamaya dairdir. Talâkın ay, gün ve yıl vb. gelecek zamana izâfesi sahihtir. Talâk-ı muzâf olarak isimlendirilmiş olan vaki olması ileride bir zamana bırakılan şartlı boşamada örneğin bir koca eşine "Recep ayında boşsun" dese o ayın ilk cüzünden itibaren talâk tahakkuk eder.³⁶

Ancak Şâfiî mezhebinde bir koca eşine "sen falan kişinin gelişinden bir ay önce boşsun" dese ve o şahıs bir ay sonra gelse talâk o anda değil, o şahsın gelişinden bir ay önce vaki olur.

³⁴ Ebü'l-Hasen Alî el-Basrî Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 10/192-193; Ebû Abdillâh Muhammed eş-Şâfiî, *el-Üm*, nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1990), 5/197-198; Ebû İbrâhîm İsmâîl el-Müzenî, *el-Muhtaşar*, thk. Abdullah Şerefüddin ed-Dağistanî (Riyad: Dârü Medâric, 2019), 2/149-150.

³⁵ İbn Şehrezûrî, *Risâle*, s. 14-20; eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/21; Ebû Zekeriyâ Yahyâ en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, thk. Züheyr eş-Şâvîş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 8/6-7; eş-Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/504-505.

³⁶ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 2/254-256; Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 9/347-348.

Zira talâk, zamana bağlı bir vasıf olarak telaffuz edilmiştir. Dolayısıyla vasfın bulunması ile birlikte talâk da gerçekleşmiş olur.³⁷

İbn Şehrezûrî, Şâfiîler ile Hanefîler arasında söz konusu ihtilafta şartın keyfiyeti üzerinde durmuştur. Hanefîler bu meselede bizatihi Zeyd'in gelişini şartın tahakkuku olarak görürken; Şâfiîler ise Zeyd'in gelişi öncesi belirlenen zamanın dolmasını şartın tahakkuku olarak görmektedirler. Çünkü bu vb. Örneklerde asıl ta'lik edilen Şey ay, hafta, sene vb. olarak belirlenen zaman dilimleridir.³⁸

Sonuç

İslâm tarihi boyunca fıkıhın çeşitli konularına dair risâleler telif edilmiştir. Bu risâlelerde yer alan önemli konulardan birisi de boşanmadır. Fukaha tarafından talâka dair meseleler bağlamında kocanın tek taraflı irade beyanıyla gerçekleştirilen talâkın eşitleri üzerinde durulmuştur. Söz konusu talâk eşitleri, yeni bir akde ihtiyaç bulunup bulunmaması, naslara uygunluk açısından ve siga itibarıyla da ele alınmıştır. Bu itibarla talâk mneccez, muzâf ve muallak olmak üzere  kısımda değerlendirilmiştir.

Şartlı talâk konusu, mufassal fıkıh eserlerinde boşama ile ilgili yeminler, boşamanın Şarta bağlanması ve talâkın zaman veya mekâna izâfe edilmesine dair konularda işlenmiştir. Ayrıca İbn Teymiyye (. 728/1328), İbn Receb el-Ĥanbelî (. 795/1393), Sübkî (. 765/1355), İbn Nüceym (. 970/1563), İbn Kutluboğa (. 879/1474), Molla Abdurrahman el-Pencvînî (1319/1902) vb. birçok İslâm âlimi konu hakkında müstakil eser telif etmiştir. Şartlı talâk meselesine dair söz konusu risâlelerde şartlı boşamaların geçerli olduğu şart edatları, şartlı talâkta boşama adedi, şartlı talâkın keyfiyeti ve muhtelif uygulamaları ile syleyeninin niyet ve amacına göre Şarta bağlı talâkın geçerliliği vb. konular ele alınmıştır.

İbn Şehrezûrî ise *Risâle fi ta'likî't-talâk* adlı eserinde şartlı boşamada vasfın niteliği üzerinde durmuştur. Şöyle ki Şâfiîler ile Mâlikîler arasında vasfın mutlaka gerçekleşecek bir nitelikte olmasına dair ihtilafı konu edinmiştir. Mâlikîlerin evliliğin muvakkata dnyeceğinden hareketle bu durumda talâkın mneccez sayılacağına dair görüşlerine cevap verilmiş; şartlı boşama ile muvakkat nikâh arasındaki farklar beyan edilmiştir. Hanefîlere de iki yerde atıf yapılmış; ana tema çerçevesinde ilk atıf destekleyici bir mahiyette vurgulanmış;

³⁷ İbn Şehrezûrî, *Risâle*, s. 20-21; Nevevî, *el-Mecm' Őerĥu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necib el-Mutî (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, 1928), 18/357.

³⁸ İbn Şehrezûrî, *Risâle*, s. 20-21; Eb'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî, *Tuĥfetu'l-muĥtâc bi-Őerĥi'l-Minhâc*, nşr. Mustafa Muhammed (Mısır: Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1983), 8/89.

ikinci atfın yapıldığı zamana izâfe edilen şartlı boşama meselesinde ise görüş ayrılığı üzerinde durulmuştur.

Çalışmamızda Şehrezûrî nisbesi ile bilinen Şâfiî fikhında önemli bir fakihin tanıtılması, bir eserinin çevirisi ve konu bazlı bazı fikhî görüşlerinin ortaya konması açısından bir ilki teşkil ettiğini ve bu vesileyle bir eksikliğin giderildiğini belirtmeliyiz. İbn Şehrezûrî'nin diğer eserlerinin de çevirisi, tanıtılması, tahkikli bir şekilde neşredilmesi, görüşlerinin ele alınacağı çalışmaların yapılması ile fikh literatürüne katkı sağlanacağını ummaktayız. Geçmişte insanların problemlerine çözüm üreten hukukçuların ve âlimlerin biyografilerini ve eserlerini tanımanın günümüz insanına rehberlik edeceği ve geleceğimizi de sağlıklı bir şekilde inşa edebilmemize yardımcı olacağını da söyleyebiliriz.

Ayrıca hukukçuluğunun yanı sıra hadisçi kimliğine de sahip olan İbn Şehrezûrî'nin, mezhebin görüşlerini rivâyetlere dayanarak değil de daha ziyade fikhî meseleler üzerinden örneklendirmesi, muhataplarına âlimlerinin icmâını hatırlatması ve meseleleri kıyas yöntemini kullanarak delillendirmesi dikkat çekicidir. Bizce bu anlayışın sebebi fukahânın kurallar bütünü olarak gördükleri mezhepleri kapsayıcı bir şekilde ve bir usûl ve bütünlük çerçevesinde ele almalarıdır. Bu anlayış rivâyetlere rağmen fikhî meselelerin çözülmesi, nasların göz ardı edilmesi veya mezhep taassubu şeklinde anlaşılmalıdır. Zira fûrû'-i fikhî sistematiği zaten esasında naslara dayanır. Ayrıca bir hukuk sistemi içerisinde tutarlı olmak ve parçacı bir yaklaşımdan uzak durmak fikhî geleneğinin korunması açısından da önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Beyâtî, Abdülğafur Muhammed İsmail. *el-Ğavâ'idü'l-fıkhıyye fi'l-ağvâli's-şahşiyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2019.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhıyye Kâmûsu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1. Basım, 1985.
- Cezîrî, Abdurrahmân. *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Ebû Dâvûd, Süleymân es-Sicistânî. *Süneni Ebî Dâvûd*. 4 Cilt. thk. Sıdkî Cemil el-Attâr. Beyrut: Dârü'l-Fıkr: 1. Basım, 2005.

- el-Hin, Mustafa v.dğr. Fıkhu'l-menhecî. 3 Cilt. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 4. Basım, 1992.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf Kurtubi Nemerî. el-Kâfi fi fıkhi ehli'l-Medîne. 2 Cilt. thk. Muhammed Muhammed Muritani. Riyad: Mektebetü'r-Riyad, 2. Basım, 1980.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn el-Hüseynî ed-Dımaşkî. Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr. 14 Cilt. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. Riyad: Dârü Âlemi'l-kütüb, 2. Basım, 2003.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî. el-Ğavânînu'l-fıkhiyye. thk. Abdullah el-Minşâvî. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1. Basım, 2005.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. Lisânü'l-Mîzân. 10 Cilt. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 2002.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed. Tuḥfetü'l-muhtâc bi-şerḥi'l-Minhâc. 10 Cilt. nşr. Mustafa Muhammed. Mısır: Dârü İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1983.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî el-Endelüsî el-Kurtubî. el-Muḥallâ bi'l-âşâr fi şerḥi'l-Mücellâ bi'l-iḥtişâr. 12 Cilt. thk. Abdülğaffar Süleyman el-Bündârî. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1988.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. Ṭabaḳâtü fuḳahâ'i's-Şâfi'iyye. thk. Ahmed Ömer Hâşim-Muhammed Ali Zeynühum. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1. Basım, 1993.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh el-Cemmâilî el-Makdisî. el-Muğnî. 15 Cilt. thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Riyad: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1997.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn el-Mısrî. el-Baḥrû'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâik. 9 Cilt. nşr. Zekerıyyâ Umeyrat. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2013.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed el-Kurtubî. Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muḳteşid. thk. Salim el-Cezâirî. Beyrut: Risale Yayınları, 1. Basım, 2015.
- İbn Şehrezûrî, Cemâlü'l-İslâm Ebü'l-Hasen Ali es-Sülemî ed-Dımaşkî. Risâle fi ta'lîki't-talâk. thk. Muhammed Revâbiyye. Beyrut: Dârü'l-Beşâirül-İslâmiyye, 1. Basım, 2016.
- İmrânî, Ebü'l-Hüseyn Yahyâ el-Yemânî. el-Beyân. 13 Cilt. thk. Kâsım Muhammed Nuri. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1. Basım, 2000.
- Kâdî Abdülvehhâb, Ebû Muhammed et-Tağlibî el-Bağdâdî. et-Telkîn fi'l-fıkhi'l-Mâlikî. 2 Cilt. thk. Ebû Üveys et-Tatvânî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2004.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr. Bedâi'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'. 10 Cilt. thk. Ali Muhammed Muavvid. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.

- Kayrevânî, İbn Ebû Zeyd. en-Nevâdir ve'z-ziyâdât. 15 Cilt. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv v.dğr. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1999.
- Keşnavî, Abdullah. Eshelü'l-Medârik Şerhu İrşadi's-Sâlik. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, ts.
- Komisyon. el-Fetâva'l-Hindiyye. 16 Cilt. çev. Mustafa Efe. Ankara: Akçağ Yayınları, 1. Basım, 1988.
- Komisyon. Mevsûatü'l-fıkhiyye. 45 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, Dârü's-Selâsil, 2006.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn. et-Tecrîd. 12 Cilt. thk. Ali Cuma Muhammed-Muhammed Ahmed Serrâc. Kahire: Dârü's-Selâm, 2. Basım, 2006.
- Matracî, Mahmud. el-Fıkhu'l-Mâlikî ve edilletuhu. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2009.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî el-Basrî. el-Hâvi'l-kebîr. 19 Cilt. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm. et-Tekmile li-Vefeyâti'n-naqale. 4 Cilt. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Risâle Yayınları, 3. Basım, 1985.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmail. el-Muhtaşar. thk. Abdullah Şerefüddin ed-Dağistanî. Riyad: Dârü Medâric, 1. Basım, 2019.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. Ravzatü't-ţâlibîn. thk. Züheyr eş-Şâvîş. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 3. Basım, 1991.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb. 20 Cilt. thk. Muhammed Necib el-Mutî. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, 1928.
- Özel, Ahmet. Hanefi Fıkıh Âlimleri. Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed. el-Üm. 8 Cilt. nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1990.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm. el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî. 6 Cilt. thk. Muhammed Zuhayli. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1992.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed el-Hatîb. Muğni'l-muhtâc. 6 Cilt. thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1. Basım, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed. Sünenü't-Tirmizî. 6 cilt. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1996.

- Uleyş, Muhammed. Fethu'l-Aliyyi'l-Mâlik fi'l-Fetvâ alâ Mezhebi'l-İmâm Mâlik. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'. 25 Cilt. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Risâle Yayınları, 3. Basım, 1985.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân es-Sûfî el-Bârîî. Tebyñnü'l-ḥakā'ik Şerhu Kenzü'd-dekâ'ik. 6 Cilt. thk. Ahmed Azv İnâye. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2000.
- Zuhayli, Vehbe. el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhu. 10 Cilt. Suriye: Dârü'l-Fikr, 4. Basım, 2011.

Ibn Shahrezuri's Epistle on Conditional Divorce

PhD. Student Abdülkadir ŞANALMIŞ

Extended Summary

Throughout the history of Islam, scholars of fiqh guided the Ummah with their Works they compiled. With the ijtiḥad activities performed by the fuqaha in every period according to the social conditions, the vitality of the law was ensured by preserving its development. Also, as a result of these efforts, the expected purpose of the legal order was fulfilled by resolving social problems. One of these scholars who served as a bridge from past to present in the scientific field is Ibn Shahrezûrî (d. 533/1139).

Throughout history, there are many scholars and thinkers who are well-known for being attributed to Shahrizor. One of these scholars, Ibn Shahrezûrî is a person who is known in many branches of science with his versatile identity, his fatwas attracted attention and spread outside Damascus, and he was appreciated for combining his ascetic life with his scientific side. In the work "Tabakat", while the biographies of various personalities are discussed, there are statements that he narrated hadith from Cemâlü'l-İslâm Ebü'l-Hasen or that he learned fiqh from him. This shows that he is especially specialized in the field of fiqh and hadith and has made important contributions to the training of many scholars.

The fact that Ibn Shahrezûrî held high-level positions in many madrasahs shows that he has an important position in the science tradition. It is known that the madrasahs, which aim to protect the Sunni Islamic thought against the esoteric sects, were systematically established during the Seljuk period. The period in which Ibn Shahrezûrî lived corresponds to the period of the Seljuks, when the Fatimid and Qarmatian danger was eliminated and a policy aimed at strengthening Sunnism was pursued. In this period, the city of Damascus, which was an ancient center of Islamic civilization, became one of the important centers of Sunni thought and science.

Although Ibn Shahrezûrî has compiled in various branches of science, the majority of his works are on the subjects of fiqh. His greatest work, İstiğna, and his epistles, in which he examines the provisions of mefkûd and hünsa in Islamic law, have not been examined and published yet. As far as we could determine, his epistle on the zakat of camels was verified by Muhammad Rawabiyya and published in the journal Mecelletu'l-Kalem in 2019. His work called Risâle fî ta'lîki't-talâk, which is the subject of our article, was also verified by the same researcher and

published by Dâru'l-Beşâirül-İslamiyye publishing house in 2016. In our article study, the life and works of Ibn Shahrezûrî, the translation and evaluation of the text of the epistle are discussed.

In our tradition regarding the compilation of the science of fiqh, topic-centered current issues or problems have been written in the form of concise texts or epistles. It is of great importance to publish these epistles that resemble scientific articles in the modern period, which are short and deep in content, in which scholars express their experiences and thoughts in various fields, and in which scientific debates are discussed. In this way, we hope that the translation and evaluation of a scientific epistle will contribute to our fiqh heritage. In this epistle, the issue of conditional divorce is discussed. The issues of oath in divorce and conditional divorce, which are handled in the context of personal morality in Islamic law, have an important place in the field of family law. As it is necessary to know the usage styles of the divorce tenses used depending on certain time or conditions, meanings, and validity statuses. The fact that many studies have been done on the subject in fiqh works, epistles and articles belonging to both the classical period and the modern period also shows the importance of the studies and the subject put forward in this manner.

Divorce has been evaluated in three parts in terms of whether the stereotypes used for divorce are related to a work or a time in the future. Talaq-ı Müneccез, the husband's request for an immediate divorce to his wife with the pronounciation of "I divorce you"; Talaq-ı Muzâf, "I divorce you tomorrow or this month" is a divorce that is left to a later date; Talaq-ı Muallak is to attribute the occurrence of talaq to the occurrence of a work in the future by using conditional prepositions such as "if you go to so-and-so's house I divorce you" or "if you leave the house without permission, I divorce you". While the subject of conditional divorce being examined, which is a type of divorce made with the divorce tenses, the issue of the oath of divorce is also discussed. In divorce, the oath consists of connecting the divorce with the intention of taking the oath to a work that indicates a condition, while using expressions such as "if I do this job i divorce my wife" or "if you do that job i divorce you". The divorce attributed to the condition takes place in the presence of the condition, as in the example of "if you enter this house, i divorce you". Although conditional and temporal divorces are valid according to the majority of the fuqaha, different opinions have been put forward in the details of conditional divorce. In this treatise named "Risâle fi ta'likî't-talâk", the dispute between the Shafiis and the Malikis about the conditional divorce being of a quality that will definitely take place has been examined.


The epistle is remarkable in the following respects. The first one deals with conditional divorce, one of the most complex issues of Islamic law. Secondly, although the Hanafi sect is also partially mentioned, it is an example of a subject-centered comparative fiqh study, mainly in the Shafi'i and Maliki sect. Third, it has been compiled with the refutation culture, which aims to refute the opposing thought, which we can see as a scientific richness, with evidence. Fourth, it is understood that using the analogy method based on the similarities between the fiqh issues, and thus, healthier and holistic results in law can be reached. Fifth, it is important in terms of fiqh systematics that current issues are resolved with tahrîc ijthad by benefiting from the accumulation of sects. Sixth, it is aimed to introduce the scholars and works known with the attribution of Shahrezûrî in the field of fiqh, even if just a bit.

Keywords: Islamic Law, Epistle, Divorce, Conditional Divorce, Ibn Shahrezuri.


Waldorf Yaklaşımına Göre Erken Çocukluk Döneminde Spiritüel Eğitim ve Uygulamalar

Spiritual Education and Practices in Early Childhood According to Waldorf Approach

Arş. Gör. Dr. Kübra YILDIZ

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of Religious Education
kyildiz@ogu.edu.tr
 0000-0002-6828-2214

Doç. Dr. Aybiçe TOSUN

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of Religious Education
atosun@ogu.edu.tr
 0000-0002-6555-419X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
01 Haziran / June 2023	06 Eylül / September 2023	15 Eylül / September 2023

Atıf Bilgisi / Cite as:

Yıldız, Kübra - Tosun, Aybiçe. "Waldorf Yaklaşımına Göre Erken Çocukluk Döneminde Spiritüel Eğitim ve Uygulamalar", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Eylül 2023), 710-736.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1308375>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>
CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Waldorf Yaklaşımına Göre Erken Çocukluk Döneminde Spiritüel Eğitim ve Uygulamalar*

Öz ► Waldorf yaklaşımı çocuğun fiziksel, bilişsel, duygusal, sosyal ve spiritüel gelişimini destekleme konusunda bütüncül bir perspektifi vurgulamaktadır. Spiritüel eğitim ve uygulamalar, çocukların iç dünyalarını keşfetmelerine, doğa ile bağlantı kurmalarına ve hayal güçlerini geliştirmelerine olanak sağlamaktadır. Belirli din veya inanç sistemlerine odaklanmak yerine, bu yaklaşım evren ve yaşam hakkında derin bir farkındalık duygusu oluşturmaya odaklanmaktadır. Bu makale, Waldorf yaklaşımına göre erken çocukluk döneminde spiritüel eğitim ve uygulamalara ilişkin genel bir bakış sunmayı amaçlamaktadır. Nitel araştırma metodolojilerinden fenomenolojik yöntemin tercih edildiği araştırmada doküman analizi ve görüşme yöntemlerinden yararlanılmıştır. Waldorf erken çocukluk eğitimini tamamlamış dokuz eğitimci ile yapılan görüşmeler derlenerek tematik şekilde analiz edilmiş ve ilgili literatür kapsamında değerlendirilmiştir. Araştırma bulgularına göre Waldorf yaklaşımında erken çocukluk dönemi spiritüel gelişimini desteklemeye büyük önem verilmektedir. Doğal malzemelerle oyuncak yapma, doğa yürüyüşlerine çıkma ve mevsimsel etkinlikleri kutlama gibi etkinliklerin çocukların duygusal deneyimlerini zenginleştirdiği ve yaratıcılıklarını uyardığı düşüncesiyle hareket edilmektedir. Çocukların doğa ile bağlantı kurabilecekleri, iç dünyalarını keşfedebilecekleri, hayranlık ve saygı duyguları geliştirebilecekleri bir besleyici ortam sağlamaya özen gösterilmektedir. Bu yaklaşım, erken çocukluk döneminde spiritüel iyi oluşu ve bütüncül gelişimi teşvik etmek isteyen eğitimciler, ebeveynler ve araştırmacılar için değerli öneriler sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Erken Çocukluk, Waldorf Yaklaşımı, Spiritüellik, Spiritüel Eğitim.

Spiritual Education and Practices in Early Childhood According to Waldorf Approach

Abstract ► The Waldorf approach emphasizes a holistic perspective on supporting the child's physical, cognitive, emotional, social, and spiritual development. Spiritual education and practices enable children to explore their inner worlds, establish a connection with nature, and enhance their imaginative abilities. Instead of focusing on specific religions or belief systems, this approach aims to cultivate a deep sense of awareness about the universe and life. This article aims to provide a general overview of spiritual education and practices in early childhood according to the Waldorf approach. The research, which preferred a qualitative research methodology, utilized document analysis and interview methods. Interviews conducted with nine early childhood educators who have completed Waldorf early childhood teacher training were compiled and thematically analyzed. The research findings indicate that the Waldorf approach places great importance on supporting spiritual development in early childhood. Activities such as making toys with natural materials, going on nature walks, and celebrating seasonal events are believed to enrich children's sensory experiences and stimulate their creativity. Efforts are made to provide a nurturing environment where children can establish a connection with nature, explore their inner worlds, and develop feelings of wonder and respect. This approach offers valuable insights for educators, parents, and researchers who seek to promote spiritual well-being and holistic development in early childhood.

Keywords: Religious Education, Early Childhood, Waldorf Approach, Spirituality, Spiritual Education.

* Bu çalışma Doç. Dr. Aybiçe TOSUN danışmanlığında 21/06/2023 tarihinde tamamlanan "Erken Çocukluk Döneminde Spiritüel Eğitim: Waldorf Yaklaşımı Örneği" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. This study is based on under the supervision Assoc. Prof. Dr. Aybiçe TOSUN's PhD thesis entitled "Spiritual Education in Early Childhood: The Case of Waldorf Approach" doctoral thesis.

Giriş

İlk olarak 1919 yılında uygulanmaya başlanan ve günümüzde pek çok ülkede etkinliğini sürdüren Waldorf eğitimi '*gelişmekte olan, canlı bir şekilde uygulanan bir eğitim sanatı*' olarak nitelendirilmektedir (IASWECE, 2022). Pedagojik yaklaşımlar ağırlıklı olarak doğrudan kavranabilir çeşitli dünya görüşlerine, siyasi veya bilimsel paradigmalara dayanmakta iken Waldorf eğitiminin temelinde Rudolf Steiner'in epistemolojisi ve görüşleri yatmaktadır. Eğitimin temel amacı kendi yaşamlarına amaç ve yön verebilen özgür insanlar yetiştirmektir. Özgürlükten kasıt ise kendini bilme, özgünlük ve özdenetim ile ilgilidir. Waldorf eğitimi, popüler olarak alışılmadık bir eğitim özgürlüğü, sınırsız yaratıcılık ve 'çocuğun mevcut gelişim aşamasına' odaklanan bir alan olarak kavramsallaştırılmaktadır. Waldorf uygulayıcıları, popüler özgürlük ve çocuk merkezlilik kavramını, çocukların dar akademik öğrenme yerine 'kafa, kalp ve eller' yoluyla bütüncül olarak gelişmelerine, oyun yoluyla ve doğal ve ruhani dünyalarla bağlantı kurarak öğrenmelerine ve öğrencilerin yetişkinler olarak yaşam boyunca kendi bireysel yollarını seçmelerine ve özgürlük içinde gerçekleştirmelerine izin vermek olarak çerçeveye yerleştirilmiştir (Fillion-Wilson, 2014, s. 211). Waldorf öğrenme teorisi ve pratiğinin temelinde, ruhsal olanı fiziksel olandan ayırmayan, ancak bunları insanın içine gömülü olduğu bir süreklilik olarak gören tekçi, kapsayıcı bir epistemoloji bulunmaktadır. Öğrenme sürecinin yapılandırılması bu epistemolojiyi dikkate almakta ve tüm kişiyi, bedeni, ruhu ve nefsi kapsamaktadır. Öğrenme yolculuğu fenomenolojik olarak olgunun deneyimlenmesiyle başlamakta ve ardından anlamının hermenötik olarak anlaşılmasına doğru ilerlemektedir. Öğrenme aşamaları doğrudan ya da hayal gücü aracılığıyla olguları fark etmeyi, onlara katılmayı ve deneyimlemeyi, anlatı ile teşvik edilmeyi, ilişkilendirmeyi, paylaşmayı, kendine özgü bir deneyime ulaşmayı, başkalarıyla diyalog içinde bir anlam oluşturmayı ve daha sonra öğrenilenleri pratik yoluyla uygulamayı içerir. Bu süreç boyunca doğuştan gelen potansiyeller, özneyi büyüten, dönüştüren, öğrenme ve gelişimi yönlendirmek için yeni fırsatlar açan beceriler, eğilimler ve yetenekler haline gelmektedir (Rawson, 2021, s. 26-28).

Geçmişten günümüze belirli dini inançlar veya spiritüel değerler eğitim aracılığıyla teşvik edilmektedir. Dolayısıyla spiritüellik ile eğitim arasındaki ilişkiden bahsetmek olağandışı bir konu değildir. Spiritüel eğitimin kavramsal olarak ne şekilde tanımlandığı, neleri kapsadığı ve nasıl uygulandığı hususlarına açıklık getirilmesi gerekmektedir. Spiritüel eğitim "*İnsan doğasının rasyonel olmayan, fiziksel olmayan kısmına özen gösteren eğitim. Spiritüel eğitim, geleneksel olarak mezhepsel dinler tarafından ele alınan bazı kaygıları mezhepsel olmayan bir şekilde ele alma girişimidir* (Nieman, 2011, s. 439)." şeklinde tanımlanmaktadır. Bir başka ifade ile spiritüel eğitim "*...geleneksel görüşümüzü aşan bir bakış açısıyla yürütülen eğitimidir, spiritüel bileşenlerin eğitim sistemine dahil edilmesidir* (Shi, 2020, s. 93)." Böyle bir

tanımlamadan hareketle spiritüel eğitimin öğrencilerde kendi benliklerinin farkındalığını sağlamak ve içsel hakikat arayışını teşvik edecek spiritüel değerleri uyandırmak gibi amaçları olduğu çıkarımı yapılabilir. Spiritüel eğitim konusu ile değerlendirmelere bakıldığında aslında özel bir eğitim alanını gerektirmediği görülmektedir. Anlam ve hakikate yönelik bir düşünceyi tetikleyen, bireyin öteki ile ilişki kurma ihtiyacını ortaya çıkaran her türlü eğitim faaliyeti eğitimin de spiritüel hale gelmesine vesile olmaktadır.

Erken çocukluk eğitimi politika ve uygulamaları incelendiğinde merkezde çocuğun bütüncül olarak gelişiminin yer aldığı görülmektedir. Çocukların gelişimine dair bütüncül bir anlayış spiritüel boyutun da tanınmasını gerekli kılmaktadır. Pek çok uygulamada spiritüellik ifadesine açıkça yer verilmemekte kavram çocukların sağlığı ve refahı, kişisel sosyal ve duygusal gelişimi, yaratıcılık, oyun ve öğrenme ile ilişkilendirilmektedir. Bunun nedeni olarak da politik alanda spiritüelliğin nitelediği gelişim, eğitim gibi unsurların tanımlanmasında karşılaşılabilecek sorunlar öne sürülmektedir. Bu nedenle spiritüel gelişimi teşvik etme gerekliliğinden tam olarak ne kastedildiğinin metinlerde açıkça ifade edilmesi önem arz etmektedir. Çocukların spiritüel gelişim haklarına odaklanan, onların farkındalığını arttıran, aynı zamanda spiritüel çeşitliliğe ve kapsayıcılığa saygı duyan bir erken çocukluk eğitim ortamı hazırlanması gerekmektedir (Goodliff, 2016; Hudson, 2018).

Erken çocukluk eğitimi politikalarında spiritüel eğitim ifadesine rastlanmamakla birlikte gelişimsel açıdan spiritüelliği dikkate alan metinler bulunmaktadır. İngiltere gibi Hristiyanlık sonrası bir toplumda çocuğun spiritüel yönünün desteklenmesi İngiliz bakım ve eğitim mevzuatında yer almıştır. Ayrıca Eğitim Reformu Yasası (1988)'nda çocukların ahlaki, kültürel, zihinsel ve fiziksel gelişimlerinin yanı sıra spiritüel gelişimlerini de sağlamaları gerektiği ifade edilmektedir. Bu durum başta Birleşik Krallık'taki İngiltere, Galler, İskoçya ve Kuzey İrlanda ulusları için geçerli olsa da zamanla eğitim politikalarında farklılıklar ortaya çıkmıştır. Buna karşın spiritüellik, Aotearoa Yeni Zelanda (2017) ve Avustralya (2008) erken çocukluk eğitimi müfredatlarına açıkça dahil edilmiş ve tanımlanmıştır.

1. Waldorf Yaklaşımında Spiritüellik

Waldorf eğitiminde spiritüellik düşüncesi önemli bir yer tutmakta ve çocukların spiritüel yönden gelişimine özen gösterilmektedir. Bireyin ve dünyanın ancak spiritüel gelişim ve 'spiritüel duyu organları' yaratarak gerçekten kavranabileceği iddia edilmektedir (Goldshmidt, 2017, s. 349). Waldorf perspektifine göre spiritüellik merak, anlam arayışı ve daha büyük bir bağlama ait olma deneyimleri aracılığıyla anlamlı hale gelmektedir. Çocuklar spiritüel deneyimler edinerek ve içgörülerini eyleme dönüştürerek spiritüelliklerini

keşfetmektedirler. Özellikle sanatsal faaliyetler aracılığıyla desteklenen yaratıcılık potansiyeli Waldorf eğitimi açısından spiritüel bireyselliğin güçlendirildiği ve geliştirildiği bir hammadde olarak görülmektedir (Nordlund, 2013, s. 15). Bu durum onların merak duygularını beslemekte, anlam arayışını teşvik etmekte ve daha büyük bir bağlama ait olma hissini deneyimleme fırsatı sunmaktadır. Ayrıca spiritüel bir deneyim olarak içsel güdülerini, yaratıcılıklarını ve bağlantılarını besleyen bir eğitim anlayışı aracılığıyla çocukların kendi varlıklarını ve dünyayı keşfetmeleri desteklenmektedir (Rawson, 2021, s. 28).

Waldorf eğitimindeki öğrenme yaklaşımı olguları fark etme ve onlara katılma, anlamlandırma yoluyla kişisel bir ilişki kurma ve kendine özgü deneyimlere ulaşmada öz-etkinliği vurgulamaktadır. Bu, çocuğu ve genci önceden paketlenmiş bilgiyi edinmeye ve özümsemeye yönelik diğer yaklaşımların yapmadığı şekilde olası spiritüel deneyimlere karşı duyarlı hale getirmektedir. Steiner düşüncesinde çocukların okulun ilk yıllarından itibaren dünyayı sevmeyi, hayata ve onun getirdiklerine karşı minnettarlık duymayı öğrenmeleri önem arz etmekte öğretmenlerin icraatleri ise bir tür *Gottesdienst* (Tanrı Hizmeti) olarak nitelendirilmektedir. Waldorf yaklaşımında insanı bir bütün olarak eğitmek amaç edinildiğinden aynı zamanda çocuğun 'dini olarak derinleştirilmesi'ne de vurgu yapılmaktadır. Bununla birlikte Waldorf okullarının *Weltanschauungsschule* (dünya görüşü okulu) olmadığı ve olmaması gerektiğine Steiner ve eğitimcilerin çalışmalarında sıklıkla yer verilmektedir. Çünkü Steiner düşüncesinde din ve dindarlık fikri herhangi bir dini geleneğe bağlı olmayan daha ziyade spiritüel anlamda dünya sevgisi ve yaşama minnettarlık değerlerini kapsamaktadır (Dahlin, 2017, s. 138-139).

Marian de Souza (2012, s. 56) araştırmasında Waldorf okullarında çocukların spiritüelliğinin çok farklı etkinliklerle desteklendiğini ve bu süreçte her insan, hayvan veya nesneye ayrı bir değer atfedildiğini ifade etmektedir. Her okul gününe yaratıcı hayat enerjisine teşekkür edilerek başladığını, gün sonunda yine kendisine şükredildiğini, yemekten önce ve sonra da besleyici yiyecekler için dua edildiğini dile getirmektedir. Çocukların spiritüelliğinin güneş, yağmur, okyanus gibi doğal unsurların zenginliği ve güzelliğine yönelik takdir, bağlılık ve saygı duyguları teşvik edilerek beslendiğini vurgulamaktadır. Özellikle doğa hakkında ve doğa içerisinde yapılan etkinliklerin yaşamla bağlılık kurma noktasında dikkate değer olduğunu belirtmektedir.

Woods vd. (2005)'nin yaptığı çalışmada Waldorf okullarında spiritüel eğitim alanında iyi uygulamalar olabileceği ve genel okulların bu uygulamalardan bir şeyler öğrenebileceğini vurgulamaktadır. Bu amaç doğrultusunda spiritüel eğitimin nasıl anlaşıldığı ve uygulandığı, spiritüel eğitim uygulamalarının genel okullardaki spiritüel eğitim amaçlarıyla uygun olup

olmadığı araştırılmıştır. Waldorf yaklaşımının okulda spiritüelliğe giden tek yol olmadığı ancak açık bir metodolojisi ve epistemolojisi olan ve Müslüman, Budist, Konfüçyüsçü, Hristiyan, Yahudi ve çok kültürlü, seküler topluluklarda Waldorf okulları bulunan birçok farklı kültürel bağlamda seküler yollarla gerçekleştirilebilen tutarlı bir yaklaşım olarak değerlendirilmiştir. Waldorf okulları gibi okulların eğitim ortamlarında spiritüelliğe yer açmanın mümkün olduğuna ve bunun bir eklenti olarak değil öğrenmenin ayrılmaz bir parçası olarak ele alınabileceğine örnek teşkil ettiği sonucuna varılmıştır.

Yukarıda kısaca bahsedilen açıklamalar temele alınarak çalışmada Waldorf eğitim modelinde erken çocukluk dönemi spiritüel gelişiminin nasıl ele alındığı ve uygulamalar aracılığıyla çocuğun spiritüel gelişiminin nasıl desteklendiği problemi temel alınmaktadır. Bu doğrultuda ifade edilen durumun uygulamada nasıl yürütüldüğünün fenomenolojik araştırma yöntemiyle ortaya koyulması hedeflenmektedir. Çalışma erken çocukluk döneminde Waldorf yaklaşımını spiritüel eğitim yönüyle değerlendiren Türkçe alanyazında ilk alan araştırması niteliğini taşımaktadır.

2. Yöntem

Araştırma Waldorf yaklaşımını erken çocukluk döneminde spiritüel eğitimin imkanı açısından değerlendirme amacıyla doküman analizi ve görüşme yöntemlerine dayalı olarak yürütülmüş nitel bir çalışmadır. Araştırmada geleceğe yönelik tahminler yerine günümüzde süregelen bir eğitim anlayışına ilişkin niteliklerin ortaya koyulması ve yorumlanması amacıyla nitel araştırma geleneği içerisinde yer alan fenomenolojik araştırma (Ersoy, 2019) tercih edilmiştir. Bu noktada Waldorf eğitiminin uygulamadaki durumunu anlamak ve ortaya koyabilmek adına eğitimci görüşleri ve araştırmacı gözlemlerinden edinilen öznel deneyimlerin değerlendirilmesi için yorumlayıcı fenomenolojik yaklaşım araştırmanın merkezini oluşturmaktadır.

Bu nitel çalışma kapsamında veri toplama aşamasında Waldorf eğitimcileri/uzmanları ile yarı yapılandırılmış görüşmeler yapılmıştır. Araştırma sürecinde kullanılacak soruların etkililiğini değerlendirmek, veri toplama sürecini test etmek ve araştırma sürecinde ortaya çıkabilecek sorunları tespit etmek amacıyla öncelikle bir eğitmen ile pilot görüşme yapılmıştır. Görüşme sonrasında soruların anlaşılabilirlikleri, amaca yönelik olmaları ve uygunlukları test edilmiş ve hiçbir değişiklik yapılmadan veri toplama sürecine geçilmiştir. Görüşme soruları eğitimcilerin Waldorf yaklaşımı teorik hedeflerinin uygulamada gözlemlediği sonuçlarına ve spiritüel gelişim konusunda Waldorf eğitiminin etkilerine odaklanmaktadır. Çalışma grubu Türkiye'nin farklı şehirlerinde bulunan Waldorf yuvalarında görev yapmakta olan 9

eğitmeden oluşmaktadır. Katılımcılara ulaşmada kartopu örneklemeden yararlanılmış; görüşme yapılan eğitmeden başka bir eğitmenin bilgisi alınarak bağlantı kurulmuştur. Katılımcılara ilişkin cinsiyet, yaş, öğrenim düzeyi ve Waldorf erken çocukluk eğitimi veren kurumlarda edindikleri mesleki tecrübe süreleri gibi sosyodemografik bilgiler Tablo 1’de gösterilmektedir.

Tablo 1: Waldorf Erken Çocukluk Eğitmenlerine İlişkin Sosyodemografik Bilgiler

Katılımcı	Cinsiyet	Yaş	Öğrenim Düzeyi	Mesleki Tecrübe
K1	K	33	Lisans – Okul Öncesi	7
K2	K	42	Lisans – İngilizce Öğretmenliği	7
K3	K	54	Lisans – Çocuk Gelişimi	7
K4	K	37	Lisans – Okul Öncesi	5
K5	K	45	Lisans – Çocuk Gelişimi	10
K6	K	34	Lisans - Ergoterapi	2
K7	K	41	Lisans – Matematik	4
K8	K	27	Lisans – Okul Öncesi	2
K9	K	43	Lisans - Aktüelya	4

Görüşmeler sonucunda elde edilen tüm veriler içerik analizi yöntemi kullanılarak çözümlenmiştir. Yazılı veya sözlü metinlerdeki içeriği anlamak, yorumlamak ve anlamlandırmak için kullanılan yöntem araştırmacının metinleri sistematik bir şekilde incelemesine ve anlamlı veriler çıkarmasına imkan tanımaktadır (Miles-Huberman, 2019; Saldana, 2019). Düzenlenen ve gözden geçirilen verileri daha anlamlı ve işlenebilir hale getirebilmek için belirlenen temalar veya kategorilerle ilişkilendirilen kodlar veya etiketler belirlenmektedir (Bilgin, 2014). Kodlama işlemi temel yöntemler arasında zikredilen yapısal kodlama ile yapılmıştır. Kodlama sürecinin tutarlılığına ilişkin Miles ve Huberman (2019) tarafından önerilen nitel veri analizinde güvenilirlik hesaplama yönteminden faydalanılmıştır. Tutarlılığın ölçülmesinde aşağıdaki formülden yararlanılmıştır:

$$\text{Güvenirlilik} = \text{Görüş Birliği} * 100 / (\text{Görüş Birliği} + \text{Görüş Ayrılığı})$$

Araştırmacı tarafından analiz edilen ve kodlanan veri setinde belirlenen ana ve alt temalar uzman bir araştırmacının sonuçları ile kıyaslanmıştır. Yukarıdaki formüle göre yapılan hesaplamaların sonucunda % 93.33 güvenirlilik ortalamasına ulaşılmıştır.

3. Bulgular ve Tartışma

Bu kısımda araştırma sonucunda elde edilen bulgular ile ortaya çıkan temalar ve tartışmaya yer verilmektedir. Araştırmaya katılan öğretmenlerin spiritüellik kavramını tanımlarken, Waldorf yaklaşımındaki yerinden bahsederken ya da Waldorf uygulamalarında örnekler verirken kendi dünya görüşleri ve algılama biçimlerine göre yorumladıkları görülmüştür.

Tablo 2: Spiritüellik Tanımında Öne Çıkan Kavramlar

Doğa
Uygulamalarda Spiritüellik
Çocukta Spiritüel Deneyim

Tablo 2'den de anlaşılacağı üzere konu ile ilgili öğretmenlerin görüşlerinin üç temel alanda toplandığı gözlemlenmiştir; spiritüelliği doğa ile ilişkilendirerek açıklama, Waldorf uygulamalarından yola çıkarak spiritüelliği anlama ve son olarak çocukların deneyimleri ile spiritüelliği açıklama. Bu tanımlama ve açıklamaların tamamı alanyazınla ilişkilendirilerek sunulmuştur.

3.1. Doğa

Çocuğun spiritüel gelişiminin beslenmesinde doğa en önemli araçlardan biri olarak görülmektedir. Güneş, yağmur, okyanus, bitkiler gibi doğal unsurların zenginliği ve güzelliğine yönelik bir bağlılık, takdir, karşılıklı bağımlılık ve saygı duygusu teşvik edilmektedir. Eğitimciler çocuklarla dışarıda pek çok çalışma yapar, doğa hakkında hikayeler anlatır, doğanın güzelliğine hitap eden şiirler okur ve çocuklara refahımız ve hayatta kalmamız için doğaya nasıl bağımlı olduğumuzu gösterir (de Souza, 2012, s. 56). Katılımcılardan bazıları da spiritüellik kavramını

insanın doğa ve öteki ile ilişkisi bağlamında yorumlamışlardır. K1 doğanın aracı olduğu spiritüellik anlayışını “...doğaya saygı gösterme var. İşte hayvanlara dikkat etme, onları sevmeye, birbirine saygı gösterme, yardımlaşma, paylaşma. Spiritüel olarak yani böyle çok indirgediğimde sanırım biraz böyle şeyler var.” sözleriyle yorumlamaktadır.

K5 Waldorf yaklaşımında spiritüelliğin doğa ile bütünleşmek şeklinde anlaşıldığını “Bizim tamamıyla inancımız doğayla bütünleşmek, doğayı asla unutmadan çocuklara bunu görsel olarak, gerçekten yaşamsal olarak bunları anlatabilmek.” sözleriyle ifade etmektedir. Doğa ile bütünleşmek ifadesi K2'nin şu sözlerinde de geçmektedir;

“...dört element bizim her şeyimizin içinde var, masallarımızda da, çemberlerimizde de, mevsim köşemizde de dört element mutlaka bulunur. Ama bu dört elemente bi tapınmak var, bi de gerçekten neden var'ı anlamak var. Neden var bence? Çünkü ben de dört elementten oluşuyorum. Yani benim şu fiziksel bedenimin içinde de ateş, toprak, su, hava var. O zaman bütünleşmek istiyorsam dışarıyla, o dışardaki her şeyi kendimle buluşturuyorum olmam lazım her an her yerde. Zihnime de masalla, işte şarkıyla, gözüme de aynı zamanda gördüğüm mevsim köşesiyle ve doğayla dokunduğuma da bütün bu dört elemente temas ediyor olmalıyım ki her duyumla onu içime alayım ve bende olan dört elementle buluşturayım. O zaman aslında o evrensel zerre ve bütün, bütünleşmesine biraz daha yaklaşmış olabilirim. Yani bunun gibi aslında çokça örnek var Waldorfun içinde.”

Buna göre eğitimcilerin spiritüellik kavramından anladıkları insanın aslına dönük var olabilmesi ve doğa ile benzer unsurları taşıdığından ona yabancılaşmadan, onunla yaşamını idame ettirebilmesidir. İnsan ancak bu şekilde tamam olabilecektir.

3.2. Uygulamalarda Spiritüellik

Çocukların gündelik yaşam deneyimlerinin spiritüel bir yön barındırdığını öne süren bir araştırmada (Bone, 2007) özellikle ekmek yapma, yiyecek hazırlama gibi birlikte yapılan ve evi temsil eden etkinliklerin bu durumu onadığı düşünülmektedir (s. 134). Ellerle ekmek yapma, çocukların birbirlerine yiyecek hazırlama, şekillendirme, kesme, yayma ve servis etme becerilerini geliştirmenin yanı sıra bu tür etkinliklerin gıdada somutlaşan yaşam kıvılcımını simgelediği çıkarımı yapılmaktadır (Bone, 2005). Benzer bir bakış açısına K5'in “...tamamıyla anlamlı olan, doğal olan, siz yetişkinlerin, ebeveynlerin evde yaptığınız her şeyi biz yuvada bunun devamını getiriyoruz. Herhangi bir şey empoze etmiyoruz.” ifadesinde rastlanılmaktadır. Bununla birlikte K3, uygulamada bir inanca ya da spiritüel anlayışa yönelik pratiklerde farklılıklar olsa da Waldorf kurumları olarak ortak bir amaç güttüklerini;

*“Biz dua ederken şöyle dua ederiz. Sofraya otururken çocuklar; tohumu eken çiftçiye, bağrına basan toprağa, olgunlaştıran güneşe yağmura, hasat yapan çiftçiye şükürler olsun. Ve bunların hepsini bir Yaratan olduğunu biliyoruz. Ve hepsinin onlara bir şeyler sunduğunu biliyoruz. Ve onların oraya gelmesi de durup dururken değil, şükrediyoruz. Sofradan kalktığımızda, yemeklerimizi pişirenlere şükrediyoruz, teşekkür ediyoruz. Soframıza getirenlere ellerine sağlık diyoruz. Takdirlerimizi sunuyoruz. Hepsine şükrediyoruz.”*sözleriyle belirtmektedir.

Waldorf yaklaşımında esas olan çocukların besinler ve onları hazırlayan kişiler için minnettar olmaları gerektiğini öğrenmeleridir (Baldwin Dancy, 2016, s. 159-160). Bone (2007)'un çalışmasına göre Waldorf yuvasında yemek vakitlerine bir anlamda kutsallık atfedilmekte ve bir ritüel olarak topluluk halinde gerçekleştirilmektedir. Yemek konusunda öğrencilere seçim hakkı tanınması, herhangi bir zorlama yapılmaması yazarın yaklaşımı ile bir tür kutsallık olarak değerlendirilmektedir. Spiritüelliği yaşamla, öteki ile ilişki kurma ve bir bağlılık oluşturma şeklinde algıladığımızda çıkarımın doğru olduğu sonucuna varılabilir. Ancak dua kısmı haricindeki olgular çocuğun topluluk bilincine sahip olması ve toplum içerisinde yaşamanın gerekliliklerine uyum sağlaması açısından kazanım olarak da değerlendirilebilir.

Katılımcılardan bazılarının Waldorf yaklaşımı genelinde belirli bir spiritüel anlayışı benimsemediklerini ve özel bir uygulamaları yapmadıklarını vurguladıkları görülmüştür. K7 *“Burda biz bir ekolü de benimsemiyoruz. İnsana hizmet edecek ne varsa bunun üzerine gidiyoruz.”* şeklinde açıklamaktadır. K1 de belirli bir spiritüel anlayışa yönelik eğitim vermediklerini *“...okul öncesi dönemde böyle bir şeyi dayatma yani empoze etme herhangi bir şeye çalışmıyorum.”* diyerek, *“...manevi olarak ya da dini olarak herhangi bir şey vermiyorum.”* sözleriyle de belirli bir inançtan etkilenmediklerine dikkat çekmektedir. K5 Waldorf yuvalarındaki spiritüel yaklaşıma ilişkin *“...böyle çok uçuşan bir spiritüellik durumu yok. Biz evde neye inaniyorsak, nasıl davranıyorsak bir hayvana olsun, bir çiçeğe evde baktığımız aynı şekilde çevremize de o şekilde.”* sözleriyle çocuğun ruhsal yönden gelişimini insan doğasının gerektirdiği şekilde ele aldıklarına dikkat çekmektedir. Katılımcıların ifadeleri Steiner Okulu'nda spiritüellik üzerine yapılan bir araştırmadaki verilerle de benzerlik göstermektedir. Çalışmada öğretmenler çocukları belirli bir doktrine dayalı olarak eğitmenin, onları bir kalıba sokmanın bir anlamda kader sürecine müdahale etmek olduğunu ve bunun da *ruhsal hırsızlık* anlamına geldiğini ifade etmişlerdir (Bone, 2007, s. 164).

Waldorf okulları farklı sosyal, dini ve kültürel geçmişe sahip çocukları kapsayıcı mahiyettedir (Wylie-Hagan, 2003, s. 156). K5 bu durumu;

“Ama farklı inanışlar var. Bu kültürel değişiklikler var. Çift uyruklu aileler var. Farklı kültürden gelen birçok insan var. Özellikle Bodrum gibi bir yerde yaşıyorsak bunu çok dışarıda da gözlemliyoruz, kendi yuvamızda da görebiliyoruz. Hepsine saygı duyarak, herkesin inanışına da saygı duyarak ama hiçbir şeyi de çocuklara empoze etmiyoruz...”

sözleriyle örneklemede ve özellikle çokkültürlü ortamlarda bir anlayışı benimsemenin doğru bir yaklaşım olmayacağına işaret etmektedir. Benzer bir şekilde K2 *“...çocuğa bi seçim şansı bırakmak istiyoruz. Hani ilerisi için neye inanmak isterse ona inanır. Onun tercihi. Biz yönlendirme yapmak istemiyoruz. Ama temeldeki doğru cevabı da vermeye çalışıyoruz.”* sözleriyle herhangi bir inanç sisteminin dayatılmadığını ve bu sayede ilerisi için çocuklara seçme şansı tanıdıklarını vurgulamaktadır.

Yukarıdaki yaklaşımdan farklı olarak bu durumun kurumlar arasında değişiklik gösterdiği ve bu sebeple bazı pratiklerin de değişebileceği K2'nin;

“Her yuvanın ayrı bir algılayış şekli vardır elbette. Okul özelinde değişen bişey. Bunu yapan okullar var. İstanbul'da da var. İşte denir ki mesela kök çocuklar deriz biz mesela, masalın içinde. Kök Çocuklar masalıdır bizimki. O da kök çocuklar aslında işte tohumlardan filizlenen bitkileri anlatır, o kök halini anlatır masalda. Ama başka bir okul ona kök cüceler der. Yani o değişir.”

sözlerinden anlaşılmaktadır. K5'in *“Farklı dini yaklaşımların Waldorf eğitimi ile verilmesi de bir alternatif, bu da bir seçim, bir tercih meselesi aslında”* ifadesinden de benzer çıkarım yapılmaktadır.

K3, Waldorf okul öncesi kurumlarında erken çocukluk eğitiminin farklı inanışlara göre şekillendirilmeye müsait olduğunu, Türkiye'de de bu durumun İslam inancına uyarlanarak yürütülebileceğini;

“...eğer ortak kararlar biz hiçbir inanışa göre davranmayacağız dediğimizde, bunun adına işte Nüve Allah emrettiği için hayvanlara zarar veremeyiz der, biz de deriz ki bu da bir canlı, onun da bir canı var, ona zarar vermeyelim. İki ayrı dille bir canlıyı korumayı anlattım. Öbürü der ki İsa'nın emri, Peygamber efendimizin sünneti de diyebilirim suyu üç keredede içmeye. Suyu bir defada içmek gerçekten sağlığımız için zararlı da diyebilirim.” sözleriyle açıklamaktadır.

Bu süreçte yalnızca uygulamada kavram ve etkinliklerin farklılaştığı, Waldorf pedagojisine uygun olarak hareket edildiği ve herhangi bir dini öğretimin yapılmadığı K7'nin şu sözlerinden anlaşılmaktadır:

“Kur’an eğitimi vermiyoruz. Bir anlamı yok ki Kur’an’ın çocuk için. Allah’ı biliyor mu? Onun için Allah çok bir şey değil yani, bilmiyor çünkü, onun için gördüğü var, o kadar Allah’la ki aslında onun kendinden ayrı bir varlık olduğunu düşünmüyor bir çocuk olarak, ne zaman dişlerini döker, hazırbulunuşluğu olur o zaman sorgulamaya başlar. Çocuklara asla soyut kavramları kullanmıyoruz. Mesela sofraya duamız şöyle, ya da hikayelerin içinde Allah geçiyor ama 5 yaşında bir çocuk Allah nasıl diye sorduğunda sence nasıl diyoruz, çünkü onun idrak etmesi lazım aslında kendi bildiğimi anlatırsam benim kopyamı yapmış olurum.”

Burada farklı dünya görüşlerine sahip Waldorf okullarında spiritüelliğin de farklı yorumlandığı gözlemlenebilir.

Waldorf yaklaşımında törenlere, festivallere ve anlamlı günlere büyük önem verilmektedir. Mevsimsel festivaller Hıristiyanlıktaki önemli tarihlere ve pagan dönemlerinde oluşturulmuş astrolojik dönüm noktalarına göre ayarlanmaktadır. Waldorf eğitimcileri bunu aynı evrende yaşayan ve doğal olarak aynı doğa yasasına tabi bir topluluğun amacını ve misyonunu pekiştirmenin bir aracı olarak değerlendirmektedir. Festivallerin dini ritüeller gibi ortak değerleri pekiştirdiği, topluluk duygusunu güçlendirdiği belirtilmektedir (Clouder-Rawson, 1998, s. 16). Stehlik (2019, s. 142-143) bu tür ritüellerin yaşamın bir parçası ve evrensel bir hürmet algısı yaratma aracı oldukları, yetişkin ve çocuklar için her gün bir miktar öngörülebilirlik ve zaman içinde bir süreklilik duygusu sağladıkları şeklinde bir açıklama getirmektedir.

K6 erken çocukluk döneminde yaptıkları çeşitli etkinlikler vasıtasıyla spiritüel alanda deneyimler sunduklarını şu sözleriyle açıklamaktadır;

“...dönemsel kutlamalar mesela işte yılın en uzun gecesinin kutlanması işte 21 Ekim’de fener alayının yapılması mesela bunların aslında bir arada olma birlik olma zemininde bir sürü anlamı var. Ya da işte kışın gelişinin narın çıkmasıyla kutlanması, işte festivallerin yapılması gibi aslında böyle rutin ve kutlamalarla da belki o spiritüellik o türlü işleniyor. Çünkü biz o fener festivalinde oturuyoruz, birlikte fenerler yapıyoruz, akşam saatlerinde tüm veliler geliyor. Çocuklarla birlikte Kuzguncuk’tan Bostan’a doğru yürüyüş yapıyoruz ellerinde fenerler. İşte o anki havayı hissetmeleri, sonrasında o fenerleri topluca koyuyoruz ve büyük bir ateş oluyor aslında. Onun etrafında toplanıp işte şarkıların söylenmesi, o an işte bir masalın anlatılması aslında bunların hepsi spiritüel zeminde işlenen şeyler erken çocukluk döneminde. Neden, çünkü baktığımızda işte bu kadar çocuğun, işte mumun yandığı, masalın anlatıldığı bir yerde heralde çocuğun çok daha aktif şekilde durmadan hareket etmesini bekliyoruz ama burda o o kadar oturmuş oluyor ki çocuklar oturuyor,

dinliyor, öğretmen soruyor kim söndürmek ister mumu diyor ve biri söndürüyor. Ve bu sistem böyle işliyor yani o ruh oturmamış olsa eminim ki çok çok daha zor olur.”

Örneklerden de anlaşılacağı üzere evren ve ona dair önemli olan ne varsa çocuğun doğal akış içerisinde bunları bir bayram niteliğinde yaşaması sağlanmaktadır. Bununla birlikte, yılın döngülerini kutlamak ve hem yetişkinler hem de çocuklar için doğaya ve mevsimin niteliğine duyulan saygıyı sürdürmek amacıyla tüm okul topluluğunu bir araya getirmek, "sadece yılın değişen dış mevsimlerini işaretlemek değil, aynı zamanda ruhani takvimin iç ruh halini ifade etmek" açısından da önemlidir (Clouder-Rawson, 1998, s. 15).

K4 diğer soyut kavramlar gibi dini bayram ve festivallerin de erken çocukluk döneminde idrak edilemeyeceğini yalnızca bir deneyim olarak tecrübe edebileceğini şu sözlerle dile getirmektedir;

“Çocuk için din kültürel bir yaşantı aslında. Ramazan Bayramı mesela kutlanması kültürelidir. Evinde neler yapılıyor. Ramazan’ın ya da ev hayatında yaşanıyor olması, Ramazan’ın geçiriliyor olması gelenekler ve kültür aslında. Çocuk tarafından baktığımızda, biz yetişkinler olarak çok daha farklı bakıyoruz. Neden oruç tutulur diye bunun anlamını bilip buna göre hareket ediyoruz mesela. Çocuklar tarafından baktığımızda bunlar bence içinde yaşadığı toplumun gelenekleri. Evinde Ramazan, ailesi mesela oruç tutuyorsa gece sahura kalktıklarını biliyor, iftar olduğu zaman mesela bizim ailemizde incir dolması geleneği vardır mesela iftarda yapılır. Bunu bir ritüel olarak yaşıyor bence çocuklar. Biz Waldorf yuvalarında da mesela bu tür kültürel parçaların çocukların yaşadığı toplumla bir bütün olduğu için, ev hayatı ya da yuva hayatı bir bütün olarak yaşanması gerektiği için içinde yaşanan toplumda ne varsa o geleneği de bir nebze yuvaya taşıyarak onu devam ettiriyoruz.”

Waldorf öğrenme ortamında yaşamla ilgili her türlü unsura yer verilmesine özen gösterildiğinden yuva içerisinde de bu tür etkinliklere yer verildiği görülmektedir. Bu durumu K9 şu şekilde izah etmektedir:

“Waldorf felsefesi istiyor ki her kültürün kendisine ait olan, her ülkenin kendisine ait kültürünün yaşanmasını istiyor aslında kurum içerisinde. Yani evinde bizim için Ramazan Bayramı, Kurban Bayramı, kandiller kıymetlidir, biz bunları evlerimizde kutlarız. Biz bunu yaşıyoruz. Yuvada da bunu yaşıyoruz aslında. Burada bir şey öğretilmiyor. Çocuklara hadi bugün özel bir gün gibi açıklamalar yok, didaktik bir yaklaşım yok.”

Çocuğun kendi kültüründe var olan öğelerin ayrıca bir öğreti gerektirmeden yalnızca deneyim olarak kendisine yaşatıldığı anlaşılmaktadır. K8 de;

“...senin yaşadığın kültüre ve senin değerlerine göre şekillenen bir sistem olduğundan mesela işte Laterna diyorlar fener alayı, o yurtdışında da yapılan bir etkinlik, onu mesela biz Ramazan alayı şeklinde ki Ramazan alayı da Osmanlı zamanında yapılan, çocuklarla birlikte fenerlerle yürünen bir gelenek. Biz de onu Ramazan’a uyarlayarak fener alayı yapıp yine fenerlerle sokakta Ramazan’ın daha ilk günü gelmeden yürüyüp böyle çember olmuştuk velilerle birlikte ilahiler söyleyerek o günü anmıştık işte şerbetçi gelmişti, Ramazan davulcusu gelmişti. Bu tarz çocuklarla birlikte hani karşılamamız olmuştuk. Mesela o günü çocuklar gerçekten unutamadı hani. Ondan sonra da Ramazanla ilgili konuşmalar kendi aralarında çok oldu. Bayağı etkisinde kalmışlardı. Hem kandil günü onlar için çok anlamlı oluyor, bu Ramazan karşılaması ve bayramlarda da biz böyle şey yapıyoruz işte herkes diziliyor, kucaklaşıp hediyeler oluyor. Mesela geçen yıl mendil içine hani böyle şey konur ya şekerdi, balondu o tarz basit şeyler. O şekilde hediyeleşmemiz olmuştuk. İşte çocuklar büyüklerin böyle ellerini öpüyor falan o şekilde ilerliyor tamamen kendi kültürüne ve inancına göre şekilleniyor. Ve bu da çocuğun zihnine işliyor hani evet o çocuk şu an farkında olmuyor belki şu an dini bir ritüelin içindeyim diye bir algı oluşmuyor. Ama bunu anda kalarak yaşadığı zaman sonrasında çok etki ediyor hani bunu anlatıyor herkese sürekli o hafızasında kaldığından dolayı. Paylaşmak istiyor insanlarla.”

sözleriyle eğitim sürecinde yer verilen dini ritüellerin bir inanç öğretisi şeklinde değil çocukta bir anı olarak kalması amacıyla uygulandığını vurgulamaktadır. Bastide (2007, s. 102)’e göre erken çocukluk dönemi din eğitiminde dini festival ve ritüellerin çocuklara bir kutlama niteliğinde yaşatılması, duygusal anlamda kendilerini özel bir günün içerisinde hissetmelerinin sağlanması önem arz etmektedir.

Waldorf erken çocukluk eğitiminde bir inanca dayalı yaklaşım tercih edildiğinde yalnızca kültürel yönü ile değerlendirildiği K8’in ifadesinden anlaşılmaktadır:

“Waldorf yaklaşımının çocukların spiritüel yönlerine katkı sağladığını düşünüyorum. Biz mesela kandilde birlikte kandil simidi yaptık salavatlarla yine birlikte. Çocuklar da orda hani o salavatı kapıyor. O titreşimlerin ve enerjinin çocuğa gerçekten işlediğine inanıyorum. Şu an hani spiritüel, ruhsal bir şey yapıyorum gibi bir anlam katmıyor sadece o anı yaşıyor. ...Ama çocuk o an hani evet manevi bir hatıra biriktiriyorum gibi bunun bilincinde olarak değil ama anı yaşayarak bunu elde etmiş oluyor.”

K7 belli bir inanca ait unsurları etkinliklerinde kullansalar da yuva içerisinde hiçbir şekilde dini eğitim verilmediğini, bir bilgi aktarımı yapılmadığını ve dini kavramlar yerine çocuğun anlayabileceği ifadeler tercih edildiğini şu sözlerle açıklamaktadır:

“Bu tür rutinleri biz kendimiz oluşturduk. Mesela kandilde öd ağacı yakıyoruz, güzel bir koku oluşuyor ve kandil günlerinde biz simit yapıyoruz hep beraber. O simit yapılırken

salavatlar var, ama biz bugün şu kandili diye demiyoruz, yalnızca mevlid kandiline peygamber efendimizin doğum günü diyoruz. Çünkü çocuklar aslında anı biriktiren varlıklar, anıları hatırlarlar, asla ayağına giydiği ayakkabının markasını hatırlamaz, asla o bilgileri çok hatırlamaz, anıları biriktirir ve biz de koku yoluyla, emeğiyle vücuduna aldığı bir şey yediriyoruz ve bu onun için çok özel bir şey olarak kalıyor yani. Bizim görevimiz bu yani bu kadar, bu kadarının yeterli olduğunu düşünüyoruz.”

Bu tür etkinlikler sırasında çocukta uyandırılması istenen hürmet, hayranlık ve salt bireyden daha büyük ve mistik bir şeyin var olduğu hissi beslenmektedir. Steiner'a göre bu duygular çocuğun gelişimini destekleyen olumlu güçlerdir. Hayranlık, saygı ve hürmeti öğrenen bir çocuk güçlü ve bağımsız bir kişiliğin temelini atmış olacaktır. Çocuğa olgunlaşana kadar dini öğretinin verilmemesi yalnızca dini duygularının geliştirilmesi noktasında Steiner'ın öğretmenleri teşvik ettiği öne sürülmektedir (Goldshmidt, 2017, s. 359).

Waldorf yaklaşımının spiritüel bir niteliğe sahip olması konusunda eğitimci görüşleri, uygulama süreci ve literatürde yer verilen bilgiler arasında bir çelişki var gibi görünmektedir. Ancak burada söz konusu tezatlık eğitimcilerin spiritüellik kavramını anlamlandırmalarından kaynaklanmaktadır. Alanyazında Waldorf'a yönelik eleştirilerin bilincinde olan eğitimcilerin bu durumu reddetmek adına hiçbir spiritüel yön bulunmadığına ilişkin açıklama yapmış olabilecekleri de değerlendirilmelidir. Ayrıca benzer şekilde yaklaşımın bir mezhebe dayalı olmadığını vurgulamak adına spiritüel vasıfları farklı şekilde yorumlamaları da mümkündür. Türk toplumu içerisinde spiritüel kavramının net bir karşılığının olmaması da sebepler arasında sayılabilir.

3.3. Çocukta Spiritüel Deneyim

Katılımcıların çocukların soyut kavram veya olayları anlamlandırmaları ile ilgili durumlarını açıklarken çoğunlukla çocukların bireysel deneyimleri üzerinden yanıt verdikleri görülmüştür. Spiritüellik ile ilişkili olarak en fazla ölüm kavramının öne çıktığı görülmektedir. K1 yakın çevresinde ölüm deneyimi yaşayan bir çocukla ilgili örnek vererek, çocuğun olayın ardından yuva içerisinde bunu nasıl yansıttığını şu sözleriyle açıklamaktadır:

“Mesela bir tane çocuk vardı işte. Yakın zamanda hem dedesi vefat etti hem işte babasının bir arkadaşı vefat etti. İki cenaze falan gördü mesela. O da ondan sonra öldürüp işte hayvanlara bakıyor, böceğe, şeye. Ben de şey diyorum hani merak ettin sanırım diyorum işte böceği alıyorum. Onu şimdi toprağa gömelim diyorum. Toprağa gömüyoruz, toprağa vitamin olsun ya da doğaya karışsın gibi böyle çok daha basit şeylerle söylüyoruz hani böyle işte cennet, cehennem kavramlarını falan hiç kullanmıyoruz. Dedesi vefat eden çocuk şey yapıyordu bazen. Mesela kendi kendilerine sohbet ediyorlar. Bize sorusu gelmediği sürece

bir şey söylemedim. Onlar kendi kendilerine sohbet ediyorlar işte ölümle ilgili ama tam ne söylediklerini hatırlamıyorum. Ama oyunlarında görüyorum. Oyunlarında mesela şey yapıyorlar. Kum havuzunda o hafta mesela gömülmek istedi o çocuk. Hep onun üzerine kum örttüler. Üstüne çiçek koydular falan. Tamam dedi artık ben yaşamak istiyorum alın bunları, kalktı falan, “aaa yaşamak ne güzelmiş” dedi ve devam etti.”

Örnekten de anlaşılacağı üzere çocuk somut olarak kavrayamadığı ölüm olgusunu hayvanlar üzerinden deneyimlemeye çalışarak ve cenaze ritüelini de bir tür oyuna dönüştürerek akran görüşleri çerçevesinde anlamlandırmaya çalışmaktadır. Bu süreçte de eğitmenin nasıl hareket ettiği, ne gibi etkinlikler aracılığıyla durumu çocuk nezdinde anlattığı K1'in şu sözlerinden çıkarılmaktadır:

“...işte toprağa vitamin oluyoruz diyorum ben de doğaya karışıyoruz. Ama sonra ne oluyor ben de bilmiyorum çünkü bilmiyorum yani. Bildiğim bir şey olsa söylerim belki ama. Kelebek örneğini veriyorlardı bildiğim kadarıyla ama ben hiç gerek duymadım. İşte kelebek koza örüyor sonra çıkıp kelebek oluyor falan gibi. Böyle masal anlatılıyor daha doğrusu direkt böyle anlatılmıyor da işte o masaldan kendi içsel olarak içinde bir şeyler yaşıyor olabilir gibi bir durum vardı öneri daha doğrusu. Kendisinin masaldan çıkarım yapması bekleniyor.”

K2 yuva içerisinde ölüm olgusu ile karşılaştıkları zaman çocuğa nasıl yansıttıklarına ilişkin şöyle bir örnek vermektedir:

“Bahçede diyelim ki ölmüş bir kuş buluyoruz. Çokça dışardayız, çokça rastlıyoruz aslında bunlara ve diyoruz ki gel onu gömelim, doğaya karışsın. İşte bi' toprak kazıyoruz. Bi'şey mırıldanıyoruz, bi' şarkımız yoksa bile. Saygı duyuyoruz yani. Sonra işte onu yavaşça, söylüyoruz, çok yavaşça koyalım huzurla dinlensin. Sonra üstünü kapatıyoruz. Çocuk da bunu seyrediyor. Yine şarkımıza devam ediyoruz. Elimize üstüne koyuyoruz. Ona veda ediyoruz. Çiçek toplayıp geliyorlar, üstüne koyuyorlar ve aslında görüyorlar ve soruyorlar. Nereye gitti? Doğaya karıştı diyoruz. Şimdi doğaya karıştı, her şeye yetiyor.”

Bu tür etkinliklerle soyut bir kavram ile doğa arasında ilişki kurularak çocukların kavrayabilmesi kolaylaştırılmaktadır.

K6 şu sözleriyle yuva içerisinde yaşadıkları ölümle ilgili bir deneyimi anlatarak, bu durumu nasıl doğa ile ilişkilendirdiklerini anlatmaktadır:

“Geçenlerde bahçede bir kuş yaralanmıştı. Biz onu bir kutuya kaldırmıştık. Ertesi gün geldiğimizde kedi kutudan çıkarmış, kuşu parçalamış işte bahçede bunu gördüler. Bazı çocuklar işte öldü falan gibi bilen çocuklar bunu söyledi. Biz orda şunu söyledik yani kuşun

yaşam süresi doldu. Şimdi bunu hadi birlikte kaldıralım buradan, toprağa koyalım, üzerini kapatalım. İşte kapattık, şarkılar söyledik. Onunla bir vedalaşma yapıldı. Hani böyle yaklaşıyoruz. Hani net kavramları kullanmıyoruz, öldü, o oldu, bu oldu gibi değil. İşte yaşam süresi doldu. Sonra bu konu aynı şekilde çemberde de işleniyor. İşte burada olan şey mevsim geçişleri, ağaçlar yapraklarını döküyorlar. Mevsim geçiyor sonra tekrar yeşilleniyorlar, yeniden canlanıyorlar gibi hani. Geçişlerin de işlendiği konuya dönüştürülüyor. Bir de konunun temasıyla ilgili muhakkak bir masal anlatılıyor.”

Ölümlerle ilgili olarak eğitimcinin yaklaşımını K3 şu sözlerle dile getirmektedir:

“Ölümlerle ilgili hikayelerimiz var. Bir yaprak bahar geldiğinde taze açar. Sonra o zamanla çiçeğe döner. Çiçek meyveye döner. Meyvenin de bir yaşama zamanı vardır. Bu zamanı dolduğunda eğer yersek, beslenirsek bize şifa olur, yaşar bizim içimizde. Ama eğer yemediysek o tekrar yeniden bir meyve olabilmek için toprağa döner. Ya da meyve olamazsa bile yeniden toprağa dönüp işte gübre olabilir. Mantarlara besin olabilir. Yani yeniden oraya döner. İnsanların da böyledir diye anlatırız. Hepimizin yaşayacağı bir zamanı var. Sadece şunu söyleriz orda, tüm sevdiğimizle bir gün buluşacağız. Bizi bi’ yerlerde bekliyorlar ama yukarıda değil, aşağıda değil bi’ yerlerde bekliyorlar.”

Çocuğun anlamakta zorlanacağı bir konu hikayeleştirme yoluyla somut hale getirilerek kendisine sunulmaktadır. Hikayelerde yer verilen olguların doğa döngüsü içerisinde var olan, çocukların gözlemleyebileceği türden olmasına özen gösterildiği anlaşılmaktadır. Anlatılan hikayelerin çocuğun kavrayabileceği şekilde tasarlandığını K4 “*Ölümlerle ilgili daha çok mesela bunu hikayeleştirip anlatırız. Yani mesela işte basit olabilecek ama biraz da hani o varlığın aslında bizimle olmadığını vurgulayacak çok basit hikayeler olabilir.*” sözleriyle ifade etmektedir.

K5 kayıp deneyimi yaşayan bir çocuk olduğu takdirde çocuğun mizacına göre yuva içerisinde bu süreci atlatmasını sağlayacaklarını “*...biz yuvada o çocuğun o sürecini grubun dinamiği ile destekleyebiliriz. Her çocuk farklı olduğu için de ona da çok net bir yanıt vermiyem.*” sözleriyle dile getirmektedir. Burada çocuğun ölüm kavramını anlaması, ölüme dair bilgi edinmesi değil böyle bir süreci herhangi bir problem yaşamadan atlatabilmesi önemsenmektedir.

“Ama ölümler kendi içlerinde şöyle yaşıyorlar mesela şu anda sonbahar giriyor, yaprakların döküldüğünü gözlemliyorlar. Hatta bugün bile buna şahit oldular. O yapraklar, kendi aralarındaki konuşmayı duydum, yapraklar aşağıda toprakla birlikte bütünleşiyor ama daha sonra yukarıdan yeşerecek ve yeniden doğacaklar. Onlar için bu kadar rahat ve basit bir şey. Bizim gibi çok böyle şey yapmıyorlar, travma haline getirmiyorlar aslında bu ölüm olayını.”

sözleriyle K5 çocuğun doğal olanı gözlemleyip, doğayı takip edebilme fırsatı bulduğunda yaşam döngüsünün gerekliliğini yetişkinlerden daha kolay bir şekilde kabulleneceklerini belirtmektedir. Aynı şekilde K7 çocukların ölümle ilgili sorgulamalarının olayın mahiyetini çözmek amaçlı değil de kendi ile ilgili bir kabullenilme sürecini temsil ettiğini şu sözlerle dile getirmektedir:

“Ya da işte ölüm nasıl, en sorguladıkları şeyler, ölüm ne, ölünce ne oluyor, bilmem ne oluyor, sence ne oluyor. Mesela geçen de olmuştu, dedim ki çocuğa kelebek oluyoruz dedim yani, Waldorf'ta da bu vardır hani kozaya girip alem değiştirmek. Çocuk için yeterli. Çocuklar aslında bizden şey istemiyorlar, açıklama istemiyorlar. Çocuklar aslında şunu istiyorlar, sen beni ben olarak kabul ediyor musun, benim varlığımı kabul ediyor musun, beni ben olarak burda kabul ediyor musun? Kabul edildiğini hissettiğinde özgüven geliyor.”

K3 soyut kavramlarla ilgili çocukların sorularına ilişkin bir başka örnekleme de melek kavramı üzerinden şu şekilde açıklamaktadır:

“Kimi zaman meleği sorar mesela melek sorduğunda eğer cevabını bilmediğim bir soruysa ben meleklerin nerde olduğunu bilmiyorum. Hemen şunu yapmaya gayret ederim. Acaba nerde? Sence nerde olabilir? Bu sefer biraz oyuna çeviririz onu. Acaba geceleri yastığımızın yanında mı? Acaba başucumuzda bizim güzel güzel mışıl mışıl uyumamızı mı bekliyor? Yoksa dışarıda yıldızlardan birinde bizi mi seyrediyor? Önemli olan ne söylediğiniz değil, nasıl söylediğiniz.”

Çocuğun soyut olana ilişkin herhangi bir teorik bilgi edinmesinden ziyade kendisinde güzel bir etki bırakacak bir etkinliğe dönüştürmeye çabaladıkları görülmektedir. K3 benzer şekilde Yaratıcı kavramı ile ilgili;

“Yaratıcıdan sordukları da oluyor tabii. Evet, her şeyi yarattı. Ne kadar büyük bir bilgisi var. Ne kadar güçlü. Her şeyi biliyor, onun bilmediği hiçbir şey yok. Peki nerde? Her şeyde olabilir. İşte bir, yine meyvelerden yola çıkacağım, bir kirazda hafif mayhoş bir tadı olur, bir ağaçta kocaman gücünü gösterir. Bir havada rüzgar esintisini hisseder. Bazen rüzgar çok sert eser, üfler çok. Hadi bir kağıda üfleyelim bak şimdi bütün gücünle üfle. Biraz onu okşar gibi üfler misin. Her şeyde olabilir, her yerde olabilir. O bizim içimizde. O bizi seviyor. O bizi sevdiği için bize yemekler var. Yaşam şartlarımızı kolaylaştıran her şey var.”

örneğiyle yaşamın içinden deneyimlerle soyut olanı somut şekilde anlamlandırabilmesini sağladıklarını göstermektedir.

K3 Waldorf yaklaşımında soyut kavramlara ilişkin eğitimci yaklaşımının yalnızca dini terimlerden ibaret olmadığını şu şekilde vurgulamaktadır:

“İşte canavar, olabiliyor, hepsi olabiliyor. Birbirlerini korkutabiliyorlar, işte canavar var tuvalete girme, öyle mi canavar mı var burda, nerde hadi gel bakalım birlikte beraber arayalım, kapının altında mı, burda bir şey yokmuş, burda mı burda mı ay nereye saklanmış acaba, bence o bacadan uçmuş gitmiştir. Bence şimdi başka bir yerde olabilir. Belki de bir daha hiç dönmeye karar vermiştir. Bitti konu artık. Ama onu nasıl karşıladım? O bilinmeyen soyut şeyleri benim nasıl karşıladığım önemli. O soyut şeyi merak etmiyor. O korkulacak bir şey mi? Tehlikeli bir şey mi? Benim için ne o? Bana onu göster diyor. Siz nasıl karşılıyorsunuz o da onu öyle karşılayacak.”

Çocukların soyut kavramlarla ilişkisinin bilinmez olana karşı bir tedirginlik, korku besleme şeklinde ortaya çıkacağı ve kendisine güvenli bir deneyim yaşatılmasıyla da merakının giderilebileceği anlaşılmaktadır. K8 ise bu tür kavramlarla ilgili herhangi bir soruyla karşılaşmadığını belirtmiştir.

Sonuç

Araştırmada Waldorf erken çocukluk eğitim sürecinde spiritüel gelişimin nasıl desteklendiği ve uygulamada ne gibi sonuçlarla karşılaşıldığını ortaya koymak amaçlanmıştır. Bu hedef doğrultusunda öğretmenlerle görüşme yapılarak teorideki hedeflerine ilişkin bilgi alınmıştır. Sonuç olarak spiritüelliğin Waldorf pedagojisinde diğer gelişim yönlerinden ayrı tutulmadığı ve çocuğun bütünsel anlamda eğitimi odak noktası olduğundan spiritüel eğitime yönelik ayrı uygulamalar bulunmadığı çıkarımı yapılmıştır. Ancak pek çok uygulama içerisinde çocuğun spiritüel gelişimine olumlu yönde etki edecek spiritüel olgulara rastlamak mümkündür. Etkinliklerin ritüel halinde bir hürmet içerisinde gerçekleştirilmesi, yalnızca canlılara değil eşyalara karşı da saygılı bir tutum geliştirilmesi, şükür ve minnettarlık duygusunun desteklenmesi, festival ve bayramların kutlanmasına program içerisinde yer verilmesi, hikaye ve masalarda spiritüel olgulara yer verilmesi ve çocukların iç huzurlarını bulmasına yönelik sessizlik ortamların meditatif bir yaklaşımla değerlendirilmesi bu tür olgulara örnek olarak gösterilebilir. Waldorf uygulayıcılarının spiritüelliği kendi dünya görüşlerine göre yorumladıkları ve eğitim uygulamaları esnasında bunlara uygun örnekler verip açıklamalar yaptıkları görülmektedir. Bu durum Waldorf yaklaşımının farklı inanç biçimlerine göre yorumlanıp uyarlanabileceği ile ilgili güçlü bir argüman sunmaktadır.

Çalışmada Waldorf erken çocukluk eğitimini spiritüel eğitim yaklaşımı olarak değerlendirmenin anlamlı olduğu sonucuna varılmıştır. Spiritüel eğitim kavramı “*İnsan doğasının rasyonel olmayan, fiziksel olmayan kısmına özen gösteren eğitim; geleneksel olarak*

mezhepsel dinler tarafından ele alınan bazı kaygıları mezhepsel olmayan bir şekilde ele alma girişimi (Nieman, 2011, s. 439)” olarak tanımlandığında Waldorf yaklaşımının da spiritüel bir eğitim olarak kabul edilebileceği öngörülmektedir. Çocuğun spiritüel gelişimini dogmatik olmayan bir bakış açısıyla besleme ve anlamlandırma çabası güdülmesinin ifade edilen tanımlamaya uygun düştüğü görülmektedir. Herhangi bir dini inanç veya dogma yerine evrensel değerlere ve çeşitli kültürel ve dini geçmişlere saygı duyan bir yaklaşım benimsenerek çocukların kendi spiritüel arayış ve farkındalıklarını keşfetmeleri teşvik ettiği iddia edilebilir.

Çalışmada varılan sonuçlardan biri de çocuğun gelişimini bütüncül olarak ele alan Waldorf yaklaşımının spiritüel yönü göz ardı etmediği hatta beslenmesi için desteklediğidir. Çocuğun doğa ile derin bir bağ kurmasının teşvik edilmesi, doğadaki güzellik ve döngüleri anlaması için doğa etkinliklerine yer verilmesi ve çocuğun doğa içerisinde kendi başına pek çok deneyim yaşama fırsatı bulması dikkate değerdir. Ayrıca ritim ve denge unsurlarının günlük rutin, mevsimsel kutlamalar ve ritüeller ile sağlanması çocuğun içsel dengesinin oluşmasında en önemli araçlar olarak kıymetli oldukları düşünülmektedir. Yalnızca insana değil her türlü varlığa karşı empati, saygı ve sevgi oluşturulmaya çalışılması evrensel değerlerin kazanılması açısından doğal bir öğreti sağlamaktadır. Çocukların yaratıcılık ve hayal güçlerinin tahrip edilmemesine özen gösterilmesi ve geliştirilmeleri için sıklıkla sanatsal faaliyetlere yer verilmesi de spiritüel yönden önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Australian Government Department of Education and Training, for the Council of Australian Governments. (2008). *Belonging, Being & Becoming: The Early Years Learning Framework for Australia*. https://www.acecqa.gov.au/sites/default/files/2018-02/belonging_being_and_becoming_the_early_years_learning_framework_for_australia.pdf
- Adams, K. (2017). The concept of the child through a spiritual lens: Implications for interdisciplinary approaches and Religious Education. *Journal of Religious Education*, 65, 81-93.
- Adams, K., Bull, R., & Maynes, M. L. (2016). Early childhood spirituality in education: Towards an understanding of the distinctive features of young children's spirituality. *European Early Childhood Education Research Journal*, 24(5), 760-774.
- Adams, K., Hyde, B., & Woolley, R. (2008). *The Spiritual Dimension of Childhood*. London: Jessica Kingsley.
- Anandarajah, G. (2008). The 3H and BMSEST models for spirituality in multicultural whole-person medicine. *The Annals of Family Medicine*, 6(5), 448-458.
- Baldwin Dancy, R. (2016). *Çocuğunuzun İlk Öğretmeni Sizsiniz: Waldorf Yöntemiyle Çocuğunuzun Doğal Gelişimini Destekleyin*. (Z. B. Kahraman, Çev.) İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Barz, H., & Randoll, D. (2007). *Absolventen von Waldorfschulen: Eine Empirische Studie zu Bildung und Lebensgestaltung [Alumni/Graduates from Waldorf Schools: An Empirical Study of Education and Life Stories]*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Bastide, D. (2007). *Teaching Religious Education 4-11*. New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Bigger, S. (2003). Spirituality as a process within the school curriculum. *Prospero: A Journal of New Thinking for Education*, 9(1), 12-18.
- Bilgin, N. (2014). *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi: Teknikler ve Örnek Çalışmalar*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Bone, J. (2005). Breaking bread: Spirituality, food and early childhood education. *International Journal of Children's Spirituality*, 10(3), 307-317.

- Bone, J. (2007). *Everyday spirituality: Supporting the spiritual experience of young children in three early childhood educational settings*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Palmerston North: Massey University.
- Clouder, C., & Rawson, M. (1998). *Waldorf Education*. Edinburgh: Floris Books.
- Creswell, J. W. (2019). *Nitel Araştırmacılar İçin 30 Temel Beceri*. (H. Özcan, Çev.) Ankara: Anı Yayıncılık.
- Creswell, J. W., & Poth, C. N. (2018). *Qualitative Inquiry Research Design: Choosing Among Approaches*. California: SAGE Publications.
- Dahlin, B. (2007). *The Waldorf School-Cultivating Humanity?: A Report from an Evaluation of Waldorf Schools in Sweden*. Faculty of Arts and Education. Karlstad University Studies.
- Dahlin, B. (2017). *Rudolf Steiner: The Relevance of Waldorf Education*. London: Springer International Publishing.
- de Souza, D. L. (2012). Learning and human development in Waldorf pedagogy and curriculum. *Encounter: Education for Meaning and Social Justice*, 25(4), 50-62.
- Demir, O. Ö. (2017). *Nitel Araştırma Yöntemleri*. K. Böke içinde, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Dugan, D., & Daar, J. (1994). Are Rudolf Steiner's Waldorf schools 'npr-sectarian'? *Free Inquiry*, 14(2), 1-7.
- Ersoy, F. (2019). *Fenomenoloji*. A. Saban, & A. Ersoy içinde, *Eğitimde Nitel Araştırma Desenleri*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Fillion-Wilson, M. A. (2014). Constructing childhood and teacher authority in a Waldorf daycare. *Critical Discourse Studies*, 11(2), 211-229.
- Fisher, J. (2011). The four domains model: Connecting spirituality, health and well-being. *Religions*, 2(1), 17-28.
- Gidley, J. M. (2016). *Postformal Education: A Philosophy for Complex Futures*. Basel: Springer International.
- Goldshmidt, G. (2017). Waldorf education as spiritual education. *Religion & Education*, 44(3), 346-363. doi:10.1080/15507394.2017.1294400
- Goodliff, G. (2016). *Spirituality and Early Childhood Education and Care*. M. de Souza, J. Bone, & J. Watson içinde, *Spirituality Across Disciplines: Research and Practice* (s. 67-80). Switzerland: Springer Publishing.

- Hill, E., & Woolley, R. (2022). Religious education and its interaction with the spiritual dimension of childhood: Teachers' perceptions, understanding and aspirations. *Religions*, 13(280), 1-14.
- Hudson, J. (2018). Nurturing Young Children's Spirituality in Early Years Practice in England. Yayınlanmamış Doktora Tezi. The University of Sheffield.
- IASWECE. (2022). International Association for Steiner/Waldorf Early Childhood Education: <https://iaswece.org/home/>
- Kim, B. Y. (2005). Teilhard de Chardin and Holistic Education. J. P. Miller, S. Karsten, D. Denton, D. Orr, & I. C. Kates içinde, *Holistic Learning and Spirituality in Education* (s. 79-85). Albany: State University of New York Press.
- MEB. (2013). Okul Öncesi Eğitim Programı. Temel Eğitim Genel Müdürlüğü: <https://tegm.meb.gov.tr/dosya/okuloncesi/ooproram.pdf>
- Miles, M. B., & Huberman, A. M. (2019). Nitel Veri Analizi. (S. Akbaba Altun, & A. Ersoy, Çev.) Ankara: Pegem Akademi.
- Miller, R. (1999). The Heart of Learning: Spirituality in Education. S. Glazer içinde, *The Heart of Learning: Spirituality in Education* (s. 189-201). New York: TarcherPerigee.
- Ministry of Education. (2017). Te Whāriki: Early Childhood Education Curriculum. <https://www.education.govt.nz/assets/Documents/Early-Childhood/ELS-Te-Whariki-Early-Childhood-Curriculum-ENG-Web.pdf>
- Mitchell, D., & Gerwin, D. (2007). Survey of Waldorf Graduates: Phase II. New Hampshire: Research Institute for Waldorf Education.
- Nicol, J., & Taplin, J. T. (2018). Understanding the Steiner Waldorf Approach: Early Years Education in Practice (2 b.). Oxon: Routledge Taylor & Francis Group.
- Nielsen, T. W. (2006). Towards a pedagogy of imagination: A phenomenological case study of holistic education. *Ethnography and Education*, 1(2), 247-264.
- Nieman, A. (2011). Spiritual Education. J. W. Collins, & N. P. O'Brien içinde, *The Greenwood Dictionary of Education* (s. 439). California: Greenwood.
- Nordlund, C. (2013). Waldorf education: Breathing creativity. *Art Education*, 66(2), 13-19.
- Orr, D. (2005). Minding the Soul in Education. J. P. Miller, S. Karsten, D. Denton, D. Orr, & C. Kates içinde, *Holistic Learning and Spirituality in Education* (s. 87-99). Albany: State University of New York.

- Prange, K. (2000). *Erziehung zur Anthroposophie: Darstellung und Kritik der Waldorfpädagogik* [Education in Anthroposophy: Portrayal and Critical Review of Waldorf Education]. Bad Heilbronn: Julius Klinkhardt.
- Rawson, M. (2021). Spirituality and subjectivity in Waldorf (Steiner) education: A postmodern Bildung perspective. *International Journal of Children's Spirituality*, 26(1-2), 24-43. doi:10.1080/1364436X.2020.1854190
- Rinke, W. J. (1985). Holistic education: An answer? *Training and Development Journal*, 39(8), 67-68.
- Safit, I., & Gerwin, D. (2019). *Into the World: How Waldorf Graduates Fare after High School*. New York: Waldorf Publications at Research Institute for Waldorf Education.
- Saldana, J. (2019). *Nitel Araştırmacılar İçin Kodlama El Kitabı*. (A. Tüfekci Akcan, & S. Şad, Çev.) Ankara: Pegem Akademi.
- Schieren, J. (2015). Anthroposophy and Waldorf education: A dynamic relationship. *Research on Steiner Education*, 6(2), 139-149.
- Schieren, J. (2023). Anthroposophy and Waldorf Education: A Field of Tension. J. Schieren içinde, *Handbook of Research on Waldorf Education* (s. 428-436). New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Schieren, J. (2023). Introduction. J. Schieren içinde, *Handbook of Research on Waldorf Education* (s. 1-12). New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Schmelzer, A. (2023). The Study of Man and Educational Practice. J. Schieren içinde, *Handbook of Research on Waldorf Education* (s. 85-94). New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Schreiber, D. A. (2012). On the epistemology of postmodern spirituality. *Verbum Et Ecclesia*, 33(1), 1-8.
- Shi, S.-Y. (2020). Introducing cross-cultural perspectives in spiritual education. *Journal of Life Education*, 12(2), 85-118.
- Skiera, E. (2010). *Reformpädagogik in Geschichte und Gegenwart: Eine Kritische Einführung* [Reform Pedagogy in Historic and Contemporary Perspective: A Critical Introduction]. Munich: Oldenburg.
- Sobo, E. J. (2014). Play's relation to health and well-being in preschool and kindergarten: a Waldorf (Steiner) education perspective. *International Journal of Play*, 3(1), 9-23.

- Stehlik, T. (2019). *Waldorf Schools and the History of Steiner Education: An International View of 100 Years*. Switzerland: Palgrave Macmillan.
- Steiner, R. (1997a). *Discussions With Teachers*. (H. Fox, & K. E. Creeger, Çev.) New York: Anthroposophic Press.
- Steiner, R. (2004). *The Spiritual Ground of Education: Lectures Presented in Oxford, England (August 16-29, 1922)*. Great Barrington: Anthroposophic Press.
- Tekindal, M., & Uğuz Arsu, Ş. (2020). Nitel araştırma yöntemi olarak fenomenolojik yaklaşımın kapsamı ve sürecine yönelik bir derleme. *Ufku Ötesi Bilim Dergisi*, 20(1), 153-182.
- UK. (1988). Education Reform Act. Mart 27, 2023 tarihinde Legislation: <https://www.legislation.gov.uk/ukpga/1988/40/contents>
- Ullrich, H. (2015). *Waldorfpädagogik: Eine Kritische Einführung [Waldorf Education: Introduction and Critique]*. Basel: Beltz.
- Willmann, C. (2023). Religious Education in Waldorf Schools in the Context of the Current Pedagogical Discourse. J. Schieren içinde, *Handbook of Research on Waldorf Education* (s. 475-494). New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Woodard, J. (2005). Head, heart and hands: Waldorf Education. *Journal of Curriculum and Pedagogy*, 2(2), 84-85. doi:10.1080/15505170.2005.10411551
- Woods, P., Ashley, M., & Woods, G. (2005). *Steiner Schools in England*. Nottingham: University of West of England.
- Wylie, K., & Hagan, M. (2003). Steiner for the 21st century: The application of Waldorf principles to mainstream practice. *Irish Educational Studies*, 22(1), 153-164.

Spiritual Education and Practices in Early Childhood According to Waldorf Approach

Res. Asiss. Dr. Kübra YILDIZ - Assoc. Prof. Dr. Aybiçe TOSUN

Extended Summary

Spiritual education is an approach that supports individuals' inner journeys and personal development. This approach helps people lead more conscious, balanced, and meaningful lives while also enabling them to explore their spiritual values and universal connections. Spiritual education can be implemented in various ways across different cultures and belief systems is a deeply personal experience. In the early childhood period, spiritual education is an approach that aims to encourage children to explore their inner worlds and understand the spiritual or transcendent dimensions of life. This type of education assists children in gaining a deeper understanding of the universe, nature, human relationships, and themselves. Early childhood spiritual education encourages children to connect with nature and comprehend the natural world. This can involve activities such as nature walks, gardening, and environmental awareness initiatives. Additionally, it fosters the development of emotional awareness among children. This includes helping them understand emotional expression, learn to manage their emotions, and respect the emotional needs of others. Children begin to learn concepts of empathy and compassion from an early age. Spiritual education emphasizes these values and equips children with the skills to be understanding and compassionate towards others. In the early childhood period, spiritual education also promotes self-love, helping children feel valuable and develop self-esteem, which forms the foundation of healthy self-confidence. It encourages children to search for meaning in their lives and supports their inner growth while contributing to the development of positive behaviors, values, and relationships. This type of education can continue to support the spiritual and emotional well-being of children throughout their lives.

Waldorf Early Childhood Education is an educational model primarily defined and developed based on Rudolf Steiner's pedagogical approach. This model aims to support the cognitive, emotional, social, and physical development of children during early childhood. Waldorf education encourages children's individuality and creativity while emphasizing holistic development. Waldorf Early Childhood Education seeks to develop children not only academically but also as humanly. This model provides opportunities for children to explore their inner worlds, connect with nature, and engage in creative thinking. Waldorf education, rooted in Rudolf Steiner's pedagogical approach, is implemented in numerous schools and educational institutions worldwide. The Waldorf approach is known for its educational philosophy that takes a holistic perspective on children's physical, cognitive, emotional, social, and spiritual development. It focuses on encouraging children, especially during early childhood, to explore their inner worlds, connect with nature, and nurture their imagination. Rather than being tied to specific

religious beliefs or systems, the Waldorf approach places emphasis on fostering a deep sense of awareness regarding the universe and life itself.

This article aims to provide a general overview of how the Waldorf approach approaches spiritual education and practices in early childhood. In this context, qualitative research methodologies, particularly the phenomenological method, were preferred, and document analysis and interview methods were used. The analysis of interviews conducted with nine Waldorf early childhood educators was carried out thematically. The research findings indicate that the Waldorf approach places significant importance on supporting spiritual development during early childhood. One of the key elements of this approach is the making of toys with natural materials, aimed at enriching children's sensory experiences and stimulating their creativity. This approach seeks to create an environment where children can connect more deeply with nature and explore their inner worlds. Nature walks and seasonal activities are also integral parts of Waldorf education. These activities encourage children to establish a connection with their natural surroundings and find inner balance. Additionally, they help children develop a sense of wonder and respect towards nature. Another significant aspect of the Waldorf approach in promoting early childhood spiritual development is through rituals and ceremonies. Celebrating seasonal transitions and expressing gratitude to nature through ceremonies provide children with an opportunity to understand universal connections. Based on the results of the research, the Waldorf approach offers valuable insights for educators, parents, and researchers who aim to promote spiritual well-being and holistic development during early childhood. The profound sensory experiences, connection with nature, and the development of imagination provided by this approach can enhance the overall quality of life for children.

In conclusion, the Waldorf approach stands out with its unique and holistic perspective on early childhood spiritual development. This approach supports children's physical, emotional, cognitive, and social development while also contributing to their exploration of inner worlds, connection with nature, and development of imagination. Therefore, the importance of the Waldorf approach in early childhood education is increasingly recognized.

Keywords: Religious Education, Early Childhood, Waldorf Approach, Spirituality, Spiritual Education.

Dini Başa Çıkma, Şükür, Takdir Etme, Endişe ve Anksiyete İlişkisi

The Link Between Religious Coping, Gratitude, Appreciation, and Anxiety

Doç. Dr. Sezai KORKMAZ

KSÜ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
University of KSÜ, Theology Faculty, Department of Psychology of Religion
sezaikorkmaz@ksu.edu.tr

[id 0000-0003-0250-6673](https://orcid.org/0000-0003-0250-6673)

Ronahi AKYÜREK

KSÜ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
University of KSÜ, Theology Faculty, Department of Psychology of Religion
ronahiakyurek@gmail.com

[id 0000-0002-5292-4745](https://orcid.org/0000-0002-5292-4745)

Mesture KARAÇALI

KSÜ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
University of KSÜ, Theology Faculty, Department of Psychology of Religion
mesturekaracali@gmail.com

[id 0000-0001-6253-3900](https://orcid.org/0000-0001-6253-3900)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

29 Mayıs / May 2023

Kabul Tarihi / Accepted

10 Eylül / September 2023

Yayın Tarihi / Published

15 Eylül / September 2023

Atıf Bilgisi / Cite as:

Korkmaz, Sezai – Akyürek, Ronahi – Karaçalı, Mesture. “Dini Başa Çıkma, Şükür, Takdir Etme, Endişe ve Anksiyete İlişkisi”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Eylül 2023), 738-766.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1305224>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu çalışmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

[1051702/esoguifd.1305224](http://doi.org/1051702/esoguifd.1305224).

Dini Başa Çıkma, Şükür, Takdir Etme, Endişe ve Anksiyete İlişkisi

Öz ► Bu çalışmada dini başa çıkma, şükür, takdir etme ve kaygı değişkenleri arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Bu çalışmaya 429 kişi katılmıştır. Katılanların 138'i erkek, 291'i kadındır. Örneklem yaş 18 ile 67 arasında değişmektedir. Katılımcıların yaş ortalaması 30,64 olarak tespit edilmiştir. Çalışmaya dâhil olanların 186'sı evli iken 243'ü bekârlardan oluşmaktadır. Gelir durumlarına bakıldığında 70 kişi düşük gelirlili, 342 kişi orta gelirlili ve 17 kişi yüksek gelirlidir. Eğitim durumuna bakıldığında ise 20 kişi ilköğretim, 41 kişi lise, 317 kişi üniversite ve 51 kişi lisansüstü eğitime sahiptir. Çalışmanın bulgularına göre pozitif dini başa çıkma ile takdir etme ve şükür arasında olumlu yönde ilişki vardır. Negatif dini başa çıkma, takdir etme ve endişe ve anksiyete arasında olumsuz ilişki olduğu tespit edilmiştir. Pozitif dini başa çıkma, takdir etme ve şükürü olumlu; negatif dini başa çıkma ise takdir etmeyi olumsuz yönde ve endişe ve anksiyeteyi olumlu yönde yordamıştır. Pozitif dini başa çıkma ile şükür arasındaki ilişkide takdir etme aracılık etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Dini Başa Çıkma, Şükür, Takdir Etme, Kaygı.

The Link Between Religious Coping, Gratitude, Appreciation, and Anxiety

Abstract ► This study examined the relationships between religious coping, gratitude, appreciation, and anxiety variables. 429 people participated in this study. Of the participants, 138 were male and 291 were female. The age of the sample ranged between 18 and 67. The average age of the participants was determined as 30.64. Of those included in the study, 186 were married and 243 were single. Regarding income status, 70 people have low income, 342 people have middle income and 17 people have high income. In terms of education, 20 people have primary education, 41 people have a high school education, 317 people have a university education and 51 people have graduate education. In this study, there were positive relationships between positive religious coping, appreciation and gratitude. There were negative relationships between negative religious coping, appreciation, and anxiety. There were positive relationships between negative religious coping and anxiety. Positive religious coping predicted positively appreciation and gratitude, while negative religious coping predicted appreciation negatively and anxiety positively. Appreciation mediated the relationship between gratitude and positive religious coping.

Keywords: Psychology of Religion, Religious Coping, Gratitude, Appreciation, Anxiety.

Giriş

İnsan, yaşam koşullarının sabit kalmayıp sürekli bir değişim ve dönüşüm halinde olması sebebiyle çok farklı problemlerle karşı karşıya kalabilmektedir. Bununla birlikte değişen yaşam koşullarına adapte olabilmek, yaşamını sürdürebilmek ve karşılaştığı bu problemlerle baş edebilmek için farklı çözüm arayışlarına girmektedir. Başa çıkma, değişen dünyanın beraberinde getirdiği sorunlarla birlikte özellikle son yıllarda üzerinde çok sayıda çalışma

yapılan konulardan biri haline gelmiştir.¹ Yapılan çalışmalar, başa çıkmanın ruh sağlığı açısından oldukça önemli bir işlev ortaya koyduğunu göstermektedir. Bunun yanı sıra, dini referanslı başa çıkma durumu da önemli değişkenlerden biri olmuştur. Özellikle Pargament gibi önemli klinik psikologların bu alana yönelmesi bu durumu daha açık göstermektedir.²

Problem ve duygu odaklı olmak üzere temelde iki türlü başa çıkma stratejisi vardır. Problem odaklı başa çıkma stratejisinde kişi, problemi ortaya çıkaran durumu değiştirebileceğini değerlendirip problemi çözmeye dayalı adımlar atmaktadır. Duygu odaklı başa çıkma stratejisinde ise birey, olaya dair çeşitli değerlendirmeler yapmakta ve olay hakkında düşünmekten kaçınmaktadır. Aynı zamanda tehdit içeren durumla ilgili olarak durumun tehdit içermediğine yönelik yeni değerlendirmeler yapmaktadır.³ Aynı durum dini referanslı başa çıkma mekanizmasında da geçerlidir.

Dini başa çıkma, insanların sıkıntılı süreçlerinde karşılaştıkları sorunlarla mücadele ederken dine başvurarak sergiledikleri çabaları ifade eder.⁴ Bu bağlamda, yaşamın olağan akışında ortaya çıkan problemlerle mücadele etme sürecinde insanların dini inançlarını referans alarak hareket etmesi şeklinde tarif edilmektedir.⁵ Bir başka deyişle dini başa çıkma, stresli durumlarla karşılaşıldığında bireyin din ve maneviyata yönelmesi ve başına gelenleri anlamlandırmak için dini kaynakların sürece dâhil edilmesi olarak tanımlanmıştır.⁶ Bunun yanında, dini başa çıkma durumlarının olumlu ve olumsuz yönlerinin olduğu görülmektedir. Negatif dini başa çıkma olgusu olumsuz duygu durumlarla ilişkiliyken pozitif dini başa çıkma olumlu duygu durumlarla ilişkilidir. Bu çalışmada da pozitif dini başa çıkmanın şükür ve takdir etme değişkeniyle ilişkili olup olmadığı; diğer taraftan negatif dini başa çıkmanın ise kaygı değişkeniyle ilişkili olup olmadığı ele alınmaktadır.

¹ Nesibe Esen Ateş - Hasan Kayıklık, "Şehit Ailelerinde, Gazilerde ve Gazi Ailelerinde Sabır ve Dinî Başa Çıkma İlişkisi" 19/1 (Haziran 2019), 226.

² Kenneth I. Pargament vd., "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors", *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/4 (Aralık 1998), 710.

³ Süleyman Abanoz, "Türkiye'de Yapılan 'Dinî Başa Çıkma' Konulu Araştırmalar Hakkında Bir Değerlendirme", *Eskiyeni* 40 (Mart 2020), 411.

⁴ Ali Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak / Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 16.

⁵ Abanoz, "Türkiye'de Yapılan 'Dinî Başa Çıkma' Konulu Araştırmalar Hakkında Bir Değerlendirme", 412.

⁶ Halil Ekşi, *Başta Çıkma, Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 14.

Çalışmamızda ele aldığımız bir diğer değişken şükür konusudur. Araştırmada dini başa çıkma, şükür, takdir etme ve anksiyete arasındaki ilişkiler incelenmektedir. Şükür birçok düşünür tarafından olumlu bir duygu, kişilik özelliği ya da erdem olarak değerlendirilmektedir. Şükür konusunda değerlendirme yapan filozoflar, teologlar ve psikologlar şükürün dini ve dünyevi tarafları üzerinde durmuşlardır. Aynı zamanda şükürün bireyin duygusal yapısına, hayata bakışına, gündelik yaşantısına⁷, Tanrı'yla iletişimine ve toplumsal ilişkilerine⁸ olan yansımalarını incelemişlerdir.⁹ Gerek yurtdışında yapılan çalışmalarda gerekse yurtiçinde yapılan çalışmalarda şükür ve takdir kavramının değişik şekillerde kullanımı bulunmaktadır.¹⁰ Bu araştırmada da şükür ve takdir etme kavramına yönelik durum da ortaya çıkacaktır. Bir diğer mesele ise, dini başa çıkmanın aracılık testinde nasıl bir işlev göreceğidir. Çalışmada son olarak endişe ve anksiyete kavramları ele alınmıştır. 1980'li yıllara kadar endişe ve anksiyete kavramlarının tam olarak ayrımı yapılmamakla birlikte ayırt edici tanımlar bu yılların başında yapılmaya başlanmıştır. Endişe, olumsuz neticelenmesi mümkün olan bir olayla alakalı kaygı durumu olarak tanımlanmaktadır ve bilişsel işleyişin normal bir özelliği olarak değerlendirilmektedir. Bununla birlikte eğer endişenin yaşandığı süreçte gerçekten tehdit edici bir unsur olmaksızın endişe yaşıyorsa, bu durum anksiyete bozukluklarının temelinde bulunan aşırı endişeye sebep olabilmektedir.¹¹ Anksiyete ise nedeni belli olmadan ortaya çıkan bunalım hali olarak tanımlanmıştır. Genellikle korku ile karıştırılmakla birlikte anksiyete, tehlikeli bir durum karşısında ortaya çıkan duygusal tepkiler iken korku, bu durumlar karşısındaki bilişsel değerlendirme olarak görülmektedir.¹²

Bu araştırmada dini başa çıkma, şükür, takdir etme, endişe ve anksiyete ilişkisi ele alınmıştır. Bu amaç doğrultusunda konuya teorik ve uygulama olmak üzere iki temelde yaklaşılmıştır. Teorik çerçevede dini başa çıkma, takdir etme, şükür ve kaygı ve anksiyete

⁷ Robert A. Emmons vd., "The assessment of gratitude.", *Positive psychological assessment: A handbook of models and measures*, (14 Aralık 2004), 327.

⁸ Gina M. Brelsford vd., "Religious Coping and Gratitude in Emerging Adulthood", *Research in the Social Scientific Study of Religion, Volume 25*, (01 Ocak 2014), 32-52.

⁹ Ali Ayten, *Erdeme Dönüş Psikoloji ve Mutluluk Yolu* (İz Yayıncılık, 2022), 146-147.

¹⁰ Mitchel G. Adler - N. S. Fagley, "Appreciation: Individual Differences in Finding Value and Meaning as a Unique Predictor of Subjective Well-Being", *Journal of Personality* 73/1 (01 Şubat 2005), 79.

¹¹ Ayşe Akyay, *Endişe ve Anksiyete Ölçeği, Problemlere Karşı Olumsuz Tutum Ölçeği ve Bilişsel Kaçınma Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması, Geçerliliği ve Güvenirliliği* (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 9-10.

¹² Volkan Demir - Hatice Hilal Ilgaz, "Depresyon, Anksiyete ve Stres Belirti Düzeylerini Azaltmaya Yönelik Grup Terapisi", *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi* 2/4 (2019), 3.

konusu değerlendirilmiştir. Uygulama kısmında ise bu değişkenlerle ilgili veriler toplanmış derinlemesine analizler yapılmıştır.

1. Kavramsal Çerçeve

Baş a çıkma, bireyin yaşantısında gerçek olanla arzu edilen arasındaki ayrımın büyük olması durumunda içinde bulunulan durumu idare etme ve kontrol altına alma olarak ifade edilmektedir. İnsanın zor bir durumla baş a çıkarken başvurduğu her yol “baş a çıkma etkinliği” olarak isimlendirilir. Baş a çıkma etkinliği düşünsel, davranışsal ve duygusal olmak üzere üç şekilde ele alınmaktadır.¹³ Bireyin yaşamında anlam ve kontrol duygusu zarar gördüğünde birey, bu durumu idare etmek için farklı kaynaklara başvurur. Bu kaynakların en önemlilerinden biri de dindir.¹⁴

Din, bireyin yaşadığı olumsuzlukları açıklayabilmesi, olanları bir sebebe atfetmesi sürecinde bireye birçok açıdan yardımcı olmaktadır. Dine bağlı olarak ortaya çıkan dini baş a çıkma; dini inançların ve kültürel değerlerin sıkıntılı süreçlerin doğurduğu negatif duygularının engellenmesi ve hafifletilmesi, anlam duygusunun korunması veya değiştirilmesi ve problemlerin kolaylıkla çözülmesine yardımcı olması olarak ifade edilmektedir. Dini baş a çıkma ile ilgili yapılan araştırmalar, dinin özellikle varoluşsal alanla ilgili olan problemlere karşı koymada etkin bir rolü olduğunu göstermiştir. Dini baş a çıkma durumunda bireylerin mutlaka travmatik bir durum yaşaması beklenmez. Din, bireyin hayatının ne kadar içindeyse, baş a çıkma sürecine de o oranda dâhil olur.¹⁵

Dini baş a çıkma, olumsuz ve olumlu olmak üzere olarak iki şekilde gerçekleşir. Yaradan’a yönelme, dua, yaşanan olayları iyiye yorma, teslim olma, bağışlama, dönüşüm ve hakikat arayışı gibi unsurları içine alan olumlu dini baş a çıkmada birey, karşılaştığı zorluklarla baş a çıkarken yaratıcıyla iş birliğine ve teslimiyete dayanan bir ilişki içindedir. Bu süreçte birey aktif teslimiyetçi bir tavır sergileyebilir veya tamamen işbirlikçi bir tutum içerisinde olabilir. Tam tersi, yaratıcının kudret ve adaletini sorgulama, kötüye yorma ve manevi anlamda memnuniyetsizlik unsurlarını içeren olumsuz dini baş a çıkmada ise birey, yaşadığı olaylardan yaratıcının sorumlu olduğunu düşünür ve bu süreçte yaratıcıyla çatışma ve mücadele temelli bir ilişki içine girer. Olumsuz dini baş a çıkmayı kullanan birey, yaşadığı

¹³ Ali Ayten, Tanrı’ya Sığınmak/Dini Baş a Çıkma Üzerine Psiko-sosyal Bir Araştırma (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 38.

¹⁴ Ali Ayten, Din ve Sağlık (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018), 14.

¹⁵ Ayten, Tanrı’ya Sığınmak, 40-41.

zorlukları yaratıcının bir cezası olarak düşünür ve bundan dolayı ümitsizlik, çaresizlik ve öfke gibi duygular yaşar.¹⁶

Kabullenme, Allah'a dayanma ve sığınma, itaat, sabır, alçakgönüllü olma, bağışlama, şükretme ve dua dini başa çıkmanın önemli unsurlarındandır.¹⁷ Dini başa çıkmanın bir unsuru olan şükür duygusuna birey, sadece hayatında her şey yolunda gittiğinde sahip olmaz, hayatında karşılaştığı olumsuzluklar karşısında da şükür duyabilir. Olumsuz durumlar karşısında yaşanan şükür hali, istenmeyen durumların getirdiği stres, endişe, anlam bulamama ve umutsuzluk gibi durumlarla baş etmede faydalı olabilmektedir. Böyle durumlarda birey, kendisi olumsuz bir durum yaşasa da kendisinden daha kötü durumda olabilecek insanların olduğunu görerek veya düşünerek şükür halini yaşamaktadır. Emmons'ın şükür konusunda yaptığı araştırmalara göre de zor şartlarda şükür halinde olan bireyler yaşamın güzelliklerini fark etmektedirler. Aynı zamanda şükür duygusu sorunlarla başa çıkmada ve hayata uyum sağlamada bireylere büyük katkı sağlamaktadır.¹⁸

Şükür, kelime olarak "*yapılan iyiliği bilmek ve onu yaymak, iyilik edeni iyiliğiyle övmek, minnettarlık, Tanrı'ya duyulan minneti dile getirme; mutlu bir olay veya durumdan, yapılan bir iyilikten duyulan hoşnutluğu bildirme*" gibi anlamlar ifade etmektedir. Terimsel olarak bakıldığında ise "*Allah'tan veya insanlardan gelen nimet ve iyilikten dolayı minnettarlığını ifade etme, nimete söz ve fiille mukabelede bulunma, Allah'a itaat edip günah işlemekten uzak durmak suretiyle nimetin gereğini yapma*" olarak tanımlanmıştır.¹⁹ Şükürün zıddı olarak da "*nankörlük, vefasızlık, kadir-kıymet bilmezlik, bencillik*" kavramları kullanılır.²⁰

Bütün dillerde karşılık gelen anlamlarıyla minnet duymayı, takdir etmeyi ve kanaat etmeyi de kapsayan şükür; kabul edilen bir iyiliğe karşı gösterilen bir memnuniyeti, minnettar

¹⁶ Zeynep Özcan, "Mülteci Öğrencilerin Kültürel Uyumları ile Dinî Başa Çıkmaları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 23/1 (15 Haziran 2019), 134.

¹⁷ Ayten, Tanrı'ya Sığınmak, 42.

¹⁸ Robert A. Emmons vd., "The assessment of gratitude.", *Positive psychological assessment: A handbook of models and measures*, (14 Aralık 2004), 327-30.

¹⁹ Mustafa Çağrırcı, "Şükür", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 6 Mayıs 2023).

²⁰ Gülüşan Göcen, Şükür ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Alan Araştırması (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 40.

olmayı²¹, iyilikseverliği, değer bilen insanın yaratıcıya, tüm insanlara, evrene karşı yaptığı en büyük teşekkür etme²² şekli olarak ifade edilmektedir.²³

Değerler içinde şükür, bir iyilik sevgisi, iyiliğin paylaşımı ve iyilik edeni takdir etme ve iyiliğe aynı şekilde karşılık verebilme hüneri olarak değerlendirilmektedir. Kişilik bütünlüğünün bir parçası olarak şükür, insanı pasifize eden bir durum olmayıp kalplerde doğrudan hissedilebilen bilinçli aktif bir yaşantı halidir. Ayrıca şükür duygu, tutum ve alışkanlık, erdem, ruh hali, kişilik eğilimi ya da bir başa çıkma biçimi olarak da tanımlanmıştır.²⁴

Şükür kavramını kapsamlı olarak ele alan araştırmacıların başında şükür psikoloğu olarak da bilinen Robert Emmons gelir.²⁵ “Şükretmek neden insanı iyi hissettirmektedir?” sorusuna cevap veren Emmons’un belirttiğine göre şükretmek, iyilik edene iyilik dileme ve hak ettiği karşılığı verme şeklinde adil bir yaşam biçimi sunmaktadır. İnsanlık tarihi kadar eski olan şükür kavramı, hem dinin amaç edindiği huzurlu bir yaşamın hem de bireyi mutlu eden değerlerin başında gelmesi açısından din psikolojisi alanında kayda değer bir yere sahiptir.²⁶ Şükür ile birlikte ele alınan takdir etme ise Emmons ve McCullough’a göre şükür ile eş anlamlı olup şükür ile ilgili yapılan araştırmalarda birlikte değerlendirilerek şükürün bir parçası olarak ele alınmıştır. Şükür ile yakın anlamı olan ve birbirleri yerine kullanılan bir kavram da minnettarlıktır. Emmons ve Hill, şükür ve minnet duyma arasındaki ayrıma dikkat çekerek şükretmenin farkında olma durumu, minnet duymanın ise düşünce olduğunu ifade etmişlerdir.²⁷

Şükür deneyimleri, bireyin yaşantısında ne durumda yapıldığı ve ne sıklıkla kullanıldığına göre anlık ve devamlı şükür olarak ele alınmaktadır. Anlık şükür çoğunlukla özel ya da belirli hallerde ortaya çıkan, çevresel ve sosyal faktörlerden kolaylıkla etkilenip

²¹ Robert A. Emmons vd., “The assessment of gratitude.”, *Positive psychological assessment: A handbook of models and measures*, (14 Aralık 2004).

²² Christopher Peterson - Martin Seligman, *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification* (New York: Oxford University Press, 2004).

²³ Göcen, Şükür ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Alan Araştırması, 42.

²⁴ Gülüşan Göcen, Değerler ve Eğitimi-II: (İstanbul 2012): Sempozyum Bildirileri Kitabı, ed. Recep Kaymakcan vd. (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2015), 237-238.

²⁵ Robert A. Emmons vd., “The assessment of gratitude.”, *Positive psychological assessment: A handbook of models and measures*, (14 Aralık 2004).

²⁶ Göcen, Şükür ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Alan Araştırması, 3-4.

²⁷ Emmons, Robert. A., Hill, John., “Words of Gratitude -For Mind, Body, And Soul-“, *Templeton Foundation Press, Pennsylvania*, (2001).

değişebilen kalıcı olmayan bir ruh hali veya eğilim olarak ifade edilir. Süreklilik halinde olan şükür ise Rosenberg'e göre "duygusal cevap vermedeki kararlılık" niteliği ile hep belli bir biçimde karşılık gösteren, anlık şükre göre daha yoğun ve de kalıcı şükür deneyimi yaşatan şükretme düzeyidir. Şükür, insanların gündelik yaşamda sıklıkla başvurdukları "bir başa çıkma mekanizması" olarak da karşımıza çıkmaktadır. Şükreden bireylerin günlük stresle daha kolay başa çıkabildikleri, travma neticesinde oluşan strese karşı daha dayanıklı oldukları, şükür yalnızca basit bir pozitif duygu/düşünce veya mutlu olma biçimi olarak değil, sıkıntılı zamanlarda iyiliğin var olduğunu hissettirerek böyle durumlarla başa çıkma sürecine destek olarak kullandıkları gözlenmiştir.²⁸

Endişe, olumsuz duygularla yüklü olan ve kontrol edilemeyen düşünceler zinciridir. Bu bağlamda, pozitif ve negatif inançların endişe ile anlamlı bir ilişki içinde oldukları belirtilmiştir.²⁹ Yaygın kaygı bozukluğunun üst bilişsel modelinde endişenin, olumlu ve olumsuz inançlarla birlikte bireyde var olabileceği vurgulanmıştır. Kötü olasılıklar için hazırlanması ve duygusal konulardan uzaklaştırması gibi inançlar, endişeyle ilgili olumlu inançlardır. Bireyde baskı oluşturması ve problemlerin çözümünü negatif yönde etkileyeceğinin düşünülmesi ise endişeyle ilgili olumsuz inançlardır. Endişeyle ilgili olumlu inançların başa çıkma becerisi olarak kullanıldığında kısa vadede kaygıyı azalttığı ancak uzun dönemde duygu düzenlemesinde soruna neden olduğu da ayrıca ifade edilmiştir.³⁰

Endişe, farklı çalışmalarda "*belirli bir konu veya göreve yönelik duygu, zihin meşguliyeti, düşünce ve dikkatin karmaşık bir temsili*"³¹ ve "*stresle birebir ilişkili olan, tehlike veya talihsizlik korkusunun ya da beklentisinin yarattığı bunaltı veya tedirginlik*"³² şeklinde tanımlanmıştır. Anksiyete; çarpıntı, nefes almada zorlanma, el ve ayaklarda titreme ve terleme gibi fiziksel belirtilerle birlikte heyecana kapılma, kötü bir şey olacakmış hissi gibi psikolojik

²⁸ Rosenberg, Erika. L., "Levels of Analysis and the Organization of Affect", *Review of General Psychology*, (1998), 2, 247-270.

²⁹ Kıvanç Uzun - Zeynep Karataş, "Belirsizliğe Tahammülsüzlüğün Yordayıcısı Olarak Endişe ile İlgili Olumlu ve Olumsuz İnançlar", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 26/4 (Temmuz 2018), 1270.

³⁰ Sevda Sarı - İhsan Dağ, "Belirsizliğe Tahammülsüzlük Ölçeği, Endişe ile İlgili Olumlu İnançlar Ölçeği ve Endişenin Sonuçları Ölçeği'nin Türkçe'ye Uyarlanması, Geçerliliği ve Güvenilirliği", *Anatolian Journal of Psychiatry* 10 (2009), 262.

³¹ Hüseyin Ateş - Kibar Sungur Gül, "Öğretmen Adaylarının STEM Eğitimine Yönelik Öz-Yeterlik ve Endişe Düzeylerinin İncelenmesi", *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 21/1 (Mart 2023), 481.

³² Gamze Ebru Çiftçi vd., "Çalışanlarda Psikolojik Yıldırma ve Endişe Düzeyi", *ISGUC, The Journal of Industrial Relations and Human Resources* 15/2 (Nisan 2013), 71.

belirtilerle kendini gösterir. Birey, tehdit olarak algıladığı bir durumla karşılaştığında bedeni doğal bir koruma sistemi olarak savaş ya da kaç tepkisi sağlamak üzere normal anksiyeteyi ortaya çıkarır. Ancak ortada tehdit oluşturacak herhangi bir unsur olmamasına rağmen ortaya çıkan ve uzun süren bir durum patolojik anksiyetenin varlığına işaret eder. Anksiyetenin tıbbi müdahale gerektiren bir durum olması onu endişeden ayıran özelliklerinden biridir.³³

Stres, endişe oluşumunun en önemli nedenlerinden biridir. Anksiyete, krizlerle ortaya çıkan yaygın endişe durumudur. Anksiyete, bireyde umutsuz, zayıf ve pasif bir ben acısı ortaya çıkarır. Anksiyete sonucunda ortaya çıkan tepkilerin genellikle benzer olmakla birlikte kullanılan savunma mekanizmalarına göre farklı belirtilerle birlikte kendini gösterdiği söylenmiştir. Bu belirtiler; bilişsel, duygusal, davranışsal ve fizyolojik olarak dört başlık altında sınıflandırılmıştır. Kontrolünü kaybetme, çıldırma hissi, kötü olaylar yaşanacağına beklentisi, dikkat dağınıklığı ve odaklanma problemleri bilişsel belirtiler başlığı altında değerlendirilmiştir. Panik, çaresiz hissetme, huzursuzluk, endişe ve korku durumları duygusal belirtilerdendir. Çabuk yorulma, dona kalma, kaygıya neden olan durumlardan kaçınma davranışsal belirtiler başlığında ele alınmıştır. Son olarak fizyolojik belirtiler başlığı altında göğüste ağrı, çarpıntı, kalbin daha hızlı atması, nefes darlığı, boğazda düğümlenme ve yutkunamama hissi, bulantı, kusma, titreme ve ürperme gibi durumlar sıralanmıştır.³⁴

Bireylerin, gündelik hayatlarında karşılaştıkları zor, sancılı, çaresiz hissettiren olaylar; stres, endişe, kaygı, anksiyete ve depresyon durumlarının ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Birey, yaşamını sağlıklı bir şekilde sürdürebilmek için bu durumlarla başa çıkmak zorundadır. Din bu noktada çoğu birey için en güçlü başa çıkma aracıdır. Zor zamanlarında, kaygılı ve depresif hissettiği dönemlerde dini başa çıkma süreçlerini kullanan bireyler, üzüntülerini hafifletebilmekte ve hayat memnuniyetlerini artırmaktadırlar.³⁵ Yaşamımızın trajik anlarında, kriz durumlarında ve gerilimli dönemlerde dini değerler, birçok insan için önemli bir referans kaynağı olmaktadır. Dini değerlerin önemli fonksiyonlarından biri, kriz durumlarında bazı hedefleri gerçekleştirmek amacıyla kullanılmalarıdır. Bireyler yaşamlarında sürekli çeşitli sorunlarla karşılaşmakta ve kendilerini aciz ve çaresiz hissettiren bu durumlar karşısında ilahi yardıma başvurma eğilimi göstermektedirler.³⁶

³³ Kara, "Kierkegaard Felsefesiyle Birlikte Ortaya Çıkan Bir Kavram Karmaşası", 291.

³⁴ Çiftçi vd., "Çalışanlarda Psikolojik Yıldırma ve Endişe Düzeyi", 71.

³⁵ Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak / Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*, 113.

³⁶ Ekşi, *Başta Çıkma, Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, 2.

Olumlu dini başa çıkma ile depresyon, kaygı, stres ve anksiyete arasındaki ilişkinin anlamlı ve negatif yönde olduğu bulgulanmıştır.³⁷ Ayrıca, bazı dinî eğilimlerin zihin sağlığına özgü etkilerinin olduğu görülmektedir. Örneğin; terapide dinî unsurlardan faydalanılmasının, deruni dinî yönelimi yüksek olan bireylerin depresyon aşamasındaki tedavisinde olumlu neticeler verdiği gözlenmiştir.³⁸ Psikolojik olarak dinden olumlu destek alma oranlarının çok yüksek olduğu tespit edilmiştir. Katılımcıların yaşadıkları zor olaylar karşısında dinden teselli aldıkları ve Allah'tan bağışlanma dileyip O'nun sevgi ve korunmasına sığındıkları gözlenmiştir.³⁹

Dini başa çıkma ile ruh sağlığı ilişkisine dair yapılan başka bir araştırmada; obsesif-kompulsif bozukluk, depresyon, fobik anksiyete, kaygı, öfke ve düşmanlık gibi ruhsal bozuklukların dini başa çıkma ile ilgili ilişkileri incelenmiştir. Çalışmada, ibadet sıklığı ve ruhsal bozukluklar arasında negatif ilişki olduğu gözlenmiştir. Bu durum ibadet etmenin ruhsal bozukluklar üzerinde iyileştirici bir etkisinin bulunduğunu göstermektedir.⁴⁰

Tüm bu çalışma bulgularının sonucunda dini başa çıkma metotlarına başvuran bireylerin daha az endişe ve anksiyete yaşadıkları sonucu ortaya çıkmaktadır. Buna göre din, endişe, kaygı, korku, anksiyete gibi negatif ruhsal durumların oluşumunu azaltabilmekte ya da bu duyguların yaşanmasına engel olabilmektedir. Özellikle olumlu dini başa çıkma stratejilerinin kullanılmasının bireyleri psikolojik olarak rahatlattığı, böylece bireylerin başına gelen olumsuz durumlar karşısında daha kabullenici tavırlar sergilediği görülmektedir. Ayrıca olumlu dini başa çıkma metotlarını kullanan bireylerin olayları hayra yorarak bulunduğu durum karşısında şükretme durumları sergiledikleri gözlenmiştir. Bu bağlamda çalışmamız, birbirleriyle ilişkili olduğunu öngördüğümüz şükür, dini başa çıkma, takdir etme, endişe ve anksiyete değişkenleri arasındaki ilişkileri konu edinmektedir.

Mevcut teorik çerçeve ve ilgili bulgulardan hareketle, bu çalışmada şu hipotezler test edilecektir:

³⁷ Nimet Ferah, "Boşanma Sürecindeki Bireylerde Depresyon Anksiyete Stres ve Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki", *Bilimname* 2019/37 (Nisan 2019), 390.

³⁸ Rabia Coşgun - Behlül Tokur, "Ağır Hastalarda Dinî Başa Çıkma", *Journal of Analytic Divinity* 6/2 (Aralık 2022), 128.

³⁹ Zeynep Sağır, *Suriyeli Kadın Mültecilerde Kültürel Uyum, Ruh Sağlığı ve Din* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 243.

⁴⁰ Çağla Çetin - Tuğışat Güzeloğlu, "Covid 19 Pandemi Döneminde Dini Başa Çıkma Tarzları İle Ruh Sağlığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Haziran 2022), 233.

H_{1a}: Pozitif dini başa çıkma ile şükür arasında olumlu ilişki vardır.

H_{1b}: Pozitif dini başa çıkma ile takdir etme arasında olumlu ilişki vardır.

H_{1c}: Negatif dini başa çıkma ile endişe ve anksiyete arasındaki ilişki olumludur.

H_{1d}: Negatif dini başa çıkma ile şükür arasında olumsuz ilişki vardır.

H_{1e}: Negatif dini başa çıkma ile takdir etme arasında olumsuz ilişki vardır.

H_{2a}: Dini başa çıkma, şükürü olumlu yordamaktadır.

H_{2b}: Dini başa çıkma, takdir etmeyi olumlu yordamaktadır.

H_{2c}: Dini başa çıkma, endişe ve anksiyeteyi olumsuz yordamaktadır.

H₃: Takdir etme şükürü olumlu yordamaktadır.

H₄: Pozitif dini başa çıkma ile şükür arasındaki ilişkide takdir etme aracı değişkendir.

2. Yöntem

Araştırmada birden çok değişken olduğu için ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Nicel veri yöntemleri kullanılan araştırmada, veriler anketler aracılığıyla elde edilmiştir. Örneklemin seçilmesinde rastgele/tesadüfi örnekleme yöntemine başvurulmuştur. Örnekleme katılan kişiler gönüllü ve kendi rızalarıyla çalışmaya katkı sağlamıştır. Çalışmanın yapılması için “*KSÜ Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu’nun 29.03.2023 tarih ve 2023-8 sayılı kararı*” ile etik izin alınmıştır.

2.1. Katılımcıların Özellikleri

Bu çalışmaya 429 kişi katılmıştır. Katılanların 138’i (%32,2) erkek, 291’i (%67,8) kadındır. Örneklemin yaşı 18 ile 67 arasında değişmektedir. Katılımcıların yaş ortalaması 30,64 olarak tespit edilmiştir. Çalışmaya dâhil olanların 186’sı (%43,4) evli iken 243’ü (%56,6) bekârlardan oluşmaktadır. Gelir durumlarına bakıldığında 70 kişi (%16,3) düşük gelirlidir, 342 kişi (%79,7) orta gelirlidir ve 17 kişi (%4) yüksek gelirlidir. Eğitim durumuna bakıldığında ise 20 kişi(%4,7) ilköğretim, 41 kişi (%9,6) lise, 317 kişi (%73,9) üniversite ve 51 kişi (%11,9) lisansüstü eğitime sahiptir.

2.2. Verilerin Toplanması ve Analizi

Anketlere Türkiye genelinden katılımlar olmuştur. Ölçeklerin uygulanması internet üzerinden çevrimiçi olarak yapılmıştır. Veriler Google Dokümanlar aracı kullanılarak toplanmıştır. Katılımcılara onam formu sunulmuş, etik çerçeveler içinde kalınarak gerekli bilgilendirme yapılmış ve anketlere katılmak isteyenlerin örnekleme gönüllülük esasına dayalı olarak katkı sunmalarına özen gösterilmiştir. Verilerin analizi IBM SPSS yazılımı ile yapılmıştır. Veriler korelasyon, aracılık testi, regresyon, güvenilirlik, frekans dağılımı ve geçerlilik analizleriyle bulguya dönüştürülmüştür.

2.3. Veri Toplama Araçları

Kişisel Bilgi Formu: Katılımcıların demografik özelliklerini tespiti yönelik oluşturduğumuz kişisel bilgi formunda hipotezleri test etmek amacıyla oluşturulmuştur. Kişisel bilgi formunda katılımcıların cinsiyet, yaş, medeni durum ve eğitim durumları sorulmuştur.

Dini Başa Çıkma Ölçeği: Dini başa çıkma ölçeği Pargament ve diğerleri tarafından geliştirilmiştir.⁴¹ Dini başa çıkma ölçeği daha sonra Ekşi ve Sayın tarafından Türkçe'ye uyarlanmıştır.⁴² Yapılan uyarlamada ölçeğin istatistiki olarak güvenilir ve geçerli olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmada ölçeğin Cronbach Alpha değeri (iç tutarlık katsayısı) sayısı .920, KMO değeri .945 (Bartlett's Test of Sphericity değeri $\chi^2 = 2703.098$, $df:76$, $p=.000$) olarak hesaplanmıştır.

Takdir Etme Ölçeği: Bu ölçek "*Adler ve Fagley*" tarafından geliştirilmiştir.⁴³ Türkçe'ye uyarlaması ise Göcen tarafından yapılmıştır.⁴⁴ Yapılan uyarlamada ölçeğin istatistiki olarak güvenilir ve geçerli olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmada ölçeğin Cronbach Alpha değeri (iç tutarlık katsayısı) sayısı .912, KMO değeri .913 (Bartlett's Test of Sphericity değeri $\chi^2 = 3303.091$, $df:66$, $p=.000$) olarak hesaplanmıştır.

⁴¹ Kenneth I. Pargament vd., "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors", *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/4 (Aralık 1998), 710.

⁴² Halil Ekşi - M. Sayın, "The adaptation of Religious Coping Scale into Turkish language: A study of bilingual equivalence, validity and reliability.", *AGP Humanities and Social Sciences Conference* (Berlin: BAU International Berlin University, 2016), 1.

⁴³ Mitchel G. Adler - N. S. Fagley, "Appreciation: Individual Differences in Finding Value and Meaning as a Unique Predictor of Subjective Well-Being", *Journal of Personality* 73/1 (01 Şubat 2005), 79.

⁴⁴ Gülüşan Göcen, *Şükür: Pozitif Psikolojiden Din Psikolojisine Köprü* (İstanbul: DEM, 2014), 152.

Şükür Ölçeği: Ölçek Emmons ve arkadaşları tarafından geliştirilmiştir.⁴⁵ Türkçe'ye uyarlaması ise Göcen tarafından yapılmıştır.⁴⁶ Yapılan uyarlamada ölçeğin istatistiki olarak güvenilir ve geçerli olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmada ölçeğin Cronbach Alpha değeri (iç tutarlık katsayısı) sayısı .892, KMO değeri .876 (Bartlett's Test of Sphericity değeri $\chi^2 = 2461.315$, $df:43$, $p=.000$) olarak hesaplanmıştır.

Endişe ve Anksiyete Ölçeği: Ölçek Dugas ve diğerleri tarafından geliştirilmiştir.⁴⁷ Türkçeye uyarlamasını ise Akyay yapmıştır.⁴⁸ Ölçeğin güvenilir ve geçerli olduğu istatistiki ölçümlerle ortaya koyulmuştur. Bu çalışmada ölçeğin Cronbach Alpha değeri (iç tutarlık katsayısı) sayısı .854, KMO değeri .834 (Bartlett's Test of Sphericity değeri $\chi^2 = 4572.425$, $df:57$, $p=.000$) olarak hesaplanmıştır.

3. Bulgu ve Yorumlar

Bu bölümde örneklemin dini başa çıkma, şükür, takdir etme ve endişe ve anksiyete durumları ortaya konmuştur. Elde edilen verilere göre değişkenler arasındaki korelasyon ve regresyon ilişkileri bulgulanmıştır. Ayrıca aracılık testi yapılarak hipotezler test edilmiştir. İlgili literatür ışığında çalışmanın benzerlik ve farklılıkları ele alınıp çıkarımlar sunulmuştur. Tablo 1'de katılımcıların genel durumu aktarılmıştır.

Tablo 1: Örneklemin Ortalamaları

	Sayı	Min.	Max.	Ort.	Std. Sapma
Pozitif dini başa çıkma	429	1,00	4,00	3,37	0,61
Negatif dini başa çıkma	429	1,00	4,00	2,57	0,96
Şükür	429	2,00	7,00	5,79	0,93
Takdir Etme	429	1,22	7,00	5,96	0,71
Endişe ve Anksiyete	429	1,10	8	4,87	1,56

Ort: ortalama; std.: standart; min: en düşük; max: en yüksek

⁴⁵ Robert A. Emmons vd., "The assessment of gratitude.", *Positive psychological assessment: A handbook of models and measures*, (14 Aralık 2004), 327.

⁴⁶ Göcen, *Şükür: Pozitif Psikolojiden Din Psikolojisine Köprü*, 152.

⁴⁷ M.J. Dugas vd., "The Worry and Anxiety Questionnaire: Validation in non-clinical and clinical samples", *Journal de Thérapie Comportementale et Cognitive* 11/1 (2001), 31-36.

⁴⁸ Ayşe Akyay, *Endişe ve anksiyete ölçeği, problemlere karşı olumsuz tutum ölçeği ve bilişsel kaçınma ölçeği, Türkçe uyarlanması, geçerliliği ve güvenilirliği* (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 18-19.

Yukarıdaki bulgulara göre katılımcıların pozitif dini başa çıkma stratejilerini daha çok kullandığını ifade edebiliriz. Bununla beraber negatif dini başa çıkmaya daha az başvurduklarıdır. Fakat pozitif dini başa çıkma ve negatif dini başa çıkma yöntemlerine ortalamanın üstünde bir yönelim olduğu görülmektedir. En yüksek 4 puan alınırken negatif başa çıkmanın 2,57 ve pozitif dini başa çıkmanın 3,37 olması bu durumu ortaya koymaktadır. Örneklemin şükür ortalamasına bakıldığında 5,79 ve takdir etme 5,96 olarak tespit edilmiştir. Yine şükür ve takdir etme etkinliklerine de ortalamanın üstünde bir eğilim vardır. Son olarak endişe ve anksiyetenin de ortalamanın üstünde olduğu bulgulanmıştır. 8 üzerinden 4,87 puan alınması bu durumu kanıtlar niteliktedir.

Kula, 2002 yılında 200 kişiyle yapmış olduğu çalışmada kişilerin çeşitli nedenlerle dini başa çıkmaya başvurduğunu tespit etmiştir. Kula'nın araştırmasında deprem sonrası travma yaşayan kişilerin dini başa çıkma yöntemlerini sık kullandıkları ifade edilmiştir. Depremzedelerin pozitif dini başa çıkmayı daha çok kullandıkları vurgulanmıştır. Ayrıca duaya daha çok başvurdukları, Allah'a daha çok yönelim gösterdikleri ve Allah'a sığındıkları belirtilmiştir.⁴⁹

Ayten ve arkadaşlarının 114 hasta, hasta yakını ve hastane çalışanları üzerine yaptıkları çalışmada da farklı bulgular elde edilmiştir. Hayra yorma, yaratıcıya yönelme, dini yakarış, dini yaklaşma ve dini dönüşüm dini başa çıkmanın pozitif yönünü temsil ederken, kişilerarası dini hoşnutsuzluk, manevi hoşnutsuzluk ve şerre yorma dini başa çıkmanın negatif yönünü oluşturmaktadır. Örnekleme dâhil olanlara bakıldığında, dini başa çıkmanın pozitif yönünden daha yüksek puanlar alındığı tespit edilmiştir.⁵⁰

Ayten ve Sağır'ın sığınmacılar üzerine yaptığı çalışmada pozitif ve negatif dini başa çıkmaya başvurma durumları araştırılmıştır. Katılımcıların ortalamanın çok üstünde pozitif dini başa çıkmaya yöneldiği görülmüştür. Yine çalışmaya katılan kişilerin negatif dini başa çıkmaya daha az başvurdukları bulgulanmıştır. Şükürle ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında ülkemizdeki insanların şükür davranışlarını sergiledikleri gözlenmektedir.⁵¹

⁴⁹ Naci Kula, "Deprem ve Dini Başa Çıkma", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (30 Haziran 2002), 234-255.

⁵⁰ Ali Ayten vd., "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Amprik Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (01 Nisan 2012), 45-79.

⁵¹ Ayten vd., "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Amprik Bir Araştırma", 60-76.

Başka bir çalışmada katılımcıların şükür durumları incelenmiştir. 239 kişi üzerinde yapılan çalışmada bireylerin şükür davranışlarında buldukları belirtilmiştir.⁵² Kaygı konusuna bakıldığında bireylerin günlük yaşama dair çeşitli kaygılar besledikleri görülmektedir. Dindarlık çalışmalarına bağlı olarak yapılan kaygı araştırmaları genel itibariyle belli bir duruma dair kaygılardır. Örneğin işsizlik kaygısı,⁵³ sınav kaygısı,⁵⁴ kimlik kaygısı,⁵⁵ ölüm kaygısı⁵⁶ gibidir. Din

Araştırmanın Tablo 1'deki ortalamalarına bakıldığında genel anlamda literatürle örtüştüğü görülmektedir. Bu paralelliğin nedenlerine bakıldığında benzer ölçüm araçları kullanıldığı dikkat çekmektedir. İstatistiki ölçümlerin bilimsel kıstaslara uygun yapılması da alanyazını desteklemektedir. Çalışmamızda örneklemin sağlıklı insanlar üzerinde yürütülmüş olması, olumlu değişkenlerden yüksek puan alınmasında oldukça önemlidir. Fakat gerek bu çalışmada olsun gerekse alan yazında yapılan diğer çalışmalar olsun dindarlık eğilimleri olan kişiler üzerinde çalışıldığı anlaşılmaktadır. Zira dini başa çıkmanın puanlarının ortalamasının üstünde olması bu durumu kanıtlar niteliktedir.

Tablo 2: Korelasyon İlişkileri

	1	2	3	4	5
1. Pozitif dini başa çıkma	1				
2. Negatif dini başa çıkma	,289	1			
3. Takdir etme	,587 **	,116 *	1		
4. Şükür	,423 **	,030	,643 **	1	
5. Endişe ve Anksiyete	-,078	,198 **	-,179 **	-,152 **	1

⁵² Mehmet Emin Kalgı - Muhyettin Özen, "Covid-19 Hastalığını Geçirmiş Bireylerin Şükür ve Dindarlık Durumlarının İncelenmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (31 Aralık 2021), 161-175.

⁵³ Necmi Karslı, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde İşsizlik Kaygısı ve Dindarlık", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (15 Temmuz 2021), 220-249.

⁵⁴ Necmi Karslı, "Gençlerde Sınav Kaygısı, Dindarlık ve Dua İlişkisi", *Dergiabant* 7/13 (31 Mayıs 2019), 190-219.

⁵⁵ Mustafa Özbaş, "Birleşik Krallık'daki Türkçe Konuşan Göçmen Topluluğun Çocuklarının Din Eğitimi ve Öğretimi: İmkânlar ve Fırsatlar - Zorluklar ve Sorunlar", *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 1/2 (22 Aralık 2015), 201-228.

⁵⁶ Kenan Alparslan, "Ölüm Kaygısı ve Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme", *Dini Araştırmalar* 25/63 (15 Aralık 2022), 529-552.

*p<0,05; **p<0,01

Tablo 2'ye bakıldığında pozitif dini başa çıkma ile takdir etme arasında anlamlı düzeyde ilişki bulunmaktadır (p< 0,01). Pozitif dini başa çıkma ile takdir etme arasında pozitif yönde ilişki vardır (,587). Buna göre pozitif dini başa çıkma puanı yükseldikçe takdir etme de artmaktadır. Pozitif dini başa çıkma ile şükür arasında anlamlı düzeyde ilişki söz konusudur (p< 0,01). Pozitif dini başa çıkma ile şükür arasında pozitif yönde ilişki olduğu söylenebilir (,423). Buna göre pozitif dini başa çıkma puanı yükseldikçe şükür de artış göstermektedir. Pozitif dini başa çıkma ile endişe ve anksiyete arasında anlamlı düzeyde ilişki olmadığı (p> 0,05) ortaya çıkmıştır.

Negatif dini başa çıkma ile takdir etme arasında anlamlı düzeyde ilişki bulunmaktadır (p<0,05). Negatif dini başa çıkma ile takdir etme arasında pozitif yönde ilişki vardır (,116). Buna göre negatif dini başa çıkma puanı yükseldikçe takdir etme de artmaktadır. Negatif dini başa çıkma ile kaygı arasında anlamlı düzeyde ilişki söz konusudur (p<0,01). Negatif dini başa çıkma ile kaygı arasında pozitif yönde ilişki olduğu söylenebilir (,198). Buna göre negatif dini başa çıkma puanı yükseldikçe endişe ve anksiyete durumunda da artış göstermektedir. Negatif dini başa çıkma ile şükür arasında anlamlı düzeyde ilişki olmadığı (p>0,05) ortaya çıkmıştır.

Bu duruma göre “*Pozitif dini başa çıkma ile şükür arasında olumlu ilişki vardır ve pozitif dini başa çıkma ile takdir etme arasında olumlu ilişki vardır*” doğrulanırken “*pozitif dini çıkma ile endişe ve anksiyete arasındaki ilişki olumsuzdur.*” hipotezi desteklenmemiştir. Yine negatif dini başa, takdir etme, endişe ve anksiyete arasındaki ilişkide hipotez doğrulanırken negatif dini başa çıkma ile şükür arasındaki ilişkide doğrulanmamıştır. Çalışmanın “*Negatif dini başa çıkma ile endişe ve anksiyete arasında olumlu ilişki vardır*” hipotezi de doğrulanmıştır.

Dini başa çıkma konusunda yapılan bir çalışma pozitif dini başa çıkma puanı yükseldikçe takdir etme ve şükranın da yükseldiğini göstermiştir. Negatif dini başa çıkma ile şükür arasında ters yönde ilişki olduğu tespit edilmiştir. Yani negatif dini başa çıkma yükseldikçe şükür durumunun düştüğü bulgulanmıştır.⁵⁷ Diğer bir çalışmada sıkıntılı durumlarda kişinin takdir etme ve şükran gibi olumlu algısını devam ettirmesi, olumlu sonuçlar sağlamaktadır. Yani

⁵⁷ Gina M. Brelsford vd., “Religious Coping and Gratitude in Emerging Adulthood”, *Research in the Social Scientific Study of Religion, Volume 25*, (01 Ocak 2014), 32-52.

kişinin pozitif dini başa çıkmayı olumsuz durumlarda kullanması, bireyin iyilik halinin devam etmesine yardımcı olmaktadır.⁵⁸

Bu çalışmalara bakıldığında çalışmamızın bulgularının desteklendiğini ifade edebiliriz. Araştırmamızın bulgularıyla literatürde yapılan çalışmalar karşılaştırıldığında şu durum görülmektedir: Şükür ile takdir etme kavramı birbiri yerine kullanılmaktadır. Hatta şükür kavramının üst şemsiye kavram olarak ele alındığı belirtilmektedir. Bu nedenle alan yazınla karşılaştırma yapılırken net bir şekilde şükür ve takdir etmeyi birbirinden ayırt etmek zorlaşmaktadır.

Dini başa çıkma ile şükür arasında anlamlı düzeyde ilişkiler olduğu görülmüştür. Pozitif dini başa çıkma ile şükür arasında olumlu düzeyde ilişki varken negatif dini başa çıkma ile olumsuz düzeyde ilişki olduğu saptanmıştır. Buna göre pozitif dini başa çıkma arttıkça şükür durumu da artmaktadır. Aynı çalışmada kaygının karşıt kavramı diyebileceğimiz iyi oluşla pozitif dini başa çıkma durumu arasında da paralel bir ilişki söz konusudur.⁵⁹ Yine yapılan başka bir araştırmada dini başa çıkma ile şükür ve takdir etme arasında anlamlı düzeyde ilişkiler olduğu tespit edilmiştir. Pozitif dini başa çıkma ile şükür arasında doğrusal ilişki olduğu ortaya koyulmuştur. Özellikle şükür ve takdir etme, olumsuz durumları önlemektedir.⁶⁰

Yaşları 16 ile 64 yaşları arasında değişen 114 kişi üzerinde yapılan bir araştırmada olumlu dini başa çıkma ile şükür arasında anlamlı düzeyde ilişki olduğu saptanmıştır. Olumlu dini başa çıkma yükseldikçe şükür davranışlarının da yükseldiği görülmüştür. Ayrıca olumlu dini başa çıkma ile hayat memnuniyeti arasında da pozitif ilişki olduğu bulgulanmıştır. Buna göre olumlu dini başa çıkma etkinliklerine başvuranlarda kaygı ve endişe gibi olumsuz duygu durumlarının azaldığı söylenebilir.⁶¹

⁵⁸ David H. Rosmarin vd., "Maintaining a grateful disposition in the face of distress: The role of religious coping", *Psychology of Religion and Spirituality* 8/2 (01 Mayıs 2016), 134-140.

⁵⁹ Nur Soffa - Yunita Faele Nisa, "Are Gratitude and Religious Coping have impact for Psychological Well Being from Diabetes Mellitus Patients?", *ICRMH 2019: Proceedings of the 1st International Conference on Religion and Mental Health*, ed. Rena Latifa vd. (Jakarta, Indonesia: Occer, 2019), 191-201.

⁶⁰ Joseph Thomas Tadie, *Adolescents' Religious Coping, Gratitude, and Psychological Functioning* (Pasadena: Fuller Theological Seminary, 2010).

⁶¹ Ayten vd.⁶¹ Nur Soffa - Yunita Faele Nisa, "Are Gratitude and Religious Coping have impact for Psychological Well Being from Diabetes Mellitus Patients?", *ICRMH 2019: Proceedings of the 1st International Conference on Religion and Mental Health*, ed. Rena Latifa vd. (Jakarta, Indonesia: Occer, 2019), 191-201.

Çalışmamızda, endişe ve anksiyete ile şükür ve takdir etme arasında negatif ilişki olduğu görülmüştür. Literatürde yapılan çalışmalarda bu durumun desteklendiğini ifade edebiliriz. Örneğin Ayten ve Sağır'ın yapmış olduğu çalışmada depresif durumlar ile dini başa çıkma arasında anlamlı ilişkiler olduğu tespit edilmiştir. Özellikle dini başa çıkma durumlarını olumlu anlamda kullanan bireylerin depresif davranışlardan daha da kaçındığını ifade edebiliriz.⁶² Yine yapılan başka bir çalışmada dini başa çıkma konusu incelenmiştir. Olumsuz durumlardan olan stresle dini başa çıkma arasındaki ilişki irdelenmiştir. Bu çalışmanın bulgularına göre dini başa çıkma ile stres arasında anlamlı düzeyde ilişki vardır. Olumlu dini başa çıkmayı kullanan kişilerin stresle daha etkin başa çıktıkları görülmüştür.⁶³

Pozitif dini başa çıkma ile negatif dini başa çıkma arasında ters ilişki olduğu bulgulanmıştır. Sağlıklı bireyler olumlu dini başa çıkma yöntemlerini daha çok kullanırken psikiyatrik tanısı olan hastaların daha çok negatif dini başa çıkmayı kullandıkları görülmüştür. Olumlu dini başa çıkma ile psikiyatrik hastalıklar arasında negatif ilişki (anlamlı olmasa da) olduğunu ifade edebiliriz. Bu çalışmada olumsuz dini başa çıkma ile kaygı arasında pozitif ilişki olduğu tespit edilmiştir. Yani olumsuz dini başa çıkma durumları kaygıyı daha da artırmaktadır diyebiliriz. Ayrıca çalışmada dini başa çıkma ile depresyon, kişilerarası duyarlılık, OKB, anksiyete, somatizasyon, paranoid düşünceler, öfke-düşmanlık, fobik anksiyete ve psikotizm ilişkisi de ele alınmıştır. Olumsuz dini başa çıkma ile somatizasyon, OKB, kişilerarası duyarsızlık, depresyon, anksiyete, öfke ve düşmanlık, fobik anksiyete, paranoid düşünceler ve psikotizm arasında pozitif yönde ve anlamlı düzeyde ilişkiler olduğu belirtilmiştir.⁶⁴ Bu durum araştırmamızın korelasyon ilişkisini destekler niteliktedir. Bu ilişkiler incelendikten sonra pozitif dini başa çıkma ile negatif dini başa çıkmanın çalışmanın diğer değişkenlerini ne oranda açıkladığı konusu regresyon analizi ile ortaya koyulmaktadır.

Tablo 3: Regresyon Ağırlıkları (YEM)

⁶¹ Joseph Thomas Tadie, *Adolescents' Religious Coping, Gratitude, and Psychological Functioning* (Pasadena: Fuller Theological Seminary, 2010), "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Amprik Bir Araştırma", 68-76.

⁶² Ali AYTEN - Zeynep SAĞIR, "Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (06 Ocak 2015), 5-18.

⁶³ Ahmet Canan Karakaş - Mustafa Koç, "Stresle Başa Çıkma Ve Dini Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişki: Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3 (27 Eylül 2014), 610-631.

⁶⁴ Ayşe Murat - Muhammed Kızılgeçit, "Dini Başa Çıkma ve Psikopatoloji İlişkisi (Rize Örneği)", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (30 Haziran 2017), 111-151.

		Regr. Ağırlığı	Std. Hata	p
Pozitif dini başa çıkma ---->	Takdir etme	,685	,046	***
Pozitif dini başa çıkma ---->	Şükür	,646	,067	***
Pozitif dini başa çıkma ---->	Endişe ve Anksiyete	-,199	,123	,106
Negatif dini başa çıkma ---->	Takdir etme	,086	,036	,016
Negatif dini başa çıkma ---->	Şükür	,029	,077	,539
Negatif dini başa çıkma ---->	Endişe ve Anksiyete	,323	,077	***
Takdir etme ---->	Şükür	,841	,048	***

***p< 0,001

Tablo 3 incelendiğinde pozitif dini başa çıkma takdir etme ve şükürü anlamlı düzeyde yordamaktadır (p<,001). Pozitif dini başa çıkma takdir etmeyi ,69 düzeyinde açıklarken, şükürü ise ,65 düzeyinde açıklamaktadır. Fakat pozitif dini başa çıkma, endişe ve anksiyeteyi anlamlı düzeyde yordamamıştır (p:106). Buradan hareketle “*Dini başa çıkma, şükürü olumlu yordamaktadır ve dini başa çıkma, takdir etmeyi olumlu yordamaktadır*” hipotezleri doğrulanırken “*dini başa çıkma, endişe ve anksiyeteyi olumsuz yordamaktadır*” hipotezi doğrulanmamıştır.

Negatif dini başa çıkma takdir etme (p<,05) ve endişe ve anksiyeteyi anlamlı düzeyde yordamaktadır (p<,001). Negatif dini başa çıkma takdir etmeyi ,09 düzeyinde açıklarken, endişe ve anksiyeteyi ise ,32 düzeyinde açıklamaktadır. Fakat negatif dini başa çıkma, şükürü anlamlı düzeyde yordamamıştır (p:539). Buradan hareketle “*Dini başa çıkma, şükürü olumlu yordamaktadır, dini başa çıkma, endişe ve anksiyeteyi olumsuz yordamaktadır ve dini başa çıkma, takdir etmeyi olumlu yordamaktadır*” hipotezleri takdir etme ve endişe ve anksiyete değişkeninde doğrulanırken şükür değişkeninde doğrulanmamıştır. Son olarak takdir etme, şükür değişkenini anlamlı düzeyde yordamıştır (p<,001). Takdir etme, şükür değişkenini ,84 düzeyinde açıklamıştır. Buna göre “*takdir etme şükürü olumlu yordamaktadır*” hipotezi doğrulanmıştır.

Olumlu dini başa çıkma durumu şükür ve takdir etmeyi yordamazken negatif dini başa çıkma özellikle takdir etmeyi ters yönde yordamaktadır. Bu çalışmada dini başa çıkma ile kişilik özellikleri, duygulanım ve yaşam memnuniyeti arasındaki ilişkiler de ele alınmıştır. Çalışmamızın konusu bağlamında dini başa çıkmanın yaşam memnuniyeti ile de ilişkili olduğu

ifade edilmiştir. Dini başa çıkmanın olumlu yönü yaşam memnuniyetini pozitif yönde etkilerken dini başa çıkmanın olumsuz yönleri ise hayat memnuniyetini olumsuz etkilemiştir.⁶⁵

Yapılan bir başka araştırmada dini başa çıkmanın depresyonu etkilediği görülmüştür. Depresif davranışlarla hem dindarlığın hem de dini başa çıkmanın regresyon ilişkisi bulunmuştur. Olumlu dini başa çıkma depresif davranışları yordadığı gibi olumsuz dini başa çıkma durumu da depresyonu etkilemiştir. Çalışmanın regresyon sonuçlarına göre olumlu dini başa çıkma depresyon üzerinde iyileştirici etki gösterirken olumsuz dini başa çıkma depresif durumları tetikleyici özellik göstermektedir diye yorum yapmak da mümkündür.⁶⁶ Çalışmamızın bulgularına bakıldığında dini başa çıkmanın olumsuz duygu durum olan endişe ve anksiyete üzerinde benzer sonuçlar ortaya koyduğu ifade edilebilir. Bu bakımdan daha önce yapılmış çalışmalar desteklenmektedir.

Literatürde dini başa çıkma ve psikiyatrik hastalıklarla ilgili olarak yapılan çalışmalarda negatif dini başa çıkma ile ruhsal hastalıkların ilişkili olduğu görülmektedir. Örneğin yapılan bir çalışmada negatif dini başa çıkma ile kaygı arasında doğrusal ilişkinin olduğu bulgulanmıştır. Yani negatif dini başa çıkma, kaygı durumunu etkilemektedir.⁶⁷ Dini başa çıkma araştırmalarını, Rosmarin ve arkadaşlarının⁶⁸ önerdiği açıdan incelemek daha doğru bir yaklaşımdır diyebiliriz. Onlar pozitif psikolojinin kavramlarına bütüncül olarak bakma tavsiyesinde bulunmuşlardır. Bu açıdan kaygı kavramının, olumsuz duygu durum; şükür ve takdir etmenin olumlu bir duygu durum olarak ele alınması araştırmacılara daha büyük kolaylık sağlayabilmektedir. Aksi takdirde yorum ve değerlendirme yapmak çok kısıtlı kalabilmektedir.

Pozitif dini başa çıkma ile negatif dini başa çıkmanın hangi değişkenleri etkiledikleri derinlemesine incelenmiştir. Pozitif dini başa çıkma, hayat memnuniyeti, umut ve psikolojik sağlamlığı yordamamıştır. Olumsuz dini başa çıkma ise hayat memnuniyeti ve psikolojik sağlamlığı etkilemiştir.⁶⁹ Olumsuz dini başa çıkma sıklığı arttıkça hayat memnuniyeti ve psikolojik sağlamlığın düşüş gösterdiği tespit edilmiştir. Araştırmamızdaki olumsuz dini başa

⁶⁵ Gina M. Brelsford - Joseph Ciarrocchi, "Spiritual Disclosure and Ego Resiliency: Validating Spiritual Competencies", *Counseling and Values* 58/2 (Ekim 2013), 32-52.

⁶⁶ Ayten - Sağır, "Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma", 14.

⁶⁷ Murat - Kızılgeçit, "Dini Başa Çıkma ve Psikopatoloji İlişkisi (Rize Örneği)", 133.

⁶⁸ David H. Rosmarin vd., "Religious coping among jews: development and initial validation of the JCOPE", *Journal of Clinical Psychology* 65/7 (01 Temmuz 2009), 134-140.

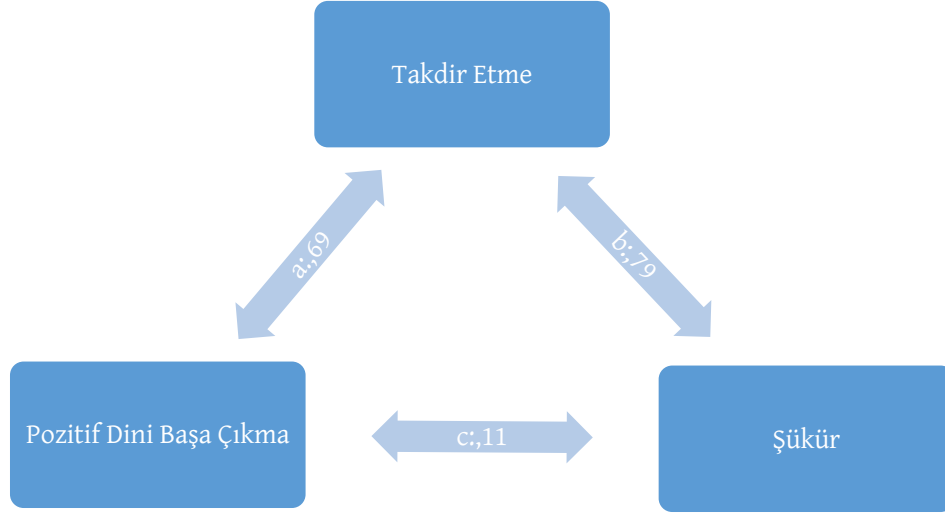
⁶⁹ Veysel Uysal vd., "Dinî Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlamlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/52 (2017), 139-160.

çıkmanın takdir etme değişkenini açıklaması da daha önceki çalışmaları desteklemektedir. Özellikle pozitif psikolojisinin kavramları açısından bakıldığında bu durum daha anlamlı olacaktır.

Regresyon bulgularında iki durum oldukça dikkat çekicidir. İlk olarak, pozitif dini başa çıkma endişe ve anksiyeteyi anlamlı düzeyde yordamamıştır. Bu nedenle ileride yapılacak çalışmalar bu ilişkiyi daha derinlemesine inceleyebilir. Her ne kadar pozitif dini başa çıkma ile endişe ve anksiyete arasındaki regresyon ilişkisi ters olsa da istatistiki olarak anlamlı bir veri sunmamıştır. Bu durumda kişilerin pozitif dini başa çıkmayı kullanmalarının endişe ve anksiyete durumları üzerinde herhangi bir etki etmediğini söylememiz mümkündür. Bireylerin başına gelen olayları dini açıdan olumlu değerlendirmesine rağmen, yaşanan duruma karşı kaygılarının hala devam ettiğini ifade edebiliriz.

Negatif dini başa çıkmanın şükür değişkenini anlamlı düzeyde yordamaması da diğer dikkat çeken bulgudur. Negatif dini başa çıkma ile şükür arasındaki regresyon ilişkisi pozitifdir. Fakat istatistiki olarak anlamlı değildir. Aynı zamanda negatif dini başa çıkma ile şükür arasındaki regresyon ilişkisi oldukça zayıftır. Bulgular ışığında şu yorumu yapmamız mümkündür: Bireyin başına bir olay veya durum geldiğinde dini olarak bu durumu olumsuz değerlendirmeleri şükür davranışlarını değiştirmemektedir. Yani kişi olayı hem dini açıdan olumsuz olarak değerlendirmekte aynı zamanda da şükredebilmektedir diyebiliriz. Örneğin trafik kazasına karışan birisi, neden bu olayın başına geldiğini düşünürken diğer taraftan en azından bununla atlattım diyerek şükredebilir.

Diğer taraftan regresyon bulgularındaki sonuçlardan biri de negatif dini başa çıkmanın takdir etme davranışını etkilemesidir. Her ne kadar negatif dini başa çıkmanın, takdir etmeyi ters yönde etkilemesi beklense de bu çalışmada doğrusal etkilemiştir. Buna göre dini başa çıkmayı olumsuz değerlendiren kişi, kader inancından dolayı takdir etme davranışını da devam ettiriyor denilebilir. Örneğin başına herhangi bir olumsuzluk gelen kişi bunun olumsuz olduğu ayırdımında olurken aynı zamanda Allah'ın takdiri olarak düşünebilir.



Şekil 1: Çalışmanın Aracı Değişken Modeli

Aracılık testinin anlamlı olabilmesi için birçok şartın yerine gelmesi gerekmektedir. Öncelikle modeldeki tüm değişken arasında regresyon ilişkisi olması lazımdır. Tablo 3'e bakıldığında pozitif dini başa çıkma ile takdir etme ve şükür arasında ilişki bulunmaktadır. Ayrıca takdir etme ile şükür arasında da anlamlı düzeyde ilişki vardır. Ardından aracılık testinde modelin anlamlı olabilmesi için pozitif dini başa çıkma ile şükür arasındaki direkt ilişkide aracı olan takdir etme değişkeni girdiğinde ya etkinin düşmesi veya aralarında ilişkinin anlamsız hale gelmesi gerekmektedir.

Tablo 3'deki pozitif dini başa çıkma ile şükür arasındaki direkt ilişkinin Şekil 1'deki aracılık modelinde düştüğü görülmektedir. Ayrıca pozitif dini başa çıkmadan şükre giden yolda takdir etme modele dahil olduğunda anlamlılık değeri,129 olmaktadır. Yani aralarındaki ilişki anlamsız hale gelmektedir. Buradan hareketle aracılık modelinin tüm şartları sağladığını ve istatistiki olarak geçerli olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Pozitif dini başa çıkmanın şükür üzerindeki dolaylı (aracı) etkisi değeri ,540'tır. Yani, pozitif dini başa çıkmanın şükür üzerindeki dolaylı (aracı) etkisi nedeniyle, pozitif dini başa çıkma 1 arttığında, şükür 0,54 artar. Bu, pozitif dini başa çıkmanın şükür üzerinde sahip olabileceği herhangi bir doğrudan (aracısız) etkiye ektir. Örneğin başına herhangi bir olay gelen kişi Allah'a tevekkül etse veya bunu geçici bir imtihan olarak düşünse pozitif dini başa çıkmaya başvurmuş olacaktır. Durumu takdirle karşılaması sonucunda buna bağlı olarak da şükür etme durumu da artacaktır. Buna göre

çalışmanın “H₄: Pozitif dini başa çıkma ile şükür arasındaki ilişkide takdir etme aracılık etmektedir” hipotezi desteklenmiştir. Aracılık modelinde dini başa çıkmanın kaygı, endişe ve stres gibi olumsuz durumlar üzerinde etki gösterdiği ortaya koyulmuştur.⁷⁰ Aşamalı regresyon yapılan başka bir çalışmada olumlu dini başa çıkmanın yaşam doyumunu ve hayata dair daha olumlu sonuçları desteklediği ortaya koyulmuştur.⁷¹

Bu çalışmada temelde dini başa çıkmanın, olumsuz duygu durumlarında takdir etmenin sürdürülmesi olumsuz durumların azalmasına neden olacağı modeli kurgulanmıştır. Araştırmanın bulgularına göre kişilerin dini başa çıkma etkinliklerini olumsuz durumlarda minnettarlık üzerinden sürdürmesi ruhsal sağlığına pozitif katkılar sunmaktadır. Örneğin bir kişi başına olumsuz bir olay gelmiş olsun. Bu kişinin olumsuzluğu Allah'ın yardımıyla çözeceğine inancı tamdır. Olaylar gelişirken birilerinin yardımıyla olumsuz olay kakmış olsa, bu durumda hem Allah'a şükür artacak hem de yardım edene minnet duyacaktır. Olumsuz durumun çözülmesi netice itibarıyla ruhsal ve fiziksel sağlığına iyi gelecektir. Bu durum da pozitif psikoloji alanyazınına girmesi gereken önemli bir husus olarak vurgulanmaktadır.⁷²

Sonuç

Bu araştırmada dini başa çıkma, şükür, takdir etme ve anksiyete ilişkisi incelenmiştir. Bu amaçla korelasyon, regresyon ve aracılık testi yapılmıştır. Çalışmanın bulgularına göre pozitif dini başa çıkmaya daha çok başvurulmasının dini eğitimle ilişkili olması muhtemeldir. Aslında inancın doğru şekilde öğrenilmesi ve tatbik edilmesi pozitif dini başa çıkma puanlarının yüksek çıkmasını açıklayabilir. Yine kişilerin şükür ve takdir etme davranışlarına ortalamanın üstünde yönelmeleri sağlıklı ruhsal durumdan kaynaklanıyor olabilir. Çünkü psikiyatrik tanı alan kişilerin negatif dini başa çıkmaya başvurusu ve kaygıya daha çok yönelmelerinin mümkün olduğunu mevcut literatür göstermektedir. Pozitif dini başa çıkmanın şükür ve takdir etmeyle doğrusal ilişkisinin olması beklenen bir durumdur. Zira pozitif psikolojideki olumlu durumlar genel itibarıyla birbirini desteklemektedir diyebiliriz. Negatif dini başa çıkmayla takdir etme arasında doğrusal ilişkinin olması, kişilerin dini başa çıkmayı olumsuz değerlendirirken aynı zamanda da takdir etme davranışlarını devam ettirdiklerini göstermektedir. Burada da olumsuz dini başa çıkma ile endişe ve anksiyete arasındaki olumlu

⁷⁰ Rosmarin vd., “Religious coping among jews: development and initial validation of the JCOPE”.

⁷¹ S Nazlı Batan - Ali Ayten, “Dinî Başa Çıkma, Psikolojik Dayanıklılık ve Yaşam Doyumu İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi Cilt 15/3* (2015), 67–92.

⁷² Rosmarin vd., “Maintaining a grateful disposition in the face of distress: The role of religious coping”, 134.

ilişkinin olması bu durumu desteklemektedir. Pozitif dini başa çıkma ile endişe ve anksiyete arasındaki regresyon ilişkisi ters olsa da istatistiki olarak anlamlı değildir. İnsanların pozitif dini başa çıkma stratejilerini kullanmalarının kaygıları üzerinde herhangi bir etki etmediğini söyleyebiliriz. Bireylerin başına gelen olayları dini açıdan olumlu değerlendirmelerine rağmen, yaşanan duruma karşı kaygılarının hala devam ettiği görülmektedir. Negatif dini başa çıkma ile şükür arasındaki regresyon ilişkisi pozitif olmasına rağmen istatistiki olarak anlamlı değildir. Bunun yanı sıra negatif dini başa çıkma ile şükür arasındaki regresyon ilişkisi oldukça zayıftır. Bireyin başına bir olay veya durum geldiğinde dini olarak olumsuz değerlendirmesi şükür davranışlarını değiştirmemektedir. Diğer taraftan negatif dini başa çıkmanın, takdir etmeyi ters yönde etkilemesi beklenirken bu çalışmada doğrusal etkilemiştir. Bireylerin negatif dini başa çıkmayı kullanması takdir etmesinde de etkilidir gibi çelişik bir durum ortaya çıkarmış gibi görünebilir. Fakat dini başa çıkmayı olumsuz değerlendiren kişi, kader inancından dolayı takdir etme davranışını da devam ettiriyor olabilir. Ayrıca çalışmada negatif dini başa çıkmanın, takdir etmeyi çok düşük düzeyde etkilediği de göz önünde bulundurulmalıdır. Son olarak pozitif dini başa çıkma şükür davranışını artırırken, takdir etme özelliği de dâhil olduğunda olumlu durumda daha da artış söz konusu olmaktadır. Bundan sonra yapılacak olan çalışmaların boylamsal ve derinlemesine yapılması daha faydalı olacaktır.

Kaynakça

- Abanoz, Süleyman. “Türkiye’de Yapılan ‘Dinî Başa Çıkma’ Konulu Araştırmalar Hakkında Bir Değerlendirme”. *Eskiyeni* 40 (Mart 2020), 406-429. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.673386>
- Adler, Mitchel G. - Fagley, N. S. “Appreciation: Individual Differences in Finding Value and Meaning as a Unique Predictor of Subjective Well-Being”. *Journal of Personality* 73/1 (01 Şubat 2005), 79-114. <https://doi.org/10.1111/J.1467-6494.2004.00305.X>
- Akyay, Ayşe. “Endişe ve anksiyete ölçeği, problemlere karşı olumsuz tutum ölçeği ve bilişsel kaçınma ölçeği, Türkçe uyarlanması, geçerliliği ve güvenilirliği”. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Alparslan, Kenan. “Ölüm Kaygısı ve Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme”. *Dini Araştırmalar* 25/63 (15 Aralık 2022), 529-552. <https://doi.org/10.15745/DA.1171650>

- Ateş, Hüseyin - Sungur Gül, Kibar. “Öğretmen Adaylarının STEM Eğitime Yönelik Öz-Yeterlik ve Endişe Düzeylerinin İncelenmesi”. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 21/1 (Mart 2023). <https://doi.org/10.37217/tebd.1211730>
- Ateş, Nesibe Esen - Kayıklık, Hasan. “Şehit Ailelerinde, Gazilerde ve Gazi Ailelerinde Sabır ve Dinî Başa Çıkma İlişkisi” 19/1 (Haziran 2019), 225-236.
- Ayten, Ali. *Din ve Sağlık*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Ayten, Ali. *Erdeme Dönüş Psikoloji ve Mutluluk Yolu*. İz Yayıncılık, 2022.
- Ayten, Ali. *Tanrı’ya Sığınmak / Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Ayten, Ali. *Tanrı’ya Sığınmak/Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Ayten, Ali vd. “Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Ampirik Bir Araştırma”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (01 Nisan 2012), 45–79. <https://dergipark.org.tr/pub/daad/issue/4489/61848>
- Ayten, Ali - Sağır, Zeynep. “Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (06 Ocak 2015), 5–18. <https://doi.org/10.15370/MUIFD.86222>
- Bakırtaş, Tuğba - İmamoğlu, Abdulvahit. “Özel Gereksinimli Çocuğu Olan Ebeveynlerin Hissettikleri Suçluluk Duygusu ve Bu Durumla Dini Başa Çıkma Yolları”. *Bilimname* 1/47 (Nisan 2022), 1-40. <https://doi.org/10.28949/bilimname.953993>
- Bektaş, Oktay vd. “Fizik Sınavına ve Öğrenimine Yönelik Endişe Düzeyinin Demografik Değişkenlere Göre İncelenmesi”. *Eğitim Bilimleri Dergisi* 53 (Ocak 2021), 469-496. <https://doi.org/10.15285/maruaebd.786356>
- Brelsford, Gina M. vd. “Religious Coping and Gratitude in Emerging Adulthood”. *Research in the Social Scientific Study of Religion*, Volume 25, 32–52. https://doi.org/10.1163/9789004272385_004
- Brelsford, Gina M. - Ciarrocchi, Joseph. “Spiritual Disclosure and Ego Resiliency: Validating Spiritual Competencies”. *Counseling and Values* 58/2 (Ekim 2013), 130–141. <https://doi.org/10.1002/j.2161-007X.2013.00029.x>
- Coşgun, Rabia - Tokur, Behlül. “Ağır Hastalarda Dinî Başa Çıkma”. *Journal of Analytic Divinity* 6/2 (Aralık 2022), 122-144. <https://doi.org/10.46595/jad.1127744>

- Çağrı, Mustafa. “Şükür”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 6 Mayıs 2023.
- Çetin, Çağla - Güzeloğlu, Tuğsat. “Covid 19 Pandemi Döneminde Dini Başa Çıkma Tarzları İle Ruh Sağlığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 27 (Haziran 2022), 217-237.
- Çiftçi, Gamze Ebru vd. “Çalışanlarda Psikolojik Yıldırma ve Endişe Düzeyi”. ISGUC, The Journal of Industrial Relations and Human Resources 15/2 (Nisan 2013), 63-81. <https://doi.org/10.4026/1303-2860.2013.0226.x>
- Demir, Volkan - Ilgaz, Hatice Hilal. “Depresyon, Anksiyete ve Stres Belirti Düzeylerini Azaltmaya Yönelik Grup Terapisi”. Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi 2/4 (2019), 1-16.
- Doğan, Mebrure. “Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Gelişimlerinde İçsel Dinî Motivasyon, Dinî Başa Çıkma, Sabır ve Şükürün Rolü”. Turkish Studies 13/25 (Ocak 2018), 207-230. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.14583>
- Dugas, M.J. vd. “The Worry and Anxiety Questionnaire: Validation in non-clinical and clinical samples”. Journal de Thérapie Comportementale et Cognitive 11/1 (2001), 31-36. <https://psycnet.apa.org/record/2002-02565-005>
- Ekşi, Halil. Başa Çıkma, Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001. <https://toad.halileksi.net/wp-content/uploads/2022/07/dini-basacikma-tarzları-olcegi-toad.pdf>
- Ekşi, Halil - Sayın, M. “The adaptation of Religious Coping Scale into Turkish language: A study of bilingual equivalence, validity and reliability.” AGP Humanities and Social Sciences Conference. Berlin: BAU International Berlin University, 2016.
- Emmons, Robert A. vd. “The assessment of gratitude.” Positive psychological assessment: A handbook of models and measures., 327-341. <https://doi.org/10.1037/10612-021>
- Ferah, Nimet. “Boşanma Sürecindeki Bireylerde Depresyon Anksiyete Stres ve Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki”. Bilimname 2019/37 (Nisan 2019), 383-405. <https://doi.org/10.28949/bilimname.470155>
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 6 Mayıs 2023. <http://sozluk.gov.tr>
- Göcen, Gülüşan. Değerler ve Eğitimi-II: (İstanbul 2012): Sempozyum Bildirileri Kitabı. ed. Recep Kaymakcan vd. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 1. basım., 2015.
- Göcen, Gülüşan. Şükür ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Alan Araştırması. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

- Göcen, Gülüşan. Şükür: Pozitif Psikolojiden Din Psikolojisine Köprü. İstanbul: DEM, 2014.
- Emmons, Robert. A., Hill, John. Words of Gratitude -For Mind, Body, And Soul-, Templeton Foundation Press, Pennsylvania, (2001).
- Kara, Murat. “Kierkegaard Felsefesiyle Birlikte Ortaya Çıkan Bir Kavram Karmaşası: Endişe mi, Kaygı mı, Anksiyete mi, Korku mu?” FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi, 279-308. <https://doi.org/10.16947/fsmia.849168>
- Kalgı, Mehmet Emin - Özen, Muhyettin. “COVID-19 HASTALIĞINI GEÇİRMİŞ BİREYLERİN ŞÜKÜR VE DINDARLIK DURUMLARININ İNCELENMESİ”. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 47 (31 Aralık 2021), 161-175. <https://doi.org/10.5897/JASD2020.0573>
- Karakaş, Ahmet Canan - Koç, Mustafa. “Stresle Başa Çıkma Ve Dini Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişki: Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi 3/3 (27 Eylül 2014), 610-631. <https://doi.org/10.15869/itobiad.88954>
- Kardaş, Ferhat - Yalçın, İlhan. “Şükran Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi 18/69 (Ocak 2019), 13-31. <https://doi.org/10.17755/esosder.406306>
- Kardaş, Ferhat - Yalçın, İlhan. “Şükran: Ruh Sağlığı Alanında Güncel Bir Kavram”. Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar 10/1 (Mart 2018), 1-18. <https://doi.org/10.18863/pgy.334494>
- Karslı, Necmi. “Gençlerde Sınav Kaygısı, Dindarlık ve Dua İlişkisi”. Dergiabant 7/13 (31 Mayıs 2019), 190-219. <https://doi.org/10.33931/ABUIFD.526366>
- Karslı, Necmi. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde İşsizlik Kaygısı ve Dindarlık”. Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/20 (15 Temmuz 2021), 220-249. <https://dergipark.org.tr/pub/gifad/issue/64106/897787>
- Kula, Naci. “Deprem ve Dini Başa Çıkma”. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/1 (30 Haziran 2002), 234-255. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hititilahiyat/issue/7703/100920>
- Murat, Ayşe - Kızılgeçit, Muhammed. “Dini Başa Çıkma ve Psikopatoloji İlişkisi (Rize Örneği)”. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/11 (30 Haziran 2017), 111-151. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/rteuifd/issue/30020/307297>
- Nazlı Batan, S - Ayten, Ali. “DİNÎ BAŞA ÇIKMA, PSİKOLOJİK DAYANIKLILIK ve YAŞAM DOYUMU İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA”. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi Cilt 15/3 (2015), 67-92.

- Özbaş, Mustafa. “Birleşik Krallık’daki Türkçe Konuşan Göçmen Topluluğun Çocuklarının Din Eğitimi ve Öğretimi: İmkânlar ve Fırsatlar - Zorluklar ve Sorunlar”. Balıkesir İlahiyat Dergisi 1/2 (22 Aralık 2015), 201–228.
- Özcan, Zeynep. “Mülteci Öğrencilerin Kültürel Uyumluları ile Dinî Başa Çıkmaları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma”. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 23/1 (15 Haziran 2019), 127-147. <https://doi.org/10.18505/cuid.510680>
- Pargament, Kenneth I. vd. “Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors”. Journal for the Scientific Study of Religion 37/4 (Aralık 1998), 710. <https://doi.org/10.2307/1388152>
- Peterson, Christopher - Seligman, Martin. Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification. New York: Oxford University Press, 2004.
- Rosenberg, Erika. L., “Levels of Analysis and the Organization of Affect”, Review of General Psychology, (1998), 2, 247–270.
- Rosmarin, David H. vd. “Maintaining a grateful disposition in the face of distress: The role of religious coping”. Psychology of Religion and Spirituality 8/2 (01 Mayıs 2016), 134–140. <https://doi.org/10.1037/REL0000021>
- Rosmarin, David H. vd. “Religious coping among jews: development and initial validation of the JCOPE”. Journal of Clinical Psychology 65/7 (01 Temmuz 2009), 670–683. <https://doi.org/10.1002/JCLP.20574>
- Sağır, Zeynep. Suriyeli Kadın Mültecilerde Kültürel Uyum, Ruh Sağlığı ve Din. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Sarı, Sevda - Dağ, İhsan. “Belirsizliğe Tahammülsüzlük Ölçeği, Endişe ile İlgili Olumlu İnançlar Ölçeği ve Endişenin Sonuçları Ölçeği'nin Türkçe'ye Uyarlanması, Geçerliliği ve Güvenilirliği”. Anatolian Journal of Psychiatry 10 (2009), 261-270.
- Soffa, Nur - Nisa, Yunita Faele. “Are Gratitude and Religious Coping have impact for Psychological Well Being from Diabetes Mellitus Patients?” ICRMH 2019: Proceedings of the 1st International Conference on Religion and Mental Health. ed. Rena Latifa vd. 191–201. Jakarta, Indonesia: Occer, 2019.
- Şükür - TDV İslâm Ansiklopedisi (islamansiklopedisi.org.tr) Erişim 1 Mayıs 2023.
- Tadie, Joseph Thomas. “Adolescents’ Religious Coping, Gratitude, and Psychological Functioning”. Pasadena: Fuller Theological Seminary, 2010.

- Uysal, Veysel vd. “Dinî Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma”. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 52/52 (2017), 139–160. <https://doi.org/10.15370/maruifd.333535>
- Uzun, Kıvanç - Karataş, Zeynep. “Belirsizliğe Tahammülsüzlüğün Yordayıcısı Olarak Endişe ile İlgili Olumlu ve Olumsuz İnançlar”. Kastamonu Eğitim Dergisi 26/4 (Temmuz 2018), 1267-1276. <https://doi.org/10.24106/kefdergi.434169>

The Link between Religious Coping, Gratitude, Appreciation, Worry and Anxiety

Assoc. Prof. Dr. Sezai KORKMAZ- Ronahi AKYÜREK-Mesture KARAÇALI

Extended Summary

The aim of this study was to examine the relationships between religious coping, appreciation, gratitude, and anxiety. Theoretical and practical research was conducted in this direction. The term 'religious coping' was used to describe the efforts and activities that people undertake with religious reference when coping with their problems in difficult times. Religious coping was defined as the use of religious beliefs in the process of coping with problems that arise in the ordinary flow of life. Another variable we looked at in our study is gratitude. Gratitude was considered by many philosophers to be a positive emotion, a personality trait or a virtue. The religious and secular aspects of gratitude have been emphasised by philosophers, theologians and psychologists studying gratitude. At the same time, they have studied the effects of gratitude on the emotional structure of the individual, on his or her view of life, on daily life, on communication with God and on social relations. Finally, the study discussed the concepts of worry and anxiety. Although the concepts of worry and anxiety were not fully differentiated until the 1980s, distinctive definitions began to be made at the beginning of these years. Worry was defined as anxiety about an event that may have a negative outcome. It was considered a normal feature of cognitive functioning. However, it could lead to excessive anxiety, which is the basis of anxiety disorders, when anxiety was experienced in the absence of a real threat. Anxiety was defined as a state of depression that occurs in the absence of a clear cause. This study will test the following hypotheses based on the variables in our research: There is a positive relationship between positive religious coping and gratitude. Positive religious coping and gratitude have a positive relationship. Negative religious coping is positively related to worry and anxiety. A negative relationship exists between negative religious coping and gratitude. Negative religious coping and gratitude have a negative relationship. Religious coping predicts positively gratitude. Religious coping predicts positively appreciation. Religious coping predicts negatively worry and anxiety. Appreciation positively predicts gratitude. Appreciation mediates the relationship between positive religious coping and gratitude. The study aimed to reveal the relationship between religious coping, gratitude, appreciation, worry, and anxiety. As there was more than one variable in the study, the model of

the relational screening has been used. Quantitative data methods have been used in the study and data collection has been through questionnaires. In order to select the sample, a convenience sampling method was used. The people in the sample participated in the study voluntarily and with their own consent. With the decision of the Social and Human Sciences Ethics Committee dated 29.03.2023 and numbered 2023-8, the study was ethically approved. This study involved 429 people. Participants were 138 (32.2%) male and 291 (67.8%) female. The age of the sample ranged from 18 to 67 years old. The mean age of the participants was 30.64 years. While 186 (43.4%) of the participants were married, 243 (56.6%) were single. Regarding income status, 70 (16.3%) had low, 342 (79.7%) medium, and 17 (4%) high income. In terms of education, 20 people (4.7%) have primary education, 41 people (9.6%) have high school education, 317 people (73.9%) have university education and 51 people (11.9%) have postgraduate education. The surveys involved participants from all over Turkey. The application of the scales was carried out online via the Internet. The data were collected using a Google Docs tool. Participants were provided with a consent form, necessary information was provided within the ethical framework, and importance was attached to the voluntary contribution of those who wished to participate in the surveys to the sample. For data analysis, the IBM SPSS package was used. The data were subjected to frequency distribution, correlation, regression, mediation test, reliability, and validity analyses. To collect the data, a personal information form, religious coping scale, appreciation scale, gratitude scale, worry, and anxiety scale were used. According to the findings of the study, there was a positive relationship between positive religious coping, appreciation, and gratitude. There was a negative relationship between negative religious coping and appreciation and a positive relationship between negative religious coping and worry and anxiety. Positive religious coping predicted appreciation and gratitude positively; negative religious coping predicted appreciation negatively and worry and anxiety positively. Appreciation was a mediator of the relationship between positive religious coping and gratitude. The concept of gratitude is considered an umbrella term that includes appreciation, given the findings of this study. In studies of religious coping in relation to gratitude and anxiety, anxiety is considered to be a positive emotional state, whereas gratitude is a negative emotional state. The greater use of positive religious coping might be related to religious education. Indeed, the high scores for positive religious coping might be explained by the correct learning and practice of beliefs. Although the regression relationship between positive religious coping and worry and anxiety was inverse, it was not statistically significant. We could say that people's use of positive religious coping strategies does not have any effect on their anxiety. In fact, the correct learning and practice of faith may explain the high positive religious coping scores. Again, the fact that people tend to have gratitude and appreciation behaviors above the average may be due to a healthy mental state. Because the existing literature showed that people with psychiatric diagnosis might resort to negative religious coping and tend to anxiety more. It was expected that positive religious coping has a linear relationship with gratitude and appreciation. Because we could say that positive states in positive psychology generally support each other. The fact that there was a linear relationship between negative religious coping and appreciation showed that people were continued their appreciation behaviors while evaluating religious coping negatively.

Keywords: Psychology of Religion, Religious Coping, Gratitude, Appreciation, Worry and Anxiety.

Pozitif Psikolojinin Manevi Danışmanlıkta Kullanımı Açısından Affedicilik Erdemi

The Virtue of Forgiveness in Terms of the Use of Positive Psychology in Spiritual Counseling

Dr. Tuğba BOZKAYA

Diyamet İşleri Başkanlığı

Presidence of Religious Affairs

tubagulerbozkaya@gmail.com

 [0000-0001-5878-3296](https://orcid.org/0000-0001-5878-3296)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

16 Mayıs / May 2023

Kabul Tarihi / Accepted

05 Eylül / September 2023

Yayın Tarihi / Published

15 Eylül / September 2023

Atıf Bilgisi / Cite as:

Bozkaya, Tuğba. "Pozitif Psikolojinin Manevi Danışmanlıkta Kullanımı Açısından Affedicilik Erdemi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Eylül 2023), 768-796.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1298088>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

[1051702/esoguifd.1298088](https://doi.org/1051702/esoguifd.1298088).

Pozitif Psikolojinin Manevi Danışmanlıkta Kullanımı Açısından Affedicilik Erdemi*

Öz ▶ Araştırmada pozitif psikolojinin manevi danışmanlıkta kullanımına yönelik geliştirilen uygulamanın gençlik manevi danışmanlık hizmetlerinde etkinliğini ölçmek amaçlanmıştır. Uygulamanın geliştirilmesinde pozitif psikolojinin, din eğitiminin ve manevi danışmanlığın yöntem ve teknikleri kullanılmıştır. Araştırma için geliştirilen programda pozitif psikolojinin karakter güçlerinden biri olan affedicilik erdemi ele alınmıştır. Araştırmaya katılan öğrenciler, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi öğrencileri arasından basit seçkisiz örnekleme yöntemi ile seçilmiştir. Araştırma 15 deney, 5 kontrol grubu olmak üzere toplamda 30 üniversite öğrencisi ile 6 hafta süreyle gerçekleştirilmiştir. Araştırma yöntemi olarak ön test ve son test ölçümlü, deney ve kontrol gruplu, değişkenler arasındaki neden sonuç ilişkisini belirlemeyi amaçlayan yarı deneysel bir yöntem kullanılmıştır. Araştırma deseni 2x2'lik karışık (Mixed Design/ split plot) desen olarak tanımlanabilir. Desenin bağımlı değişkenleri katılımcıların din eğitimi temelli pozitif psikoloji uygulamaları sonrasında affedicilik düzeyleridir. "Pozitif Psikoloji Bağlamında Din Eğitimi Temelli Manevi Danışmanlık Uygulamaları" araştırmanın bağımsız değişkenidir. Araştırmada, Aslı Bugay, Ayhan Demir ve Raket Delevi tarafından Türkçe uyarlaması yapılan "Heartland Affetme Ölçeği" (HAÖ) kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Manevi Danışmanlık, Pozitif Psikoloji, Affedicilik, Karakter Gücü, Mutluluk, İyi Oluş.

The Virtue of Forgiveness in Terms of the Use of Positive Psychology in Spiritual Counseling

Abstract ▶ The aim of the study was to measure the effectiveness of the application developed for the use of positive psychology in spiritual counseling in youth spiritual counseling services. The methods and techniques of positive psychology, religious education and spiritual counseling were used in the development of the application. In the program developed for the research, the virtue of forgiveness, one of the character strengths of positive psychology, was discussed. The students participating in the research were selected from among the students of Sivas Cumhuriyet University by simple random sampling method. The research was carried out for 6 weeks with a total of 30 university students, 15 experimental and 15 control groups. As a research method, a quasi-experimental method with pretest and posttest measurements, experimental and control groups, aiming to determine the cause and effect relationship between variables was used. The research design can be defined as a 2x2 mixed design (Mixed Design / split plot) design. The dependent variables of the design are the forgiveness levels of the participants after religious education-based positive psychology practices. "Religious Education-Based Spiritual Counseling Practices in the Context of Positive Psychology" is the independent variable of the study. "Heartland Forgiveness Scale" (HLS), which was adapted into Turkish by Aslı Bugay, Ayhan Demir and Raket Delevi, was used in the study.

* Bu makale, 2023 yılında Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz danışmanlığında tamamlanan "Pozitif Psikoloji Bağlamında Din Eğitimi Temelli Manevi Danışmanlık ve Rehberlik (Sivas GSB Yurtlarında Kalan Kız Öğrenciler Örneği)" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir (Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas, 2023). This article is derived from PhD dissertation entitled "Religious Education Based Spiritual Counselling and Guidance in the Context of Positive Psychology (The Case of Female Students Staying in Sivas GSB Dormitories)", completed under the supervision of Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz in 2023 (Cumhuriyet University, Sivas, 2023).

Keywords: Spiritual Counseling, Positive Psychology, Forgiveness, Strength of Character, Happiness, Well-Being.

Giriş

Sosyal bir varlık olan insanın, sağlıklı bir şekilde hayatını devam ettirebilmesinin temeli diğer insanlarla olan münasebetine dayanır. Felsefeler ve dinler insanların toplum içinde nasıl hareket etmeleri gerektiği, başka insanlarla nasıl iletişim kuracakları ve anlaşmazlıklarını nasıl çözecekleri noktasında çözüm üretir ve kurallar belirler. Aile içi ilişkilerden başlamak üzere okulda, işyerinde, sokakta insanlar sürekli iletişim halindedir. Bu sebeple her an her yerde çatışma, şiddet, yaralama hatta cinayet gibi olumsuz olaylarla karşılaşmamız muhtemeldir. İnsanlar arasında gün geçtikçe artan şiddet olaylarının birçoğunun iletişim kalitesinin düşük olmasından kaynaklandığı aşikârdır.

Farklı kültür ve dinlerde bağışlama, bağışlanma, affedici olma ve affedilme davranışları insanlar arası ilişkilerin onarılmasında öne çıkan erdemlerin başında gelir. Öfke kontrolü, empati gücü, merhamet, adalet gibi erdemler ise affediciliği tamamlayan ahlaki unsurlardır.

Kur'an'ın ahlak konularından biri olan affetme erdemi, din eğitiminde önemli yer tutan ahlak eğitiminin temelini teşkil etmektedir. Din, inanan bireyin affetmesini ve intikam duygularından arınmasını telkin eder. Kendisine karşı işlenen suçtan ötürü incinen ve acı çeken birey suçluyu affettiğinde, mükâfatın yaratıcıdan gelmesini umarak, dinen kendisinden bekleneni yerine getirmiş olur ve vicdanı yapmış olduğu bu erdem ile huzura kavuşur (Güven—Erdem, 2020, 580).

Kur'an'da tövbe, hoşgörü, merhamet, diğerkâmlık, sabır gibi olumlu erdemlerle ilişkili olarak ele alınan affetme erdemi aynı şekilde öfke, kin ve intikam gibi olumsuz duygularla da bağlantılı olarak işlenmiştir. Kur'an'da Allah'ın kullarını affetmesi eylemine çoğunlukla yer verilirken, ikinci olarak insanların birbirini affetmesi konusu ele alınmıştır. Kur'an'da kişinin yaptığı hatalardan pişman olarak tövbe etmesi ve suçluluk psikolojisinden kurtulması ele alınan konulardandır (Fussilet 41/34-35; et-Tevbe 9/128; Âl-i İmran 3/159). Allah'ın affediciliği ve kişilerarası affedicilik ile kişinin yapmış olduğu bir hatadan dolayı kendini affetmesi, affetmeyi dileme, affedilmeyi isteme, bireyin affedildiğini hissetmesi, bir grubu affetmek ya da yaratıcıya başına gelen musibetlerden sorumlu tutmaktan, onu suçlamaktan ve ona öfke beslemekten vazgeçmesi psikolojinin ve ilahiyatın ilgilendiği konular arasına girmiştir (Enright, 1996, 107).

Affetme ve affedicilik erdemi çalışmaları, psikoloji biliminde son yıllarda pozitif psikoloji alanı ile hız kazanmıştır. Özellikle 2000'li yıllardan itibaren danışmanlık psikolojisi, sosyal psikoloji, din psikolojisi, aile danışmanlığı gibi alanlarda affedicilik üzerine çok sayıda çalışma yapılmıştır. Affediciliğe olan bu ilgi affetmenin, bireyin psikolojik sağlamlık ve sosyal ilişkiler açısından vazgeçilmez bir özellik olduğunun kanıtıdır (Şahin, 2013, 1). Affedicilik erdeminin bireyin ruh sağlığına ve gelişimine olan olumlu etkisi, affediciliğin araştırılmasını ve eğitim, sağlık, iş, rehberlik gibi birçok alanda kullanılmasını sağlamıştır (Aydın, 2017, 4-5; Ayrıca bk. Ayten, 2015, 116)

Tarihten günümüze din eğitimi faaliyeti toplumların yapısı ve değişen ihtiyaçları doğrultusunda farklı yöntemlerle gerçekleştirilmiştir. Bireylerin ihtiyaçlarına cevap verebilecek, kalıcı, etkin bir din hizmeti sunmak için klasik yöntemlerle birlikte, bireylere rehberlik eden, ruhsal sorunlarıyla ilgilenen, anlam arayışını destekleyen, tedavi ve önleme hizmetleri sunan ve bireylerin gelişimlerine destek olan dini danışmanlık hizmetlerinin geliştirilmesi, danışmanlık tekniklerinin yeniden gözden geçirilmesi ve dini danışmanlık hizmeti sunan görevlilerin mesleki anlamda bilgilendirilmesi bir ihtiyaçtır (Aşıkoğlu, 2010, 438).

Özellikle gençlik çalışmalarında karşımıza çıkan sorunlar bu alanda ihtiyacı daha belirgin hale getirmektedir. Genç bireylerin temel sorunlarına ve ihtiyaçlarına cevap verebilmek ve sorunlarıyla baş etmelerine yardımcı olabilmek için disiplinler arası iş birliğine dayanan yeni yöntemlere ihtiyaç vardır.

Gençlik döneminin en belirgin özelliklerinden olan kimlik ve kişiliğin şekillenme sürecinde, gencin bakış açısı kazanması ve bir ideoloji oluşturmasında, problemleri algılayış tarzı ve çözümlene şeklinde, dini ve toplumsal değerlerin yanı sıra, tüm dinler ve toplumlar tarafından kabul edilen, evrensel bir yapıya sahip olan erdemlerin de önemli bir rolü vardır. Genç insanlar, değerlerin ve erdemlerin algılanıp toplumda yeniden şekillenmesinde önemli bir role sahiptir (Aydın, 2003, 129).

Gençlerin olumlu kişilik özelliklerini geliştirmesi ve mutlu bir ruh haline sahip olması toplumun gelişmesi için önemli bir etkidir. Mutlu olmayı öğrenmiş bir genç, gelişmiş toplum demektir. Mutluluk, yaşam doyumu, olumlu duygular ve hayatı anlamlandırma gibi kavramları içinde barındıran şemsiye bir kavramdır. Bireylerin yaşamlarına ilişkin olumlu duygu ve düşüncelerinin çokluğu ve yaşama ilişkin pozitif değerlendirmeleri, yaşanan problemlere karşı çözüm odaklı yaklaşım göstermeleri ve bu konuda direnç sahibi olmaları, öznel iyi oluş ve mutluluk seviyelerinin bir o kadar yüksek olacağını gösterir (Çankaya—Meydan, 2018, 208).

Bu çalışmada, gençlerin güncel sorunlarını çözüme çabaları doğrultusunda, bir psikoloji bilimi olan pozitif psikolojinin verilerini ve kullandığı yöntemleri, gençlik manevi rehberlik çalışmalarında kullanmak üzere bir uygulama geliştirildi. Araştırmada pozitif psikolojinin altı erdem ve on iki karakter gücünden affetme erdemine yer verilmesinin nedeni gençlerde daha fazla ihtiyaç duyulduğu ve alanda daha az çalışılmış olma düşüncesi etkili olmuştur.

Araştırmanın temel amaçlarından biri pozitif psikoloji biliminin kaynak ve yöntemlerinin manevi danışmanlık ve rehberlik çalışmalarına katkı sunmasını sağlamaktır. Bu bağlamda pozitif psikoloji temelli manevi rehberlik çalışmalarının hedefi, bireylerin olumlu kişilik özelliklerini geliştirerek kimlik oluşturma sürecini desteklemek ve gençlik sorunlarının çözümüne ışık tutmaktır.

Bu amaç doğrultusunda, Türkiye’de son yıllarda kullanım alanı genişleyen manevi danışmanlık ve rehberliğin teorik temellerine vurgu yaparak pozitif psikoloji ile bütünleştirilmiş özgün bir model geliştirmek amaçlar arasındadır. Geliştirilen model uygulama ile affediciliğin gençler üzerindeki gelişimini belirlemek amaçlanmıştır.

1. Affedicilik

Yapılan birçok çalışma ile affediciliğin birey ve toplumsal düzeyde kusurları tedavi edici yönünün fark edilmesi bu alandaki çalışmaları ve tanımları artırmıştır (Enright—North, 1998, 46-47; Freedman, 1998, 201-202; Carr, 2016, 343). Affedicilik erdemi içsel bir süreç olmakla birlikte toplum yanlısı bir özelliğe de sahiptir. Kendisine yapılan haksız bir davranış sonucunda kişinin içinde beslemiş olduğu kin, nefret ve intikam duygusu zamanla hem kişiyi hem toplumu olumsuz etkileyebilecek sonuçlar doğurabilir.

Affedicilik yaşanan olayı haklı göstermekten, bazı şartlara bağlamaktan, suçu hafifletici koşullara dayandırarak akılcı ve hoşgörülü bir tavırla yaklaşmaktan, suçun ciddiyetini yadsımadan veya suçun oluşumunu unutmaktan daha farklı bir süreci ifade eder (Carr, 2016, 343).

Alan yazında en çok dikkat çeken ve üzerinde en fazla yorum yapılan tanım Enright’ın affetme tanımıdır. Ona göre affedicilik, *“Bir kişinin kendisine haksızlık yapan ve zarar veren kişiye karşı kınama ve olumsuz düşüncesinden istekli olarak vazgeçmesi ve hatta kendisine zarar veren kimseye şefkat, cömertlik ve sevgi gibi duyguları geliştirmeye istekli olmasıdır.”* (Enright—North, 1998, 46-47). Bu tanıma göre affetme eyleminde Enright ve Human Development Study Group’a (1996, 107) göre affeden kişide olumlu bir tutum gelişmeye başlar.

Affetme aynı zamanda kırılmış bir ilişkinin restorasyonu anlamına gelen bir terimdir (Freedman, 1998, 201-202). Buna göre kırılan ve kırılan iki tarafın da bozulan ilişkilerini tamir etmesi için adım atması ve çabalaması gerekli olabilir.

Yaygın olarak kabul gören bu tanımlara göre affetme; kızgınlık, hayal kırıklığı ve cezalandırma gibi olumsuz tepkilerin yerine, merhamet, empati, cömertlik, yardımseverlik ve sevgi gibi duyguların da işe koşularak olumlu sonuçlara yol açabilecek tepkilerin isteyerek ve bilinçli olarak geliştirilmesi için çaba gösterme anlamına gelmektedir. Bir davranışın gerçek manada affetme eylemi olabilmesi için bireyin bu davranışı herhangi bir zorlama ya da zorunluluk durumu olmadan, bilinçli olarak yerine getirmesi ve affetme davranışının, affedilen kişiye karşı içselleştirilmesi önemlidir.

Affetme erdeminde bireyin kin besleme, intikam alma, öfke, kızgınlık, üzüntü gibi olumsuz duygulardan uzaklaşması affetme eyleminin gerçekleşmesi için yeterli olamayabilir. Kişinin olumsuz duygulardan vazgeçmekle birlikte olumlu duyguları beslemesi, suçlu ve mağdur ilişkisinin düzelleşmesine dair inanç ve ümidini koruması gerekir. Affetme süreci ancak bu canlı duygularla tamamlanabilir (Ayten, 2009, 111-128).

Tanımlardan da anlaşıldığı gibi gerçek manada bir affetme eylemi ancak suçlu tarafın suçunu kabul etmesi, pişman olması ve yaptığı hatayı telafi etme süreciyle tamamlanır. Affetme ve telafi, ikisi birlikte bozulan ilişkileri onarmanın bir yoludur (Carr, 2016, 343).

Toplumdaki şiddet ve anlaşmazlıkların çözümü için gerekli olan affetme erdemi, affeden kişi için pasif bir eylem sayılmamalıdır. Suçluyu affetme bir adaletsizliği kabul etmek ya da yapılan olumsuz davranışı hoş görmek manasına gelmemelidir. Affetme eylemi gerçekleşirken, suçlunun affedilmeyi kendi bireysel tutum veya çabasıyla hak etmediğini bilmesi de önemlidir. Affetme mağdur kişi tarafından suçluya verilmiş bir armağandır. Ancak suçluyu affetmek iki kişi arasında mutlaka bir uzlaşma olacağı anlamına da gelmez (Enright—Human Development Study Group, 1996, 107-126). Çoğu bilim insanı, affetmenin, uzlaşmadan farklı olduğunda hemfikirdir (McCullough—Witvliet, 2002, 446). Bireyler arasında gerçek bir uzlaşıdan bahsedebilmemiz için affetme sürecinin gerçekleşmesi gerekir. Affetme olmaksızın uzlaşma olmaz; ancak uzlaşma olmaksızın affetme olabilir. Uzlaşma olmaksızın da affetmenin ahlaki bir değeri vardır. Ancak affetmenin nihai hedefi, mağdur ile suçlunun uzlaşması yönündedir (Ayten, 2009,111-128).

Affetme süreç gerektiren bir özelliğe sahiptir. Affetmenin sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesi için öncelikle mağdur kişinin yaşamış olduğu olumsuz durumu içselleştirmesi, öfkesinin dinmesi, yıkıcı etkinin zamanla azalması gibi süreçleri geçirmesi gerekebilir. İnsanlar

affettiğinde, onları yaralayan insanlara karşı verdikleri tepkiler, zaman içinde olumsuzdan daha olumlu ve sosyal bir hale dönüşebilir (McCullough vd., 2000, 1-14).

Ayten (2015, 120) affetme sürecini Smedes'in "yolculuk" metaforunu kullanarak dört aşamalı bir şekilde açıklamıştır. Smedes, affetme sürecini dört istasyondan oluşan bir yolculuğa benzetmiştir. Tarafların uzlaşması birinci istasyondur: Suçlu tarafından incitilen kişi, suçluya karşı güven duygusunu kaybeder ve ondan uzaklaşma yolunu seçer. Bu uzaklaşma süreci bireyin kendi iç dünyasına yönelmesi ve yaşanmış olan olumsuzluğa çözüm üretebilmesi açısından faydalı olabilir. İkinci istasyon affetmedir: Mağdurun uzaklaşması ve kendi ile baş başa kalması, durumu daha objektif değerlendirmesine yardımcı olur ve araya giren zaman ile olayın acısının hafiflemesi ve duyulan öfkenin azalmasının devamında affetme eylemi gerçekleşebilir. Üçüncü istasyon, uzlaşmadır. Yukarıda ifade edildiği gibi uzlaşma affetme eyleminin beklenen ancak zorunlu olmayan bir sürecidir. Dördüncü istasyon ise ümittir. Affetme ve ümit hayati bir şekilde birbiriyile bağlantılı bir özelliğe sahiptir. Ümit etmek, bireyin geçmişte yaşamış olduğu kötü olayları unutmaya yardımcı olarak affetme eylemini hızlandırır ve uzlaşmayı başlatır.

Yapılan birçok çalışmada, affetme erdemi farklı tür ve boyutlarda ele alınmaktadır. Kişinin kendini affetmesi, başkasını affetmesi, başkaları tarafından affedilme, toplulukların ve ulusların bağışlaması olan ortak bağışlama ve milletlerin herhangi bir anlaşmazlık ve savaş gibi durumlardan dolayı gerçekleşen uluslararası bağışlamadır (Taysi, 2007, 36). Bu çalışmada üzerinde çoğunlukla durulan affetme unsuru, Enright ve Human Development Study Group'un (1996, 107-126) üçlü bir terimle üzerinde durduğu başkalarını bağışlama, başkaları tarafından bağışlanma ve kendini affetme boyutlarını içerir.

Üçlü bağışlama türlerinden "kişinin kendini affetme" eylemi karmaşık bir süreci takip eder. Bireyin kendini ve hatasını kabullenmesi, iyileşmeye niyet etmesi ve bunun için çabalaması güçlü bir motivasyon gerektirir. Enright ve Human Development Study Group (1996, 107) kendini affetmeyi şöyle tanımlar, "Kişinin kendine olan şefkat, cömertlik ve sevgiyi büyütürken, kendine olan öfkeyi terk etmeye istekli olması ve kendini kabullenmesidir." Kendini affetmenin kişilerarası affetmeden farkı, bireyin her zaman kendisiyle barışık olması ve gelecekte değişmek için dürüst bir çaba göstermesidir (Murray, 2002, 315-321).

1. 1. Affetme Modelleri

1.1.1. Enright ve Human Development Study Group'un Geliştirdiği Affetme Süreç Modeli

Affetme süreç modeli Enright ve arkadaşları tarafından geliştirilmiştir. Affetmenin insanlar tarafından öğrenilebilmesi ve insan ilişkilerinde onarıcı bir rol oynaması süreç

modelinin temelini oluşturur. Süreç modelinin temeli Piaget'in bilişsel gelişim ve Kohlberg'in ahlaki gelişim kuramına dayanmaktadır (Gündüz, 2014, 12). Enright ve arkadaşları tarafından bir müdahale yöntemi olarak geliştirilen model dört aşamalı bir süreci takip eder. Affetmenin sürece yayılarak bireylerin sağlıklı ilişkiler geliştirmelerine yardımcı olan bir müdahale programıdır (Baskin—Enright, 2004, 79-90; Enright—Freedman, 1996, 983-992; Enright— Human Development Study Group, 1996, 107-126). Affetme süreç modeli “Ortaya Çıkarma, Karar Verme, Çalışma (iş) ve Derinleştirme” olmak üzere dört aşamadan oluşur (Baskan, 2019, 19).

1. Ortaya Çıkarma Aşaması: Ortaya çıkarma evresi bireyin bilişsel ve duygusal olarak farkındalık yaşadığı bir süreçtir. Bu aşamada birey, savunma mekanizmalarını da devreye sokarak kendisiyle ve yaşamış olduğu öfkeyle yüzleşir, geçmiş yaşantılarını gözden geçirir, hatalarını kabul eder, utancını itiraf eder ve incinme ile ilgili bir iç görüş geliştirir. Bu süreç birey için zorlu ve acı verici olabilir (Enright vd., 1996, 107-126; Baskan, 2019, 56; Baskin—Enright, 2004; Güven—Erdem, 2020, 585).

2. Karar Aşaması: Birey affetmeyi bir seçenek olarak değerlendirir ve affetme konusunda istekli davranır. Suçlu kişiye karşı beslediği kin ve öfke duygularında azalma olur (Enright vd., 1996, 107-126). Karar aşamasında bilişsel öğeler ağır basar, ancak bu aşama affetmenin gerçekleşmesi için tam bir olgunlaşma süreci değildir (Kaya, 2015, 27).

3. Çalışma Aşaması: Birey çalışma aşamasında affetmeye karşı yeni bir bakış açısı geliştirir. Buna göre karşıdakinin hatasını kabullenmek, ona karşı empati ve şefkat bilinci geliştirmek ve acıyı kabullenmek bu evrenin vazgeçilmez özelliğidir (Enright vd., 1996, 107-126; Kaya, 2015, 27; Güven—Erdem, 2020, 585).

4. Derinleşme Aşaması: Derinleşme evresinde birey kendine birtakım sorular sorar. Affedilme tecrübelerini düşünür ve böylece başkaları tarafından bağışlanma ihtiyacının farkına varır (Enright vd., 1996, 107-126). Derinleşme evresinin sonunda mağdur olan birey suçluya karşı anlayış göstermeye başlar, empati duygusu ile ona yaklaşır. Böylece affetmeden kaynaklanan duygusal rahatlama ile psikolojik problemlerinin iyileşmesinde ilerleme kaydeder (Güven—Erdem, 2020, 585). İntikam duygusundan vazgeçerek hayatta yeni bir amaç edinmek için çabalar (Murray, 2002, 315-321).

1.1.2. Worthington'un Affetme Piramit Modeli

Worthington'un affetme piramit modeli, bireyin kendini affetme süreçlerinde kullanılan bir yöntemdir. Piramit modelinde amaç, insanların kendilerini rahatsız eden belirli bir suçlu affetmelerine yardımcı olmaktır. Piramit modelinin nihai amacı insanlarda daha bağışlayıcı bir

karakter oluşturmak, insanların affetmeyi tanımlarını ve öğrenmelerini sağlamak ve kendilerini rahatsız eden belirli bir suçu affetmelerine yardımcı olmaktır (Worthington vd., 2016, 319).

Worthington'un piramit modeli duyuş ve güdü arasındaki ilişkiden hareketle üç affetme türüne ayrılır. Bunlar duygusal affetme, kararsal affetme ve kişilerarası affetme olarak adlandırılır (Güven—Erdem, 2020, 578-607). Bilişsel bir sürece dayanan kararsal affetme, incinen kişinin suçluya karşı beslemiş olduğu kin, öfke, intikam ve kırgınlıklarından vazgeçmeye karar vermesidir. Bu affetme türü bireyin suçluya karşı davranış şeklini değiştirmeye, ilişkiyi düzeltmeye niyet etmesi esasına dayanır (Karduz, 2019, 48-49).

Worthington, kararsal affetmenin yanında duygusal affetme kavramını da koymuştur. Duygusal affetmede incinen kişinin öfke, kin, intikam gibi olumsuz duygularını, merhamet, alçakgönüllülük, empati, sempati, umut gibi olumlu duygularıyla yer değiştirmesi olarak tanımlanabilir (Gündüz, 2014, 12). Üçüncü affetme türü ise kişiler arası affetmedir. Suçlu ile mağdur kişinin yakın ilişkisi temeline dayanır ve çoğunlukla üçüncü bir kişinin teşvikiyle gerçekleşen affetme türüdür. Bu affetme türü, hatanın ve hatalı kişinin özelliği, suçun kapsamı, mağdurun affetmeye dair düşüncesi, suçlunun af dilemesi, mağdurun özrü reddetmesi, suçlu bireyin kendini affetmesi gibi süreçleri içerir (Karduz, 2019, 48-49; Güven—Erdem, 2020, 578-607).

1.2. Affetme Eğiliminin Gelişimi ve Affetmeyi Etkileyen Faktörler

İnsanlardaki affetme eğilimi suçun büyüklüğüne, insanların yaş ve cinsiyetine, genel bilişsel ve ahlaki gelişimine, suçlunun mağdur karşısındaki tutumuna göre farklılık gösterebilir. Özür dileme, empati ve yakınlık, affetme eğilimini kolaylaştırırken, suçun büyüklüğü ve uygulanan şiddet düzeyi de affetme eğilimini zorlaştıran etkenlerdir (Güven—Erdem, 2020, 578-607).

Yaşa bağlı yapılan araştırmaların çoğu, insanların yaşlandıkça daha affedici ve bağışlayıcı olduğunu ortaya koymaktadır (Enright vd., 1989, 99-110; Girard—Mullet, 1997, 209-220; Mullet—Girard, 1998, 289-297). Enright ve arkadaşlarının Amerika'da çocuklar, ergenler ve yetişkinler arasında yapmış olduğu araştırmada, affetme ile kronolojik yaş ve muhakeme (akıl yürütme) arasında güçlü bir korelasyon (ilişki) olduğu görülmüştür (Enright vd., 1989, 99-110). Aynı zamanda Girard ve Mullet (1997, 209- 220) yaş aralığı 15 ile 96 olan, Fransız ergen, yetişkin ve yaşlılardan oluşan 236 örnek arasında affetmeye isteklilikte önemli yaş farkları olduğunu

bulmuşlardır. Araştırmaya göre yaşlıların, çeşitli suçlar karşısında ergenlerden ve yetişkinlerden affetmeye daha yatkın ve bağışlayıcı olduğu görülmüştür.

Affetme, suçun özelliklerinden ve onu meydana getirenlerin şartlarından da etkilenir. Genellikle insanlar kasıtlı yapılan suçları ve daha ağır bir niteliğe sahip suçları affetme konusunda daha çok zorlanırlar ve genellikle sonuç negatif olarak gelişir. Affetmede suçlunun affedilmeyi istemesi ve özür dileme derecesi, mağdurun affetme ihtimalini etkilemektedir (Girard—Mullet, 1997, 209-220; McCullough vd., 1998, 1586-1603). Özür dilemenin affetmede dolaylı etkileri büyüktür. Özür dilemek suç işleyenlere karşı mağdurların negatif etkilerinde azalmaya ve onlara karşı daha empati ile davranmaya yardımcı olmaktadır (McCullough—Witvliet, 2002, 447).

Affetme, kişilerarası ilişkilerin özelliklerinden de etkilenmektedir. Affetmede memnuniyet, bağlılık ve yakınlık gibi faktörler önemli bir yere sahiptir (McCullough, 2000, 1-14).

2. Yöntem

2.1. Araştırma Deseni

Yapılan araştırmada araştırma deseni olarak ön test ve son test ölçümlü, deney ve kontrol gruplu, değişkenler arasındaki neden sonuç ilişkisini belirlemeyi amaçlayan yarı deneysel bir yöntem kullanılmıştır. Araştırma deseni 2x2'lik karışık (Mixed Design/ split plot) desen olarak tanımlanabilir (Büyüköztürk, 2004). Desende birinci faktör işlem grubu olan deney ve kontrol grubunu, ikinci faktör ise tekrarlı ölçümleri (ön test – son test) göstermektedir. Desenin bağımlı değişkenleri katılımcıların din eğitimi temelli pozitif psikoloji uygulamaları sonrasında affedicilik düzeyleridir. Grup oturumlarıyla etkisi test edilen deneysel işlem “Pozitif Psikoloji Bağlamında Din Eğitimi Temelli Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulamaları” araştırmanın bağımsız değişkenidir.

Tablo 1: Araştırmanın Deseni (2x2'lik Karışık Desen)

Gruplar	Ön Test	İşlem	Son Test
Deney Grubu	- Heartland Affetme Ölçeği Türkçe uyarlaması (AÖ)	Pozitif Psikoloji Bağlamında Din Eğitimi Temelli Manevi Danışmanlık uygulamaları	- Heartland Affetme Ölçeği Türkçe uyarlaması (AÖ)
Kontrol Grubu	- Heartland Affetme Ölçeği Türkçe uyarlaması (AÖ)	İşlem yok	- Heartland Affetme Ölçeği Türkçe uyarlaması (AÖ)

2.2. Araştırmanın Evren ve Örnekleme

Sivas Gençlik Spor Bakanlığı verilerine göre Sivas GSB yurtlarında 2022 yılı verilerine göre yaklaşık 8000 üniversite öğrencisi barınma sağlamaktadır. Araştırmanın evrenini Sivas Cumhuriyet Üniversitesi GSB kız öğrenci yurtlarında kalan öğrenciler oluşturmaktadır. Yürütülen çalışmada Sancaktar, Tecer, Yıldız ve Kızılırmak yurtlarında katılımcı seçimi için ilk olarak projenin tanıtımı yapılmıştır. Araştırma Sivas Cumhuriyet Üniversitesi öğrencileri arasından basit seçkisiz örnekleme yöntemi ile seçilmiştir (Büyüköztürk vd., 2013). Araştırma 15 deney 15 kontrol grubu olmak üzere toplamda 30 üniversite öğrencisi ile 6 hafta süreyle gerçekleştirilmiştir.

2.3. Çalışma Grubunun Özellikleri

Araştırma grubu Sivas Cumhuriyet Üniversitesi kampüs alanında bulunan GSB kız öğrenci yurtlarında ikamet eden 15 deney 15 kontrol grubundan oluşan kız öğrencilerden oluşmaktadır. Kişisel bilgi formunda öğrencilerin yaş, cinsiyet ve okumuş oldukları bölümlerin bilgilerine yer verilmiştir.

2.3.1. Çalışma Grubunun Yaşı

Araştırma üniversite öğrencileri düzeyinde gerçekleştiği için yaş aralığı noktasında büyük farklılıklar yoktur. Araştırmaya katılanların yaş ortalaması deney grubunda 22'dir. Kontrol grubunun yaş ortalaması ise 21'dir. Araştırmaya katılanların yaşları Tablo 2'de sunulmuştur.

Tablo 2: Çalışma Grubunun Yaşı

Yaş	Deney Grubu	Kontrol Grubu	Toplam
18	0	2	2
19	0	1	1
20	5	2	7
21	4	1	5
22	3	6	9
23	2	2	4
25	1	0	1
26	0	1	1
Toplam	15	15	30

2.3.2. Çalışma Grubunun Cinsiyeti

Manevi danışmanlık temelli olan bu çalışmada, kız öğrenciler tercih edilmiştir. Ancak çalışmanın içerik ve uygulaması hem kız hem erkek öğrencileri kapsayıcı nitelikte hazırlanmıştır.

2.3.3. Çalışma Grubunun Eğitim Düzeyi

Çalışma grubu, Cumhuriyet Üniversitesine bağlı farklı fakültelerde lisans ve yüksek lisans düzeyinde öğrenim gören öğrencilerden oluşmaktadır. Katılımcılar belirlenirken herhangi bir fakülte ve sınıf düzeyi gözetilmeksizin tesadüfi yöntem kullanılarak belirlenmiştir. Çalışma grubunun fakülte dağılımı Tablo 3'te listelenmiştir.

Tablo 3: Çalışma Grubunun Fakülte Dağılımı ve Gruplara Katılanların Sayısı

Fakülte	Deney Grubu	Kontrol Grubu	Toplam
Biyoloji	1	0	1
Türk Dili Edebiyatı	2	0	2
Psikoloji	2	0	2
Sağlık Yönetimi	1	0	1
Sosyal Bilimler MYO	2	0	2
Çağdaş Türk Lehçeleri	1	1	2
Mütercim Tercümanlık	1	0	1
Fen Bilgisi Öğretmenliği	1	0	1
Hemşirelik	1	2	3
İktisadi ve İdari Bilimler	2	1	3
Fizyoterapi	1	0	1
Tarih Bölümü	0	1	1

İnsan Kaynakları	0	1	1
Sınıf Öğretmenliği	0	2	2
Resim İş Öğretmenliği	0	2	2
Sosyal Hizmetler	0	1	1
Matematik Öğretmenliği	0	1	1
Odyometri	0	1	1
Arkeoloji (YL)	0	1	1
Gastronomi	0	1	1
Toplam	15	15	30

2.4. Araştırmanın Veri Toplama Araçları

Bu bölümde araştırmada kullanılan kişisel bilgi formu, Heartland Affetme Ölçeği ve ayrıntılı özelliklerine yer verilmiştir.

2.4.1. Kişisel Bilgi Formu

Araştırmada 3 sorudan oluşan Kişisel Bilgi Formu kullanılmıştır. Form katılımcıların okudukları bölüm ve hangi sınıf kademesinde olduklarını, doğum tarihlerini ve cinsiyetlerini içeren bilgilerden oluşmaktadır.

2.4.2. Affetme Ölçeği

Çalışmada, Thompson ve arkadaşları tarafından geliştirilen Aslı Bugay, Ayhan Demir ve Rakel Delevi tarafından Türkçe uyarlaması yapılan “Heartland Affetme Ölçeği” (HAÖ) kullanılmıştır (Thompson, 2005, 313-359; Bugay vd., 2012, 575-584). Çalışmada HAÖ'nin tercih edilme sebebi üç affetme türünden, “Kendini Affetme, Başkalarını Affetme ve Durumu Affetmeyi” ölçeği kapsayıcı bir niteliğe sahip olmasıdır.

Ölçek her biri 6 maddeden oluşan üç alt ölçekten oluşmaktadır. Kendini affetme alt ölçeği, kendine karşı utanç, suçluluk ve günah işleme gibi olumsuz tutumlara ilişkin maddeleri içermektedir. Diğerlerini affetme alt ölçeği, bir saldırgan karşı intikam, hayal kırıklığı ve kin

gibi olumsuz tutumlarla ilgili maddeleri içerir. Durumların affedilmesi alt ölçeği, kontrol edilemeyen durumları ve olumsuz olayları (örneğin bir hastalık veya doğal afet) suçlama veya kabul etme ile ilgili maddeleri içerir (Thompson vd., 2005, 313-359).

HAÖ 7'li Likert tipi 18 maddeden oluşan bir ölçektir. Ölçeğin geçerlik ve güvenilirliği hesaplaması sonucunda, test tekrar test katsayısı kendini affetme alt ölçeği için .83, başkasını affetme için .72, durumu affetme alt boyutu için .73 ve toplam puan için .77 olarak hesaplanmıştır. Cronbach α katsayıları da sırasıyla .75, .78, .79 ve toplam puan için .86 olarak rapor edilmiştir. Bununla birlikte ölçeğin ölçüt bağlantılı geçerliğini hesaplamak için kullanılan ölçeklerle arasında anlamlı bir ilişki olduğu saptanmıştır. Buna göre affetmenin olumsuz düşünce, kin, düşmanlık ve intikam alma duyguları ile ters orantılı bir ilişki bulunmuştur (Thompson vd., 2005, 313-359). Yani affetme duygusu arttıkça kin, düşmanlık, intikam ve olumsuz düşüncelerde azalma olması beklenmektedir.

Ölçeğin Türk kültürü için çeviri ve uyarlama çalışması Bugay ve Demir tarafından yapılmıştır (Bugay—Demir, 2010, 1927-1931). Ölçeğin Türkçe formunun Cronbach α iç tutarlılık katsayısı kendini affetme alt ölçeği için .64, başkalarını affetme alt ölçeği için .79 ve durumu affetmek alt ölçeği için .76 olarak bulunmuştur. Ölçeğin tümü için Cronbach α değeri ise .81 olarak hesaplanmıştır. Daha sonra daha büyük bir örneklemede ölçeğin psikometrik özellikleri Bugay, Demir ve Delevi tarafından incelenerek ölçeğin orijinal 3 faktörlü yapısının Türk örnekleme için uygunluğu test edilmiş ve doğrulayıcı faktör analizi uyum değerleri yeterli düzeyde bulunmuştur (Bugay vd., 2012, 575-584).

Ölçeğin 2, 4, 6, 7, 9, 11, 13,15, 17 maddeleri ters puanlanmaktadır. 1- 6. maddeler kendini affetme, 7-12. maddeler diğerlerini affetme, 13-18. maddeler durumu affetmeden oluşmaktadır. HAÖ'nin Türkçe versiyonunu çalışmada kullanmak üzere yazarlardan gerekli izinler alınmıştır.

2.5. Verilerin Analizi

Araştırmada deney-kontrol gruplu, ön test-son test ölçümlü deneysel bir desen kullanılmıştır. Öncelikle, deney ve kontrol grubuna pozitif psikoloji müdahale programı uygulanmadan önce HAÖ ön testi uygulanmıştır. Daha sonra deney grubuna, pozitif psikoloji müdahale programı uygulandıktan sonra HAÖ son testi uygulanmıştır.

Kontrol grubuna herhangi bir işlem yapılmadan son test uygulanmıştır. Bağımsız iki grup ortalamasının karşılaştırılmasında katılımcıların verdikleri cevaplar doğrultusunda bağımsız örneklem t testi kullanılarak (iki bağımsız grup arasında ortalamalara bakarak istatistiksel olarak anlamlı bir fark olup olmadığını test etmek için kullanılır) ölçeklerin

puanları elde edilmiştir. Deney ve kontrol grubunun ön testte, son testte ve toplamda elde edilen puanlarının sonucunda ölçekler için hangi analizin uygulanacağı incelenmiştir. İstatistiksel işlemler Statistical Package for the Social Sciences 22- SPSS Statistics (Sosyal Bilimler İçin İstatistik Programı) programıyla analiz edilerek tablolar, karşılaştırmalar, yorumlar ve değerlendirmelere ulaşılmıştır.

2.5.1. Pozitif Psikoloji Bağlamında Din Eğitimi Temelli Programın Geliştirilmesi ve Uygulanması

Pozitif psikoloji bağlamında manevi danışmanlık uygulama programını geliştirmek için yurtiçi ve yurtdışı manevi danışmanlık ve pozitif psikoloji programları incelenmiş ve elde edilen veriler mevcut din eğitimi programı ve yöntemlerine entegre edilerek program hazırlanmıştır. Oturumlar 6 hafta sürecek şekilde planlanmış ve belirlenen sayının altına düşülmemesi hususuna dikkat edilmiştir.

Çalışma rehber eşliğinde ve grup oturumları şeklinde gerçekleştirilmiştir. Çember oturum planı uygulanmıştır. Tüm oturumlara başlamadan önce gevşeme ve nefes etkinlikleri ile oturumlara başlanmıştır (Leimon—McMahon, 2018, 58). Her oturumda Kur'an'dan ayetlere, hadislere, kıssalara, tövbe ve istiğfar çalışmalarına yer verilmiştir.

- 1. Oturum: Grupla tanışma, pozitif psikolojinin ne olduğu, amacı ve hedefi, uygulamalar ve kurallar hakkında bilgi verildi. Uygulamalara başlamadan önce gruba ön test olarak "Heartland Affetme Ölçeği" (HAÖ) uygulandı.

- 2. Oturum: Katılımcıların güçlü karakter özelliklerini belirlemek üzere VIA karakter güçleri anketini çözmeleri istendi (VIA, 17 Temmuz 2022). Tanı ve anlamaya yönelik teknikler doğrultusunda elde edilen sonuçlar üzerinde tartışıldı. 2. Oturuma gelmeden önce katılımcılara verilen farkındalık ve empati çalışması üzerine değerlendirme yapıldı.

- 3. Oturum: Katılımcılara affetme konusunda farkındalık oluşturmak, geçmişten gelen affedemedikleri kişi, durum, olay tespiti yapmak, nasıl affedici olunacağını öğretmek, affetmenin kişiye ne gibi faydaları olduğunu göstermek amacıyla etkinlikler yapıldı. Drama, eğitsel oyun, örnek olay inceleme, beyin fırtınası, çember tartışması teknikleri ve değerlendirme ile oturum sonlandırıldı.

- 4. Oturum: Oturuma başlamadan gevşeme ve nefes çalışması tekrarlandı. Öfke, empati, farkındalık ve affetme çalışmalarına devam edildi. Özür dileme etkinliği, örnek olay çalışması, drama etkinliği yapıldı. Etkinlikler katılımcılar ile değerlendirildi. Oturumun sonunda müzik eşliğinde telkin çalışması sesli bir şekilde tekrarlandı.

- 5. Oturum: Nefes ve gevşeme çalışması ile başlandı. Allah'ın ve Peygamberin affediciliğine, Kur'an'dan ve kıssalardan affedicilik örneklerine yer verildi. Bu konularla alakalı telkin, drama, eğitsel oyun, kart oyunları, tartışma, cümle tamamlama, hikâye oluşturma çalışmalarına yer verildi. Etkinlikler katılımcılar ile değerlendirildi. Oturum sonunda telkin ve tövbe istiğfar çalışması yapıldı.

- 6. Oturum: İslâm dininde affediciliğin önemi ile alakalı etkinliklere devam edildi. Uygulama çalışması ve katılımcılara katkısı hakkında değerlendirmeler alındı. Oturum sonunda telkin ve tövbe istiğfar çalışması yapıldı. Son test olarak "Heartland Affetme Ölçeği" (HAÖ) tekrar katılımcılara uygulandı.

2.5.2. Pozitif Psikoloji Bağlamında Din Eğitimi Temelli Uygulamalarının Amacı

Pozitif psikoloji bağlamında din eğitimi temelli manevi danışmanlık etkinliklerinin genel amacı gençlerde affetme erdemine yönelik farkındalık oluşturmak ve affetme karakter gücünün gelişimini artırmaktır. Diğer bir amaç ise pozitif psikolojinin manevi danışmanlık alanında etkili bir şekilde kullanımını belirlemeye yöneliktir. Ayrıca program ile hedeflenen affetme erdeminin zıtları olan kin, nefret, öfke, bıkkınlık, bencillik gibi olumsuz duyguları azaltmaktır.

2.5.3. Pozitif Psikoloji Bağlamında Din Eğitimi Temelli Uygulamalar Geliştirilirken Kullanılan Yöntem ve Teknikler

Araştırmada uygulamalar geliştirilirken din eğitiminin, manevi danışmanlığın, psikolojinin ve pozitif psikolojinin kullanmış olduğu yöntem ve tekniklerden faydalanılmıştır (Bozkaya, 2023, 195). Bu bağlamda uygulama hazırlanırken ve oturumlarda kullanılan yöntem ve teknikler şunlardır:

Din eğitimi alanında kullanılan yöntem ve teknikler:

- *Sunuş Yoluyla Öğretme Yaklaşımı:* Takrir (anlatma) yöntemi.
- *Buluş Yoluyla Öğretme Yaklaşımı:* Drama, örnek olay incelemesi, buldurma (Sokrates) ve tartışma yöntemi. Soru cevap, çember tartışması ve beyin fırtınası, öykü ve hikâye anlatma teknikleri.
- *Araştırma Yoluyla Öğretme Yaklaşımı:* Problem çözme, gezi gözlem yöntemleri.

- Oyun Yoluyla Öğretme Yaklaşımı: Eğitsel oyun yöntemi, kart oyunları, “siz olsaydınız ne yapardınız?” oyunu, cümle tamamlama oyunu, slogan oluşturma tekniklerine yer verilmiştir.

Manevi danışmanlık alanında kullanılan yöntem ve teknikler:

Psikanalitik teknikler; bireyi tanıma, sorununu doğru bir şekilde anlama ve sorunu tanımlamaya yönelik teknikler kullanıldı. Aynı zamanda bireyin kendini tanımasına ve gizli güçlerini keşfetmesine yardımcı olacak teknik ve uygulamalar denendi. Bireyin kendini tanımasına ve güçlü yanlarını keşfetmesine yönelik VIA anketi uygulandı.

- *Terapötik tutum ve beceriler:*
 - Kabul ve Anlayış Merkezli Teknikler: Bu gruptaki teknikler, susma, basit kabul, tekrarlama, aydınlatma ve özetlemeden oluşmaktadır.
 - Destek ve Teşvik Merkezli Teknikler: Tasvip, teşvik, destekleme, cesaretlendirme, güven verme, reddetme.
 - Teşhis (tanı) ve Anlama Merkezli Teknikler: Değiştirme, yansıtma, tahlil (açıklama), yorumlama.
 - Telkin ve Öğretmeye Yönelik Teknikler: Bilgi verme, Tavsiye, Telkin ve Nasihat.
 - Diğer Teknikler: Yüzleştirme, soru sorma vs.
- *Manevi Danışmanlıkta Kullanılan Dini Teknikler:* Tövbe, zikir, tefekkür, dua, ayet okumaları, kıssa anlatımı, dini telkin ve nasihat gibi tekniklerden oluşmaktadır.

Psikoloji ve Pozitif Psikoloji alanında kullanılan yöntem ve teknikler:

- Kendini tanıma ve farkındalık çalışması
- Başkalarını tanıma ve empati yapma çalışması
- İletişim becerileri, özgüven geliştirme çalışması
- Motivasyon ve geleceği planlama çalışması
- Sorun çözme becerisi geliştirme çalışması
- Öfke, stres ve zaman yönetimi çalışması

- İlişki yönetimi, başkalarına karşı anlayışlı olma affetme çalışması

3. Bulgular ve Yorumlar

Bu kısımda, okuma ve anlaşılmayı kolaylaştırmak adına aşağıdaki hipotezlere uygun bulgular paylaşılmış ve yorumlanmıştır.

1. Dini kaynaklı pozitif psikoloji uygulamalarına katılan bireylerin bu uygulamaya katılmayan bireylere oranla “kendini affetme, başkalarını affetme, olay/durumu affetme” seviyelerinde artma olacaktır.

2. Dini kaynaklı geliştirilen pozitif psikoloji uygulamaları gençlik manevi danışmanlık çalışmalarında etkili bir şekilde kullanılabilir. Pozitif psikolojinin ana konularından biri olan affedicilik gençlerin karakter güçlerinin gelişimine katkı sağlayacaktır.

3. Dini kaynaklı ve din eğitiminin yöntemlerini içeren uygulamalar gençlik manevi danışmanlık çalışmalarında etkili bir şekilde kullanılabilir. Dini kaynaklı kullanılan uygulamalar gençlerin karakter güçlerinin gelişimine katkı sağlayacaktır. Hipotezlerine uygun bulgular ve yorumlara yer verilmiştir. Bölüm şu ana başlıklar altında incelenmiştir:

- Deney ve kontrol grubunda ön testin karşılaştırılması,
- Deney ve kontrol grubunda son testin karşılaştırılması,
- Deney grubunda kullanılan din eğitimi temelli pozitif psikoloji uygulamalarının ön test ve son test arasındaki etkileşimi,
- Kontrol Grubunun ön test ve son test arasındaki etkileşimi.

3.1. Pozitif Psikoloji Bağlamında Din Eğitimi Temelli Manevi Danışmanlık Uygulamalarına Katılan Bireylerin Katılmayanlara Oranla Affetme Seviyeleri

Bu bölümde din eğitimi temelli pozitif psikoloji uygulamalarından affetme oturumlarına katılan deney grubunun ve uygulamalara katılmayan kontrol grubunun uygulamalardan önce yapılan ön test ve uygulamalardan sonra yapılan son test puanlarının istatistik olarak karşılaştırılmasına yer verilmiştir. Sonuçlar aşağıda tablolar halinde gösterilmektedir.

3.1.1. Heartland Affetme Ölçeği (HAÖ)’de Deney ve Kontrol Grubunun Ön Test Puan Ortalamalarının Karşılaştırılması

Din eğitimi temelli pozitif psikoloji uygulamaları yapılmadan önce ön testte, deney ve kontrol grubu arasında HAÖ puanı açısından anlamlı bir farklılık olmaması beklenmektedir.

Araştırmada, deney ve kontrol grubu olmak üzere iki değişken olduğundan “Bağımsız örneklem t-testi istatistiği” uygulanmıştır.

Tablo 4: Kontrol ve Deney Gurubunun Heartland Affetme Ölçeği (HAÖ) Ön Test Puan Ortalamaları Karşılaştırılması

	Grup	N	Ortalama (\bar{x})	Standart Sapma (ss)	Sd	t	P
Affetme Ön Test	Deney	15	3,90	0,57	0,14	1,589	0,124
	Kontrol	15	3,59	0,47	0,12		

Çalışmaya katılan kontrol ve deney grubunda bulunan öğrencilerin ön test puan ortalamaları arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılığın olmadığı belirlenmiştir ($p=0.0124$; $p>0.05$). Hiçbir uygulama yapılmadan aynı yaş ve eğitim seviyesine sahip deney ve kontrol grubu arasında farklılığın çıkmaması araştırmanın hipotezleri açısından beklenen bir durumdur.

3.1.2. HAÖ’de Deney ve Kontrol Grubunun Son Test Puan Ortalamalarının Karşılaştırılması

Din eğitimi temelli pozitif psikoloji uygulamaları yapıldıktan sonra son testte, deney ve kontrol grubu arasında HAÖ puanı açısından anlamlı bir farklılık olması beklenmektedir. Tablo 5 incelendiğinde programa katılan deney grubu katılımcılarının kontrol grubu katılımcılarına oranla affetme seviyelerinde önemli bir artış olduğu gözlenmektedir. Buradan çıkan sonuca göre din eğitiminin kaynak ve yöntemlerini kullanarak yapılan uygulamalar ve düzenli oturumların bireylerin affetme seviyelerinde olumlu yönde bir iyileşme gerçekleştirdiği sonucuna varılabilir.

Tablo 5: Kontrol ve Deney Gurubunun HAÖ Son Test Puan Ortalamaları Karşılaştırması

	Grup	N	Ortalama (\bar{x})	Standart Sapma (ss)	Sd	t	P
Affetme Son Test	Deney Grubu	15	5,83	0,60	0,15	9,595	0,000
	Kontrol Grubu	15	3,74	0,59	0,15		

Tablo 5'te katılımcı gruplarının son test puan ortalamaları arasında farklılığın olup olmadığını belirlemek amacıyla yapılan analiz sonuçları yer almaktadır. Buna göre katılımcıların son testlerinden aldıkları puan ortalamalarının gruplar açısından farklılığı istatistiksel açıdan önemli bulunmuştur ($p=0,00 < 0,05$). Buna göre “din eğitimi temelli pozitif psikoloji” uygulamalarına katılan deney grubundaki bireylerin, uygulamaya katılmayan kontrol grubundaki bireylere oranla affetme düzeylerinde anlamlı bir artış gerçekleşmiştir.

Tablo 6: Kontrol Grubu Ön Test ve Son Test Puan Ortalamaları

Katılımcı	Ön test (\bar{x})	Son test (\bar{x})
1	3,61	3,78
2	3,17	3,28
3	3,67	3,78
4	3,44	3,44
5	3,50	3,50
6	3,94	4,00
7	3,00	3,00
8	4,00	4,44
9	4,56	2,89
10	3,44	3,89
11	3,61	4,50
12	3,50	3,33
13	3,94	3,72
14	4,00	3,50
15	2,56	5,11

Tablo 6’da kontrol grubunda yer alan katılımcıların HAÖ ön test ve son testten aldıkları puan ortalamaları ayrıntılı olarak incelenmiştir. Bu inceleme sonucunda kontrol grubunda yer alan katılımcıların ön test ve son test puan ortalamalarında ciddi bir düşüş veya yükseliş olmadığı görülmektedir.

Tablo 7: Deney Grubu Ön Test ve Son Test Puan Ortalamaları

Katılımcı	Ön Test (\bar{x})	Son Test (\bar{x})
1	3,50	6,00
2	4,28	6,33
3	3,22	4,83
4	4,56	5,83
5	3,67	5,44
6	4,78	7,00
7	4,28	6,67
8	3,44	5,00
9	3,78	5,56
10	2,61	5,78
11	4,50	5,83
12	4,11	6,50
13	4,11	5,72
14	4,17	5,83
15	3,56	5,22

Tablo 7’de deney grubunda yer alan katılımcıların HAÖ ön test ve son testten aldıkları puan ortalamaları ayrıntılı olarak incelenmiştir. Bu inceleme sonucunda deney grubunda yer

alan katılımcıların ön test ve son test puan ortalamalarında ciddi bir yükseliş olduğu görülmektedir.

3.1.3. Kontrol Grubunun HAÖ Ön Test ve Son Test Puanları Arasındaki Farklılıkların Karşılaştırılması

Herhangi bir affetme uygulaması yapılmayan kontrol grubunun ön test ve son test puanları arasında deney grubuna oranla anlamlı bir farklılık olmaması beklenmektedir. Beklenildiği üzere yapılan istatistiksel sonuçlara göre uygulamaya katılmayan kontrol grubunda ön test ve son test puanları arasında anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. Çalışmanın seyri açısından bu beklenen bir sonuç olarak kabul edilmektedir.

Tablo 8: Kontrol Grubunun HAÖ Ön Test ve Son Test Puan Ortalamaları Arasındaki Farklılıkların Karşılaştırılması

	Test	N	Ortalama (\bar{x})	Standart Sapma (ss)	Sd	t	P
Kontrol Grubu	Ön Test	15	3,59	0,47	0,12	-0,661	0,519
	Son Test	15	3,74	0,59	0,15		

Tablo 8’de katılımcılardan kontrol grubunda yer alanların ön test ve son test puan ortalamaları arasında bir farklılık olup olmadığına dair analiz sonuçları yer almaktadır. Buna göre kontrol grubunda bulunan katılımcıların ön ve son test puan ortalamalarının farklılığı istatistiksel açıdan önemsiz bulunmuştur ($p=0.519$; $p>0.05$)

3.1.4. Deney Grubunun Heartland Affetme Ölçeği Ön Test ve Son Test Puan Ortalamaları Arasındaki Farklılıkların Karşılaştırılması

Çalışmadan beklenildiği üzere din eğitimi temelli pozitif psikoloji uygulamalarına katılan deney grubunun uygulama sonrasında ön test ve son test puanları arasında anlamlı bir artış olduğu gözlenmiştir. Bu sonuç din eğitimi temelli uygulamaların deney grubunda affetme erdemi lehine olumlu sonuçlandığını göstermektedir. Uygulamalar katılımcıların kendini,

başkalarını ve bir olayı affetme seviyelerini artırdığını ve nasıl daha affedici olunacağı noktasında katılımcılarda olumlu sonuçlar elde edildiğini kanıtlar niteliktedir.

Tablo 9: Deney Grubunun HAÖ Ön Test ve Son Test Puan Ortalamaları Arasındaki Farklılıkların Karşılaştırılması

	Test	N	Ortalama (\bar{x})	Standart Sapma (ss)	Sd	t	P
Deney Grubu	Ön Test	15	3,90	0,57	0,14	-14,52	0,000
	Son Test	15	5,83	0,60	0,15		

Tablo 9’da katılımcılardan deney grubunda yer alan öğrencilerin ön test ve son test puan ortalamaları arasında bir farklılık olup olmadığına dair analiz sonuçları yer almaktadır. Buna göre deney grubunda bulunan katılımcıların ön ve son test puan ortalamalarının farklılığı istatistiksel açıdan önemli bulunmuştur. ($p=0.000$; $p<0.05$). Tablo 12 ayrıntılı incelendiğinde deney grubundaki katılımcıların ön test puan ortalamalarının ($\bar{x}= 3,90$) olduğu son test puan ortalamalarının ise ($\bar{x}= 5,83$)’e yükseldiği görülmektedir.

4. Tartışma

Affetme erdemi uygulamaları sonrasında elde edilen istatistik bulguların yorumuna göre; araştırmada kullanılan din eğitimi temelli pozitif psikoloji uygulamalarının gençlerin affetme seviyeleri üzerinde olumlu yönde etkili olduğu söylenebilir. Gençler affetme uygulama modeliyle kendilerini, başkalarını ve bir olay ve durumu nasıl affedeceklerini ve bunun için nasıl bir davranış sergilemeleri gerektiği konusunda bir bakış açısı geliştirmişlerdir. Yapılan analizler sonucunda katılımcıların ön test ve son test puanları arasında istatistiki açıdan farklılıklar belirlenmiştir. Buna göre deney grubu katılımcılarına “din eğitimi temelli pozitif psikoloji uygulamaları” yapılmadan, deney ve kontrol grubuna farklı zamanlarda uygulanan ön test sonuçlarında anlamlı bir farklılık gözlenmemiştir ($p=0.0124$; $p>0.05$).

Deney grubuna yapılan “Din eğitimi temelli pozitif psikoloji uygulamaları” sonrasında, deney ve kontrol grubu arasında ön test ve son test bağlamında anlamlı bir farklılığın olduğu görülmektedir ($p=0,00 <0,05$). Oturumlar yapılmadan önce deney ve kontrol grubundaki katılımcıların puan ortalamaları incelendiğinde deney grubu (3.90) kontrol grubu (3.59) bir ortalama ile puanlar birbirine yakinken, oturumlar sonrasında kontrol grubunun puan

ortalaması (3,74) ile çok fazla değişmezken, deney grubunun puan ortalaması (5,83) ile önemli bir artış göstermiştir.

Alanyazında, pozitif psikolojinin manevi danışmanlık başta olmak üzere kaynağı insan olan birçok alanda etkin bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Pozitif psikolojinin kurucusu olan Martin Seligman, bireyler tarafından çaresizlik nasıl öğreniliyorsa, iyimserliğin de öğrenilebileceğini savunur. Bunun için “içimizdeki en iyiyi besleyerek bir karakter ve erdem bilimi” oluşturabileceğimizi savunur (Bulut—Subaşı, 2020, 3).

Bu araştırma, klasik psikolojinin kullanmış olduğu yöntemlerden farklı olarak, hastalıklar ya da insanın eksik yanları üzerinde durmak yerine bireyi güçlendirme ve kapasitesini geliştirme üzerinde durur. Çalışmada dinin, pozitif psikolojinin ve manevi danışmanlığın kaynakları kullanılarak hazırlanan uygulamalarla, bireylerin pozitif özelliklerinin geliştirilmesine, pozitif deneyimler yaşamalarına ve öznel iyi oluşlarını iyileştirmeye odaklanılmıştır. Seligman ve Csikszentmihalyi'nin (2000, 5-14) yapmış olduğu çalışmalar bu anlayışı destekler niteliktedir.

Pozitif psikolojinin en çok üzerinde durduğu ve insan gelişiminin ayrılmaz bir parçası olarak kabul ettiği 6 erdem ve 24 güçlü karakter vardır (Park—Peterson, 2006, 891-905). Bu çalışmada üzerinde durulan güçlü karakterlerden bir olan affetme erdemi, öğretilmesi ve içselleştirilmesi, bireyin mutluluğu yakalaması, anlamlandırma ve farkındalık için önemli bir güçtür (Seligman—Csikszentmihalyi, 2000, 5-14).

Alanyazında, affediciliğin bireyin gelişimine olan etkisini destekleyen başka çalışmalar da vardır. Bu çalışmada, ölçek ve uygulamalarda kullanılan empati, başkalarını düşünme, yeni bir bakış açısı edinme, derin düşünme, duyguları ifade edebilme, yakınlık, bağlılık, tatmin ve özür dileme gibi çeşitli davranışlar, affedicilik erdeminin bireyin karakter gücünün gelişimine olumlu etkisini ortaya koymaktadır. McCullough'un ve arkadaşlarının çalışması (2000, 1-14) affediciliğin birey üzerindeki faydalarını göstermesi açısından bu çalışmayı destekler niteliktedir.

Belirli bir uygulama ve tedavi sonucunda bireylerde affetme gücünün geliştirilebileceğini destekleyen yakın bir çalışma Freedman ve Enright (1996, 983-992) tarafından yürütülmüştür. Bu çalışmada Freedman ve Enright iki ya da daha fazla yıl, bir erkek akrabası tarafından ensest ilişkiye zorlanan 12 kadınla bir affetme tedavisi yürütmüşlerdir. Demografik özelliklerine ve istismar hikâyelerine göre kadınlar çiftler şeklinde eşleştirilmişlerdir. Kadınlardan bir kısmı rastgele yöntemle seçilerek birebir affetme tedavisine

alınmışlar, geri kalan kısmı da kontrol grubuna seçilmişlerdir. Yapılan tedavi sonucunda affetme tedavisi grubundaki kadınlar, kontrol grubundaki kadınlarla karşılaştırıldığında affetme ve ümit konusunda ilerleme, anksiyete ve depresyon konularında ise gerileme göstermişler. Freedman ve Enright tarafından yürütülen çalışma bu araştırmanın verilerini destekler özellik taşımaktadır.

Araştırmayı destekleyen benzer bir affetme çalışması da Coyle ve Enright (1997, 1042-1046) tarafından yürütülmüştür. Araştırmaya göre, kürtaj yaptırmaya kararlı eşleri tarafından kendilerini kırılmış (incinmiş) hisseden 10 erkekle benzer bir affetme çalışması yürütülmüştür. Erkekler rastgele yöntemle çalışma ve kontrol grubuna seçilmişlerdir. Deneysel gruptaki erkeklerle 12 hafta boyunca Enright'ın süreç modelini kullanarak birebir süren affetme çalışması yürütülmüştür. Çalışmanın sonunda, affetme tedavisi gören erkeklerde, affetme konusunda önemli bir artış, üzüntü, öfke ve anksiyete davranışında önemli bir azalma kaydedildi. Kontrol listesindeki erkeklerden her biri de aynı tedaviyi gördükten sonra onlar da affetme konusunda ilerleme, kaygı, üzüntü konusunda gerileme göstermişlerdir.

Sonuç

Modern dünyadaki insanlığı içinden çıkılmaz bir hale sokan savaşlar, salgınlar, hızlı teknolojik gelişmeler ve uyum sorunları, kıtlık, dengesiz nüfus artışları, küresel ısınma ve kuraklık, ahlaki çözümler, cinayetler gibi küresel boyuttaki sorunlar insanlığı içinden çıkılmaz psikolojik hastalıklara doğru itmektedir. Bu yaşanan sorunlara karşın manevi kalkanını yitiren insanlık manevi krizlerle boğuşmaktadır. İnsanın anlam arayışına, mutluluk ve iyi oluşuna odaklanan pozitif psikoloji, koruyucu ve önleyici hedeflerle bireylerde güçlü bir karakter geliştirmek, mutluluk ve iyilik seviyesini artırmak için erdemlerin insan hayatındaki önemini vurgulamaktadır.

Pozitif psikolojinin en temel hedefi, erdemleri bireylerde davranış haline getirerek onların hem fiziksel hem ruhsal sağlık seviyelerini iyileştirmek, güçlü bir kişilik ve karaktere sahip, zorluklar karşısında direnç gösterebilen ve çözümler üreten bireyler inşa etmektir. Güçlü birey mutludur. Mutlu insan iyi insandır, yaratıcıdır, çalışkandır, başarılıdır, insanları ve kendini sever, kötülük yapmaz, topluma faydalıdır.

İstatistikler sonucunda şu değerlendirmelere ulaşılmıştır:

- Pozitif psikoloji bağlamında din eğitimi temelli uygulamalara katılanların uygulamaya katılmayanlara oranla affetme seviyelerinde önemli bir artış olmuştur. İstatistik verileri sonucunda katılımcıların ön test ve son test puanları arasında meydana gelen anlamlı farklılık

din eğitimi temelli pozitif psikoloji uygulamalarının gençlerin affetme güçlerini geliştirdiğini ve affetme eğilimleri üzerinde etkili olduğunu göstermektedir. Din eğitimi temelli pozitif psikoloji uygulamalarının gençlik manevi danışmanlık hizmetlerinde kullanılması “din eğitimi temelli pozitif psikoloji uygulamalarına katılan bireylerin bu uygulamaya katılmayan bireylere oranla “kendini affetme, başkalarını affetme, durumu affetme” seviyelerinde artma olacaktır.” hipotezini doğrulamıştır. Uygulama sonrasında deney grubu katılımcılarında affetme eğilimlerinde artma gözlenmiştir. Ayrıca uygulama, affetmenin bileşenleri olan sabır, empati, hoşgörü, tahammül, iyi oluş seviyelerinde de iyileşme olduğunu göstermektedir.

- Çalışmadan elde edilen veriler dini kaynaklı geliştirilen pozitif psikoloji uygulamalarının gençlik manevi danışmanlık çalışmalarında etkili bir şekilde kullanılabilmesi ve gençlerin karakter güçlerinde gelişme sağlayabileceği hipotezini doğrular niteliktedir.

- Affetme oturumlarına katılan gençlerde affetmenin ne olduğu, affetme çeşitleri, nasıl affedici olunacağı, affedici olma konusunda farkındalık bilincine sahip olma ve affetmeye istekli olma, affediciliğin ahlaki değeri, İslam dininde affedici olmanın önemi noktasında bir bilinç edindikleri kanaati oluşmuştur.

Kaynakça

- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. Etkili Din Öğretimi (Dini Danışmanlık). İstanbul: Tedef, 2010.
- Aydın, Mustafa. “Gençliğin Değer Algısı: Konya Örneği”. Değerler Eğitimi Dergisi 1/3 (2003), 121-144.
- Aydın, Fatma Tuba. “Pozitif bir Karakter Gücü Olarak Affedicilik”. The Journal of Happiness & Well-Being 5/1 (Ocak 2017), 1-22.
- Ayten, Ali. “Affedicilik ve Din: Affetme Eğilimi ve Dindarlıkla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma”. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 37 (2009), 111-128.
- Ayten, Ali. Erdeme Dönüş: Psikoloji ve Mutluluk Yolu. İstanbul: İz Yayıncılık 2015.
- Baskan, Hafize Gürlü. Üniversite Öğrencilerinin Affetme Eğilimlerinin Yordayıcısı Olarak Olumsuz Duygudurumu Düzenleme ve Kişisel Kararsızlık. Eskişehir: Eskişehir Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Baskin, Thomas W.- Enright, Robert D. “Intervention Studies on Forgiveness: A Meta-Analysis”, Journal of Counseling & Development 82/1 (Winter 2004), 79-90.
- Bozkaya, Tuğba. Pozitif Psikoloji Bağlamında Din Eğitimi Temelli Manevi Danışmanlık. Ankara: Nobel Bilimsel, 2023.

- Bugay, Aslı—Demir, Ayhan. “A Turkish Version of Heartland Forgiveness Scale”. *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 5 (December 2010), 1927-1931.
- Bulut, Sefa—Subaşı, Mustafa. *Pozitif Psikolojiye Giriş*. ed. Sefa Bulut. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2020.
- Bugay, Aslı vd. “Assessment of Reliability and Validity of the Turkish Version of Heartland Forgiveness Scale”. *Psychological Reports* 111/2 (2012), 575-584.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2004.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2013.
- Carr, Alan. *Pozitif Psikoloji*. çev. Ümit Şendilek. İstanbul: Kaknüs Yayıncılık, 2016.
- Coyle, Catherine T.- Enright, Robert D. “Forgiveness Intervention With Postabortion Men”. *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 65/6 (1997), 1042-1046.
- Çankaya, Zeynep Cihangir—Meydan, Betül, “Ergenlik Döneminde Mutluluk ve Umut”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 17/65 (2018), 207-222.
- Enright, Robert D. vd. “The Adolescent as Forgiver”, *Journal Of Adolescence* 12/1 (1989), 95-110.
- Enright, Robert D.—North, J. (ed.). *Exploring Forgiveness*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1998.
- Enright, Robert. D.—The Human Development Study Group. “Counseling Within the Forgiveness Triad: On Forgiving, Receiving Forgiveness, and Self-Forgiveness”. *Counseling and Values*, 40/2 (January 1996), 107-126.
- Freedman, Suzanne R.— Enright, Robert D. “Forgiveness as an Intervention Goal With Incest Survivors”. *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 64/5 (October 1996), 983-992.
- Gündüz, Özlem. *Üniversite Öğrencilerinde Affetmeyi Yordayan Değişkenlerin Belirlenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Güven, Naciye—Erdem, Tuğçe. “Affetme: Kuramsal Bir Değerlendirme”. *Uluslararası Dil, Eğitim ve Sosyal Bilimlerde Güncel Yaklaşımlar Dergisi (CALESS)* 2/2 (Aralık 2020), 578-607.
- Kaplan, Berton H. “Social Health and the Forgiving Heart: The Type B Story”. *Journal of Behavioral Medicine* 15/1 (Şubat 1992), 3-14.
- Karduz, Fatıma Firdevs Adam. *Affetme Eğilimi Kazandırmaya Yönelik Psikoeğitim Programının Affetme Eğilimi Kazandırma ve Beş Faktör Kişilik Özellikleri üzerindeki Etkisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Leimon, Averil—McMahon, Gladeana. *Pozitif Psikoloji for Dummies*. çev. Ezgi Tanıl. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018.

- McCullough, Michael E.—Witvliet, Charlotte Vanoyen. “The Psychology of Forgiveness”. Handbook of Positive Psychology 2 (2002), 446-455.
- McCullough, Michael E. vd. Forgiveness: Theory, Research, and Practice. New York, NY, US: Guilford Press, 2000.
- McCullough, Michael E. vd. “Interpersonal Forgiving in Close Relationships: II. Theoretical Elaboration and Measurement.” Journal of Personality and Social Psychology 75/6 (1998), 1586-1603.
- Snyder, Charles R.—Lopez, Shane J. (ed.) Handbook of Positive Psychology. Oxford University Press, 2001.
- Şahin, Meryem. Affedicilik ile Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Taysi, Ebru. İkili İlişkilerde Bağışlama: İlişki Kalitesi ve Yüklemelerin Rolü. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Toussaint, Loren L. vd. (ed.) Forgiveness and Health: Scientific Evidence and Theories Relating Forgiveness to Better Health. Dordrecht: Springer Netherlands, 2015.
- Toussaint, Loren L. vd. “Forgiveness and Health: Age Differences in a US Probability Sample”. Journal of Adult Development 8/4 (2001), 249-257.
- Viacharacter: <https://www.viacharacter.org/>, Erişim Tarihi: 17.07.2022.
- Worthington, Everett L.- Sandage, Steven J. Forgiveness and Spirituality in Psychotherapy: A Relational Approach. Washington: American Psychological Association, 2016.

The Virtue of Forgiveness in Terms of the Use of Positive Psychology in Spiritual Counseling

Dr. Tuğba BOZKAYA

Extended Summary

The most valuable heritage that societies will leave to the future is the youth. For this reason, it is very important for children and young people to have a strong character and personality and to be raised as a moral individual who is beneficial to society. New methods are needed in many areas of society for young people to have a sense of value and virtue.

Many political, cultural, economic and technological changes in the world and globalisation, which is a result of these changes, have caused the religious and ideological structures of societies to interact with each other. This rapid change has great effects especially on the young population and causes them to deal with various problems at the point of questioning, faltering, indecision and identity search in their current value judgements.

Today, this psychological crisis situation, which especially affects young people and spreads to the society in general, has emotional consequences such as insecurity, anxiety, fear, stress, loneliness, and miscommunication. Attitudes such as distancing from religion, alienation from culture, distancing from society, waging war against traditions, sexual identity crisis, wannabe, dissatisfaction, etc. caused by social media tools cause both moral and psychological erosion in young people and increase the army of unhappy people.

In the process of shaping the identity and personality of the youth, in addition to religious and social values, virtues, which are accepted by societies and have a universal structure, have an important role. Young people have an important role in the perception and reshaping of values and virtues in society.

Various problems experienced by young people, search for identity, efforts to make sense of life, spiritual crises have enabled the emergence and development of new psychological help fields, new professions and methods. A significant part of the psychological problems experienced by young people may have religious and spiritual content. In the face of these problems, it may be necessary to teach young individuals methods of coping with religious and spiritual crises. At this point, the field of spiritual counselling and guidance supported by values and virtues can meet the needs of young people.

In this study, an application programme was developed to contribute to the field of youth spiritual counselling. The virtue of forgiveness is discussed in the developed programme. In the applications used to ensure the development of the virtue of forgiveness in young people, the methods of positive psychology, spiritual counselling and religious education were taken as reference. Religious sources were also included in the activities. In the research, it was aimed to measure the effectiveness of the application developed for the use of positive psychology in spiritual counselling in youth spiritual counselling services.

The methods and techniques of positive psychology, religious education and spiritual counselling were used in the development of the application. In the programme developed for the research, the virtue of forgiveness, one of the character strengths of positive psychology, was discussed. The students who participated in the research were selected among the students of Sivas Cumhuriyet University by simple random sampling method. The research was carried out for 6 weeks with a total of 30 university students, 15 experimental and 15 control groups. As a research method, a quasi-experimental method with pretest and posttest measurements, experimental and control groups, aiming to determine the cause and effect relationship between variables was used. The research design can be defined as a 2x2 mixed design / split plot design. The dependent variables of the design are the forgiveness levels of the participants after religious education-based positive psychology practices. "Religious Education Based Spiritual Counselling Practices in the Context of Positive Psychology" is the independent variable of the research. In the research, "Heartland Forgiveness Scale" (HLS) adapted into Turkish by Aslı Bugay, Ayhan Demir and Rakele Delevi was used.

According to the results obtained; the applications provided significant increases in the forgiveness levels of young people. In addition, as a result of the verbal evaluations of the students, it was observed that there were improvements in some skills such as optimism, happiness, awareness, problem solving.

Keywords: Spiritual Counseling, Positive Psychology, Forgiveness, Strength of Character, Happiness, Well Being.

Zamanının Eğlencesi: Manzum Bir Meyve Falı

A Pastime of Its Time: A Fruit Fortune-Telling In Verse

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Akif TİYEK

Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslami Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı
Bayburt University, Faculty of Theology, Department of Islamic Turkish Literature
m.akiftiyek@hotmail.com

 0000-0002-4975-6664

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

15 Mayıs / May 2023

Kabul Tarihi / Accepted

20 Temmuz / July 2023

Yayın Tarihi / Published

15 Eylül / September 2023

Atıf Bilgisi / Cite as:

Tiyek, Muhammed Akif. "Zamanın Eğlencesi: Manzum Bir Meyve Falı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Eylül 2023), 798-822.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1296393>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Zamanının Eğlencesi: Manzum Bir Meyve Falı*

Öz ► İnsanoğlu, atide meydana gelecek olan olayları merak eden bir canlıdır. Onun merak ve geleceği bilme isteğinin tezahür ettiği yerlerden birinin de falnameler olduğunu söylemek mümkündür. Çeşitli nesnelere aracılığıyla icra edilen falnamelerde nesnelere anlamlar yüklenmekte ve bunlar vasıtasıyla birtakım çıkarımlarda bulunmaktadır. Tarih sahnesinde çok köklü bir geleneği bulunan ve toplumsal hayatta uzun bir dönemden beri varlığını sürdüren fallarla ilgili uygulamalar, İslam dininin kabulüyle birlikte yasaklanmıştır. Çünkü İslam'da geleceğe ilişkin bilgiyi bilme ve buna dair iddia ancak Allah'a mahsustur. Her ne kadar İslamiyet'te fal yasaklansa da Hazret-i Muhammed'den rivayet edilen çeşitli hadisler referans alınarak fala ilişkin uygulamalar tarihî süreç içerisinde İslami bir forma bürünmüş ve onlara kutsiyet atfedilmiştir. Bu makalede İstanbul Büyükşehir Belediyesi (İBB) Kütüphanesindeki mecmuada yer alan meyvelerle ilgili falname, araştırma konusu olarak seçilmiştir. Çalışmada öncelikle falnameler hakkında genel bilgiler verilmiş, akabinde falnamenin bulunduğu mecmua tanıtılmıştır. Şekil ve muhteva özellikleriyle ilgili bilgi verilen makalenin son kısmında ise söz konusu falnamenin çeviri yazılı metnine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Mecmua, Fal Kültürü, Falname, Meyveler.

A Pastime of Its Time: A Fruit Fortune-Telling In Verse

Abstract ► Human beings are curious about the events that will take place in the future. One of the places where his curiosity and desire to know the future is manifested is fortune-telling. In fortune-telling, which is performed through various objects, meanings are attributed to objects, and certain inferences are made through them. Practices related to fortune-telling, which have a long-established tradition in history and have existed in social life for an extended period, were banned with the adoption of Islam. This is because, in Islam, the knowledge of the future and the claim to it is reserved for Allah alone. Although fortune-telling is forbidden in Islam, fortune-telling practices have taken on an Islamic form in the historical process concerning various hadiths narrated from the Prophet Muhammad and have been attributed to sanctity. In this article, the fortune-telling about fruits in the Istanbul Metropolitan Municipality (IMM) Library has been chosen as the research subject. The study begins with general information about fortune-telling, and then the collection containing the fortune-telling is introduced. In the last part of the article, which gives information about the form and content features, the translated text of the fortune-telling is given.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Mecmua, Fortune-Telling Culture, Falnama, Fruits.

Giriş

Şair ve yazarlar tarafından nesnelere çeşitli anlamlar yüklenmiş, nesnelere onların duygularının ifadesine aracılık etmiştir. Şairlerin düşüncelerine ilham kaynağı olan ve böylece

* Değerli fikirleriyle çalışmanın olgunlaşmasına katkı sağlayan Doç. Dr. Kenan Özçelik ve Arş. Gör. Cihat Ekiz'e teşekkür ederim.

anlam dünyası genişleyen nesnelere biri de meyvelerdir. Farsça "bâr"¹ ve "mîve";² Arapça "semere"³ olarak isimlendirilen meyve, insan hayatının ayrılmaz bir parçası ve insanlar için önemli bir besindir. Meyvelerin Türk edebiyatında şekli, rengi, kokusu ve tadı gibi çeşitli özellikler çerçevesinde teşbih ve mecaz yoluyla kullanıldıkları görülmektedir.⁴ Meyvelerin çeşitli kullanımları yanında onlara fal türü eserlerde de yer verildiği göze çarpmaktadır.

Türkler arasında "ırk, ırım"⁵ kelimesiyle ifade edilen fal, "uğur ve uğurlu şeyleri gösteren simge" veya "gelecekte haber verme (kehanet)" gibi anlamlara gelmektedir. İnsanlığın bilinmeyi bilme ve geleceğe ilişkin hususları merakı neticesinde fallara başvurduğu iddia edilebilir. Fallarda çeşitli aletler aracılığıyla geleceğe ilişkin tahminlerde bulunulup yorumlar yapılmaktadır.⁶ Toplumlarda ateş, eldiven, fincan, kemik, köpük, kaşık, kumalak, yada taşı, yay, yıldız,⁷ balmumu, bulut, kafatası, rüya, rüzgar, tuz⁸ gibi çeşitli şeyler aracılığıyla icra edilen fal türleri bulunmaktadır.

İnsanlığın ilk dönemlerinden itibaren fallaya ilgili çeşitli uygulamalar yapılagelmiştir. İslam öncesi Cahiliye Dönemi göz önünde bulundurulduğunda insanların beklentilerini ifade eden tefeül, bir şeyleri uğursuz addederek ona dayalı olumsuz birtakım şeyler meydana geleceğini iddia etmek için "tıyere" ve "teşeüm" kavramları fallaya ilgili olarak kullanılmaktadır. Fal kültürü, toplumlarda daha çok batıl bir inanç ve geleneksel bir uygulama şeklinde tezahür

¹ Mehmet Kanar, *Farsça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Say Yayınları, 2010), "bâr", 256.

² Kanar, "mîve", 1618.

³ Mehmet Kanar, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Say Yayınları, 2012), "semere", 655.

⁴ Meyvelerin edebiyatta kullanımı ile ilgili yapılan bazı çalışmalar için bakınız:

Abdülkerim Gülhan, "Divan Şiirinde Meyveler ve Meyvelerden Hareketle Yapılan Teşbih ve Mecazlar", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 3/5 (Sonbahar 2008), 345-375; Emine Gürsoy Naskali, Dilek Herkmen (ed.), *Meyve Kitabı* (İstanbul: Kitabevi, 2006); İsmet Şanlı, "Ahmet Paşa, Necatî Bey, Fuzûlî, Hayâlî ve Bâkî Divanlarına Göre Divan Şiirinde Meyve", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/11 (2006), 223-239; Kamile Çetin, "Tasavvuf Şiirinde Ağaç ve Meyve İstiâresi: Gaybî Örneği", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 3/2 (Bahar 2008), 194-208; M. Nejat Sefercioğlu, "Meyve Redifli Gazeller", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 3/5 (Sonbahar 2008), 321-344; Yavuz Bayram, *Çiçekler ve Diğer Bitkilerin Dîvân Şiirine Yansımaları ile Anlam Çerçevesi (II. cilt)* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001); Yavuz Bayram, "Klasik Türk Şairlerinin Gözüyle Meyveler", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 2/4 (Sonbahar 2007), 220-227.

⁵ Halil Ersoylu, "Fal, Fal-Nâme ve Bir Çiçek Fali: "Der- Aksâm-ı Ezhâr"", *Türkiyat Mecmuası* 20 (1996), 203.

⁶ Mehmet Aydın, "Fal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/134.

⁷ Ayşe Duvarcı, *Türkiye'de Falcılık Geleneği ile Bu Konuda İki Eser "Risâle-i Falnâme-i Lî Ca'fer-i Sâdık" ve "Tefe'ülnâme"* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993), 19-27.

⁸ Ersoylu, "Fal, Fal-Nâme ve Bir Çiçek Fali: "Der- Aksâm-ı Ezhâr"", 201.

etmektedir. Araplar arasında kum üzerine bir şeyler yazarak uygulanan hattü'r-reml; hayvan ve insan davranışlarıyla onların ses ve bıraktığı izlerden hareketle uygulanan zecr, tıyere ve iyâfe; kaptaki suyun renk ve şeklinden hareketle ırâfe; insan bedenindeki organların kaşınma, seçirme vb. durumlarından manalar çıkararak yorumlama şeklinde uygulanan ihtilâc; insanların fiziksel özelliklerinden hareketle onların karakterlerine ilişkin tahminde bulunulan firâset vb. gibi çeşitli fal türleri bulunmaktadır.⁹

İslamiyet'in kabul edilmesiyle birlikte falla ilgili uygulamalar yasaklanmıştır. Kur'an-ı Kerîm'de bu husus "*Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi iğrenç şeylerden ibarettir. Bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz.*"¹⁰ şeklinde vurgulanmıştır. Hadis-i şerifte ise Peygamberimiz Mekke'nin fethedildiği gün müşriklerin İbrahim ve İsmail peygamberleri fal oklarıyla resmetmelerine "*Allah bunları yapanları kahretsin. Allah'a yemin ederim ki bu iki peygamber, hiçbir zaman böyle fal kalemleriyle rızık ve kısmet aramamışlardır.*"¹¹ buyurarak falın yasak olduğunu dile getirmiştir. Hz. Muhammed'den nakledilen çeşitli hadislerde kâhinlere ve sihre inanıp itimat edenlerin namazlarının kabul olunmayacağı, onların cennete giremeyeceği belirtilmektedir.¹² Fal ile ilgili İslam dinindeki bu yasağın temel nedeninin, geleceğe ilişkin öngörü olarak sunulan bilgilerle, kainattaki her şeyin yaratınının Allah olduğunun bir kenara bırakılarak falda kullanılan nesnelere yalnızca Allah'a ait olan sıfatların atfedilmesidir. Çünkü İslamiyet'te gaybı ancak Allah'ın bileceği ifade edilmiş,¹³ falla geleceği bilme iddiasına aracılık eden uygulamalar da bu minvalde yasaklanmıştır.¹⁴

Her ne kadar İslam dininin kabul edilmesiyle fal ve fala ilişkin uygulamalar yasaklansa da bazı fal çeşitlerinin dinî referanslarla yeniden yorumlandığı ve uygulanmaya devam

⁹ İlyas Çelebi, "Fal (İslam'da Fal)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/138.

¹⁰ *Kur'ân Yolu* (Erişim 30 Ocak 2023), el-Mâide 5/90.

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Şaḥîhu'l-Muḥtaşar*, nşr. Muhammed Zuheyr en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tûku'n-Necât 1422/2001), "Enbiyâ", 8 (No. 3352). Hadisin tercümesi *Hadislerle İslâm*'dan alınmıştır. Mehmet Emin Özafşar vd. (ed.), *Hadislerle İslâm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 1/684.

¹² Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Musnedu's-Şaḥîhu'l-Muḥtaşar bi Nakli'l-'Adl 'ani'l-'Adl ilâ Resûlillâh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), "Selâm", 125; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, nşr. Ebû'l-Muâtî en-Nûrî (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1419/1998), 3/14 (No. 11123). Hadisin tercümesi *Hadislerle İslâm*'dan alınmıştır. Özafşar vd. (ed.), *Hadislerle İslâm*, 6/193.

¹³ Âl-i İmrân 3/179; en-Nahl 16/77; el-Cin 72/26.

¹⁴ Çelebi, "Fal (İslam'da Fal)", 12/139.

edildiği görülmektedir. Bu çerçevede Hz. Muhammed'in "İslâm'da uğursuzluk yoktur, tefeül (bir şeyi hayırlı ve uğurlu saymak) ondan daha hayırlıdır." demesi ve fe'lin ne olduğunun sorulması üzerine ise "Birinizin işittiği salih sözdür."¹⁵ şeklinde nakledilen rivayetin avam ve havasa falla ilgili bazı uygulamaları meşrulaştırmak için kaynak teşkil ettiği ve tefeülün ilmî bir hüviyet kazandığı göze çarpmaktadır.¹⁶ Bundan dolayı İslami ilimler içerisinde fal, geniş kitlelere yayılarak sosyal hayatın yadsınamaz bir gerçeği olarak uygulanmış ve insanlar çeşitli işlerde fala başvurmuştur. Böylece fal türünü konu alan onun hangi ilke ve esaslar çerçevesinde uygulanacağına yönelik Türkçe, Arapça ve Farsça olmak üzere manzum ya da mensur eserler kaleme alınmaya başlamıştır. Bu durumun falname türünün ortaya çıkmasına zemin hazırladığı söylenebilir.¹⁷ İnsanların merak ve ilgileri neticesinde falların yaygınlaştığı ve fala ilişkin bilgilerin sistemli bir hâle gelmesi amacıyla kaleme alınan bu eserlerde fala nasıl bakılacağı, fala bakılırken nelere dikkat edilmesi gerektiği gibi adeta fal adap ve usullerine yer verilmiştir. Bazı falnamelerde fala bakılmadan önce yapılması gereken şeyler görece olarak ayrıntılı sayılabilecek çerçevede belirtilmektedir. Örneğin; fala başlamadan önce abdest almak, kibleye yönelmek, besmele çekmek, çeşitli dua ve ayetler okumak gibi.¹⁸

Falnameler çeşitli şekillerde sınıflandırılmıştır. Mustafa İsmet Uzun tarafından fal bakılmasında kullanılan metinler çerçevesinde Kur'ân, kura ve peygamber adına düzenlenen falnameler;¹⁹ İsmail Hikmet Ertaylan ve Sennur Sezer tarafından Kur'ân, kitap ve kura;²⁰ Özer Şenödeyici ve Halil Sercan Koşık tarafından Kuran, kur'a, peygamber adı, yıldıznameler, kıyafetnameler, ihtilacnameler (seğirnameler)²¹ olmak üzere tasnif edilmiştir.

Fal türünü konu alan eserler, toplum nazarında çok büyük tevccüh bulmuştur. Hatta din, devlet ve tarikat ehli kimseler tarafından bu hususta eserler de kaleme alınmıştır.²² Falla ilgili edebiyatımızda Dede Ömer Rûşenî'nin (ö. 892/1487) *Miskinnâme*'si,²³ Zâîfî'nin (ö.

¹⁵ Buhârî, "Tıb", 44 (No. 5755); Müslim, "Selâm", 111. Hadisin tercümesi *Hadislerle İslâm*'dan alınmıştır. Özafşar vd. (ed.), *Hadislerle İslâm*, 1/684.

¹⁶ İ. H. Ertaylan, *Falnâme* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1951), 1-2.

¹⁷ Ertaylan, *Falnâme*, 27.

¹⁸ Mustafa İsmet Uzun, "Falnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/141.

¹⁹ Uzun, "Falnâme", 142-143.

²⁰ Ertaylan, *Falnâme*, 8-25; Sennur Sezer, *Osmanlı'da Fal ve Falnameler* (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1998), 18.

²¹ Özer Şenödeyici-Halil Sercan Koşık, *Osmanlı'nın Gizemli İlimleri I Kuran Falları ve Uzun Firdevsî'ye Ait Bir Örnek* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2017), 24-26.

²² Ertaylan, *Falnâme*, 27.

²³ İlgili çalışma için bakınız: Mustafa Uzun, *Dede Ömer Rûşenî Hayatı, Eserleri ve Miskinlik-nâme Mesnevîsi (Edisyon Kritik)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1982).

964/1557) *Fâl-i Murgân*'ı,²⁴ Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın (ö. 1194/1780) *Kıyâfetnâme*'si,²⁵ Cem Sultan'ın (ö. 900/1495) *Fâl-ı Reyhan*'ı ve Hamdullah Hamdi'nin (ö. 909/1503) *Kıyâfetnâme*'si²⁶ başta olmak üzere çeşitli şairler tarafından müstakil eserler kaleme alınmıştır. Fal türünü konu alan bu müstakil eserlerin yanı sıra çeşitli mecmua ve cönklerde de ilgili türe ilişkin eserler yazılmıştır. Söz konusu eserlerden tespit edilenler ise araştırmacılar tarafından çalışma konusu seçilmiştir.²⁷

Modern zamanda ise fala çeşitli anlamlar yüklenmiştir. İnsanoğlunun geleceği bilme merakı ve hayatını ona göre tanzim etme isteği; hayatındaki meydana gelecek olan olayları istediği şekilde düzenleme ve ondan kurtulma, oyun ve eğlence, vaktini değerlendirme vb. amacıyla fallar uygulanmıştır. Falla ilgili uygulamalar, toplumun inanç ve düşünce sisteminin sosyal hayata yansımalarının bir neticesidir. Bu çerçevede sosyal hayatta falla ilgili "*Fala inanma falsız kalma, fal yalancı gönül eğlenci, falcı gaibi bilse yer altından define çıkarır...*" gibi birçok deyim ve atasözü kullanılmıştır.²⁸ Günümüzde ayna, bakla, bilgisayar, bulut, çay, doğacak çocuk cinsiyeti için, el, evlilikle ilgili, evliya eşyalarından, iskambil, kahve, manili fal, niyet-dilek kuyuları, numara, papatya, rüya, su, taş, tesbih, türbelerdeki halkalı demiri çevirme suretiyle ve yazı gibi birçok fal türü bulunmaktadır.²⁹

²⁴ İlgili çalışma için bakınız: Cemal Kurnaz, "16. Asır Şairlerinden Za'îfî'nin "Fâl-ı Murgân"ı", *Şükrü Elçin Armağanı*, Yayın Sorumluları Umay Günay vd. (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Armağan Dizisi, 1983), 221-234.

²⁵ Duvarcı, *Türkiye'de Falcılık Geleneği ile Bu Konuda İki Eser "Risâle-i Falnâme-i Lî Ca'fer-i Sâdık" ve "Tefe'ülnâme"*, 3. Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın eseriyle ilgili yapılan çalışma için bakınız: Âmil Çelebioğlu, "Kıyâfe(t) ilmi ve Akşemseddin-zâde Hamdullah Hamdî ile Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın Kıyâfet-nâmeleri", *Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi* Ahmet Caferoğlu Özel Sayısı 11/2 (1979), 305-348.

²⁶ Kurnaz, "16. Asır Şairlerinden Za'îfî'nin "Fâl-ı Murgân"ı", 221. İlgili çalışma için bakınız: Halil Ersoylu, "Fal, Falnâme ve Fâl-ı Reyhân-ı Cem Sultan", *İslâm Medeniyeti Mecmuası* 5/42 (1981), 69-81.

²⁷ Çalışma konusu seçilen eserlerden bazıları için bakınız: Abdülkerim Gülhan, "Türk Kültüründe Fal ve İsimlerle İlgili Bir Manzum Falnâme Örneği", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 15 (2015), 195-222; Abdülkerim Gülhan, "Fal Kültürü ve Bir Manzum Nebat Falnâmesi Örneği", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 16 (2016), 145-166; Hatice Şahin, "Fâl Be Hazâ Kitâb-ı Muhammed", *Kebikeç İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi* 20 (2005), 71-80; Mustafa Aça, "Balıkesir'de Bulunan Bir Cönk ve İçinde Yer Alan Fal-i Nebât Örneği", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 59 (2011), 313-324.

²⁸ Duvarcı, *Türkiye'de Falcılık Geleneği ile Bu Konuda İki Eser "Risâle-i Falnâme-i Lî Ca'fer-i Sâdık" ve "Tefe'ülnâme"*, 1-2.

²⁹ Duvarcı, *Türkiye'de Falcılık Geleneği ile Bu Konuda İki Eser "Risâle-i Falnâme-i Lî Ca'fer-i Sâdık" ve "Tefe'ülnâme"*, 33-46.

Bu çalışmada İstanbul Büyükşehir Belediyesi (İBB) Kütüphanesindeki mecmua içerisinde yer alan ve meyveler üzerine tanzim edilmiş *fal-i meyvehâ* olarak isimlendirilebilecek yazma metne odaklanılmıştır. Çalışmada öncelikle mecmuada yer alan eserler zikredilmiş, akabinde meyve falı şekil ve muhteva özellikleri çerçevesinde değerlendirilerek mezkûr eserin transkripsiyonlu metnine yer verilmiştir.

1. Mecmuanın Özellikleri

Mecmua içerisinde yer alan eser, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Nadir Eserler Bölümünde Bel_Yz_K.000270/02 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Esere herhangi bir adlandırma yapılmamış olup katalog kaydında "*Meyve Adlarıyla Manzum Bir Bulmaca*" adı verilmiştir.

Kütüphane kataloğunda mecmua sekiz başlık hâlinde sınıflandırılmıştır:³⁰

1. Menakıb-ı Mahmud Paşa-yı Veli (1b-19a).
2. Meyve Adlarıyla Manzum Bir Bulmaca (20b-22a).
3. Tuhaf Ferman Suretleri (20b-23a).
4. Hikâyet-i Müslim ve Cuhud ve Kadı-yı Hums (23b-26).
5. Şiir Mecmuası (39-48).
6. Daire-i Rical-i Gayb (61a).
7. Şiir Mecmuası (91-107)
8. Engürüs Seferine Serdar Tayin Olundukta Padişah Tarafından Asakir-i Zafer Mesaire Hoca Efendi Vasıtasıyla İrsal Olunan Peyam-ı Belîğîn Sureti (167-168).

Yukarıdaki sınıflandırmanın tam olarak neyi esas alarak tertip edildiği tespit edilememiştir. Çünkü mecmuadaki şiirler, kimi zaman ayrı bölüm hâlinde sınıflandırılmış kimi zaman ise bir eserin sonunda şiirlerin bulunduğu ifade edilmiştir. Bu yönüyle mecmuanın sınıflama bilgisi karışık bir görünüm arz etmektedir. Mecmuada yalnızca "*Menâkıb-ı Mahmûd Paşa-yı Veli, İmâm-ı Azam Hazretlerine Suâl Olunan Mesâil, Hikâyet-i Müslim ve Cuhûd ve Kâdı-yı Hums, Nâme-i Tahmasb Han, Nâme-i Ahmed Paşa Hazretleri, Hazâ Dâire-i Ricâl-i Gayb, Engürüs Seferine Serdâr Tayin Olundukta Pâdişâh Tarafından Asâkir-i Zafer-meâsire Hoca Efendi Vasıtasıyla İrsâl Olunan Peyâm-ı Belîğîn Sûreti*" başlıkları verilmiştir. Bunlar dışında mecmuada notlar, yazı örnekleri, mektuplar, naahs günleri, Hz. Muhammed'in şeceresi, tarih düşürmeler, mutasavvıfların vefat tarihleri, dualar ve ilaç reçeteleri de yer almaktadır.

³⁰ Bu tasnif kütüphane kataloğundan aynen alınmıştır.

Yukarıda yer verilen kataloglamada varak numaralarının da yanlış verildiği tespit edilmiştir. Eserin tarafımızca yapılan sınıflaması şu şekildedir:

- 1b-18a: Hazâ Menâkıb-ı Mahmûd Pâşâ-yı Velî rahmeten vâsiaten,
- 18b-19a: İmâm-ı Azam Hazretlerine suâl olunan mesâil,
- 19a: Hz. Musa'dan rivayet olunduğu bildirilen naahs günleri,
- 19b-20a: Peygamber Efendimiz'in Abdulmenâf'tan itibaren şeceresi,
- 20b-23a: Meyve Falı,
- 24b-26a: Hikâyet-i Müslim ve Cuhûd ve Kâdı-yı Hums,
- 26b-50a: Yazı örnekleri, tarihler, şiirler, mutasavvıfların vefat tarihleri ve dualar,
- 50b: Nâme-i Tahmasb Han,
- 51a: Nâme-i Ahmed Paşa Hazretleri,
- 51b-60a: Vefat tarihleri, çeşitli notlar, şiirler,
- 61a: Hazâ Dâire-i Ricâl-i Gayb,
- 61b-83a: Çeşitli notlar, şiirler, ilaç reçeteleri,
- 83b: Şiirler, mektup, notlar, ilahiler, çeşitli kelime yazımları,
- 128b-139b: Engürüs Seferine serdâr tayin olundukda pâdişâh tarafından asâkir-i zafer-meâsire Hoca Efendi vasıtasıyla irsâl olunan peyâm-ı belîğın sûreti.

2. Falnamenin Şekil ve Muhteva Özellikleri

Eserin kim tarafından nerede ve ne zaman kaleme alındığına ilişkin herhangi bir bilgiye ulaşılammıştır. Eserin cahil bir müstensihin elinden çıktığı düşünölmektedir. Zira eserde çok fazla yazım hatası bulunmaktadır. Esere katalog kaydında her ne kadar "*Meyve Adlarıyla Manzum Bir Bulmaca*" ismi verilse de eser, meyve adlarıyla oluşturulmuş bir falname örneğidir.

Müellif, meyve adlarının yer aldığı tablonun baş kısmında insanların aklının alamayacağı bir sanat icra ettiğini ve bu sanata daha önce hiç kimsenin şahit olmadığını iddia etmiştir:

"Bir 'acâyib şan'at izhâr itdim ey şâhib-kemâl

Anı kimse görmedi irmez aña feh̄m ü ḥayāl³¹

Şiirler, aruz ölçüsüyle kaleme alınmış ve şiirlerde, genellikle aruzun *Fâilâtün/Fâilâtün/Fâilün* kalıbı kullanılmıştır. Ancak vezin itibariyle birçok kusur bulunmaktadır. İlgili kalıba uymayan, eksik ya da fazla hecelerin bulunduğu çokça mısra yer almaktadır. Bu yönüyle müellifin faldamede daha çok anlam üzerine odaklandığı ve bu çerçevede şeklî özellikleri göz ardı ettiği söylenebilir.

Eserde 31 bent bulunmaktadır. Dörtlüklerin kafiye düzeni aaxa, bbxb, ccxc... şeklinde olmakla birlikte yirmi altıncı ve otuz birinci bendin tamamı kendi içinde kafiyelidir:

"Ara yere girdi 'āḳıbet aḡyār
O cānımdan beni eyledi bızār
Ne yaman muḥālif esdi rüzgār
Tutduḡıñ 'ünnābdır ey yār"³²

Eserde göze çarpan diğer bir husus ise kelimelerin yazımında yapılan yanlışlıklar/farklılıklardır. Yanlış ya da farklı yazılan kelimelerden bazıları şu şekildedir:

(ḥūrmā) حورما	(ḥıyār) حيار	(ḥayr) حير	(ḥālī) حالى
(ḥāṭır) حاطر	(ḥalk) حلق	(ḥār) حار	(ārzū) آرضو
(ḳonca) قونجه	(düşmen) ³³ دشمن	(ībā) ايبا	(zencir) زنجير
(Fıstık /Fısdık) فستق /فسدق			

Eserde Farsça tamlama ekleri kelimeye eklenen "ي" harfi ile verilmiştir:

(ḳalb-i şeref) قلبى شرف	(gülşen-i ḥüsn) گلشنى حسن
-------------------------	---------------------------

³¹ *Meyve Adlarıyla Manzum Bir Bulmaca* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Nadir Eserler Bölümü, Bel_Yz_K.000270/02), 20^b.

³² *Meyve Adlarıyla Manzum Bir Bulmaca* (Atatürk Kitaplığı Nadir Eserler Bölümü, Bel_Yz_K.000270/02), 22^b.

³³ Kelimelerin sesli harfler kullanılarak yazılmasına dil ile ilgili son dönemde yaşanan tartışmaların etkili olduğu söylenebilir. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Ağah Sırri Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri* (Ankara: TTK Basımevi, 1960), 377-388.

Eserde genellikle edebiyatımızda çokça kullanılan meyve adlarına yer verilmiştir. Bunun yanı sıra igde,³⁴ ıvez,³⁵ muşmula³⁶ ve ‘ünnâb³⁷ gibi nispeten daha az kullanılan bitki adlarının da yer aldığı görülmektedir. Metinde ayva, bâdem, bādincân, ceviz, elma, emrût, erik, fındık, fıstık, havuç, hıyâr, hurmâ, igde, incir, ‘ünnâb, ıvez, karpüz, kavun, kestâne, kirâs, lîmûn, muşmula, nâr, şalgam, şeftâlî, turp, turunç, tût, üzüm, zerdâlî ve zeytûn olmak üzere 31 bitki adına yer verilmiştir.

Müellif; her dörtlülüğü numaralandırmış, dörtlüklerde farklı meyve adlarına yer vermiş ve meyveleri çeşitli özellikleri çerçevesinde betimlemiştir. Örneğin üzümün cennet meyvesi olduğu vurgulanmıştır. Müellifin Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan "*Sizden biri arzu eder mi ki, hurma ve üzüm ağaçlarıyla dolu, içinde ırmaklar akan ve kendisi için orada her çeşit meyvenin bulunduğu bir bahçesi olsun ...*"³⁸ ayet-i kerimesine atıf yaptığı söylenebilir. Ayrıca müellifin dinî literatüre uzak olmadığı da düşünülebilir. Buna ek olarak metinde şeftalinin hastaların arzu ettiği bir meyve olduğu, cevizin mideye iyi geldiği, sevgilinin nüktedan ve kıymet bilir olmasına rağmen bazı sözlerinin tıpkı turp gibi acı olduğu ifade edilmiştir.

Falnamede meyveler, genellikle sevgili motifi ve onunla ilgili özellikler çerçevesinde ele alınmıştır. Kimi zaman söz konusu meyvelerle ilgili bilgi verirken müellif; "*cânâ, dil-berâ, ey efendim, ey yâr ve şehâ*" gibi çeşitli şekillerde sevgiliye hitap etmiştir. Sevgilinin boyunun uzunluğu serviye benzetilmiş; dudaklarının rengi, güzelliği ve paha biçilemez bir değere sahip olduğunu ifade etmek için la'l, gonca ve yakut kavramları kullanılmış; onun dudaklarının aşığına güç, kuvvet verdiği dile getirilmiştir. Bu nedenle âşık, sevgiliden buse almak istemektedir. Sevgilinin yanaklarının kırmızılığını ve etkileyiciliğini elmanın değil, nar çiçeği gibi daha zarif bir bitkinin temsil edeceği belirtilmiştir.

Gönül dünyasının şâhı olan sevgilinin gözlerinin/bakışının âşığı adeta yakıp kül ettiği, gönlün sevgilinin aşığıyla mesrur olduğu vurgulanmıştır. Âşık, sevgilinin cevri ü cefalarıyla

³⁴ İğde; dikenli ya da dikensiz, sarımtırak renkli ve etkili kokan çiçekli bir ağaç/ağaççıktır. Bu bitkinin meyveli olan türleri de bulunmaktadır. Turhan Baytop, *Türkçe Bitki Adları Sözlüğü* (Ankara: TDK Yayınları, 2007), 141.

³⁵ İvez; eyvaz, ivaz, üvez ve övez gibi çeşitli isimlerle anılmaktadır. İvez; dikenli, kış aylarında yaprakları dökülen ve meyve veren bir bitkidir. Baytop, *Türkçe Bitki Adları Sözlüğü*, 273.

³⁶ Muşmula; gülgiller familyasından beyaz çiçekli meyveli bir bitkidir. Meyvesi döngel ve beşbüyük olarak da adlandırılmaktadır. Yaşar Çağbayır, *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı Ötügen Türkçe Sözlük* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2007), "muşmula", 3/4072.

³⁷ Çiğde, çiyde, ünnâp gibi isimlerle da anılan hünnâp, kış aylarında yaprakları dökülen dikenli bir bitkidir. Bu ağacın meyveleri olgunlaşınca kırmızı ya da siyahımsı renk alır. Baytop, *Türkçe Bitki Adları Sözlüğü*, 137.

³⁸ el-Bakara 2/266.

tıpkı Mecnun gibi birçok sıkıntı çekmektedir. Bu sıkıntılardan biri de sevgiliden uzak kalmaktır. Ayrılığın acısıyla gece gündüz ağlayan âşık, sevgilinin gönül kırmaması gerektiğini dile getirmekte ve sevgiliden naz görmediği için hayıflanmaktadır.

Sevgilinin ay ve güneş gibi güzel, etkileyici yüzü ruhları ve kâinatı aydınlatmaktadır. Âşığın talebinin de sevgilinin didarına ulaşmak olduğu; ancak ona ulaşmayı engelleyen rakip, kakül ve zülüflerin bulunduğu belirtilmektedir. Bu minvalde sevgilinin güzelliği karşısında zülüfler diken gibidir. Âşık sevgiliye ulaşmayı engelleyen bu zülüflere de hayrandır. Tüm bu engellere rağmen âşığın sonunda amacına vasıl olacağı ve bu kavuşmanın kâinata bahar getiren, duyguların coştığı bir zaman dilimi olan nevruz mesabesinde olduğu belirtilmiştir. Görüldüğü üzere metinde sevgili motifi yoğun bir şekilde ele alınmıştır. Bu motifin az çok farklılıklar bulunmakla beraber Divan şiirindeki kullanımla paralellik arz ettiği ifade edilebilir.

Falnamede dikkat çeken diğer bir özelliğin muhtevada kelime ve kelime grupları tekrarı olduğunu söylemek mümkündür. Müellifin bentlerde sıklıkla tekrarladığı ifadeler şu şekildedir: "*Mîveler içinde anıñ/adı, tutdığın bildim, tutdığın miveniñ, gel virme cevâbın, tutdığın seniñ, zamîrinde.*"

Falnamenin nasıl uygulanacağına ilişkin eserde herhangi bir bilgiye yer verilmemiştir. Ancak konuyla ilgili daha önce Kurnaz, Aça ve Gülhan³⁹ gibi yazarların kaleme almış olduğu makalelerden hareketle bir değerlendirme yapılabilir. Çalışmamıza konu olan eserde, önce 5 sütun hâlinde çeşitli meyve isimlerine yer verilmiştir. Sütunların başında her sütuna sırasıyla 1, 2, 4, 8 ve 16 sayıları yazılmıştır. Falnameyi uygulayacak kişi, falnamenin uygulandığı kişiden önce tabloda yer alan meyvelerden birinin ismini kedisinden gizli olarak tutmasını söyler, daha sonra o meyvenin adının hangi sütunda yer alıp almadığını sırayla sorar. Meyve adının geçtiği sütunlardaki sayıları toplar. Toplam sayı, falname uygulanan kişinin içinden tutmuş olduğu meyvenin adına işaret eder.

Yukarıda yer alan anlatımı, ilgili eser üzerinden örneklendirelim. Örneğin; bir kişinin içinden elmayı tuttuğunu varsayalım. Elmanın sırası ile hangi sütunda bulunduğu sorulur. Elma adının birinci, ikinci ve dördüncü sütunda yer aldığı tespit edilir. Bu sütunlardaki sayılar (1+2+4=7) toplanır. Sayıların toplamının işaret ettiği bende bakıldığında tutulan meyvenin elma olduğu görülecektir:

"Dilde 'aşkın âteşi ser-māyedir

³⁹ Kurnaz, "16. Asır Şairlerinden Za'îfi'nin "Fâl-ı Murgân"ı", 222; Aça, "Balıkesir'de Bulunan Bir Cönk ve İçinde Yer Alan Fal-i Nebât Örneği", 319; Gülhan, "Fal Kültürü ve Bir Manzum Nebat Falnâmesi Örneği", 153-154; Gülhan, "Türk Kültüründe Fal ve İsimlerle İlgili Bir Manzum Falnâme Örneği", 207-208.

Lâkin ol sert sözleriñ sermâyedir

Evime gel virem şâfi cevâbı

Ƨutdığñ şâhâ seniñ elmadır"⁴⁰

3. Metnin Transkribesinde Takip Edilen Usul

Metnin çeviri yazıya aktarılmasında aşağıdaki hususlar göz önünde bulundurulmuştur:

1. Varak numaraları sayfanın solunda köşeli parantezle belirtilmiştir.
2. Eserde yanlış yazılan kelimeler bulunmaktadır. Bu kelimelerin hatalı yazımları transkribeli olarak dipnotta belirtilmiş olup metne doğru yazılışları alınmıştır.
3. Metin içerisinde tasarrufta bulunan kısımlarda köşeli parantez kullanılmıştır.
4. Kelimelerin yazımında "Çeviriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler"⁴¹ makalesi esas alınmıştır.

4. Metin

[20^b]

Bir 'acā'ib⁴² şan'at izhâr itdim ey şâhib-kemâl
Anı kimse görmedi irmez aña fehm ü hayâl

1	2	4	8	16
Üzüm	İncir	Kirās	Şeftâli	Bâdem
Zerdâli	Zerdâli	Tüt	Emrüt	Fındık
Tüt	Kestâne	Kestâne	Ayva	Fıstık
Elma	Ayva	Elma	Nâr	Ėurmâ ⁴³
Emrüt	Nâr	Ėiyâr ⁴⁴	Ėiyâr	Lîmün

⁴⁰ *Meyve Adlarıyla Manzum Bir Bulmaca* (Atatürk Kitaplığı Nadir Eserler Bölümü, Bel_Yz_K.000270/02), 21^a.

⁴¹ İsmail Ünver, "Çeviriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler", *Türkoloji Derneği Dergisi* 9/1 (1993), 51-89.

⁴² Kelime "'acāyib" şeklinde yazılmıştır.

⁴³ Kelime metnin bütününde "Ėürmâ" şeklinde yazılmıştır.

Nār	Çavun	Çarpūz	Çarpūz	Turunç
Çarpūz	Ceviz	Çavun	Çavun	Muşmula
Ceviz	Fıstık	Ceviz	Ceviz	İvez
Fındık	Çurmā	Līmūn	Erik	Erik
Çurmā	Muşmula	Turunç	Zeytūn	Zeytūn
Turunç	İvez	Muşmula	‘Ünnāb	‘Ünnāb
İvez	‘Ünnāb	İvez	İgde	İgde
Zeytūn	İgde	Tūt	Turp	Turp
İgde	Havuç	Şalgām	Şalgām	Şalgām
Şalgām	Elma	Havuç	Havuç	Havuç
Bādincān	Bādincān	Bādincān	Bādincān	Bādincān

[21^a]

1

Diñle cānā gel saña birdir sözüm
Ey efendim sevdiğim iki gözüm
Tutdığın cennet ta‘āmı bilmişim
Mīveler içinde anıñ adı üzüm

2

Dil şehā rikābıñda⁴⁵ şehā necidir
Gerdeninde kākülün zencirdir⁴⁶
Tutdığın bildim seniñ beyān
Mīveler içinde anıñ adı incirdir

3

⁴⁴ Kelime metnin bütününde "hıyār" şeklinde yazılmıştır.

⁴⁵ Kelime "rikābıñda" şeklinde yazılmıştır.

⁴⁶ Kelime "zencir" şeklinde yazılmıştır.

Sevdigim addi servi dalıdır
Mülk-i Hind Sināya degin hālīdir⁴⁷
Tutdığın nedir diyü şorar-iseñ
Mīveler içinde adı zerdālīdir

4

Nüktedānsın sevdigim hātır⁴⁸ -şinās
Ey mürüvvet şāhibi ey hayr⁴⁹-ı nās
Bu zamīrinde begim mestūr olan
Tutdığın mīveniñ adı kirās

5

La'liñ gonca⁵⁰ yāhūd⁵¹ yākūt imiş
Lebleriñ bu dil-i şeydāya kūt imiş
Tutdığın zamīrinde bellü beyān
Gel virem saña cevābın ki tūt imiş

6

Tiğ çekmiş gözleriñ mestānedir
ıyma dil düşmen⁵² degil düstānedir
Evime gel virem cevābın şimdi ben
Tutdığın seniñ kestānedir

7

Dilde 'aşkıñ āteşi ser-māyedir
Lākin ol sert sözleriñ sermāyedir

⁴⁷ Kelime "hālī" şeklinde yazılmıştır.

⁴⁸ Kelime "hātır" şeklinde yazılmıştır.

⁴⁹ Kelime "hayr" şeklinde yazılmıştır.

⁵⁰ Kelime "gonca" şeklinde yazılmıştır.

⁵¹ Kelime "yāhūt" şeklinde yazılmıştır.

⁵² Kelime "düşmen" şeklinde yazılmıştır.

Evime gel virem şāfi cevābı

Ṭutdığın̄ şāhā seniñ elmadır

8

Çeşm-i pür-ḥūnuñ cihān ḳattāludur

Ḥüsn-ile ḥulḳuñ⁵³ mukaddem tālīdir

Ṭutdığın̄ bildim zamīrinde şehā

Ḥasteler ārzūsi⁵⁴ dirler şeftālīdir

[21^b]

9

‘Aşḳ-ıla göñlümüz ḥoşnūddur⁵⁵

Cām-ı hicriñle bu dil bī-ḥūddur⁵⁶

Ṭutdığın̄ bildim zamīrinde ‘ayān

Mīveler içre adı emrūtdur

10

Ḥüsnüñ bāğ-ı mā’dır didim

Bülbülüñ bu dil-i şeydā didim

Bu zamīrinde seniñ mestūr olan

Ṭutdığın̄ mīveye ayva didim

11

Ruḥlarıñ elma degil gül-nārdır

Gülşen-i ḥüsnünde zūlfüñ⁵⁷ ḥārdır⁵⁸

Eve gel virem cevābın bā-safa

Ṭutdığın̄ bildim seniñ nārdır

⁵³ Kelime "ḥalḳıñ" şeklinde yazılmıştır.

⁵⁴ Kelime "ārzūse" şeklinde yazılmıştır.

⁵⁵ Kelime "ḥoşnūt" şeklinde yazılmıştır.

⁵⁶ Kelime "ḥūd" şeklinde yazılmıştır.

⁵⁷ Kelime "zūlf" şeklinde yazılmıştır.

⁵⁸ Kelime "ḥār" şeklinde yazılmıştır.

12

Düştüm⁵⁹ aşkınla h^vār-ı zār
Bir meded kıl vir buse ey yār
Evime gel virem şāfi cevāb
Tutduğın bildim anın adı hıyār

13

‘İyd-ı vaşlıñ sevdiğim nev-rūzdu
Māh-ı vechiñ mihr-i ‘ālem-firūzdu
Budur senden maṭlūb olan
Maḳbūl ola ḳarpūzdu

14

Ey saçı Leylā bu dil maḥzūndur
Düşdi şahrāya gezer Mecnūndur
Tutduğın bildim zamīrinde ‘ayān
Mīveler içinde āb-dār ḳavundur

15

H^vān-ı ḥüsünüñ mā[’]ide⁶⁰ ber-ḳā[’]ide⁶¹
Yoḳ mu bu dil-i cāyi[’] hīç ‘ā[’]ide⁶²
Tutduğın bildim cānā seniñ
Adı cevizdir mi[’]deye virir fā[’]ide

16

‘Aşḳ-ıla mestānedir ey zülfi mār
Firḳatinle bu dil aḒlar leyl ü nehār

⁵⁹ Kelime "düşle" şeklinde yazılmıştır.

⁶⁰ Kelime "māyide" şeklinde yazılmıştır.

⁶¹ Kelime "ḳāyide" şeklinde yazılmıştır.

⁶² Kelime "‘āyide" şeklinde yazılmıştır.

Budur saña gel virem şâfi cevâb
Tutdığın bādemdir ey çeşm-i cū-bār

[22^a]

17

Adımız mağrible maşrık gibi
Kelb rakīb bugün bunda yok gibi
Gel güzel virem saña cevâb
Zamiriñ seniñ altündür⁶³ fındık gibi

18

Vaşlına yok şimdi pervâ itdigiñ
Bir zamân ne idi ibâ⁶⁴ itdigiñ
Gel şabr it virem şâfi cevâb
Fısdık oldu kalbinde ihfâ itdigiñ

19

Küşe-i mey-ḥānedir⁶⁵ bü'l-‘aceb
İtdi zevk-i şoḥbet hem şarâb
İbn-i ‘an Ādem olduğuñ tutdigiñ
İsmine ḥurmâ dirler veli ibnü'l-‘Arab

20

Māhveş ey ruḥları⁶⁶ tábân olan⁶⁷
Ḥātır⁶⁸ yıkar mı insân olan
Şaklama bildim lîmündür tutdigiñ
Begim zamîrinde seniñ pinhân olan

⁶³ "altündür" kelimesinden sonra yukarıdaki mısradaki yer alan "virem saña" kelime grubunun sehven yazıldığı düşünüldüğünden metne alınmamıştır.

⁶⁴ Kelime "ibâ" şeklinde yazılmıştır.

⁶⁵ Kelime "mey-ḥāne" şeklinde yazılmıştır.

⁶⁶ Kelime "ruḥ" şeklinde yazılmıştır.

⁶⁷ Kelime "olunan" şeklinde yazılmıştır.

⁶⁸ Kelime "ḥātır" şeklinde yazılmıştır.

21

Dil-berā vaşlıñ seniñ bir gicedir
Lākin aǵyāra ‘aceb rencidedir
Budur albinde pinhān itdigiñ
Tutdığın bildim seniñ urundur

22

Dil-berā bilmem ki baǵrıñ aş mı ola
Hālime bamaz geçersin hım-ıla⁶⁹
Nāzeninim virem saña cevāb
Tutdığın Allāhu a‘lem mumula

23

Görmeyüp senden bu dil serv-i nāz
Mīve-i isān-ı lufuñ geldi vāz
Kim budur tutdığın bildim ‘ayān
aqlama bildim anıñ adı ıvez

24

‘A-ıla Mecnūna oldım erik
Hāmden li‘llāh olmadı illā geyik
Bildim budur alb-i erefinde pinhān
Tutdığın mīveniñ adı erik

[22^b]

25

Dil uaru emine meftūndur
Zūlfūñe⁷⁰ bend oldı göz mecnūndur
Tut ulaǵıñ dil-berā benden yaña

⁶⁹ Kelime " hım" eklinde yazılmıtır.

⁷⁰ Kelime "zūlf" eklinde yazılmıtır.

Ṭutdıǵıñ bildim işit zeytündur

26

Ara yere girdi ‘āķıbet aǵyār
O cānımdan beni eyledi bızār
Ne yaman muħālif esdi rüzgār
Ṭutdıǵıñ ‘ünnābdır ey yār

27

Eşiginde bu dil-i şeydā seniñ
Oldı Mecnūnuñ ey saçı Leylā seniñ
Yanıma gel vireyim şāfı cevāb
İgdedir ƙalbindeki cānā seniñ

28

Sevdigim ğayrı merāmı istemem
La‘lini ‘arz it ola cāmı istemem
Yetişir medħ etdigiñ şehā aǵyārı
Turp gibi acı kelāmıñ istemem

29

Eyilmez yitirmez kendin dil ħazer
Pek yüreklüdür aña gögsüni gerer
İtdigiñ cevr [ü] cefā begim baña
Dadı yoǵdur sevdigim şalgām ƙadar

30

Ḥvān-ı⁷¹ vaşlına beni ey la‘l-tāb
Eylediñ elħamdüli'llāh behre-yāb
Ṭutdıǵıñ ƙalbinde ki oldı ħavuç

⁷¹ Kelimenin metinde sehven "civān" şeklinde yazıldığı düşünölmektedir. Anlam itibariyle daha uygun olan "ḥvān" kelimesi tercih edilmiştir.

Budurur saña işit bizden cevāb

31

İbtidādan şankim diri ol kâş kemān

Anınçün eyledim bu sırrı ‘ayān

Pāyiñe yüzler sürdüm el-amān

Ṭutdıǵıña begim derler bādincān

Sonuç

Geleceğe ilişkin bilgiler, insanoğlunun her zaman merakını celbetmiştir. Bu ilginin bir sonucu olarak fal türünü konu alan, falname olarak adlandırılan eserlerin kaleme alındığı söylenebilir. Fala ilişkin çeşitli adap ve usullere yer verilen bu eserler, toplumsal ilgi ve teveccühün bir neticesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu çalışmada İBB Kütüphanesindeki bir mecmuada yer alan meyve falı olarak adlandırılabilir metin, araştırma konusu seçilmiştir. Eserin nerede, ne zaman ve kim tarafından kaleme alındığı tespit edilememiştir.

Eserde otuz bir adet meyve adına yer verilmiştir. Bu çerçevede her meyve adına yönelik otuz bir bend kaleme alınmıştır. Neden daha az ya da çok meyve adına yer verilmediğine ilişkin herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Zikredilen meyve adlarının genelinin toplumsal hayatta çok sık kullanıldığı söylenebilir. Ancak iğde, ıvez ve ünnâb gibi çok fazla tüketilmeyen meyvelerin de adlarına yer verildiği görülmektedir. Müellifin meyvelere ilişkin yazdığı bu falmamede, meyve adlarına yönelik tanımlaması sevgili motifi üzerindedir. İlgili meyveye ilişkin niteleme yapılırken bazen sevgiliye hitap edilmiştir. Buna ek olarak sevgilinin saçı, boyu ve yüzü gibi fiziksel özellikleri betimlenmiş; ona kavuşmayı engelleyen rakipler köpeğe benzetilerek sevgiliye ulaşmak için sarf edilen gayret vurgulanmıştır.

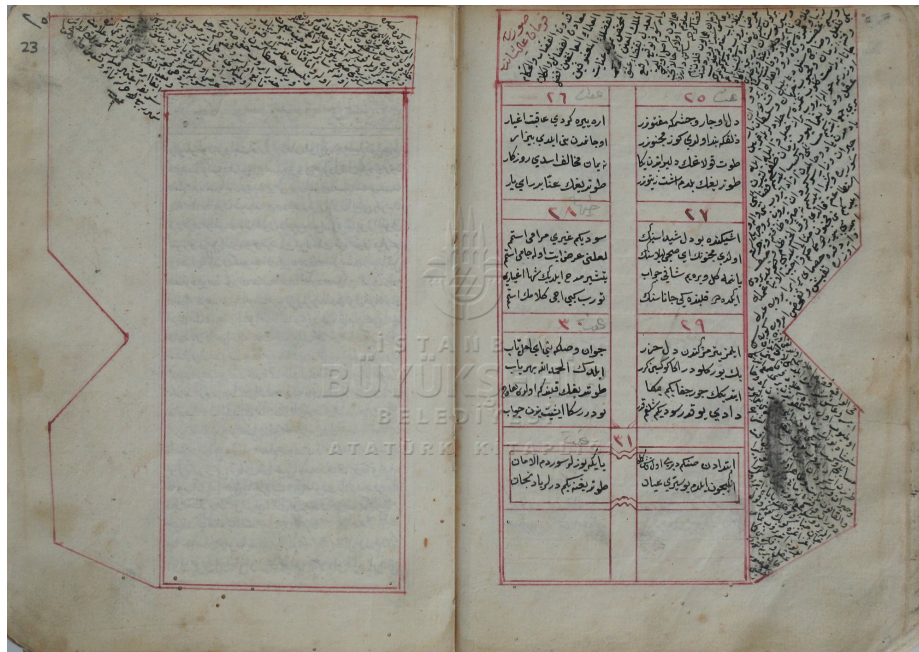
Eserde falnamenin uygulandığı kişinin tuttuğu meyvenin ne olduğunu bulmak amaçlanmaktadır. Bu çerçevede "*ṭutdıǵıñ bildim, ṭutdıǵıñ mīveniñ...*" gibi bazı söz gruplarının tekrar ettiği görülmektedir. Söz konusu falnamenin icrasının daha çok eğlence amaçlı yapılan, insanların hoşça vakit geçirmesine yönelik bir uygulama olduğunu söylemek mümkündür.

Bu çalışmada meyvelerin konu edildiği bir falname örneği sunulmuştur. Bu ve benzer çalışmaların, bu türe ilişkin zengin bir literatür oluşmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Aça, Mustafa. "Balıkesir'de Bulunan Bir Cönk ve İçinde Yer Alan Fal-i Nebât Örneği". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 59 (2011), 313-324.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Musned*. nşr. Ebû'l-Muâtî en-Nûrî. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1419/1998.
- Aydın, Mehmet. "Fal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/134-138. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Bayram, Yavuz. "Klasik Türk Şairlerinin Gözüyle Meyveler". *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 2/4 (Sonbahar 2007), 220-227.
- Bayram, Yavuz. *Çiçekler ve Diğer Bitkilerin Dîvân Şiirine Yansımaları ile Anlam Çerçevesi* (II. cilt). Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Baytop, Turhan. *Türkçe Bitki Adları Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları, 3. Baskı, 2007.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Şahîhu'l-Muhtaşar*. nşr. Muhammed Zuheyr en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tûku'n-Necât 1422/2001.
- Çağbayır, Yaşar. *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı Ötüken Türkçe Sözlük*. 5 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1. Basım, 2007.
- Çelebi, İlyas. "Fal (İslam'da Fal)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/138-139. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Çelebioğlu, Âmil. "Kıyâfe(t) ilmi ve Akşemseddin-zâde Hamdullah Hamdî ile Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın Kıyâfet-nâmeleri". *Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi Ahmet Caferoğlu Özel Sayısı* 11/2 (1979), 305-348.
- Çetin, Kamile. "Tasavvuf Şiirinde Ağaç ve Meyve İstiâresi: Gaybî Örneği". *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 3/2 (Bahar 2008), 194-208.

- Duvarcı, Ayşe. Türkiye'de Falcılık Geleneği ile Bu Konuda İki Eser "Risâle-i Falnâme-i Lî Ca'fer-i Sâdik" ve "Tefe'ülnâme". Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Ersoylu, Halil. "Fal, Fal-Nâme ve Bir Çiçek Falı: "Der-Aksâm-ı Ezhâr"". *Türkiyat Mecmuası* 20 (1996), 195-254.
- Ertaylan, İ., H. Falnâme. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1951.
- Gülhan, Abdülkerim. "Divan Şiirinde Meyveler ve Meyvelerden Hareketle Yapılan Teşbih ve Mecazlar". *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 3/5 (Sonbahar 2008), 345-375.
- Gülhan, Abdülkerim. "Fal Kültürü ve Bir Manzum Nebat Falnâmesi Örneği". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 16 (2016), 145-166.
- Gülhan, Abdülkerim. "Türk Kültüründe Fal ve İsimlerle İlgili Bir Manzum Falnâme Örneği". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 15 (2015), 195-222.
- Kanar, Mehmet. Arapça-Türkçe Sözlük. İstanbul: Say Yayınları, 1. Baskı, 2012.
- Kanar, Mehmet. Farsça-Türkçe Sözlük. İstanbul: Say Yayınları, 2. Baskı, 2010.
- Kur'ân Yolu. Erişim 30 Ocak 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf>
- Kurnaz, Cemal. "16. Asır Şairlerinden Za'îfî'nin "Fâl-ı Murgân"ı". Şükrü Elçin Armağanı. Yayın Sorumluları Umay Günay vd. 221-234. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Armağan Dizisi, 1983.
- Levend, Ağâh Sırrı. Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri. Ankara: TTK Basımevi, 2. Basım, 1960.
- Meyve Adlarıyla Manzum Bir Bulmaca. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Nadir Eserler Bölümü, Bel_Yz_K.000270/02), 20b-22b.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. el-Musnedu's-Şâhîhu'l-Muhtaşar bi Nakli'l-Adl 'ani'l-Adl ilâ Resûlillâh. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Naskali, Emine Gürsoy- Herkmen, Dilek (ed.), Meyve Kitabı. İstanbul: Kitabevi, 2006.
- Özağar, Mehmet Emin vd. (ed.). Hadislerle İslâm. 7 cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Sefercioğlu, M. Nejat. "Meyve Redifli Gazeller". *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 3/5 (Sonbahar 2008), 321-344.



A Pastime of Its Time: A Fruit Fortune-Telling In Verse

Assist. Prof., Muhammet Akif Tiyek

Extended Summary

Poets and writers have attributed various meanings to objects; objects have mediated the expression of their feelings. Fruits are one of the objects that inspire the poets' thoughts and thus expand their world of meaning. Fruits are an integral part of human life and an essential food for humans. It is noteworthy that fruits, used in Turkish literature through metaphor and metaphor within the framework of various features such as shape, color, smell, and taste, are also included in fortune-telling works.

Information about the future has always attracted the curiosity of human beings. It can be claimed that humanity has resorted to fortune-telling due to its curiosity to know the unknown and the future. As a result of this curiosity and desire to know the future, fortune-telling has become widespread. It is seen that fortune-telling and fortune-telling practices have existed in social life for a long time. However, with the adoption of Islam, fortune telling and fortune telling were banned. This is because Islam states that Allah can only know the future. Despite this prohibition of Islam, fortune-telling practices have taken on an Islamic form in the historical process by referring to various hadiths narrated from the Prophet Muhammad and attributing sanctity to them. Therefore, fortune-telling has spread to large masses within Islamic sciences and has been practiced as an undeniable fact of social life. People have resorted to fortune-telling in various affairs.

In order to systematize the information on fortune telling, works called "fortune-telling" were written on the subject of fortune telling. Various objects are used in fortune-telling, and many meanings are attributed to the objects used. These works included various customs and procedures related to fortune telling, such as how to tell fortunes and what to pay attention to while telling fortunes. The works on fortune-telling were prevalent in society, and people also wrote separate works of religion, state, and sect.

In this study, the text, which can be called fruit fortune-telling, in a mecmua in the Istanbul Metropolitan Municipality Library was chosen as the research subject. There needs to be more information about who wrote the work, where, and when it was written. Although the work is called "*Meyve Adlarıyla Manzum Bir Bulmaca*" in the catalog record, the work is an example of fortune-telling created with fruit names.

In the first part of the work, the author claims that he has performed art that people cannot comprehend and that no one has ever witnessed this art before. The author numbered each stanza, included different fruit names in the stanzas, and described the fruits' various characteristics.

Thirty-one fruit names are included in the work. In this framework, thirty-one paragraphs were written for each fruit name. There needs to be more information on why more or fewer fruit names were not included. Most of the fruit names mentioned are frequently used in social life. The author's description of fruit names in the fortune-telling is usually based on the beloved motif. When describing the relevant fruit, the author sometimes addresses the beloved. In addition, the physical characteristics of the beloved, such as her hair, height, and face, are described, and the rivals who prevent her reunion are compared to dogs, emphasizing the efforts made to reach her.

Another striking feature of fortune-telling is the content's repetition of words and phrases. In this context, some phrases such as " Mīveler içinde anıñ/adı, ıutdıđıñ bildim, ıutdıđıñ mīveniñ, gel virme cevābın, ıutdıđıñ seniñ, zamīrinde..." are repeated.

The work aims to determine the fruit held by the person to whom the fortune-telling is applied. The author begins by writing the names of various fruits in 5 columns. At the beginning of each column, he writes the numbers 1, 2, 4, 8, and 16. The person who will apply the fortune-telling first asks the person to keep the name of one of the fruits in the table secret from the person to whom the fortune-telling is applied and then asks the person in which column the name of that fruit is written, respectively. They add up the numbers in the columns where the name of the fruit appears. The total number indicates the name of the fruit that the fortune teller has held in secret. It is possible to say that the performance of this fortune-telling is more of a recreational practice intended for people to have a good time.

In this study, an example of fortune-telling on fruits is presented. This and similar studies will likely contribute to creating rich literature on this genre.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Mecmua, Fortune-Telling Culture, Falnama, Fruits.

Aliens as Creator Gods in Hollywood Cinema

Hollywood Sinemasında Yaratıcı Tanrılar Olarak Uzaylılar

Assist. Prof. Dr., Fikrullah ÇAKMAK

Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Kalam
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı

fikrullahcakmak@atauni.edu.tr

[0000-0002-4559-7117](https://orcid.org/0000-0002-4559-7117)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

31 Mayıs / May 2023

Kabul Tarihi / Accepted

01 Eylül / September 2023

Yayın Tarihi / Published

15 Eylül / September 2023

Atıf Bilgisi / Cite as:

Çakmak, Fikrullah. "Aliens as Creator Gods in Hollywood Cinema", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Eylül 2023), 824-846.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1308065>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Aliens as Creator Gods in Hollywood Cinema

Abstract ▶ Cinema, which incorporates visual and auditory elements, has been one of the most important inventions of humanity. In particular, its effective reach to the masses has enabled it to emerge as an effective power over societies. Any film of cinema is not only a work that aims to entertain the masses, but also a product that sets the agenda of individuals and societies, affects their world of thought, and imposes the reality it contains on societies. Cinema, which tries to produce new realities in every field, has also tried to create virtual realities in areas that religions attach importance to. One of the new truths that cinema tries to create is the subject of creation. Creation, which is also the main subject of religions, is the phenomenon that cinema has processed and reconstructed the most. Aliens are one of the myths that cinema uses against the creation narrative of theistic thought. While fictionalising the subject of creation and creating virtual realities through this fiction, cinema creates a new reality through the idea of aliens. By combining the agenda of popular culture with religious, cultural and mythological elements, cinema brings new explanations to life on earth. This fiction is used effectively in fantasy and science fiction films. At this point, the aim of our study is to analyse the creation fictions of Hollywood films and the alien myths used in these fictions in the context of aliens, the most colourful element of popular culture.

Keywords: Kalām, Cinema, Creation, Alien, Fiction

Hollywood Sinemasında Yaratıcı Tanrılar Olarak Uzaylılar

Öz ▶ Görsel ve işitsel öğeleri bünyesinde barındıran sinema, insanlığın en önemli icatlarından biri olmuştur. Özellikle kitlelere etkin bir şekilde ulaşması, toplumlar üzerinde etkili bir güç olarak ortaya çıkmasını sağlamıştır. Sinemanın herhangi bir filmi sadece kitleleri eğlendirmeyi amaçlayan bir eser değil, aynı zamanda bireylerin ve toplumların gündemini belirleyen, düşünce dünyalarını etkileyen ve kendi içinde barındırdığı gerçekliği toplumlara dayatan bir üründür. Her alanda yeni gerçeklikler üretmeye çalışan sinema, dinlerin önem verdiği alanlarda da sanal gerçeklikler yaratmaya çalışmıştır. Sinemanın oluşturmaya çalıştığı yeni hakikatlerden biri de yaratılış konusudur. Dinlerin de temel konusu olan yaratılış, sinemanın en çok işlediği ve yeniden kurguladığı olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Uzaylılar, sinemanın teistik düşüncenin yaratılış anlatısına karşı kullandığı mitlerden biridir. Yaratılış konusunu kurgularken ve bu kurgu üzerinden sanal gerçeklikler yaratırken sinema, uzaylılar fikri üzerinden yeni bir gerçeklik yaratmaktadır. Sinema, popüler kültürün gündemini dini, kültürel ve mitolojik öğelerle birleştirerek dünyadaki canlılığa yeni açıklamalar getirir. Bu kurgu fantastik ve bilim kurgu filmlerinde etkin bir şekilde kullanılmaktadır. Bu noktada çalışmamızın amacı, popüler kültürün en renkli unsuru olan uzaylılar bağlamında Hollywood filmlerinin yaratılış kurgularını ve bu kurgularda kullanmış olduğu uzaylı mitlerini analiz etmektir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Sinema, Yaratılış, Uzaylı, Kurgu.

Introduction

Cinema, one of the greatest inventions of humanity is more influential than many activities that leave a mark on the individual and society. Cinema which has the power to

determine what the individual and therefore the society will think and talk about has the ability to manipulate the current agenda and create the agenda. This necessitated the scientific-based examination of the cinema and the products it produced.¹ Hollywood has a special importance in the movie industry. Hollywood cinema, with its budget and billions of dollars in revenue and fan base has turned from being a movie industry into an important global power around the world.² While it was a propaganda tool of the Western world, especially in America in the first days of its creation, it has now turned into a structure that creates its own way of thinking and ideology from belief to lifestyle, philosophy to culture.³ The said structure transfers the idea and action-based new system it has created to very large masses on a global scale and can be effective on those masses.⁴ One of the issues that the Hollywood movie industry deals with intensely is belief. The focal points active in the sector convey their ideologies towards the human, the universe, and the creator to large masses through some virtual realities. This situation necessitated a detailed examination of Hollywood cinema.

Science fiction and fantasy films constitute the most important genre of today's cinema. This genre is especially popular among children and young people. Science fiction and fantasy actually try to make impossible assumptions plausible.⁵ This process is actually transforming the perception by producing simulation. Aliens are the main characters used in these movies. Alien characters in movies are not just an element of entertainment. Especially in an important part of Hollywood movies, these characters constitute the source of alternative reality against the truths revealed by religious culture. In other words, unlike religions' unfounded answers are given to the basic questions of humanity through aliens in cinema. One of these baseless answers is that the origin of life on Earth is connected to aliens. Today with the influence of popular culture a very intense alien cult has formed in societies. There are even alien-based

¹ Jonathan Beller, *The Cinematic Mode of Production: Attention Economy and the Society of the Spectacle* (UPNE, 2012), 3; Antoine de Baecque, *Camera Historica: The Century in Cinema* (Columbia University Press, 2012), 20; Okan Ormanlı, "11 Eylül Sonrasında Hollywood'da Mitolojik Yaklaşımlar ve Arketipler", *Selçuk İletişim* 9/1 (06 Ağustos 2015), 242.

² Toby Miller vd., *Küresel Hollywood Ekonomi-Politik*, ed. Zahit Atam, çev. Zahit Atam vd. (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2012), 108.

³ Miller vd., *Küresel Hollywood Ekonomi-Politik*, 9 vd.

⁴ Dal Yong Jin, "A Critical Analysis of US Cultural Policy in The Global Film Market: Nation-States and Ftas", *International Communication Gazette* 73/8 (01 Aralık 2011), 665.

⁵ Mark Bould, *Bilimkurgu*, çev. Sinan Okan - Ertuğrul Genç (İstanbul: Kolektif Kitap, 2015), 16; David Bordwell, *Hollywood'un Film Dili*, çev. Zahit Atam vd. (İstanbul: Doruk Yayınları, 2016), 10 vd.

religious movements among individuals.⁶ This situation necessitated the reading of these films in the context of aliens and creation. This reading will be realized especially in the context of Islam, Judaism, and Christianity. In other words, reading will be carried out within the framework of the basic principles of these divine religions on the creation of life. In this context, a reading will be made through the films selected as a sample in the study.

When we look at the literature, it is seen that there are many theology-based studies on the perception of God and religion in cinema. In the studies, subjects such as the function of cinema in terms of religious values, the images of religions reflected in the cinema, the perception of Islam in Turkish and foreign cinema, and the representations of man of religion were discussed.⁷ In addition, especially in article-type studies, topics such as mythological approaches and archetypes in movies, ideological approaches, apocalyptic themes, the use of movies as a Christian inculturation tool, Islamophobia, religion, man of religion, and the perception of religiosity in cinema come to the fore.⁸ There are many studies on the perception of God in cinema in foreign literature. In these studies, especially the correspondence of superhero figures to some religious figures in Christianity and the presentation of some alien beings as God are examined. In our study, we will focus on the power of aliens to create life in cinema and their divine characteristics in this context. No study on this subject has been

⁶ See John A. Saliba, "The Study of UFO Religions", ed. Susan Palmer vd., *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 10/2 (2006), 103-123.

⁷ Bilal Yorulmaz - William L. Blizek (ed.), *Sinema ve Din* (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2015); Ali Emre Bilis, *Hollywood Sinemasında Din ve İnanç Temsilleri* (İstanbul: Kriter Yay., 2020).

⁸ Muhammed Veysel Bılıcı, "Hollywood Filmlerindeki Apokaliptik Temalar: Sinema, Popüler Kültür ve Din", *Milel ve Nihal* 4/2 (01 Ocak 2007), 139-161; William L. Blizek - Bilal Yorulmaz, "Sinema Filmleri ve Din", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 47 (2014), 193-202; Murat Göç, "Superman Kimi Temsil Ediyor?: Superman'de Kimlik, İdeoloji ve Cinsiyet", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 66 (26 Ekim 2020), 234-249; Mehmet Zafer İnanlar, "Arkaik İnançların Hizmetinde Bir Sanat: Hristiyan İnkültürasyon Aracı Olarak Sinema", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12 (31 Aralık 2019), 1-22; Ömer Menekşe, "Türk Sinemasında Din ve Din Adamı İmajı", *Dinî Yayınlar Kongresi*, (2005), 45-66; Okan Ormanlı, "11 Eylül Sonrasında Hollywood'da Mitolojik Yaklaşımlar ve Arketipler", *Selçuk İletişim* 9/1 (06 Ağustos 2015), 223-246; Mustafa Sarmış, *Sinema ve Din (Sekülerleşme Bağlamında Hollywood Sineması Örneği)* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Thesis, 2016) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)); İbrahim Yenen, "Popüler Türk Sinemasında Dindarlık Şekilleri", *Birey ve Toplum (dergi)* 1/1 (2011), 75-96; İbrahim Yenen, *Toplumsal Tezahürleri Bağlamında Türk Sinemasında Din, Dindarlık ve Din Adamı Olgusu* (Ankara Üniversitesi, Thesis, 2011) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)); Abdülaziz Yenişol, "Sinema ve Türk Toplumunun Dini Değerler Noktasında Değişimle İmtihani", *SOBİDER: Sosyal Bilimler Dergisi* VII/49 (2020), 493-504; Hakan Yıldız, "Canlandırma Filmleri ile İdeoloji Aktarımı: Shrek Disney'e Karşı", *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 20 (01 Aralık 2013), 69-85; Bilal Yorulmaz, "Sinemada Dinî Mesajların Fitrî Sunumu: Mecid Mecidî Örneği", *İslâm ve Sanat Tartışmalı İlmî Toplantı*, (2015), 801-814.

identified in the domestic literature. In this context, we will try to reveal the originality of our study.

The content analysis method, one of the qualitative research methods, was used to analyse the films in the study. Content analysis, which involves the analysis of written and visual materials, is an objective research method that can be used for both qualitative and quantitative research, which is used to identify and interpret the basic elements in texts.⁹ In this technique, which is also used for film analysis, existing data can be determined and interpreted.¹⁰ In this research method, objectivity, systematicity and generality constitute the general principles of the method.¹¹ In content analysis, linguistic units are words, sentences and paragraphs.¹² Analysis categories have a basic function in content analysis. In the study, movies were determined as subject categories. Purposive sampling will be used in the study. Purposeful sampling is the sampling method created as a result of determining the criteria that are considered appropriate and important for selection, considering that the selected criteria represent all the characteristics of the universe.¹³ In our study, criterion sampling which is one of the purposeful sampling methods will be preferred. In the criterion sample, the criteria may be predetermined or may be determined by the researcher.¹⁴ The main criteria used in the selection of films for content analysis are as follows:

- 1) Being produced by an American production company.
- 2) To be feature-length.
- 3) To include the basic features of the science fiction genre.
- 4) The main characters are aliens.

⁹ Aysel Aziz, *Sosyal Bilimlerde Araştırma ve Yöntem Teknikleri* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015), 133.

¹⁰ Haluk Geray, *Toplumsal Araştırmalarda Nicel ve Nitel Yöntemlere Giriş* (Ankara: Siyasal Kitapevi, 2004), 133.

¹¹ Ülhak Çimen, "Danıştay'ın Andımız Kararının Ana Haber Bültenlerinde Sunumunun Ulusal Kimlik Bağlamında Değerlendirilmesi", *Erciyes İletişim Dergisi* 7/1 (24 Ocak 2020), 30; Ayşe Hepkul, "Bir Sosyal Bilim Araştırma Yöntemi Olarak İçerik Analizi", *Anadolu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 18/1 (01 Aralık 2002), 3-5.

¹² Maurice Duverger, *Toplum Bilimlerinde Araştırma Yöntem ve Teknikleri*, çev. Özer Ozankaya (İzmir: Cem Yayınevi, 1999), 147-149.

¹³ Ezel Tavşancıl - A. Esra Aslan, *İçerik Analiz ve Uygulama Örnekleri* (İstanbul: Epsilon Yayınları, 2001), 56.

¹⁴ Yağmur Koç Başaran, "Sosyal Bilimlerde Örneklem Kuramı", *The Journal of Academic Social Sciences* 47 (01 Ocak 2017), 491.

5) The influence of its directors on the science fiction film genre

The films selected in this context are “2001: A Space Odyssey” by Stanley Kubrick, “Prometheus” by Ridley Scott, “Jupiter Ascending” by the Wachowski brothers and “Eternals” directed by Chloé Zhao. Directed by Stanley Kubrick, “2001: A Space Odyssey” is based on Arthur C. Clarke's novel of the same name and co-written by Arthur C. Clarke and Stanley Kubrick.¹⁵ One of the most important directors in the history of cinema, this film, which can be considered Kubrick's masterpiece, deals with deep philosophical themes that question the evolution of humanity, the effects of technology and artificial intelligence, the size of the universe, and the place of human beings. At the same time, themes such as the interaction of the artificial intelligence HAL 9000 (computer) with humans, pushing the limits of technology, and the relationship between man and machine made the movie memorable.¹⁶ Another movie chosen as a sample is the 2001 film "Eternals" directed by Chloé Zhao. A superhero movie, "Eternals" is part of the Marvel Cinematic Universe and is based on the Marvel Comics comic book series of the same name. The film was distributed by Marvel Studios.¹⁷ The other selected film is the feature film "Prometheus" directed by Ridley Scott and produced by 20th Century Fox. Released in 2012, the movie is considered to best reflect many characteristics of the science fiction genre with its special effects and the creation of alternate worlds and beings.¹⁸ The film is considered the sequel to the "Alien" film series directed by Ridley Scott in 1979 and it is also considered among the most important works of the science fiction genre.¹⁹ The other movie selected as a sample is "Jupiter Ascending" written and directed by Lilly Wachowski and Lana Wachowski and produced by Warner Bros. Pictures.²⁰ This science fiction genre film, whose main characters are alien beings is a feature-length Hollywood production. The movie was released in 2015. This science fiction movie with aliens as the main characters is a feature-length Hollywood production. The Wachowski brothers returned to the science fiction genre for the first time with this movie after the Matrix series, which is considered one of the cornerstones of the science fiction movie genre.²¹

¹⁵ Mustafa Canlı, “Year 2021 Nothing New: Re-Evaluating the Novel 2001: A Space Odyssey”, *Journal of Social Sciences and Humanities* 5/1 (30 Haziran 2021), 216.

¹⁶ Gözde Sunal, “2001: A Space Odyssey Filmini Yeniden Okumak”, *TRT Akademi* 7/14 (30 Ocak 2022), 360-365.

¹⁷ Internet Movie Database İMdb (Erişim 29 Temmuz 2023).

¹⁸ Antonio Sanna, “Review: Prometheus by Ridley Scott”, *Overtone Ege Journal of English Studies* 2 (23 Ocak 2023), 97.

¹⁹ BEYAZPERDE beyazperde, *Filmler* (Erişim 09 Mart 2023).

²⁰ beyazperde, (Erişim 09 Mart 2023).

²¹ İbrahim Halil Türker, “İmgeden Sanal Gerçekliğe”, *Anadolu Sanat Dergisi* 16 (Haziran 2005), 2.

1. Virtual Realities of Cinema

Initially perceived as an element of entertainment for the masses who could not participate in some artistic activities such as theatre, with the strengthening of American cinema, cinema took the name of the 7th Art and turned into an important phenomenon.²² From time to time, it has been more influential than the thinkers of that culture who direct, shape, set the agenda and change the ideas of societies with all its elements.²³ Due to this feature of cinema, every group on a global scale has turned to this field in order to convey their ideas and beliefs to other audiences.²⁴ Any movie in the cinema is not a fiction consisting of simple visuals and text aiming to entertain the masses but a structure that tries to present the reality it contains to society.²⁵ Cinema with all its elements targets the subconscious of the masses, all symbols based on culture, religion, and language. Especially Hollywood has been in an effort to instill its own beliefs and ideology in its target audience.²⁶ Today it is the most common propaganda tool that determines the image of any phenomenon and it is impossible to escape it. Filmmakers also state that cinema is not only entertainment but also a propaganda tool.²⁷

After consolidating its power, the cinema focused on the issues in the minds of the society at this point, it took on the role of shaping ideas and was successful in this. This situation has highlighted the collective unconscious effect of cinema on society.²⁸ According to the number of films watched, the audience has adopted the messages given to a certain extent and assimilated the fictions created.²⁹ Since its existence, cinema has been presenting fictionalised truths to the audience, and with this action, it either produces a new ideology or perpetuates

²² Mehmet Zafer İnanlar, "Arkaik İnançların Hizmetinde Bir Sanat: Hıristiyan İnkültürasyon Aracı Olarak Sinema", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12 (2019), 6.

²³ Anton Karl Kozlovic, "İslam, Muslims and Arabs in the Popular Hollywood Cinema.", *Comparative Islamic Studies* 3/2 (Aralık 2007), 213.

²⁴ Latif Pınar, "Amerika Birleşik Devletleri'nin Yumuşak Gücü ve Hollywood", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/1 (20 Mart 2017), 262.

²⁵ Mehmet Ali Sevimli - Metin Kasım, "Alışıldık Tanımlamaların Gölgesinde İslami İnançın Batı Sineması'nda Yeniden Sunumu Taken 2", *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 32 (31 Aralık 2019), 341.

²⁶ Ormanlı, "11 Eylül Sonrasında Hollywood'da Mitolojik Yaklaşımlar ve Arketipler", 226-229.

²⁷ Bilal Yorulmaz, "1896'dan Günümüze Hollywood'un Kötü Adamları: Müslümanlar", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 1/1 (28 Haziran 2018), 34.

²⁸ Sevimli - Kasım, "Alışıldık Tanımlamaların Gölgesinde İslami İnançın Batı Sineması'nda Yeniden Sunumu Taken 2", 343.

²⁹ Mustafa Sarmış, "Beyazperdenin Sahte Kurgusu: Hollywood Dünyasından Örneklerle Hipergerçekliğin İnşası", *Mütefekkir* 7/13 (30 Haziran 2020), 132.

the existing ideology.³⁰ Considering the social and individual functions of ideologies, it can be easily said that cinema creates its own ideology. Especially when we consider the idea that ideologies are the new value carriers of the secular world, it will be seen that cinema performs this function more than enough.³¹ Cinema especially reflects the thought structures of the dominant ideologies on the screen which causes the audience to accept the idea in question. In particular, American cinema hides the work it does while presenting its ideology, highlighting that movies are made up of fictional facts and that cinema is just entertainment. However, this discourse is the expression of an attitude towards hiding the ideology that actually exists. The films create a new audience that accepts its own ideology over time which is actually a special audience formed in line with the ideology revealed in the films produced.³²

Considering the role of religions in creating truth it will be seen that cinema and religions are in conflict from time to time. The biggest reason for this conflict is that cinema either creates its own perception of religion or rejects the knowledge of truth created by religions and creates new fictions in its own reality.³³ Another reason for the conflict of cinema with religion is the effort to create a new type of believer.³⁴ The universe of cinema creates a new type of believer with a new perception of religion. This believer acts like the members of the world religions on a global scale in the context of belief, worship, and morality. Star Wars movies one of the most advanced examples of popular cinema are the most obvious examples of this. The fictional belief created by the aforementioned films has millions of followers in countries such as the USA, Australia, New Zealand, and Canada and these followers reveal a new understanding of worship and morality.³⁵ In the tradition of truth created by religions, the importance of revelation and the reality of religion shaped by this revelation cannot be denied. However, especially in the new religious reality created by cinema, visuals, and images have taken the place of words. The fact that visuals take the place of words in religious understanding will create the danger of a pagan understanding of religion going forward.³⁶

³⁰ Ebru Yetişkin, “Güncel Politik Sinemayı Yeniden Düşünmek”, *Akademik İncelemeler Dergisi* 5/2 (12 Ağustos 2014), 102-103.

³¹ M. Hanifi Macit, “İdeoloji Üzerine Felsefi Bir Değerlendirme”, *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 26 (30 Nisan 2016), 33.

³² Sevimli - Kasım, “Alışıldık Tanımlamaların Gölgesinde İslami İnancın Batı Sineması’nda Yeniden Sunumu Taken 2”, 342.

³³ Muhammed Veysel Bilici, “Hollywood Filmlerindeki Apokaliptik Temalar: Sinema, Popüler Kültür ve Din”, *Milel ve Nihal* 4/2 (01 Ocak 2007), 143.

³⁴ Bilici, “Hollywood Filmlerindeki Apokaliptik Temalar”, 145.

³⁵ Bilal Yorulmaz, *Sinema ve Din Eğitimi* (Marmara Üniversitesi, 2010), 91, 197.

³⁶ Bilici, “Hollywood Filmlerindeki Apokaliptik Temalar”, 143.

Cinema emerges as a structure that implements the inculturation model that Christian thought has put forward in order to make the masses accept its own intellectual reality while producing alternatives to the creed, worship, and moral provisions created by religion. However, in this model which the church put forward to convey its own religious truths to the masses, there are some deadlocks and obstacles in itself while the cinema does not experience these obstacles while conveying its own religious reality or belief.³⁷

Especially Hollywood cinema has a special function against religion, which is an indispensable fact of humanity. Religion has always been one of the main subjects of Hollywood cinema. However, Hollywood creates a new sacred with the films it produces, especially big budget popular films. It does this by taking the past of nations as a basis but by producing its own sacred in line with its own ideology.³⁸ While maintaining this function, he creates copies of the holy ones he uses by removing them from their original position and imposes them on large masses. In the new scripture he created the basic motto is matter. In this context, Hollywood constitutes the greatest power of the modern world where material presentations are brutally presented for human's unlimited pleasure.³⁹

2. The Role of Aliens in Hollywood's Creation Stories

There have always been discussions and explanations in the history of humanity regarding the creation adventure of existence especially humans. These discussions are based on religious, mythological, and rational narratives. In many religious, philosophical, and cultural teachings especially in Greek philosophy, the elements of creation were accepted as god or divine power.⁴⁰ On the other hand, although there are some differences in the creation narratives of religions, especially those that are considered to be of divine origin, it is not possible to claim that they say different things from each other on fundamental issues such as the attribution of creation to God.⁴¹

In all religions, especially Islam, the explanations of the creation of human beings and other living beings constitute the greatest proof of God's existence. In theist thought and especially in divine religions, God is the absolute cause of the beginning and end of human

³⁷ Ali İsmail Güngör vd., "Kilise' nin Yeni Misyon Anlayışında İnkültürasyon 'un Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (01 Nisan 2002), 184.

³⁸ Ormanlı, "11 Eylül Sonrasında Hollywood'da Mitolojik Yaklaşımlar ve Arketipler", 227.

³⁹ Sarmış, "Beyazperdenin Sahte Kurgusu", 140.

⁴⁰ Kemalettin Özden, *Tıp, Tarih, Mitoloji* (Ankara: Ayraç Yayınları, 2003), 33.

⁴¹ Mustafa Erdem, *Hız. Adem (İlk İnsan)* (Ankara, 1999), 17.

beings and other beings. He created the universe and thus human beings out of nothing for His wisdom.⁴² There are many words in the Qur'ān that express creation. The most used of these the words "khalq" and "'ibda'" mean the unique creation that is the creation from non-existence.⁴³ In particular, the concept of "'ibda'" refers to the unmediated, immaterial, timeless, and spaceless creation of something which is considered to be the greatest proof of God's existence.⁴⁴ The general term given to existence other than Allah in the Quran is "world". The worlds is everything by which the creator is known.⁴⁵ Everything created constitutes evidence of the existence and unity of its creator at which point the creature is accepted as evidence of the existence of Allāh.⁴⁶ The use of the term 'Lord of the worlds' in the Quran also serves to reinforce this meaning. While describing the existence and unity of Allāh in the Qur'ān the way of rational inference was chosen and the creation of man was presented as evidence.⁴⁷ In the same way, it is mentioned that the order in the universe should be observed through living things and a lesson should be taken. At this point, the unique harmony in vitality is presented as a great miracle in the Qur'ān.⁴⁸ The uniqueness of creation is also an indication of the power and knowledge of the creator. Power is the experience of the Creator's existence, creating without help or opposing force⁴⁹ Creation is also a result of God's knowledge. Because creation is not a simple phenomenon, but the work of a measure based on absolute knowledge. In Christian thought, on the other hand, the relationship between the soul and God was emphasised, the work of creation was attributed to God Himself, and the unprecedented nature of this creation was mentioned.⁵⁰

In divine-based religions, the creation of man begins with Adam. Adam is used as the first human being created as a special name as well as denoting the human species. In the creation narratives of divine religions, human beings are valued and their difference from other

⁴² Mustafa Alıcı, "İlahi Dinlerde Yaratılış-Evrım Tartışmaları", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* VI/14 (2018), 60.

⁴³ Abū Manşūr Muḥammad b. Aḥmad al-Azharī, *Tahdhīb al-lughā*, thk. Muḥammed 'Ālī en-Neccār (Beirut: Dār Ihyā al-Turāth al-'Arabiyya, 1964), "khlq", 7/26; Abū 'Abdirrahmān Khalil b. Aḥmed, *Kitāb al-'ayn* (Beirut: Dār al-Kitābi al-'Ilmiyye, 2003), "bd'a", 1/121.

⁴⁴ Abū al-Qāsim Huseyn b. Muḥammed al-Işfahān, *al-Mufredāt fī gharīb al-Qur'ān*, thk. Şafvān 'Adnān Dāvūdī (Beirut: Dār al-Qalām, 1412), 111.

⁴⁵ Abū al-Qāsim Maḥmūd b. 'Umar al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq ghawāmiḍ al-tanzīl* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabiyye, 1407), 1/11.

⁴⁶ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa-al-tanwīr* (Tunusia: Dār al-Tunusia, 1984), 1/169.

⁴⁷ Bk. al-Zumar 39/6; l-An'ām 6/1-2.

⁴⁸ Bk. al-'Ankabūt 29/20.

⁴⁹ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafāṭih al-ghayb* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 4/27.

⁵⁰ Zeki Özcan, *Agustinus'ta Tanrı ve Yaratma* (İstanbul: Alfa Yayınları, 1999), 183 vd.

beings is expressed. The creation of man as a caliph is the basic feature that distinguishes him from other beings and makes him superior. At this point, the person is the main activist of the earth-centered heritage in the God-centered universe. The emphasis on the creation of man in the Qur'ân shows the position of man at the stage of creation and indicates the important function of man in the world.⁵¹ In Jewish belief, the creation of Adam in the image of God is an indication that the human race has a special position in the sight of God.⁵² The creation of man in the image of God was understood to mean that man is a superior being who can establish a relationship with God.⁵³ Likewise, in divine religions, non-human beings on Earth are not created meaninglessly but are actually beings that are put into the service of man albeit in different ways.⁵⁴ This role assigned to man expresses not only the value of man in the known universe but also his responsibility.

Hollywood cinema, in particular, fights religion through the phenomenon of the existence of life in the world. Because the explanations about the adventure of the existence of life, and therefore of human beings, is the most important area where the matter-based idea conflicts with the theistic idea. Propaganda in this field will play a major role in shaping people's ideas in the context of theist and atheist thought. There are countless films in the cinema that can be positioned against the idea of creation. However, the universe of popular cinema does something else here. It does not only explain the origin of life on earth with scientific elements based on positivist thinking. It creates a new story of existence by combining scientific elements with social myths. The leading role in this story belongs to extraterrestrials, in other words, aliens. These beings have two main functions in the films. In the first fiction, life on earth is initiated by aliens through evolution. In the second fiction, the aliens who create life on Earth are presented as either gods or beings with divine characteristics.

In the last century, science has taken the position of religion and vitality has become understandable only in line with the explanations of science.⁵⁵ Evolution is at the forefront of

⁵¹ 'Abdallâh b. 'Umar b. Muḥammad al-Bayḏâwî, *Anwâr al-tanzîl wa asrâr al-ta'wîl* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1418), I/68.

⁵² *Kutsal Kitap* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Yaratılış 1/27, 2/7.

⁵³ Emre Turgut, *İbrahimî Dinlerde Yaratılış Fenomeninin Mitolojik Kökenleri* (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 84.

⁵⁴ Rukiye Kılıç, *Mitos İle Logos Aksında Yaratılış Kısasının Fenomenolojik Analiz Ve Sentezi* (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 65.

⁵⁵ Düccane Cündioğlu, "Ernest Renan ve 'Reddiyeler' Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 2 (01 Haziran 1996), 2.

scientific studies that try to explain the formation of life. Evolution is a theory that states that living things have evolved from a common ancestor for many years and that living things inherited their characteristics.⁵⁶ In fact, evolution which is a biology-based hypothesis for the origin of life has recently turned into a theory that offers scientific support to all kinds of anti-belief ideas. Although evolution actually emerged as a scientific theory it has emerged as a theory that can easily go out of its scientific line in the hands of anti-religious ideas and be offered to the use of these ideologies.⁵⁷ The efforts of movements such as atheism and materialism to understand the origin of life in accordance with their own ideologies led to further discussion of the theory in question. However, even if the theory provides an explanation for the spread of life to a certain extent it does not offer an explanation for the origin of life.⁵⁸ The Miller experiment and similar studies on this subject do not seem to be sufficient to explain the fact of the first formation of life. In this case, two options remain. Either the fact of creation presented by religions or ignorance on this subject will be accepted. In both cases, the idea of divine creation will come to the fore and the idea of God will be strengthened among the masses.⁵⁹ At this point, circles that are against religious thought and are insufficient in terms of the origin of life create a virtual reality with no scientific infrastructure through cinema. This virtual reality is based on the fiction that the origin of life was created by extraterrestrials.

The scenario that life comes from outer space is one of the topics that is frequently covered in Hollywood cinema. According to the theory expressed as the panspermia theory, the origin of life on Earth is the seeds spread throughout the universe. Since this unproven theory has not been disproved it continues to exist as a theory that can be valid in evolutionary circles. Especially thanks to new space-based scientific studies the detection of extraterrestrial planets where life can occur further strengthened this theory in those environments.⁶⁰ Even if it is not based on any satisfactory evidence and scientific reality, the use of this theory in terms

⁵⁶ Kenan Ateş, “Dünü ve Bugünüyle Evrim Kuramı”, *Dünü ve Bugünüyle Evrim Teorisi*, ed. Kenan Ateş (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2009), 15.

⁵⁷ Teoman Duralı, “Canlılar Bilimi ve Evrim Sorununun Teşrihi”, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/22 (14 Ekim 2011), 470.

⁵⁸ Fatih Özgökman, “Yaşamın Kökeni, Evrim ve Tanrı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/2 (01 Ağustos 2013), 50.

⁵⁹ Özgökman, “Yaşamın Kökeni, Evrim ve Tanrı”, 74-75.

⁶⁰ Murat Öner, “Yaşam Uzaydan Mı Geldi? ‘Panspermia Teorisi’”, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (01 Haziran 2013), 94-96.

of cinema has been quite easy and effective. Here, Hollywood has easily distorted science which is the god of the modern world, and has given it the feature it desires.

One of the exemplary films in which the fiction that extraterrestrial beings initiate evolution is handled is *Prometheus*. The film is directed by Ridley Scott and produced by 20th Century Fox. The film is estimated to have grossed \$400 million worldwide.⁶¹ The fiction of the film was inspired by the character of Prometheus who exists in Greek mythology and is presented as the creator of humanity.⁶² In the movie's opening scene, a million years ago, an alien creature called an engineer comes to planet Earth. The chemical he drank at the beginning of a waterfall causes his body to crumble and the DNA helix that will start life on earth mixes with the water.⁶³ These engineers, whose evolutionary origins are unknown and whose existence does not depend on God, are presented as the creators who started the evolution in the world. However, engineers here are beings who share the same DNA as humans and are not directly presented as gods. However, some species they gave life to have accepted them as gods.⁶⁴

In the film, the owner of the Weyland company who teamed up to research alien beings that started life on Earth through evolution presents the alien engineers as the beings who own life:

“I have spent my whole life searching for answers to some questions. where do we come from what is our purpose? What happens after you die? And finally, I met two people who made me believe they were about to find the answers to these questions. Prometheus, a Titan, wanted to give humans equal opportunities with the gods. That's why he was expelled from Olympus. My friends, it is finally time for Prometheus to return.”⁶⁵

As we stated at the beginning the reality or scientificity of the fictions presented for creation in Hollywood cinema is not important. The important thing is that it serves the ideology that is effective. It is quite natural that some scientific theories such as the theory of Panspermia are distorted and presented as absolute truth in order to serve these ideologies. Although these films are thought to be simple and entertaining scenarios at first glance a virtual reality is actually constructed in the subconscious of the audience through new

⁶¹ Box Office Mojo by IMDbPro boxofficemojo, “Prometheus” (Erişim 10 Şubat 2023).

⁶² Barry B. Powell, *Klasik Mitoloji*, çev. Sinan Okan Çavuş (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2018), 142 vd.

⁶³ “Prometheus”, haz. Ridley Scott, *20th Century Fox* (11 Nisan 2012), 0:02:50-0:04:44.

⁶⁴ BİLİMKURGU KULÜBÜ bilimkurgukulubu, “Prometheus Mühendislerinin Bilimsel Analizi” (Erişim 10 Şubat 2023).

⁶⁵ “Prometheus”, 0:16:44-0:17:22.

symbols.⁶⁶ The enemy of this virtual reality is the theistic belief that connects life to creation. Names, places, etc., used in this struggle against theist thought are elements that exist in the history of humanity. For example, in the film, the origin of life is connected to extraterrestrials through water. In fact, the idea that life consists of water is a product of knowledge that has existed in the history of humanity from philosophy to religions.⁶⁷ The film creates a new creation fiction by feeding this religious and philosophical thought with some myths.

Another movie that contains the fiction that aliens initiated human evolution on Earth is “2001: A Space Odyssey”. “2001: A Space Odyssey” is a 1968 science fiction film directed by Stanley Kubrick and inspired by Arthur C. Clarke's novel of the same name. The film is considered one of the most important and influential works in the history of cinema and is considered a masterpiece by many critics. The movie consists of four parts, “The Dawn of Man”, “An Exploration on the Moon”, “Mission to Jupiter”, and “Beyond Infinity”, and deals with human history, technological developments, and the encounter with a universal being.⁶⁸ “The Dawn of Man” is the starting point of the movie “2001: A Space Odyssey” and is an important chapter representing human history. In this episode, the evolutionary process and mental development of man is explained with primates living in primitive times. The episode takes place in a prehistoric African savanna. Under a clear sky, the movie explores the foundations of humanity in the lands of the past. It begins in a time when intelligent apes lived in herds, constantly struggling to survive and facing dangers. The film shows the life of prehistoric apes using various primitive tools. For them, drinking water and hunting for food are part of everyday life. At first, the apes struggle with their enemies, which are other animals.

One day, a mysterious moon-shaped monolith (black rectangle) appears out of nowhere. It seems to have been placed there by an alien being to communicate with or observe humanity. The appearance of the monolith is a turning point in the monkeys' lives. When the monkeys discover the monolith, they feel both curiosity and fear towards it. The effect of the monolith accelerates the mental development of their brains. The film shows how this effect leads the apes to start using the first tools and develop their hunting skills - the beginning of the evolutionary process.

With the start of the evolutionary process, a monkey uses a bone for the first time as a tool to defend and hunt others. This is a sign that primitive apes begin to develop their mental

⁶⁶ Metin Gönen, *Hollywood Sineması* (İstanbul: Es Yayınları, 2007), 50.

⁶⁷ Bk. al-Anbiyā’ 21/30; Yaratılış 1/1-21; Arzu Demirel, “Antik Yunan’da Biyolojik Evrim Düşüncesi”, *Folklor/Edebiyat* 68 (01 Aralık 2011), 53-60.

⁶⁸ Sunal, “2001”, 361.

capacities. As a result, in the movie, the evolution of humanity starting from primates is associated with an alien object.

If the effective ideology in Hollywood cinema does not want to find the origin of life in God this time aliens can be directly presented as divine beings in movies. However, when aliens are presented as gods directly, they make some changes in the perception of god as it will support the theistic understanding. Alien gods are not self-sufficient metaphysical beings but humanoid supreme creators with divine powers backed by science. In such films, it is seen that mythological elements belonging to cultures such as Greek, Egyptian, etc. are used intensively. One of the exemplary movies on this subject is the movie *Jupiter Ascending*. Written and directed by the Wachowski Brothers, the film grossed approximately \$180 million.⁶⁹ The people living in the world in the movie are the beings who live in the lowest layer of the food chain in the universe. The dominant powers in the universe are humanoid beings who have creative powers thanks to science and create life on Earth with scientific knowledge. In this movie, the human race in the world is thought of as beings created to serve the gods as in myths.

In the film, the alien race developed with science that constitutes the human race on earth expresses that the existence of man is basically for the service of these divine forces and that it is realized by the evolution they initiated:

“My mother taught me what was necessary to rule in this universe. Like killing people? I create life! And I destroy it. Life is an act of consumption Jupiter. To live is to consume. Now the human beings on your planet are merely a resource waiting to be converted into capital. And this entire enterprise is just a small part in a vast and beautiful machine defined by evolution, designed to a single purpose to create profit.”⁷⁰

Marvel movies are among the most prominent films in which alien beings are presented as gods who created or evolved humanity, or as demi-godlike beings who have gained this characteristic thanks to technological advances. "Eternals" is one of these movies. "Eternals," is a superhero movie produced by Marvel Studios in 2021 and directed by Chloé Zhao. As a production of the Marvel Cinematic Universe, the film is connected to previous MCU films. "Eternals" grossed approximately \$400 million.⁷¹

⁶⁹ Internet Movie Database İMDb (Erişim 10 Şubat 2023).

⁷⁰ “Jupiter Ascending (Jupiter Yükseliyor)”, haz. Lilly Wachowski - Lana Wachowski, *Warner Bros. Pictures* (06 Şubat 2015), 01:34:20-01:35:20.

⁷¹ Vikipedi Özgür Ansiklopedi wikipedia (Erişim 29 Temmuz 2023).

Plot of the movie: Thousands of years ago, the “Celestials”⁷², the space gods who rule the universe, experimented on humans and created two different races. One of them is the Deviants, a horrible and aggressive race on the side of evil. The other is the Eternals, a race with various powers who have been at war with the Deviants for a long time and are tasked with wiping them out. Thousands of years later, the planet Earth faces a major threat when the Deviant race unexpectedly appears. After centuries of protecting humanity from the Deviants' attacks and contributing to their development, the Eternals band together on a great mission to return to the planet. While fighting the Deviants, the Eternals begin to question their own creators, the Celestials, their existence, and their plans. It is no longer just a mission to protect humanity, but also a process of understanding their own identity and purpose.

In the Marvel Universe, the Celestials, an ancient and powerful race, are the creators of two races, the Eternals and the Deviants, as well as the creators of humanity. These extraterrestrial celestial beings, who have the power to manipulate matter and energy and are themselves created, after creating life on the planet, they check whether the creatures in question are worthy of existence. According to this control, they decide whether the creatures on that planet will live or not. At the beginning of the movie, their creative characteristic is expressed as follows:

“In the beginning... before the six Singularities and the dawn of creation, came the CELESTIALS. Arishem the Prime Celestial, created the first sun and brought light into the universe. Life began and thrived. All was in balance.”⁷³

These alien deities not only created humanity, but they are also the gods who rule the fate of humanity. They judge human beings and as a result of this judgment, they can destroy them if they wish. This is in fact one of the basic characteristics attributed to God by divine religions. In the movie, the judgment of humanity by these celestial beings is expressed as follows:

“You have chosen to sacrifice a Celestial... for the people of this planet. I will spare them... but your memories will show if they're worthy to live. And I will return for judgment.”⁷⁴

⁷² Celestials: Celestial beings who have influenced human history in the Marvel Universe. Ayrıca bk. MARVEL marvel (Erişim 29 Temmuz 2023).

⁷³ “Eternals”, haz. Chloé Zhao, *Walt Disney Studios Motion Pictures* (18 Ekim 2021), 00:28.

⁷⁴ “Eternals”, 02:22:15-02:22:35.

The presentation of aliens as divine beings in Hollywood cinema is actually like a different version of the belief in polytheism that has existed in human history. However, the fact that aliens are not called gods directly is the main element that separates belief in movies from polytheism. In addition, the creation of life on Earth by aliens in movies is based on scientifically based information. While these beings are not introduced as gods in the movies they are known as gods by people. Hollywood creates a perception management with such films and veils the theistic understanding of the origin of life. In addition, he tries to change the understanding of God that exists in the mind of man. It states that beings perceived as God are actually human beings like us. It shows them as beings who have gained divine features thanks to scientific developments. At this point, the most important thing that these semi-divine beings can do is to create through science. Since the presentation of these beings as absolute creators away from science will support the theist understanding they are presented as beings who create with science that is who gain the quality of godhood thanks to science.

The fact that the creation of man is based on alien beings in Hollywood cinema also gives a clue about how human morality is formed. Whether a human being is a creature that evolved with alien DNA or a creature created by universal forces that possess divine features thanks to science, he turns into an entity with a moral equivalent to that of alien characters. This idea is actually a reflection of the theory of evolution. However, this is not only a physical similarity but also a similarity that includes moral behaviors. At this point, as a result of human biological evolution, he has turned into a selfish character who only thinks of living in order to survive.⁷⁵ The aliens described in the movies are beings with such characters. The characters in question, whether evolution or creation have been transferred to man. In fact, this is the product of a thought that evokes evolution in both ways. The basis of morality in religious thought has been discussed and on this subject, creative-based, human-based, and creative human-based moral views have been defended in different ways, especially in Islamic thought. However, in evolutionary-based moral thought, the foundation is often built upon a moral principle that emphasizes the selfish feelings of the individual. The fictional creation idea which is based on the idea that the origin of man comes from outer space that is from aliens acts with the idea that these selfish feelings that exist in aliens spread to humans. The Islamic thought which considers people with a pure morality and emphasizes that they change under the influence of their environment is actually destroyed by the fiction created through cinema.

⁷⁵ Tuba Torun, "Darwin'in Evrim Teorisinde Ahlâkın Kökeni", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (25 Mayıs 2015), 177.

Conclusion

In all religions, especially Islam, creation is at the heart of the Creator's relationship with the universe. Being creative is the most important characteristic of being God. Divine religions always emphasize that all beings, especially human beings are created by God. This is because the greatest weakness of beings who are given divine attributes is that they are far from the phenomenon of creation. Creation is the greatest proof of Tawheed as well as the existence of Allāh. With the increase in the effectiveness of science in the last century, theistic explanations about the origin of life on earth have been accepted outside the scientific understanding and new science-based understandings have come to the fore. However, scientific theories about the origin of life have not yet been accepted by most of humanity.

Hollywood cinema has also participated in this debate and brought a new dimension to the discussion through some science fiction films. In some movies about life on earth, aliens are presented as the cause of life. With this fiction, cinema actually tries to present a reality about creation that has no religious or scientific basis. In fact, the process is to create a new type of shirk with the fiction of science and aliens. However, this kind of shirk has no precedent in human history. For example, the jahiliyyah society of the revelation period, while accepting the influence of beings other than Allāh on the universe, still confessed the reality of Allāh as the creator. What is being done today through Hollywood cinema is the complete rejection of the one sovereign God and the attribution of His power to science and imaginary beings. In doing so as we said at the beginning, they have begun the process of influencing the audience by using elements such as mythology, philosophy, etc. that have taken place in the subconscious of humanity.

In these films, while aliens are the main force in the universe, human beings are presented as being at the bottom of this chain. This is actually a simplification of the human position in the human-cosmos plane. In theist beliefs, human beings are in a superior position compared to other beings in the universe, whereas in many films human beings are shown as the lowest being in the universe. Human beings' superiority is related to their creation, moral identity, and God. In addition, in the films, the aliens who create life on earth through evolution and scientific techniques are beings who despise human beings, who are always in conflict with them, who want to destroy them, and who lack absolute virtue. This fiction is completely outside the meanings that divine religions attribute to God, human beings, and the God-human

relationship. In other words, the films in question veil the divine religions' view of God and man with false fictions.

Of course, it is not possible to determine the absolute impact on the audience of the realities that cinema portrays in numerous films, which directly address the fundamental aspects of humanity. However, the effectiveness of the heroes, symbols, icons and other products created through movies in our lives is indisputable. For this reason, it is necessary to conduct studies in which the impact of the fictional theology, God, human, etc. perceptions that these movies create intentionally or unintentionally on the audience can be measured. Because it is seen in the examples in this study that new ontological, epistemological, and axiological-based truths are produced especially in science fiction and fantasy genre cinema. These truths are conveyed to thousands of people every day through visual and auditory elements.

References

- Alıcı, Mustafa. "İlahi Dinlerde Yaratılış-Evrım Tartışmaları". *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* VI/14 (2018), 59-89.
- Ateş, Kenan. "Dünü ve Bugünüyle Evrim Kuramı". *Dünü ve Bugünüyle Evrim Teorisi*. ed. Kenan Ateş. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2009.
- Azhari, Abū Mansūr Muḥammad b. Aḥmad al-. *Tahdhīb al-lugha*. thk. Muḥammed ʿĀlī en-Neccār. 15 Cilt. Beirut: Dār İhyā al-Turāth al-ʿArabiyya, 1964.
- Aziz, Aysel. *Sosyal Bilimlerde Araştırma ve Yöntem Teknikleri*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015.
- Baecque, Antoine de. *Camera Historica: The Century in Cinema*. Columbia University Press, 2012.
- Baydāwī, ʿAbdallāh b. ʿUmar b. Muḥammad al-. *Anwār al-tanzil wa asrār al-taʿwīl*. 5 Cilt. Beirut: Dāru İhyāi't-Turāṣi'l-ʿArabī, 1418.
- Beller, Jonathan. *The Cinematic Mode of Production: Attention Economy and the Society of the Spectacle*. UPNE, 2012.
- beyazperde, BEYAZPERDE. Filmler. Erişim 09 Mart 2023. <https://www.beyazperde.com/filmler/film-62/>
- Bilici, Muhammed Veysel. "Hollywood Filmlerindeki Apokaliptik Temalar: Sinema, Popüler Kültür ve Din". *Milel ve Nihal* 4/2 (01 Ocak 2007), 139-161.

- bilimkurgukulubu, BİLİMKURGU KULÜBÜ. “Prometheus Mühendislerinin Bilimsel Analizi”. Erişim 10 Şubat 2023. <https://www.bilimkurgukulubu.com/sinema/prometheus-muhendislerinin-bilimsel-analizi/>
- Bilis, Ali Emre. Hollywood Sinemasında Din ve İnanç Temsilleri. İstanbul: Kriter Yay., 2020.
- Bordwell, David. Hollywood’un Film Dili. çev. Zahit Atam vd. İstanbul: Doruk Yayınları, 2016.
- Bould, Mark. Bilimkurgu. çev. Sinan Okan - Ertuğrul Genç. İstanbul: Kolektif Kitap, 2015.
- boxofficemojo, Box Office Mojo by IMDbPro. “Prometheus”. Erişim 10 Şubat 2023. https://www.boxofficemojo.com/title/tt1446714/?ref=bo_se_r_1
- Canlı, Mustafa. “Year 2021 Nothing New: Re-Evaluating the Novel 2001: A Space Odyssey”. Journal of Social Sciences and Humanities 5/1 (30 Haziran 2021), 215-220.
- Cündioğlu, Düccane. “Ernest Renan ve ‘Reddiyeler’ Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”. Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi 2 (01 Haziran 1996), 1-94.
- Çimen, Ülhak. “Danıştay’ın Andımız Kararının Ana Haber Bültenlerinde Sunumunun Ulusal Kimlik Bağlamında Değerlendirilmesi”. Erciyes İletişim Dergisi 7/1 (24 Ocak 2020), 25-52.
- Demirel, Arzu. “Antik Yunan’da Biyolojik Evrim Düşüncesi”. Folklor/Edebiyat 68 (01 Aralık 2011), 53-60.
- Durali, Teoman. “Canlılar Bilimi ve Evrim Sorununun Teşrihi”. İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi 3/22 (14 Ekim 2011), 455-471.
- Duverger, Maurice. Toplum Bilimlerinde Araştırma Yöntem ve Teknikleri. çev. Özer Ozankaya. İzmir: Cem Yayınevi, 1999.
- Erdem, Mustafa. Hz. Adem (İlk İnsan). Ankara, 1999.
- Geray, Haluk. Toplumsal Araştırmalarda Nicel ve Nitel Yöntemlere Giriş. Ankara: Siyasal Kitapevi, 2004.
- Gönen, Metin. Hollywood Sineması. İstanbul: Es Yayınları, 2007.
- Güngör, Ali İsrâ vd. “Kilise’ nin Yeni Misyona Anlayışında İnkültürasyon ’un Yeri”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 43/1 (01 Nisan 2002), 171-185.
- Hepkul, Ayşe. “Bir Sosyal Bilim Araştırma Yöntemi Olarak İçerik Analizi”. Anadolu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi 18/1 (01 Aralık 2002), 1-12.
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. al-Taḥrīr wa-al-tanwīr. 30 Cilt. Tunusia: Dār al-Tunusia, 1984.

İşfahān, Abū al-Qāsim Huseyn b. Muḥammed al-. al-Mufredāt fi gharīb al-Qurʿān. thk. Şafvān ʿAdnān Dāvūdī. Beirut: Dār al-Qalām, 1412.

IMDb, Internet Movie Database. Erişim 29 Temmuz 2023. <https://www.imdb.com/title/tt9032400/>

IMDb, Internet Movie Database. Erişim 10 Şubat 2023. <https://www.imdb.com/title/tt1446714/>

İnanlar, Mehmet Zafer. “Arkaik İnançların Hizmetinde Bir Sanat: Hıristiyan İnkültürasyon Aracı Olarak Sinema”. İlahiyat Araştırmaları Dergisi 12 (2019), 1-21.

Jin, Dal Yong. “A Critical Analysis of US Cultural Policy in The Global Film Market: Nation-States and Ftas”. International Communication Gazette 73/8 (01 Aralık 2011), 651-669.

Khalīl b. Aḥmed, Abū ʿAbdirrahmān. Kitāb al-ʿayn. 4 Cilt. Beirut: Dār al-Kitābi al-ʿİlmiyye, 2003.

Kılıç, Rukiye. MİTOS İLE LOGOS AKSINDA YARATILIŞ KISSASININ FENOMENOLOJİK ANALİZ VE SENTEZİ. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Koç Başaran, Yağmur. “Sosyal Bilimlerde Örneklem Kuramı”. The Journal of Academic Social Sciences 47 (01 Ocak 2017), 480-495.

Kozlovic, Anton Karl. “Islam, Muslims and Arabs in the Popular Hollywood Cinema.” Comparative Islamic Studies 3/2 (Aralık 2007), 213-246.

Macit, M. Hanifi. “İdeoloji Üzerine Felsefi Bir Değerlendirme”. Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi 26 (30 Nisan 2016), 29-36.

marvel, MARVEL. Erişim 29 Temmuz 2023. <https://www.marvel.com/articles/comics/celestials-deviants-eternals-history-in-the-comics>

Miller, Toby vd. Küresel Hollywood Ekonomi-Politik. ed. Zahit Atam. çev. Zahit Atam vd. İstanbul: Doruk Yayımcılık, 2012.

Ormanlı, Okan. “11 Eylül Sonrasında Hollywood’da Mitolojik Yaklaşımlar ve Arketipler”. Selçuk İletişim 9/1 (06 Ağustos 2015), 223-246.

Öner, Murat. “Yaşam Uzaydan Mı Geldi? ‘Panspermia Teorisi’”. Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi 1/1 (01 Haziran 2013), 83.

Özcan, Zeki. Agustinus’ta Tanrı ve Yaratma. İstanbul: Alfa Yayınları, 1999.

Özden, Kemalettin. Tıp, Tarih, Mitoloji. Ankara: Ayraç Yayınları, 2003.

- Özgökman, Fatih. “Yaşamın Kökeni, Evrim ve Tanrı”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 54/2 (01 Ağustos 2013), 49-76.
- Pınar, Latif. “Amerika Birleşik Devletleri’nin Yumuşak Gücü ve Hollywood”. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi 6/1 (20 Mart 2017), 253-274.
- Powell, Barry B. Klasik Mitoloji. çev. Sinan Okan Çavuş. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2018.
- Rāzī, Fakhr al-Dīn al-. Mafāṭih al-ghayb. 32 Cilt. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- Saliba, John A. “The Study of UFO Religions”. ed. Susan Palmer vd. Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions 10/2 (2006), 103-123.
- Sanna, Antonio. “Review: Prometheus by Ridley Scott”. Overtones Ege Journal of English Studies 2 (23 Ocak 2023), 97-100.
- Sarmış, Mustafa. “Beyazperdenin Sahte Kurgusu: Hollywood Dünyasından Örneklerle Hipergerçekliğin İnşası”. Mütefekkir 7/13 (30 Haziran 2020), 129-152.
- Sevimli, Mehmet Ali - Kasım, Metin. “Alışıldık Tanımlamaların Gölgesinde İslami İnancın Batı Sineması’nda Yeniden Sunumu Taken 2”. Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi 32 (31 Aralık 2019), 340-357.
- Sunal, Gözde. “2001: A Space Odyssey Filmini Yeniden Okumak”. TRT Akademi 7/14 (30 Ocak 2022), 360-365. <https://doi.org/10.37679/trta.1064008>
- Tavşancıl, Ezel - Aslan, A. Esra. İçerik Analiz ve Uygulama Örnekleri. İstanbul: Epsilon Yayınları, 2001.
- Torun, Tuba. “Darwin’in Evrim Teorisinde Ahlâkın Kökeni”. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 30 (25 Mayıs 2015), 173-194.
- Turgut, Emre. İbrahimî Dinlerde Yaratılış Fenomeninin Mitolojik Kökenleri. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Türker, İbrahim Halil. “İmgeden Sanal Gerçekliğe”. Anadolu Sanat Dergisi 16 (Haziran 2005).
- wikipedia, Vikipedi Özgür Ansiklopedi. Erişim 29 Temmuz 2023. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Eternals>
- Yetişkin, Ebru. “Güncel Politik Sinemayı Yeniden Düşünmek”. Akademik İncelemeler Dergisi 5/2 (12 Ağustos 2014), 95-116.
- Yorulmaz, Bilal. “1896’dan Günümüze Hollywood’un Kötü Adamları: Müslümanlar”. Medya ve Din Araştırmaları Dergisi 1/1 (28 Haziran 2018), 33-47.
- Yorulmaz, Bilal. Sinema ve Din Eğitimi. Marmara Üniversitesi, 2010.

Yorulmaz, Bilal - William L. Blizek (ed.). Sinema ve Din. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2015.

Zamakhsharī, Abū al-Qāsim Maḥmūd. ‘Umar al-. al-Kashshāf ‘an ḥaqā’iq ghawāmiḍ al-tanzīl. 4 Cilt. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabiyye, 1407.

“Eternals”. haz. Chloé Zhao. Walt Disney Studios Motion Pictures. Yayın Tarihi 18 Ekim 2021.

“Jupiter Ascending (Jupiter Yükseliyor)”. haz. Lilly Wachowski - Lana Wachowski. Warner Bros. Pictures. Yayın Tarihi 06 Şubat 2015.

Kutsal Kitap. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.

“Prometheus”. haz. Ridley Scott. 20th Century Fox. Yayın Tarihi 11 Nisan 2012.

Hollywood Sinemasında Yaratıcı Tanrılar Olarak Uzaylılar

Dr. Öğr. Üyesi, Fikrullah ÇAKMAK

Genişletilmiş Özet

İçinde görsel ve işitsel öğeleri barındıran sinema insanlığın en önemli buluşlarından biri olmuştur. Özellikle kitlelere etkin bir şekilde ulaşması toplumlar üzerinde müessir bir güç olarak ortaya çıkmasını sağlamıştır. Sinemanın herhangi bir filmi sadece kitleleri eğlendirmeyi hedefleyen bir yapıt olmayıp aynı zamanda birey ve toplumların gündemini belirleyen, onların düşünce dünyalarına etki eden, kendi içerisinde barındırdığı gerçeği toplumlara empoze eden bir üründür. Bu noktada sinema, birçok unsuruyla birlikte kitlelerin şuuraltını, kültür ve din temelli düşünce yapılarını ve sembollerini hedef almaktadır. Bu işlevini gerçekleştirirken kendi düşünce yapısına göre yeni hakikatler, ideolojiler, semboller oluşturmaktadır. Seyirci; izleme oranı, okuma düzeyi, yaş gibi değişkenlere göre belli ölçüde bu ideolojinin etkisi altındadır. Her alanda yeni gerçeklikler üretmeye çalışan sinema, dinlerin önem verdiği alanlarda da sanal hakikatler oluşturmaya çalışmıştır. Sinemanın yaratmaya çalıştığı yeni gerçeklerden biri de “yaratılış” konusudur. Dinlerin de ana konusu olan yaratılış, sinema tarafından en çok işlenen ve yeniden kurgulanan olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Hollywood sineması yaratılış olgusunu uzaylılar miti aracılığıyla yeniden kurgulamaktadır. Dünya dışı varlıkların varlığı günümüzde popüler kültürün ana tartışmalardan biri olmuştur. Sinema, popüler kültürün bu gündemini dini, kültürel ve mitolojik unsurlarla birleştirerek dünyadaki canlılığa yeni açıklamalar getirir. Bu kurgu, fantastik ve bilimkurgu filmlerinde etkin bir şekilde kullanılmaktadır. Fantastik ve bilimkurgu filmlerinin izleyici nezdindeki konumu ve bu tür üzerine yapılan ideolojik söylemler, bu filmlerin belirli inanç temelli konular ışığında analiz edilmesini zorunlu kılmıştır. Bu noktada çalışmamızın amacı sinemanın, özellikle de Hollywood filmlerinin dünyadaki yaşamın kökenine dair kurgularını popüler kültürün en renkli unsuru olan uzaylılar bağlamında okumaya çalışmaktır.

Çalışmada filmlerin analizinde nitel araştırma yöntemlerinden bir olan içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. İçerik analizinde kullanılacak filmler seçilirken amaçlı örneklem kullanılmış ve bu bağlamda Stanley Kubrick'in "2001: A Space Odyssey", Ridley Scott'ın "Prometheus", Wachowski kardeşlerin "Jupiter Ascending" ve Chloé Zhao'nun "Eternals" filmleri örneklem olarak seçilmiştir. Örneklem olarak seçilen filmler üzerinden yapılan içerik analizi sonucu sinemanın uzaylıları kullanma biçiminin iki şekilde gerçekleştiği görülmüştür. Bu filmlerde uzaylılar ya Dünya'daki yaşamı evrimsel süreçle başlatan üstün ırklardır. Ya da bu varlıklar bizzat tanrılar veya ilahi güce sahip üstün varlıklardır. Ancak her halükarda teistik düşüncenin en büyük argümanı olan canlılık, vahye dayalı dinlerin anlattığı Tanrı'ya değil, uzaylı miti aracılığıyla temelsiz kurgulara bağlanır.

Dünya dışı varlıkların canlılığın kökenini başlattığı kurgusunun işlendiği örnek filmlerden biri "Prometheus"dur. Filmin açılış sahnesinde bir milyon yıl önce mühendis adı verilen uzaylı bir yaratık dünya gezegenine gelir. Bir şelalenin başında içtiği kimyasal ile vücudunun parçalanmasına ve yeryüzünde yaşamı başlatacak DNA sarmalının suya karışmasına neden olur. Bu kurgudaki filmlerden biri de "2001: A Space Odyssey" filmidir. Bu filmde de filmin başlangıcında insanın evrimsel süreci ve zihinsel gelişimi ilkel zamanlarda yaşayan primatlarla anlatılmaktadır. Filmin başlangıcında tarih öncesi çağlarda yaşayan ve ilk başta düşmanları olan diğer hayvanlarla mücadele eden primatlar bir gün insanlıkla iletişim kurmak ve ya da insanlığı gözlemlemek için bir uzaylı varlık tarafından oraya yerleştirilen ay şeklindeki gizemli bir monolite dokunurlar. Monolitın etkisiyle primatların zihinsel gelişimi hızlanır ve insanın evrimsel sürecinin başlangıcı ortaya çıkmış olur. İki filmde de varlığın özde de insanların var oluşu ve evrimsel süreçlerinin uzaylılara bağlandığı bir çok gösterge ve diyalog söz konusudur.

Hollywood sineması uzaylıları evrimsel süreci başlatan varlıklar olarak sunduğu gibi aynı zamanda birtakım filmlerde de uzaylılar bizzat yaratıcı tanrı olarak sunulmaktadır. Bu durumda uzaylılar ya ilahi güçlere sahip ya da bilimsel yöntemlerle bu güçleri elde etmiş insansı yüce yaratıcılardır. "Jupiter Ascending" filmi bu tür filmlerden bir örnektir. Filmde dünyada yaşayan insanlar besin zincirinin en alt katmanında yaşayan varlıklardır. Evrendeki egemen güçler olarak sunulan uzaylılar ise bilim sayesinde yaratıcı güçlere sahip olan ve bilimsel bilgi ile dünya üzerinde yaşamı yaratan insansı varlıklardır. Uzaylıların tanrısal varlıklar olarak sunulduğu filmlerden biri de bir Marvel ürünü olan "Eternals" filmidir. Filmde binlerce yıl önce evreni yöneten uzaylı tanrılar "Gökseller" insanlığın yaratıcıları olarak sunulmaktadır. Madde ve enerjiyi manipüle etme gücüne sahip olan ve kendileri de yaratılmış olan bu dünya dışı göksel varlıklar gezegende yaşamı yarattıkları gibi aynı zamanda canlıların var olmaya layık olup olmadıklarını da kontrol ederler.

Hollywood sinemasının uzaylılar üzerinden oluşturduğu söz konusu yaratılış kurguları aslında dini veya bilimsel temeli olmayan bir gerçeklik sunma çalışmasıdır. Bugün Hollywood sineması aracılığıyla yapılan şey tek hakim Tanrı'nın tamamen reddedilip gücünün bilim ve hayali varlıklara yüklenmesidir. Ayrıca bu filmlerde oluşturulan kurguyla insanlığın konumunun değersizleştirilmesi söz konusudur. Teist inanışta insan evrendeki diğer varlıklara nazaran daha üstün bir konumda iken birçok filmde insan, uzaylılara nispetle kainatın en alt tabakasındaki varlık olarak gösterilmektedir. Sinemanın birtakım filmler üzerinden oluşturduğu ve dinlerin temel söylemlerini hedef alan bu kurguların seyirci üzerindeki etkisinin mutlak tespiti tabi ki mümkün değildir. Ancak filmler aracılığıyla oluşturan kahramanların, sembollerin, simgelerin ve diğer ürünlerin hayatımızdaki etkinliği tartışılmaz. Bu nedenle bu filmlerin bilerek veya bilmeyerek oluşturduğu kurgusal teolojinin, Tanrı, insan vb. algıların seyirci üzerindeki etkisini ölçebilecek çalışmaların yapılması gerekmektedir. Çünkü çalışmadaki örneklerde de görülmektedir ki özellikle bilim kurgu ve fantastik türü sinemada ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik temelli yeni hakikatler üretilmektedir. Ve bu hakikatler her gün binlerce kişiye görsel ve işitsel öğelerle sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Sinema, Yaratılış, Uzaylı, Kurgu.

Kur'an Tilavetinde ve Kıraat İlminde İşbâ'

Ishbaa in the Qur'an Recitation and the Science of Qira'at

Dr. Öğr. Üyesi Emrullah TUNCEL

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı
Marmara University, Faculty of Theology, Department of Qur'an al-Kareem Reading and Science of Qira'at
emrullah.tuncel@marmara.edu.tr

 0000-0002-7970-2608

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

11 Mayıs / May 2023

Kabul Tarihi / Accepted

08 Ağustos / August 2023

Yayın Tarihi / Published

15 Eylül / September 2023

Atıf Bilgisi / Cite as:

Tuncel, Emrullah. "Kur'an Tilavetinde ve Kıraat İlminde İşbâ'", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Eylül 2023), 848-872.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1295952>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Kur'an Tilavetinde ve Kiraat İlminde İşbâ'

Öz ► Kur'an-ı Kerim kıraati, her biri birbiriyle bağlantılı muhtelif kural ve becerilerin eşgüdümlü bir şekilde başarıyla uygulanmasını gerektiren bir özelliğe sahiptir. Bu uygulamaların amacı Kur'an-ı Kerim'i harflerin, medlerin ve gunnelerin hakkını vererek her türlü ifrat ve tefritten uzak bir şekilde okuyabilmektir. Bunu elde edebilmenin yolu, her bir uygulamanın ölçüsünü hem kitabî hem de şifahî olarak bilmek ve kıraati bu bilgiyle mütenasip bir şekilde icra edebilmektir. İcra esnasında okuyuşun sıhhatini belirleyen temel ölçüt ise harflerin, hareketlerin, kelimelerin, uzatma ve tutma ölçülerinin olması gerektiği kadar yapılması ve bu konuda her türlü eksiklik veya fazlalıktan kaçınılmasıdır ki, bu noktada okuyucunun farkındalığını artıracak merkezî kavram işbâ'dır. Zira bir şeyi doyurmak ve tam yapmak (itmâm) anlamlarını ihtiva eden işbâ' kavramı kiraat ilminin önemli kavramlarından. Bu çalışmada işbâ' kavramının ve onun ilgili olduğu konu, kavram ve uygulamaların neler olduğu üzerinde durulacak; bu kavram üzerinden oluşturulacak farkındalığın günümüzün kiraat/tilavet uygulamalarına olumlu yansımalarının nasıl olabileceği tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an-ı Kerim, Kiraat, Tilavet, İşbâ', Med, İtmâm.

Ishbaa in the Qur'an Recitation and the Science of Qira'at

Abstract ► Recitation of the Qur'an has a characteristic that requires coordinatively applying different rules and skills in a successful way, which are related to each other. The purpose of these applications is to be able to read the Qur'an without all kinds of excess and understatement by correctly pronouncing the letters, madds and ghunnahs. The way to achieve this is to know the measure of each practice both academically and orally and to perform the recitation according to this knowledge. The basic criterion during the recitation which determines the health of the performance is to make the letters, harakahs, words, and the measure of lengthening and holding as much as they should be and to avoid any deficiency and excess in this regard. In this point, the main concept that will increase the awareness of the reader is *ishbaa*. *Ishbaa*, satiating something and making it complete (itmam) and is one of the pivot concepts of the science of qira'at. In this study, the concept of ishbaa and its related subjects, concepts, and practices will be emphasized since it is related and leads to mispronunciation when it is not fully performed. It will be discussed how the awareness that will be formed through this concept can have positive reflections on today's qira'at/recitation practices.

Keywords: Qur'an Al-Kareem, Qira'at, Recitation, Ishbaa (Satiating), Madd, Itmam (Completion).

Giriş

Sözlükte açlığın zıttı (ضد الجوع) olarak tarif edilen işbâ' (الإشباع); “doymak, doyurmak, dolu olmak, bir şeyi tam olarak yapmak” gibi anlamlara gelmektedir. Nitekim “Falancayı açlıktan doyurdum.” anlamında أشبعْتُ فلانا من الجوع denilmiş, doyurucu ve susuzluğu giderici

vasfı sebebiyle zemzem suyuna Cahiliye döneminde شَبَاعَةٌ adı verilmiş¹ ve kendisinde olmayan bir şeyi varmış gibi göstererek varlıklı (tok) gibi davranan kişi bir hadis-i şerifte “el-müteşebbi” (المُتَشَبِّع) olarak tavsif edilmiştir.²

Bir şeyin tam olarak hakkının verilmesini ve son limitine kadar uzatılmasını ifade eden işbâ' kelimesi, kıraat ilminde bağlamına ve kıraat alimlerinin yaklaşımına göre birbirinden farklı anlamlarda kullanılan çok fonksiyonlu kavramlardan biridir.³ Bu bağlamda fer'î medleri uzatmak, harekede ziyade yapmak, müfred-müzekker-ğâib zamirini (hâü'l-kinâye) uzatarak okumak, harekeleri niteliklerine uygun bir şekilde tam olarak okumak (itmâm) ve hemzenin uzatılarak/doyurularak okunması (işbâ'u'l-hemze) gibi muhtelif manaları muhtevirdir.⁴ Kapsadığı tüm bu manalar düşünüldüğünde işbâ' kavramının harf, hareke ve med uygulamaları gibi Kur'an tilavetinin ve kıraat ilminin temelini oluşturan konularla ilgili merkezi bir niteliğe sahip olduğu görülmektedir. Öyle ki, mezkûr kavram literatürde, tecvide veya kıraate dair her bir uygulamanın hakkının tam olarak yerine getirilip getirilmediğinin ifade aracı olarak kullanılmış ve kıraatin sıhhatini zedeleyerek lahne yol açıp açmaması açısından hem kıraat ilminin hem de fikhın ilgi alanına girmiştir.

Tecvîdin, tilavetin ve kıraat ilminin birçok uygulamasıyla doğrudan veya dolaylı olarak ilgisi bulunan işbâ' kavramı hakkında sadece sözlük düzeyindeki eserlerde sınırlı bilgilerle iktifa edildiği müşahede edilmiştir.⁵ Tilavetin her aşamasının ölçü ve disiplin içerisinde icra edilmesine büyük katkı sağlayacak böyle merkezî bir kavramın kıraat ilmindeki yeri ve önemi

¹ Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), “şb'a”, 4/2186-2187.

² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Kâsım eş-Şemmâî er-Rifâî (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.), “Nikâh”, 106; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: y.y., 1374-75/1955-56), “Libâs”, 127; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh (Sünen)*, nşr. İbrahim Atve (b.y.: y.y., ts.), “Birr”, 87.

³ İbnü't-Tahhân Ebü'l-Asbağ (Ebû Humejd) Abdülazîz b. Ali b. Muhammed el-İşbîlî es-Sümâtî, *Mürşidü'l-kâri' ilâ tahkîki me'âlimi'l-mekâri'*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Kâhire: Mektebetü't-Tâbiîn, 2007), 65; İbrahim b. Saîd ed-Devserî, *Muhtasarü'l-'ibârât li-mu'cemi mustalahâti'l-kırâ'ât* (Riyâd: Dâru'l-Hadâra, 1429), 24; Abdülâlî el-Mes'ûl, *Mu'cemü mustalahâti 'ilmi'l-kırâ'âti'l-Kur'âniyye* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1428/2007), 74-75.

⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâ'ât*, thk. Şevkî Dayf (Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1980), 156; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî Hamed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 68-69; İbnü't-Tahhân, *Mürşidü'l-kâri'*, 65; Nûruddîn Ali b. Muhammed b. Hasen ed-Dabbâ, *el-İdâ'e fî beyâni usûli'l-kırâ'e* (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1420/1999), 22.

⁵ Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “şb'a”, 4/2186-2187; Devserî, *Muhtasarü'l-'ibârât*, 24; Abdülâlî el-Mes'ûl, *Mu'cemü mustalahâti 'ilmi'l-kırâ'âti'l-Kur'âniyye*, 74-75; Yavuz Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018), 42-43.

konusunda müstakil bir çalışmanın yapılmamış olması bu çalışmanın teşekkül etmesinin ana etkenlerindedir. Dolayısıyla bu çalışmada işbâ' kavramı; harflerin, harekelerin ve medlerin seslendirilmesi bağlamında tecvidin ve kıraatin bir konusu olarak ele alınacak ve işbâ' ölçülerine uymayan okuyuşların lahne yol açarak gerek namaz dışı gerekse namaz içi kıraati zedeleyip ibadetin sıhhatine gölge düşüreceği çeşitli örnekler ve aşağıdaki alt başlıklar muvacehesince ele alınacaktır.

1. Harflerin Mahreç ve Sıfatlarına Uygun Telaffuz Edilmesi Anlamında İşbâ'

İşbâ' kavramının kıraat literatüründe harflerin mahrecinden çıkarılması ve sıfatlarına uygun bir şekilde telaffuz edilmesi bağlamında ele alındığı görülmektedir.⁶ Bilindiği üzere harflerin telaffuz esnasında söylenme süreleri (أزمنة الحروف) vardır ki, bunların hakkının ve müstehakkının verilerek telaffuz edilmesi aynı zamanda onların itmâm ve işbâ' edilmeleri anlamına gelmektedir. Aksi bir durum telaffuzda aşırılığa yol açmakta ve bu tür aşırılıklar temdîd (تعميط) ve mübâlağa (مبالغة) gibi kavramlarla ifade edilmektedir. Bazen de uygulamada harfin mahreç ve sıfatlarının hakkının tam olarak eda edilmemesinden (doyurulmamasından) kaynaklanan durumlar söz konusu olmakta; bu da ضياع المخرج و الصفة (Mahreç ve sıfatın heba edilmesi) gibi ifadelerle nitelendirilmektedir.⁷

Harfler harekeli durumlarında eşit bir seslendirme sürelerine sahipken sakın ve şeddeli hâllerinde ise seslendirilme süreleri farklılık arz etmektedir. Şayet sakın veya şeddeli harfler rihvet, safîr, istitâle, gunne, tekrar, tefeşşî gibi sıfatlara sahipse o zaman işbâ' kavramı burada daha çok önem arz etmektedir. Bu sebeple kıraate dair eserlerde örneğin اذْكُرُوا (el-Bakara, 2/40) kelimesindeki zâl harfinin rihvet sıfatının tam olarak beyan edilmesi, فَبَشِّرْنَاهُ (Hûd, 11/71) kelimesindeki şeddeli şîn harfinin tefeşşî sıfatı gereği işbâ' ile okunarak hakkının tam olarak verilmesi gerektiği vurgulanmakta (ينبغي إشباع النفسى الشين المشدد)⁸ ve يَسْتَبْشِرُونَ (et-Tevbe, 9/124) kelimesi bağlamında rihvet, şiddet, beyniyye gibi sıfatlara sahip harflerin seslendirilme sürelerinin farklılıklarına dikkat çekilmektedir.⁹ Bu bağlamda şiddet harfleri beyniyye harflerinden, beyniyye harfleri rihvet harflerinden, rihvet harfleri de med harflerinden söylenme/seslendirme süresi itibarıyla daha kısa olup yukarıdaki örnekte rihvet harfi olan sîn

⁶ Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstılahları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 79.

⁷ Cemâl b. İbrâhîm el-Kureş, *Dirâsâtü'l-mehâric ve's-sifât* (Mısır: Mektebetü Tâlibi'l-İlm, 1433/2002), 243.

⁸ ("Şeddeli şîn harfinin tefeşşî sıfatının hakkı tam olarak verilmeli!") bk. Kureş, *Dirâsât*, 180.

⁹ Detaylar için bk. Kureş, *Dirâsât*, 180.

seslendirme süresi en uzun, şiddet harfi olan bâ en kısa, beyniyye harfi olan nûn ise ikisinin ortası bir seslendirme süresine sahiptir.¹⁰ Bu minvalde ses uzunluğu/akıcılığı (جریان الصوت) en kısa olanlar şiddet harfleri, en uzun olanlar ise med harfleridir.

İşbâ' kavramı bağlamında dikkat edilmesi gereken harflerden birisi de istitâle sıfatına sahip olan dâd (ض) harfidir. Zira bu harfin telaffuzunda bazen فَضْلُ اللَّهِ (el-Hadîd, 57/21) kelimesinin sükûnunda olduğu gibi lâm harfine olan inhirâf sebebiyle adem-i beyân ile işbâ'sız okuma¹¹ bazen الضَّالِّينَ (el-Fâtiha, 1/7) kelimesinin şeddesinde olduğu gibi işbâ'da aşırıya kaçarak temdîd (تَمطيط) ile okuma söz konusu olabilmektedir.¹² Dolayısıyla harf şeddelyken sıfatlarının hakkıyla (işbâ' ölçüsüne uygun) okunmasına ayrıca dikkat edilmeli,¹³ şeddeli harflerin peş peşe gelmesi durumunda da hem harfin hem de şeddesinin beyan edilmesine özen gösterilmelidir.¹⁴

Gunne sıfatına sahip harflerin telaffuzu esnasında da işbâ' ölçüsüne riayet etmek önem arz etmektedir. Nitekim tecvîd ve kıraat kaynaklarında أُعْنَتْ kelimesindeki sâkin nûn ve sâkin mîm harflerinin telaffuzunda olduğu gibi mezkûr iki harfin beyniyye/tevassut sıfatlarına ilaveten gunne sıfatının bulunduğu; bu sebeple bir miktar daha akıcılık vasfına sahip oldukları vurgulanmakta,¹⁵ ancak her iki harfin işbâ'sında mübalağa yapmanın (تَمطيط) lahne yol açacağı zikredilmektedir.¹⁶ Buna mukabil ilgili iki harfin kimi zaman da -özellikle kelime sonunda olduklarında- adem-i beyân/adem-i işbâ' ile okunduğu (عدم بيانها إذا تطرفت) ve bunun da lahne

¹⁰ Feryâl Zekeriyâ el-Abd, *el-Mîzân fi ahkâmi tecvîdi'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru'l-İmân, 1433), 78.

¹¹ Akabinde ل، ر، ج gibi harfler bulunduğu ض harfinin telaffuzuna ayrı bir özen gösterilmelidir. Detaylar için bk. Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Bağdat: Mektebetü Dâri'l-Enbâr, 1407/1988), 161-162; Ebû Muhammed Bedrüddîn Hasan b. Kâsım b. Abdillâh b. Ali el-Murâdî, *el-Müfîd fi şerhi 'Umdeti'l-mecîd fi'n-nazmi ve't-tecvîd*, thk. Cemâl es-Seyyid Rufâ'î (Kâhire: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 2001), 108-109, 114-115; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 142; Mustafa Kılıç, *Kur'an Tilavetinde Usul ve Esaslar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022), 213-217.

¹² Kureş, *Dirâsât*, 253.

¹³ Detaylar için bk. Ebü'l-Hasen Ali b. Ca'fer es-Sa'îdî, *Kitâbü't-tenbîh 'ale'l-lahni'l-celîyyi ve'l-lahni'l-hafîyyi*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed, *Mecelletü'l-Mücemme'i'l-İlmî el-İrâkî* 36/2 (1985), 266; Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *er-Ri'âye li-tecvîdi'l-kur'â'e ve tahkiki lafzi't-tilâve*, nşr. Ahmed Hasan Ferhât (Ürdün: Dâru Ammâr, 1996), 186.

¹⁴ Mekki, *er-Ri'âye*, 179-180; Dâni, *et-Tahdîd*, 135-136; Murâdî, *el-Müfîd*, 102-103; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 162; Seyyid Ali b. Hüseyin Eskiçizâde, *Tercüme-i Dürr-i Yetîm* (İzmir: Hafız Nuri Efendi Matbaası, 1301/1885), 27; Kılıç, *Kur'an Tilavetinde Usul ve Esaslar*, 307.

¹⁵ Ahmed b. Muhammed Mağnisî, *Tercüme-i Cezerî* (İzmir: Hafız Nuri Efendi Matbaası, 1301/1885), 114-115; Kılıç, *Kur'an Tilavetinde Usul ve Esaslar*, 266, 272.

¹⁶ Kureş, *Dirâsât*, 255-267.

yol açtığı الْعَالَمِينَ (el-Fâtiha, 1/2) ve الْمُسْتَقِيمَ (el-Fâtiha, 1/6) gibi kelimeler üzerinden örneklendirilmektedir.¹⁷ Ayrıca mezkûr harfler şeddeli olduklarında şeddede işbâ' yaparak onları gunneden arındırılmış bir şekilde okumak, hatalı telaffuz örneklerindedir.¹⁸

İşbâ' kavramı tekrîr sıfatına sahip râ harfinin doğru seslendirilmesi bağlamında da tecvîd ve kıraat eserlerinde dile getirilmiş, bu konuda meydana gelebilecek muhtemel eksiklikler veya fazlalıklar örnekler üzerinden izah edilmeye çalışılmıştır. Örneğin Mâide Sûresi'nin 12. ayetindeki عَشْرَ kelimesinin sonunda yer alan râ harfinin vakf halinde işbâ' edilmeden okunmasının (عدم بيانها), buna mukabil A'râf Suresi'nin 143. ayetindeki وَحَرَ (المبالغة في تكرارها أو) kelimesinin sonunda yer alan râ harfinin ise sıfatlarında aşırıya kaçmanın (تمطيها) yanlışlığına dikkat çekilmiştir.¹⁹

Ârizî sıfatlardan kalkalenin uygulanmasında da işbâ' ölçüsüne dikkat etmek elzemdir. Aksi halde tilavet ya mübalağalı telaffuz ya da adem-i işbâ' ile telaffuz gibi iki uç noktada cereyan edecektir. Örneğin, أُذْخَلُوا (ez-Zuhruf, 43/70) kelimesindeki sâkin dâl harfinin kendisinden sonra gelen dammeli harfin etkisiyle dammayla okunması işbâ'da mübalağa etme, يَرْتَدِدُ (el-Bakara, 2/217) kelimesindeki ikinci dâl harfinin kalkale vasfının uygulanmaması veya مَدَدًا (el-Kehf, 18/109) kelimesindeki dâl harflerinden özellikle birincisinin tam olarak belirtilmeden okunması ise adem-i beyân ile okuma kabilindedir.²⁰

İşbâ' kavramı bazen dudak harfleri bağlamında gündeme gelmektedir. Bu durumun dudak harflerinin birbirine mücavir oldukları durumlarda daha çok gündeme geldiği görülmektedir. Örneğin kimi eserlerde هُمْ فِيهِ (en-Nebe, 78/3) ve وَعِدُّهُمْ وَمَا يَعِدُهُمْ (el-İsrâ, 17/64) gibi kelimelerde yan yana gelen iki dudak harfinden sâkin olan birincisinin işbâ' ile okunarak

¹⁷ Detaylar için bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kurâ'âtî'l-'aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, ts.), 1/223; Muhammed b. Pir Ali Birgivi, *ed-Dürrü'l-yetîm* (İzmir: Hafız Nuri Efendi Matbaası, 1301/1885), 7; Kureş, *Dirâsât*, 255, 267.

¹⁸ Mekkî, *er-Ri'âye*, 233; Kılıç, Kur'an Tilavetinde Usul ve Esaslar, 269.

¹⁹ Mekkî, *er-Ri'âye*, 196; Dâni, *et-Tahdîd*, 151; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 135; Mağnisî, *Tercüme-i Cezerî*, 129; Kureş, *Dirâsât*, 256.

²⁰ Mekkî, *er-Ri'âye*, 202; Ebü'l-'Alâ' Hasen b. Ahmed b. Hasen el-Attâr el-Hemedânî, *Kitâbü't-temhîd fi ma'rifeti't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Ammân: Dâru 'Ammâr, 1420/2000), 263; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 131; Kureş, *Dirâsât*, 260.

tam hakkının verilmesi konusunda okuyucular uyarılmaktadır.²¹ Zira söz konusu harfleri işbâ' edip doyurmadan diğer harfin telaffuzuna geçmek sâkin harfe hareke verme hatasına yol açmaktadır.²² Bazı durumlarda da okuyucu dudak harfinin bulunduğu kelimeyi işbâ' etmeden okuması gerektiği konusunda uyarılmaktadır. Örneğin, akabinde fethalı veya şeddeli vâv harfinin geldiği dammeli bir harfte işbâ' yapılmaması gerektiği *حُطُوتٍ* (el-En'âm, 6/142) ve *النَّبِيُّ* (el-'Ankebût, 29/27) gibi kelimeler üzerinden dile getirilmektedir.²³

İşbâ' kavramına tecvîd ve kıraate dair eserlerde tefhîm sıfatı bağlamında da dikkat çekildiği görülmektedir. Bu bağlamda kalın harflerin kalınlık dereceleri "tefhîm mertebeleri" (مراتب التفخيم) başlığı altında anlatılırken *صَاقٍ*, *صَاقٍ*, *صَاقٍ* gibi kendisinden sonra elifin olduğu ve bu sebeple işbâ' ile okunan fethalı kalın harflerin işbâ'sız okunan fethalı kalın harflere nazaran daha kuvvetli bir vasfa sahip olduğu vurgulanmaktadır.²⁴ Binaenaleyh, *قَالَ* kelimesindeki kâf harfinin tefhîm sıfatının *رَزَقَكُمُ* kelimesindeki kâf harfinin tefhîm sıfatından çok daha güçlü olduğuna; zira fethalı bir harfin elif ile işbâ' edilmesi sonucunda ağzın -işbâ'sız telaffuza nazaran- çok daha fazla bir şekilde ilgili harfin sesiyle dolacağına dikkat çekilmektedir.²⁵

Okuyucuların nitelikli bir tilavet için harflerin seslendirilmelerindeki zaman farklılıklarını dikkate alarak nerede işbâ' ile nerede adem-i işbâ' ile okuyacaklarını doğru belirlemeleri son derece önemlidir. Bu belirlemenin isabetli bir tilavet uygulamasına dönüşebilmesi için evveleminde harflere ait mahreç ve sıfat bilgilerine vakıf olunması; bu vukûfiyet doğrultusunda her türlü aşırılıktan uzak, dengeli bir seslendirmenin yapılması elzemdir. Aksi halde *كُنْتُمْ* kelimesindeki nûn harfinin okunması esnasında mâkablindeki dammenin işbâ' edilmesi sonucu fazladan bir vâv harfi zuhur edecek ve kelime *كُونْتُمْ* şeklinde lahn ile okunacaktır.²⁶ Yine *يَسْتَهْزِؤْنَ* kelimesindeki *هـ* harfinin ve *يَعْلَمُونَ* kelimesindeki sâkin ayn harfinin rihvet sıfatında yapılacak bir aşırılık, *إِعْمَلُوا* kelimesindeki sâkin ayn harfinin sükûnunu işbâ' ile harekeli bir şekilde okumak, *إِيَّاكَ* kelimesindeki şeddeli yâ harfinin şeddesinde

²¹ Detaylar için bk. İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 130-131; Kureş, *Dirâsât*, 267.

²² Detaylar için bk. Eskicizâde, *Tercüme-i Dürr-i Yetîm*, 27; Hamza Hüdâyî, *Tecvîd-i Edâiyye* (İzmir: Hafız Nuri Efendi Matbaası, 1301/1885), 49; Kılıç, *Kur'an Tilavetinde Usul ve Esaslar*, 268.

²³ Sa'îdî, *Kitâbü't-tenbîh*, 269-270; Hemedânî, *et-Temhîd*, 257; Kılıç, *Kur'an Tilavetinde Usul ve Esaslar*, 283.

²⁴ Abdülfettâh b. es-Seyyid 'Acemî el-Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvidi kelâmi'l-bârî* (Medine: Mektebetü Tayyibe, ts.), 1/105.

²⁵ Deyatlar için bk. Mekki, *er-Ri'âye*, 171; Murâdî, *el-Müfîd*, 91-92; Kureş, *Dirâsât*, 209.

²⁶ Kureş, *Dirâsât*, 188.

veya الضَّالِّينَ kelimesindeki şeddeli dâd harfinin şeddesinde mübalağa yaparak işbâ' ile okumak, işbâ'da aşırı gitmeye (تخطيط) dair hatalı uygulama örneklerindedir.²⁷

Harflerin telaffuzlarına dair bazı hataların ise yukarıdaki örneklerin tam aksi yönünde (adem-i işbâ' şeklinde) cereyan ettiği görülmektedir. Bu durum bazen الضَّالِّينَ kelimesindeki şeddeli dâd harfinin istitâle vasfının tam olarak yerine getirilmemesinden (ضباع الاستطالة)²⁸ bazen de şîn harfinin tefeşşî sıfatının eksik eda edilmesinden neşet etmektedir. Nitekim اشْتَرَوْا ve الشَّيْطَانِ kelimelerindeki sâkin ve şeddeli şîn harflerinin tefeşşî sıfatlarının hakkı verilmeden adem-i işbâ' veya adem-i beyân ile telaffuz edilmeleri kaynaklarda zikri geçen örneklerdendir.²⁹ Alemüddîn es-Sehâvî'nin (öl. 643/1245) اِشْتَرَى kelimesindeki şîn harfiyle ilgili söylediği بَيْنَ تَفْشِيهِ مع الأَسْكَانِ ifadesi³⁰ de bu kabil hatırlatmalardandır. Aynı şekilde يَحْمُلُونَ kelimesindeki sâkin hâ harfinin hems ve rihvet sıfatlarının doyurulmaması sebebiyle harflerin tam olarak hakkının verilmemesi ve اِيَّاكَ kelimesindeki şeddeli yâ harfinin şeddesinin tam olarak beyan edilmeden okunması işbâ' eksikliğinden kaynaklanan lahn çeşitlerindedir.³¹ Bu tür lahne yol açan uygulamaların yaşanmaması için Kur'an okuyucularının harfleri birbirine karıştırmadan (tahlîs/fekkü'l-hurûf ile) mahreç ve sıfatlarına uygun bir seslendirmeye telaffuz etmeleri; bunun için de nerede işbâ' ile nerede adem-i işbâ' okunması gerektiğini bilmeleri gerekmektedir.

2. Harekelerin Tam Olarak Eda Edilmesi Anlamında İşbâ'

İşbâ' kavramının kıraat ilminde ihtiva ettiği manalardan birisi de fetha, kesra ve damme hareketlerin herhangi bir kısaltma ve ihtilâs yapılmaksızın tam olarak telaffuz edilmesidir. Bu anlamıyla "itmâm" (اتمام) ve "temdîd" (تخطيط) ile eşdeğer bir kullanıma sahiptir.³² Aksi bir durum

²⁷ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Safâkusî, *Tenbîhü'l-ğâfilîn ve irşâdü'l-câhilîn* (b.y.: Müessesâtü Abdülkerîm b. Abdillâh, ts.), 98; Kureş, *Dirâsât*, 240-241, 253.

²⁸ Kureş, *Dirâsât*, 253.

²⁹ Kureş, *Dirâsât*, 249.

³⁰ Ebü'l-Hasen Alemüddîn Ali b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ' ve kemâlü'l-ikrâ'*, thk. Mervân el-'Atıyye - Muhsin Harâbe (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1418/1998), 663.

³¹ Safâkusî, *Tenbîhü'l-ğâfilîn*, 98.

³² İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 157; İbnü't-Tahhân, *Mürşidü'l-kâri'*, 277; Hemedânî, *Kitâbü't-temhîd*, 237; Abdülvâhid b. Muhammed b. Ali b. Ebi's-Sedâd el-Mâlekî, *ed-Dürrü'n-nesîr ve'l-'azbû'n-nemîr*, thk. Ahmed el-

ise "ihtilâs" (اختلاس), "ademü'l-işbâ" (عدم الاشباع) veya "ademü'l-beyân" (عدم البيان) gibi kavramlarla ifade edilmektedir.³³ Örneğin Âl-i İmrân Suresi'nin 198. ayetinde yer alan نُزِّلَا kelimesini İbn Muhaysın (öl. 123/741) gibi bazı kurrâ نُزِّلَا şeklinde sükun ile okurken geri kalan kurrâ ise harekeli olarak نُزِّلَا şeklinde okumuş ve bu durum kıraat kitaplarında işbâ' veya işbâ'u'l-hareke (اشباع الحركة) gibi kavramlarla ifade edilmiştir.³⁴

Tecvîde ve kıraate dair eserlerde işbâ' ile okunması gereken harekeli bir harfin işbâ' edilmeden ihtilâs ile okunmamasına dair çeşitli uyarıların olduğu görülmektedir. Nitekim يَعْظُكُمْ (el-Bakara, 2/231) kelimesindeki zâ harfinin dammesinin ve يَتَزَكُّكُمْ (Muhammed, 47/35) kelimesindeki râ harfinin fethasının ihtilâs ile çabucak okunması "adem-i itmâmî'l-hareke" şeklinde nitelendirilmiş, okuyucu böyle bir telaffuzdan sakındırılmıştır. Aynı şekilde Yâsîn Sûresi'nin 55. ayetinde yer alan شُعْلُ kelimesinin başındaki şîn harfinin dammesinin işbâ' edilmeden okunması ve التُّشُورُ (el-Mülk, 67/15) kelimesindeki dammeli nûn harfinin dammesinin işbâ' edilmeksizin alalece okunması bir lahn çeşidi olarak nitelendirilerek "adem-i beyân-i damme" terkihiyle ifade edilmiştir.³⁵

Yukarıda zikredilenlere benzer uyarıların وَجُوهٌ (Âl-i İmrân, 3/106) ve تَفَاؤُتٌ (el-Mülk, 67/3) kelimelerindeki vâv harfinin harekelerinin işbâ' edilmesi noktasında da yapıldığı görülmektedir.³⁶ Bu tür tabir, tanım ve uyarılardan anlaşılmaktadır ki, bir harfin harekesinin beyân ve itmâm üzere telaffuz edilmesi aynı zamanda onun işbâ' edilerek doyurulması ve hakkının tam olarak eda edilmesi anlamına gelmektedir ki, bu da sahih kıraatin temel unsurlarındandır.

3. Harekelerin Ziyadeleştirilmesi (Harf İlavesi) Anlamında İşbâ'

Telaffuz esnasında harf ya sakindir veya harekelidir. Harekeli olan harfin telaffuzunda ise "ihfâü'l-hareke" (اخفاء الحركة), "ihtilâsü'l-hareke" (اختلاس الحركة) ve "işbâ'u'l-hareke" (اشباع)

Mukrî (Cidde: Dâru'l-Fünûn, 1411/1990), 4/219; Ebû Dâvûd Süleymân b. Necâh el-Kurtubî el-Ümevî, *Muhtasaru't-tebyîn li-hicâ'i't-tenzîl* (Medine, 1423/2002), 2/209; Devserî, *Muhtasaru'l-'ibârât*, 24.

³³ Kureş, *Dirâsât*, 249.

³⁴ Ebü'l-Kâsım Yûsuf b. Ali b. Cübâre el-Hüzelî, *el-Kâmil fi'l-kırâ'ât ve'l-erba'îne'z-zâidete aleyhâ*, thk. Cemâl b. es-Seyyid b. Rufâ'î (Kâhire: Müessesetü Semâ, 1428/2007), 523.

³⁵ Kureş, *Dirâsât*, 249, 255-256, 264.

³⁶ Abdülvehhâb b. Muhammed el-Kurtubî, *el-Mûdih fi't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Ammân: Dâru Ammâr, 1421/2000), 199.

الحركة) şeklinde bir sıralama yapmak mümkündür. Buna göre harekenin bir kısmının seslendirilmesi “ihfâü'l-hareke”, uzatılmadan söylenmesi “ihtilâsü'l-hareke”, uzatılarak söylenmesi “işbâ'u'l-hareke” olarak isimlendirilir. Örneğin kaynaklarda فَالْمُورِيَّاتِ (el-‘Âdiyât, 100/2) kelimesindeki râ harfinin ihtilâs ile; bir sonraki ayette فَالْمُغِيرَاتِ (el-‘Âdiyât, 100/3) kelimesindeki ğayn harfinin ise işbâ' ile okunması gerektiğinin hatırlatılması yukarıdaki isimlendirmelerin tezahürlerindedir.³⁷ Bu isimlendirmelere göre harekenin nutku esnasında en alt sınır “ihfâü'l-hareke”, en üst sınır ise “işbâ'u'l-hareke” olarak nitelendirilmektedir ki, bu aynı zamanda “temdîd (تمطيط)” kavramıyla da eş anlamlı bir kullanımdır.³⁸

Kıraat ilminde harekenin ziyadeleştirilerek kendi cinsinden bir harfe (med harfine) dönüştürülmesi anlamında kullanılan işbâ' kelimesinin³⁹ Arap dili ve edebiyatında da benzer anlamda kullanıldığı görülmektedir. Nitekim mezkûr kavram, Arap şiirinde vezin ve kafiye zorunluluğu sebebiyle kelimeye harf ilave edilmesi; beytin birinci ve ikinci mısranın sonunun dolgu ögesi olarak uzatılması şeklinde uygulanmaktadır.⁴⁰ “Âmîn” kelimesinin “e-m-n” (أمن) kökünden “fe‘îl” (فعليل) vezninde Arapça kökenli bir kelime olduğunu savunan görüşe göre mezkûr kelimenin Arapça'da bulunmayan “fâ‘îl” (فاعيل) vezninde olması ise onun yabancı bir dilden ithal olduğuna değil, harf ilavesiyle işbâ' edildiğine delalet etmektedir ki,⁴¹ bu durum işbâ' kavramının “harf eklemek” anlamında kullanıldığını göstermektedir.

Fatiha Sûresi'ndeki عَلَيَّهِمْ kelimesinin عَلَيَّهُمْ şeklinde okunması sıla veya işbâ' gibi kavramlarla açıklanırken aynı kelimenin uzatılmadan عَلَيَّهِمْ şeklinde telaffuz edilmesinin kıraate dair eserlerde (من غير اشباع إلى الواو) “Vâv harfine işbâ' etmeden” şeklinde açıklanması,

³⁷ Kurtubî, *el-Mûdih*, 197.

³⁸ Mâlekî, *ed-Dürrü'n-nesîr*, 4/219.

³⁹ Ebü'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî min Hırzî'l-emânî fi'l-kırâ'âtî's-seb'a*, thk. İbrahim Atve İvaz (Kâhire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1982), 552; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 102; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *el-Le'âlîü's-seniyye şerhu'l-Mukaddimetü'l-Cezeriyye (Hidâyetü'l-mürîd ilâ şürûhi metni İbni'l-Cezerî fi't-tecvîd)* içinde, thk. Abdürrahîm et-Tarhûnî (Kâhire: Dâru'l-Hadîs li'n-Neşr, 2008), 353; Mağnisî, *Tercüme-i Cezerî*, 124-125; Abdülalî el-Mes'ûl, *Mu'cemü mustalahâti 'ilmi'l-kırâ'âtî'l-Kur'âniyye*, 75.

⁴⁰ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: 1978), 558; Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstılahları*, 79.

⁴¹ Sargon Erdem, “Âmin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/62.

işbâ' kavramın 'harekenin ziyadeleştirilerek med/uzatma harfine dönüştürülmesi' anlamında kullanıldığına delalet etmektedir.⁴²

Kırâat-i Seb'a imamlarından İbn Âmir'in (öl. 118/736) ravilerinden Hişâm'ın (öl. 245/859) İbrahim Sûresi'nin 37. ayetinde yer alan أَفْئِدَةً kelimesini kesralı hemzeden sonra sakin bir yâ harfi ilavesiyle أَفْئِدَةً şeklinde okuması⁴³ kıraat ıstılahında işbâ' (اشباع الحركة) olarak ifade edilmekte,⁴⁴ bunun Araplarda bilinen bir kullanım olduğu örnekler eşliğine kıraat kitaplarında zikredilmektedir. Nitekim kimi Araplar بين زيد قائم جاء عمرو cümlesindeki بين kelimesinin sonunda yer alan nûn harfinin fethasını işbâ' ederek بينا şeklinde söylerken, أَكَلْتُ لَحْمَ شَاةٍ cümlesindeki mîm harfinin fethasını da işbâ' ile أَكَلْتُ لَحْمًا شَاةٍ şeklinde telaffuz etmektedirler.⁴⁵

İşbâ' dendiğinde literatürde en çok gündeme getirilen hususlardan birisi hemzenin işbâ' ile okunup okunmayacağı meselesidir. Örneğin kıraat ve tefsir kitaplarında لَرُوْفٌ (el-Bakara, 2/143) kelimesindeki hemzenin İbn Kesîr, Nâfi', Hafs ve İbn Âmir gibi kurrâ tarafından رَعُوْفٍ vezninde işbâ' ile رُوْفٌ şeklinde okunduğunun, Ebû Amr, Hamza, Kisâî ve Ebû Bekr Şu'be tarafından ise mezkûr hemzenin رَعُوْفٍ vezninde adem-i işbâ' ile (بغير إشباع الهمزة) okunduğunun vurgulanması,⁴⁶ Kureyş Sûresi'nin ilk ayetindeki لِإِبْلَافٍ kelimesinin İbn Âmir tarafından "yâ" harfi olmaksızın ihtilâs ile okunmasına mukabil, sair kurrânın mezkûr kelimeyi "yâ" harfi ile

⁴² Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-kırâ'ât ve'l-îzâh 'anhâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye), 1/120.

⁴³ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâlevyeh b. Hamdân el-Hemedânî en-Nahvî, *İ'râbü'l-kırâ'âti's-seb'a ve 'ilelühâ* (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1413/1992), 1/336.

⁴⁴ Ebû 'Amr Osmân b. Sa'îd b. Osmân ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâ'âti's-seb'a* (İmârât: Câmîatü's-Şârika, 1428/2007), 3/1259; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî min Hırzi'l-emânî*, 552; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Kâsım b. Muhammed en-Neşşâr, *el-Büdüru'z-zâhire fi'l-kırâ'âti'l-'aşri'l-mütevâtire*, thk. Ahmed İsâ Ma'sarâvî (Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 1432/2011), 2/177-178; Devserî, *Muhtasarü'l-'ibârât*, 24; Abdülalî el-Mes'ûl, *Mu'cemü mustalahâti 'ilmi'l-kırâ'âti'l-Kur'âniyye*, 75.

⁴⁵ Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/405; Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Kırâ'ât ve eseruhâ fi 'ulûmi'l-'Arabîyye* (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1404/1984), 1/179.

⁴⁶ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb/et-Tefsîru'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 4/120; Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec en-Nîsâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-Furkân*, thk. Zekerîyyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416), 1/417; Ebû Hafs Ömer b. Ali İbn Âdil, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1988), 3/28; Mustafa Atilla Akdemir, *Hamîd b. Abdülfettâh el-Pâlûvî, Hayatı, İlmi Şahsiyeti, Eserleri ve Zübdetü'l-İrfan Adlı Eserinin Metodolojik Tanıtımı ve Tahkiki* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 68; Abdullâh Hamed, *el-Kifâye fi't- tefsir bi'l-me'sûr ve'd-dirâye* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1438/2017), 3/337.

işbâ' ederek okuması⁴⁷ işbâ' kavramının literatürde 'harf ilavesi' anlamında kullanıldığının göstergelerindedir.⁴⁸

Harekenin işbâ' edilerek kendi cinsinden bir med harfine dönüştürülmesi tecvid ve kıraat literatüründe kimi zaman lahnin konusu olarak da gündeme gelmektedir. Nitekim kaynaklarda harekelerin med ve lîn harflerinin bir cüz'ü olduğu vurgulanmakta; binaenaleyh okuyucuların işbâ' yaparak fethayı elife, dammeyi vâv harfine, kesrayı da yâ harfine dönüştürmekten kaçınması gerektiği hatırlatılmaktadır.⁴⁹ Bu minvalde العَاشِيَّة (el-Ğâşiye, 88/1) ve شَيْبَةَ (el-Bakara, 2/71) gibi kelimelerin fazladan bir yâ ilavesiyle العَاشِيَّة ve شَيْبَةَ şeklinde okunmasının; harekenin işbâ' edilerek fazladan bir med/uzatma yapmak sonucunu doğurduğu (اشباع الحركة بحيث تولد منها حرف مد),⁵⁰ bunun da lahn-ı celî türünden bir hata olduğu vurgulanmakta, okuyucular bu tür hatalardan sakındırılmaktadır.⁵¹ Bu sebeple bir harfin harekesinin uzatılarak okunması -şayet sahih bir kıraate dayanmıyorsa- sakınılması gereken fahiş hata (lahn-ı celî) uygulamalarındandır.

4. Fer'î Medlerin Uzatılması Anlamında İşbâ'

Aslî med (medd-i tabî'î) ölçüsünün üzerine yapılan her ilaveyi med mertebesi olarak ifade etmek mümkündür.⁵² Bu ilavelerde ulaşılabilecek son nokta ise işbâ' kavramıyla ifade edilmektedir. Nitekim kıraat ilminde işbâ', aslî med üzere ziyade yaparak fer'î medleri istenen ölçülerde itmâm etmek ve aslî medde iki elif eklemek suretiyle fer'î medleri üç elif miktarında uzatmak anlamına gelmektedir ki bu, altı harekelik bir ölçüye tekabül etmektedir.⁵³ Zira bir elif ölçüye sahip olan kasr mertebesi hareke bakımından iki harekeye tekabül etmektedir.⁵⁴ Fer'î

⁴⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Atfîş (Kâhire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1384/1964), 20/201.

⁴⁸ Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*, 22, 42.

⁴⁹ Kurtubî, *el-Mûdih*, 191.

⁵⁰ "Kendisinden bir med harfinin doğmasına sebep olacak derecede harekenin işbâ' edilmesi"

⁵¹ Detaylar için bk. Sa'îdî, *Kitâbü't-Tenbîh*, 268; Kurtubî, *el-Mûdih*, 196; Hemedânî, *et-Temhîd*, 256; Mahmûd b. Muhammed Abdülmün'im b. Abdisselâm b. Muhammed el-'Abd, *er-Ravzatü'n-nediyye şerhu metni'l-Cezeriyye*, tsh. es-Sâdât es-Seyyid Mansûr Ahmed (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1422/2001), 46. Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*, 22.

⁵² Mustafa Atilla Akdemir, *Tecvîd-i mâhir* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019), 108.

⁵³ Detaylar için bk. İbnü't-Tahhân, *Mürşidü'l-kâri'*, 277; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*, 1/316; Dabbâ', *el-İdâ'e fi beyâni usûli'l-kırâ'e*, 27; Devserî, *Muhtasarü'l-'ibârât*, 24.

⁵⁴ Ömer b. İbrâhîm b. Ali Müs'adî, *el-Fevâidü'l-müs'adiyye fi halli'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, thk. Cemâl es-Seyyid Rifâ'î (Mısır: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 2005), 103.

medlerde bu mertebeye iki elif miktarının ilave edilmesiyle -kasr mertebesi de hesaba dahil edildiğinde- altı hareketlik bir med ölçüsüne ulaşılmaktadır ki, bu durum gerek mertebeyin gerekse merâtib-i erba'a tarikinde⁵⁵ tûl ölçüsü anlamına gelmektedir.⁵⁶ İşbâ' ise fer'î medlerin ölçülerindeki uygulanabilecek üç eliflik/altı hareketlik bu nihaî sınırı (tûl ölçüsünü) ifade etmektedir (ما يبلغ به غاية المد).⁵⁷ Buna kıraat literatüründe "el-meddü'l-müşba'" ismi de verilmektedir.⁵⁸

Örneğin, Âl-i İmrân Suresi'nin başında bulunan الم lafzının sonundaki mîm harfinin vasl ile okunduğunda bir sonraki kelime olan lafzatullahın hemzesine fetha ile birleştirileceği belirtilmiş ve bu birleştirme işlemi iki vechin caiz olduğu ifade edilmiştir. Bu vecihlerden "el-meddü'l-müşba'" olarak isimlendirilen birinci veche göre buradaki mîmin sükûnu aslına istinaden lâzimî sükûn olarak değerlendirilmeli ve bu sebeple aslî medde ilaveyle tûl/işbâ' ölçüsünde okunmalıdır. İkinci veche göre ise sâkin mîm'in sonunun fetha harekeyle okunmasına istinaden sükûn arızî sükûn gibi değerlendirilerek kasr ölçüsünde bir elif (iki hareke) miktarı uzatılmalıdır.⁵⁹ Rahmân Sûresi'nin 39. ayetinin son kelimesinin (وَلَا جَانٌّ) okunuş keyfiyetinden bahsedilirken vakf halinde sükûn, revm ve işmâm gibi farklı vecihlerin tümünün işbâ' ile (وكلها مع الإشباع) okunduğunun vurgulanması literatürde işbâ' kavramının fer'î medlerin tûl ölçüsünde uzatılması anlamında kullanıldığının göstergelerindedir. Nitekim aşağıdaki beyitte yer alan ifadeler bu duruma delalet etmektedir:

سَكَّنَهُ إِنْ تَقِفَ وَ أَسْتَمِعْ رَافِعًا ، وَرَمُهُ مَعَ جَرِّ مَدِّ مُشْبَعًا⁶⁰

⁵⁵ Kıraat eğitiminde aslî med ölçüsü olan kasrın üzerine fuveyka'l-kasr, tevassut, fuveyka't-tevassut ve tûl olmak üzere dört mertebe daha öngören tarihtir. Detaylı bilgi için bk. Mustafa Atilla Akdemir, "Kıraat İlmi Eğitim-Öğretiminde Med Mertebeleri ve Ölçüleri Bağlamında Oluşan Ekoller", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 22.

⁵⁶ Akdemir, *Tecvîd-i Mâhir*, 111.

⁵⁷ Ebû Bekr Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. el-Cezerî, *el-Havâşî'l-müfhime fi şerhi'l-Mukaddime* (Mısır, 1891), Abdülâlî el-Mes'ûl, *Mu'cemü mustalahâti 'ilmi'l-kırâ'âti'l-Kur'âniyye*, 74; Akdemir, *Tecvîd-i Mâhir*, 113.

⁵⁸ Ebû 'Amr Osmân b. Sa'îd b. Osmân ed-Dânî, *et-Teyssîr fi'l-kırâ'âti's-seb'a*, thk. Halef Hamûd Sâlim eş-Şeğdelî (el-Memleketü'l-'Arabiyyetü's-Suûdiyye: Dâru'l-Endelüs, 1436/2015), 179; Abdülfettâh b. Abdülğânî b. Muhammed el-Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi's-Şâtibiyye fi'l-kırâ'âti's-seb'a* (Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1412/1992), 114; Dabbâ', *el-İdâ'e fi beyâni usûli'l-kırâ'e*, 109; Devserî, *Muhtasaru'l-'ibârât*, 116.

⁵⁹ Dânî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/953; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/359; Abdülfettâh el-Kâdî, *el-Vâfi*, 80-81.

⁶⁰ "Eğer vakfedersen kelimenin sonunu sakin kıl! Ötreli okuduğunda işmam yap, kesralı okuduğunda revm yap! Ve kelime sonunu işbâ' ile med yaparak oku!" Detaylar için bk. Atiyye Kâbil Nasr, *Gâyetü'l-mürîd fi 'ilmi't-tecvîd* (y.y. 1414/1994), 109.

5. Hâ-i Kinâyelerin Uzatılması Anlamında İşbâ'

Hâ-i kinâye olarak isimlendirilen müfred, müzekker, gaib ve muttasıl zamirin okunuş keyfiyetinin kıraat literatüründe çoğunlukla işbâ' veya adem-i işbâ'/bi-ğayri işbâ' kavramlarıyla gündeme geldiği görülmektedir. Nitekim İbn Mücâhid (öl. 324/936) *Kitâbü's-Seb'a* adlı eserinde “el-Hâü'l-Muttasile bi'l-Fi'li'l-Meczûm” adlı bab başlığı altında Hafs b. Süleymân'ın (öl. 180/796) Âsım'dan (öl. 127/745) rivayetle نُصَلِّهِ ، نُؤْتِيهِ ، نُؤَلِّهِ ، يُأْتِيهِ kelimelerinin sonunda yer alan “hâ” harflerini cer ve işbâ' ile okuduğunu; buna mukabil وَيَتَّقُهُ kelimesini işbâ'sız okuduğunu nakletmektedir.⁶¹

İbn Mücâhid'in benzer bir kullanımı Zümer Suresi'nin 7. ayetinde yer alan يَرْضُهُ kelimesinin sonundaki kinâye hâ'sının okunuş keyfiyetine dair bilgiler aktarırken de sergilediği görülmektedir. Nitekim mezkûr kelimenin İbn Âmir gibi kıraat imamlarınca uzatılmadan okunduğunu belirtirken من غير إشباع ifadesini kullanmaktadır. Bu noktada işbâ' kavramının kıraat uygulamalarında meddin mürâdifi, ihtilâsın zıddı olarak kullanıldığı görülmektedir.⁶² Bakara Suresi'nin ikinci ayetinde geçen فِيهِ kelimesinin sonunda yer alan hâ-i kinâyenin İbn Kesîr (öl. 120/738) tarafından uzatılarak فِيهِ şeklinde okunması “işbâ'u'l-hâ” olarak nitelendirilmekte, diğer kurrânın mezkûr kelimeyi uzatmadan okuması ise من غير إشباع ifadesiyle dile getirilmektedir.⁶³

A'râf Suresi'nin 111. ayetinde yer alan أَرْجَمُهُ kelimesinin sonundaki hâ-i kinayenin kıraatinde de işbâ'lı veya işbâ'sız okuma örnekleri mevcuttur. Nitekim İmam Âsım ve Hamza'nın (öl. 156/773) hemzesiz, işbâ'sız ve hâ-i kinayenin sükûnu ile أَرْجَمُهُ şeklinde okuduğu kelimeyi⁶⁴ Nâfi' (öl. 169/785) ve Kisâî (öl. 189/805) hâ-i kinâyenin kesrası ve işbâ'ı ile أَرْجَمِي şeklinde

⁶¹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 211.

⁶² Abdülalî el-Mes'ûl, *Mu'cemü mustalahâti 'ilmi'l-kırâ'âti'l-Kur'âniyye*, 75.

⁶³ İbn Kesîr'in bu şekilde okumasının delili, فِيهِ kelimesinin aslının فِيهِ şeklinde olmasıdır. Sonundaki هُوَ zamirinde yer alan hê harfinin damme harekesi makablindeki yâ harfi sebebiyle kesraya dönüştürülmüş ve kelime فِيهِ şeklinde okunmuştur. Detaylar için bk. Abdurrahmân b. Muhammed Ebû Zür'a İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâ'â*, thk. Sa'îd el-Afgânî (Beyrut: Dâru'r-Risâle, 1404/1984), 83.

⁶⁴ Meşhur dilci ve müfessir Ferrâ (öl. 207/822) böyle bir kullanımın Araplarda mevcut olduğunu zira onların mâkabli harekeli olan hâ-i kinâyeleri vakf ile (sükunlu) okuduklarını Arap şiirinden istişhad ile dile getirmektedir. Detaylar için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 14/206-207.

okumuşlardır. Buna mukabil İbn 'Âmir ve Ebû 'Amr'ın (öl. 154/771) hemze ilavesiyle ve hâ-i kinâyenin dammesiyle işbâsız olarak أَرْجِنُهُ şeklinde okudukları kelimeyi İbn Kesîr (öl. 120/738) de aynı şekilde -hemze ile- okumuş; ancak hâ-i kinâyeyi uzatarak أَرْجِنُهُو şeklinde işbâ' uygulamıştır.⁶⁵

Hâ-i kinâyenin işbâ' ile okunmasının kıraat literatüründe “medd-i sıla-i suğrâ” başlığı altında ele alındığı da görülmektedir ki, bu durum aynı zamanda medd-i tabîiye mülhak konular bağlamında dile getirilmektedir. Nitekim لَا تَأْخُذُهُ kelimesinde olduğu gibi zamir dammeli olduğunda damme hareketinin işbâ' edilmesi sonucu medd-i tabîide olduğu gibi mâkabli dammeli zâid bir vâv harfi ortaya çıkmaktadır ki, bu durumda zamir medd-i tabîi gibi uzatılır. Aynı şekilde أَهْلِهِ kelimesinde görüldüğü üzere zamir kesralı olduğunda kesranın işbâ' edilmesi sonucu zâid bir yâ harfi elde edilir ki, bu da medd-i tabîi uygulamasında yâ harfinin mâkablindeki kesralı harfleri uzatması gibi bir uzatma (işbâ') meydana getirir. Buna “medd-i sıla-i suğrâ” adı verilir.⁶⁶

Kıraat ulemasından aktarılan tüm bu nakiller işbâ' kavramının kıraat uygulamalarında med, sıla ve itmâm gibi kavramlarla eşdeğer anlama geldiğini, ihtilâs kavramıyla da zıt anlam ilişkisine sahip olduğunu göstermektedir.

6. İmâle-i Kübrâ Anlamında İşbâ'

Lügatte “eğmek, yönelmek, çekmek” gibi anlamlara gelen imâle; terim olarak fethayı kesraya doğru, elif harfini de yâ harfine doğru meylettirmek/eğmek anlamlarına gelmektedir. Bu meylettirme işleminin fazla bir şekilde yapılarak kesraya veya yâ harfine yakın olması “imâle-i kübrâ/şedîde”, az bir şekilde yapılarak fethaya veya elif harfine yakın olması ise “imâle-i suğrâ/mütevassıta” olarak nitelendirilmiştir.⁶⁷

İmâle kavramının kıraat literatüründe işbâ' kavramı ile ilintili olarak kullanıldığı görülmektedir. Nitekim kendisiyle mutlak imâlenin kastedildiği ve bath (بطح), idcâ' (اضجاع)

⁶⁵ Detaylar için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 14/206-207; Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî en-Nahvî, *el-Hücce fi'l-kırâ'âti's-seb'a*, thk. Abdül'âl Sâlim Mekrem (Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1401/1981), 159; Neşşâr, *el-Büdü'ü'z-zâhire*, 3/91; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî ed-Dimyâtî el-Bennâ, *İthâfî füzalâi'l-beşer fi'l-kırâ'âti'l-erba'ate 'aşer*, thk. Enes Mihra (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006), 287.

⁶⁶ Muhammed Hasan el-Himsî, *el-Muhtasarü'l-müfid fi ahkâmi't-tecvîd/Tefsîr ve beyân müfredâti'l-Kur'ân 'alâ mushafî'l-kırâ'âti ve't-tecvîd* (Beyrut: Müessesetü'l-İmân, 1433), 636.

⁶⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/30; Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-İrşâdâtü'l-celiyye* (Kâhire, 1379/1971), 512.

veya imâle-i tâmme/mahza (المحضة / الامالة التامة) gibi kavramlarla ifade edilen imâle-i kübrâ, literatürde “el-imâletü'l-müşba'a” (الامالة المشبعة) olarak da isimlendirilmiştir.⁶⁸ Buna mukabil taklîl (تقليل), beyne'l-lafzayn (بين اللفظين) veya beyne beyne (بين بين) olarak da bilinen imâle-i suğrâ ise “el-imâletü ğayru'l-müşba'a” (الامالة غير المشبعة) kavramıyla ifade edilmiştir.⁶⁹

İmâlenin işbâ' ile uygulanması esnasında ölçünün aşılmaması gerekir. Nitekim kaynaklarda التَّوْرِيَّةُ (Âl-i İmrân, 3/3), الأُحْمَارُ (et-Talâk, 65/20) ve الْعَالَمِينَ (el-Fâtiha, 1/2) gibi kelimelerin okunuşunda fetha harekede yapılacak imâle uygulamasında aşırıya kaçmanın (المبالغة في الترقيق) hoş olmadığı ve lahne yol açacağı dile getirilmektedir.⁷⁰ İmâle ile okunması gereken مَجْرِيهَا (Hûd, 11/41) kelimesindeki râ harfinin fethasını hiç işbâ' yapmaksızın kalın okumak da (تفخيم الراء الممالة) yukarıda zikredilen lahnin bir diğer çeşidi olarak zikredilmektedir.⁷¹ Dolayısıyla kendisinde imâlenin caiz olduğu kelimelerin telaffuzunda kesra harekeye veya yâ harfine tamamen dönüştürecek şekilde inceltme yapmaktan sakınılması gerektiği gibi imâle yapılması gereken yerde de tefhîm ile okumaktan sakınmak gerekir.

7. Lahne Konu Teşkil Etmesi Açısından İşbâ'

İşbâ' kavramı kıraat ve tecvid literatüründe lahn konusu bağlamında ele alınmakta ve harekelerin işbâ' sonucu med harfine dönüştürülmesi lahn-ı celî kapsamında değerlendirilmektedir.⁷² Aynı zamanda kaynaklarda harflerin sıfatlarının tam olarak hakkının verilip verilmemesi bağlamında çeşitli lahn örneklerine de yer verilmektedir. Bu bağlamda beyniyye sıfatına sahip olan ayn harfinin يَغْلَمُونَ (el-Münâfikûn, 63/2) ve يَدْعُ (el-Mâûn, 107/2) kelimelerinde olduğu gibi cezimli ve şeddeli telaffuzlarında mezkûr sıfatta işbâ' yapılarak aşırıya gidilmesi تَمْطِيطِ والمبالغة gibi kavramlarla ifade edilmiş ve bu tür okuyuşlar lahn

⁶⁸ Detaylar için bk. Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 2/761; Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ'*, 601-602; Abdülalî el-Mes'ûl, *Mu'cemü mustalahâti 'ilmi'l-kırâ'âti'l-Kur'âniyye*, 97.

⁶⁹ Dâni, *et-Tahdîd*, 103; Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 2/752; Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ'*, 601-602; Abdülalî el-Mes'ûl, *Mu'cemü mustalahâti 'ilmi'l-kırâ'âti'l-Kur'âniyye*, 110-111.

⁷⁰ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Nasr b. Alî b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Fesevî İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah fi vücûhi'l-kırâ'ât ve 'ilelihâ*, thk. Ömer Hamdân el-Kübeyî (Cidde, 1414/1993), 1/361; Abdülalî el-Mes'ûl, *Mu'cemü mustalahâti 'ilmi'l-kırâ'âti'l-Kur'âniyye*, 76; Kureş, *Dirâsât*, 240-242.

⁷¹ Kureş, *Dirâsât*, 256.

⁷² 'Abd, *er-Ravzatü'n-nediyye*, 45-46.

çeşitlerinden biri olarak nitelendirilmiştir.⁷³ Aynı şekilde اَعْمَلُوا (Fussilet, 41/40) kelimesindeki sakın ayn harfiyle اَفْرَغْ عَلَيْنَا (el-Bakara, 2/250) kelimesindeki sakın ğayn harfinin işbâ' edilerek harekeli bir şekilde okunması ve يَحْمِلُونَ (el-Mü'min, 40/7) kelimesindeki hâ harfinin rihvet sıfatında aşırıya kaçılması (الإفراط في الرخاوة) yukarıda zikredilen lahne dair örnekler kapsamında ele alınmıştır.⁷⁴ Fâtiha Suresi'nin 5. ayetinde yer alan إِيَّاكَ kelimesindeki şeddeli yâ harfinin şeddesini beyan etmemek⁷⁵ veya mübalağa yaparak işbâ' ile okumak da işbâ'da aşırı gitmeye dair hatalı uygulama örneklerindedir.⁷⁶

İşbâ' kavramı bazen de yukarıdaki örneklerin aksine harekeli bir harfin işbâ edilmeksizin ihtilâs ile okunması veya harflerin mahreç ve sıfatları itibariyle tam olarak doyurulmaması noktasında lahne konu teşkil etmektedir. Bu bağlamda kimi eserlerde خَلَقَكُمْ (ez-Zümer, 39/6) ve سَلَكَكُمْ (el-Müddessir, 74/42) kelimelerindeki harekeli ق ve ك harflerinin hareketlerinin tam edilmemesinden tevellüt eden lahne değinilmiş ve bu durumun sebebi إتمام الحركة olarak ifade edilmiştir. Benzer bir durum تَتَوَفَّيْهُمْ (en-Nahl, 16/28) kelimesinde olduğu gibi yan yana gelen iki aynı harfin harekeli okunmasının verdiği zorluğun etkisiyle harekenin net bir şekilde beyân edilmemesi şeklinde kendini göstermekte ve bu durum عدم بيانها ifadesiyle dile getirilerek bir lahn çeşidi olarak okuyucunun dikkatine arz edilmektedir.⁷⁷

Fâtiha Suresi'nin mezkûr ayetindeki إِيَّاكَ kelimesindeki şeddeli yâ harfinin şeddesinin eksik uygulanması kimi eserlerde "عدم بيان التشديد" şeklinde tarif edilirken, أَبْلَغُهُ kelimesindeki sâkin ğayn harfinin yanındaki boğaz harfi hê (ه) sebebiyle mahreç ve sıfatlarının hakkının tam olarak eda edilmemesinden (doyurulmamasından) kaynaklanan durumlar ise "ضياح المخرج" gibi ifadelerle nitelendirilmektedir.⁷⁸ Mü'min Suresi'nin 7. ayetinde yer alan يَحْمِلُونَ

⁷³ Kureş, *Dirâsât*, 241.

⁷⁴ Kureş, *Dirâsât*, 241-243.

⁷⁵ Mekkî, *er-Ri'âye*, 179-180; Dânî, *et-Tahdîd*, 135-136; Murâdî, *el-Müfîd*, 102-103; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 162; Eskicizâde, *Tercüme-i Dürr-i Yetîm*, 27; Kılıç, *Kur'an Tilavetinde Usul ve Esaslar*, 307.

⁷⁶ Safâkusî, *Tenbihü'l-ğâfilîn*, 98; Kureş, *Dirâsât*, 240-241.

⁷⁷ Kureş, *Dirâsât*, 246-247, 260.

⁷⁸ Safâkusî, *Tenbihü'l-ğâfilîn*, 98.

kelimesindeki hâ harfinin hems ve rihvet sıfatlarında yapılacak bir noksanlık da bu kabil örneklerdendir.⁷⁹

Yukarıdan itibaren zikredilen tüm bu durumlar işbâ'ın eksik veya fazla ölçüyle uygulanmasından kaynaklı lahn örnekleri olup okuyucuların bu tür hatalardan kaçınarak harfleri mahreç ve sıfatlarına uygun bir şekilde seslendirebilmelerinde işbâ' ölçülerine vakıf olmaları ve bunu tilavete yansıtılabilmeleri önem arz etmektedir.

İşbâ' kavramı lahn konusu bağlamında arizî sıfatlardan olan gunnenin uygulanması esnasında da gündeme gelmektedir. Şöyle ki, kaynaklarda fazladan bir medde yol açmaması için mîm ve nûn harfinden önceki harfin harekesinin işbâ'sız okunması gerektiği hatırlatılmaktadır (ينبغي الاحتراز من إشباع الحركة).⁸⁰ Bu hatırlatmanın teyidi bağlamında كُنْتُمْ (el-Mutaffifîn, 83/17) ve مِنْ بَعْدِ (el-Beyyine, 98/4) gibi kelimeler örnek verilmekte; mezkûr kelimelerin işbâ'sız bir şekilde okunması gerektiği, aksi halde كُونْتُمْ ve مِنْ بَعْدِ gibi okuyuş hatalarına yol açacağı vurgulanmaktadır.⁸¹ Benzer hatanın bir harften diğer harfe geçişin zor olduğu durumlarda da cereyan ettiği ifade edilmekte (التالي عدم الانتقال مباشرة إلى الحرف); buna dair إِنَّ kelimesindeki hemzenin kesrasının işbâ' ile إِيْنْ şeklinde okunması örnek olarak zikredilmektedir.⁸²

İşbâ' kavramı kıraatte lahne konu olması açısından fıkıh ilminin de kullanım alanına girmiştir. Zira namazda kıraatin farz olması ve bu kıraatin namazın sıhhatini zedelemeyecek nitelikte olma zorunluluğu sebebiyle genelde lahn, özeld e işbâ' konusu fıkıh literatüründeki yerini almış ve fakîhler “Namazı İptal Eden Lahn” (اللحن الذي يبطل الصلاة) gibi başlıklar altında meseleyi incelemişlerdir.⁸³

Fakihler, namzdaki lahnin celî olmasını, manayı bozmasını ve Fatiha Suresi'nde meydana gelmesini öncelmişler; namazın sıhhatine zarar vermesi yönüyle meseleyi bu zaviyeden ele almışlardır. Nitekim iftitâh tekbiri alırken lafza-i celâlin hemzesindeki fetha harekeyi ve ekber kelimesindeki bâ (ب) harfinin fethasını işbâ' ederek اللَّهُ أَكْبَرُ şeklinde okumak, Fâtiha Suresi'ndeki lafza-i celâlin sonundaki hê (ه) harfinin kesrasını işbâ' ile لِلَّهِ şeklinde

⁷⁹ Kureş, *Dirâsât*, 242.

⁸⁰ Kureş, *Dirâsât*, 188.

⁸¹ Kureş, *Dirâsât*, 188-189.

⁸² Kureş, *Dirâsât*, 240.

⁸³ Detaylı bilgi için bk. alitkaan, “اللحن وأقسامه” (Erişim 4 Ağustos 2023).

okumak ve مَالِكِ kelimesinin sonundaki kâf (ك) harfinin kesrasını işbâ' ederek مَالِكِي şeklinde okumak fukahâ tarafından dile getirilen ve namazın sıhhatini zedeleyen kıraatte işbâ' örneklerindedir.⁸⁴

Sonuç

Arapça olarak indirilen Kur'an-ı Kerim, diğer Arapça metinlerden farklı bir okunuş keyfiyetine sahiptir. Kur'an'ın bu farklılığının müşahhas olarak tezahür ettiği alanlardan birisi ise hiç şüphesiz onun kıraatidir. Bu makalede işbâ' kavramının Kur'an'ın usulüne uygun bir şekilde kıraat edilebilmesi için nazar-ı dikkate alınması gereken kavramlardan biri olduğu örnekleriyle izah edilmeye çalışılmıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "Kur'an ile tegannî/terennüm etmeyen bizden değildir." (Buhârî, "Tevhîd", 44) sözü, Kur'an'ın rastgele okunamayacak bir metin olduğuna delalet etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in okuyuş üslubundan hareketle med/uzatma, kasr/uzatmama, vakf/durma, ibtidâ/başlama, vasl/birleştirme gibi okuyuş keyfiyetine dair çeşitli kavramlar türetilmiş ve bu kavramlar Kur'an kelimelerinin gelişigüzel okunmasına engel teşkil eden tecvid ilminin teşekkülünü sağlamıştır. Tecvid ilmi harflerin mahreç ve sıfatlarına uygun bir şekilde telaffuz edilmesinin kurallarını ortaya koymuş, bu sayede harflerin hakkının verilerek okunabilmesi mümkün olmuştur. Tecvid ilmi sayesinde Kur'an-ı Kerim harflerinin hangisinin kalın hangisinin ince, hangisinin sert hangisinin yumuşak, hangisinin uzatılarak hangisinin de uzatılmadan okunacağı; kısaca her türlü noksanlıktan ve fazlalıktan uzak bir şekilde ölçülü/dengeli okumanın incelikleri öğrenilmiş olacaktır.

Tecvide uygun bir tilavet esnasında harf ve harekenin, sükûn ve şeddenin, med ve gunne ölçülerinin olması gerektiği kadar yapılarak bu konuda her türlü eksiklikten veya fazlalıktan kaçınılması için bilinmesi ve dikkate alınması gereken temel kavram işbâ'dır. Zira Kur'an-ı

⁸⁴ Lafza-i celâlin başındaki hemzenin fethasının uzatılması, anlamda istifhama yol açacağı için, ekber kelimesindeki ب harfinin uzatılması kelimeyi keber kelimesinin çoğulu haline getireceği için, lillâhi kelimesinin sonundaki ه harfinin uzatılması sonucu meydana gelen kelimenin şeytanın isimlerinden birisine delalet edeceği için ve mâliki kelimesinin sonundaki ك harfinin kesrasının işbâ' ile uzatılmasının kelimeyi çoğul yapacağı için namazı ifsad edeceği ifade edilmiştir. Detaylar için bk. Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfi'î el-Kazvînî, *el-'Azîz şerhi'l-Vecîz/Fethu'l-'azîz fi şerhi'l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed 'Avad - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997), 1/474; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-'Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, thk. Eymen Sâlih Şa'bân (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000), 2/221; alitkaan, "اللحن وأقسامه" (Erişim 4 Mayıs 2023).

Kerim'in tilaveti esnasında okuyucuların yaptığı hataları düşündüğümüzde bunların birçoğunun harflerin, harekelerin, medlerin, gunnelerin; kısaca tecvide dair birçok uygulamanın eksik ya da fazla yapılmasından neşet ettiği görülmektedir. Eksiklik veya fazlalık namına yapılabilecek tüm aşırılıklardan kaçınılmede kişinin öncelikli olarak işbâ' ve adem-i işbâ' kavramlarına vakıf olması son derece önemlidir. Zira Kur'an lafızlarını hatalı okumayı ifade eden lahn konusu incelendiğinde lahne yol açan faktörler içerisinde işbâ' uygulamalarındaki ölçsüzlüğün hatırı sayılır bir hacme sahip olduğu görülecektir. Harflerin mahreç ve sıfatlarının hakkının tam olarak eda edilmesinde, hareke ve medlerin beyan edilerek itmam edilmesinde görülen eksiklikler adem-i işbâ'nın, fazlalıklar ise işbâ'da mübalağanın tezahürlerindedir. Bunun için öncelikle harflerin müstakil durumlarındaki okunuş keyfiyetlerinin; mahreç ve sıfatlarının harekeli, sükûnlu ve şeddeli hallerinin hangi ölçülerle seslendirilmesi gerektiğinin teorik olarak içselleştirilmesi elzemdir. Akabinde harflerin terkiib halinde olduklarında meydana gelen med (uzatma), idğam (birleştirme) ve gunne (tutma) ölçülerinin miktarına vakıf olmak gerekir. Tüm bu teorik bilgilerin pratikte işlevsel hale gelebilmesi ise iyi bir okuyucu (fem-i muhsin) ve okutucu (mukri') nezaretinde yapılacak egzersiz (ta'lîm) çalışmalarıyla mümkündür. Zira genelde Kur'an tilavetinin inceliklerine özelde ise işbâ' uygulamalarının ölçülerine hakim olmak, iyi bir üstadın seslendirmesine kulak vermekle (semâ') ve bu seslendirmeye uygun bir şekilde ayetleri ona okumakla (arz) mümkün olacaktır.

Kur'an mualliminin tecvîd, ta'lîm ve kıraat uygulamaları esnasında ölçülere uygun bir tilavetin meleke haline gelebilmesi için öğrencilerinde işbâ' kavramına dair farkındalık oluşturması son derece önemlidir. Bunun için tedrisat esnasında tefrit boyutundaki okumalarda "işbâ' ile okumalısın!", ifrata varan okumalarda ise "adem-i işba ile okumalısın!" şeklinde yapılacak uyarılar öğrencilerin zihinlerinde işbâ' kavramının yerleşik bir hal almasında ve onların kıraatte dengeli bir yaklaşımın mümessili olmalarında etkili olacaktır. Zira tecvidin ve kıraatin bir çok uygulamasına taalluk etmesi hasebiyle işbâ' konusunda oluşturulacak farkındalık, okuyuşa bir disiplin ve ölçü kazandırmada Kur'an tedrisatının tüm paydaşlarına önemli katkılar sağlayacaktır.

Kaynakça

- 'Abd, Feryâl Zekerıyyâ. el-Mîzân fî ahkâmi tecvîdi'l-Kur'ân. Kâhire: Dâru'l-Îmân, 1433.
- 'Abd, Mahmûd b. Muhammed Abdülmün'im b. Abdisselâm b. Muhammed. er-Ravzatü'n-nediyye şerhu metni'l-Cezeriyye. tsh. es-Sâdât es-Seyyid Mansûr Ahmed. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1422/2001.
- Abdülfettâh el-Kâdî, Abdülğani b. Muhammed. el-Vâfi fî şerhi's-Şâtıbiyye fi'l-kırâ'âti's-seb'a. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1412/1992.
- Akdemir, Mustafa Atilla. Hamîd b. Abdülfettâh el-Pâlûvî, Hayatı, İlmi Şahsiyeti, Eserleri ve Zübdetü'l-İrfan Adlı Eserinin Metodolojik Tanıtımı ve Tahkiki. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Akdemir, Mustafa Atilla. "Kıraat İlmi Eğitim-Öğretiminde Med Mertebeleri ve Ölçüleri Bağlamında Oluşan Ekoller". Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 45 (2018), 15-50.
- Akdemir, Mustafa Atilla. Tecvîd-i Mâhir. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- ALITKAAN, alitkaan.com. "الحن وأقسامه" Erişim 4 Mayıs 2023. <https://alitkaan.com>
- 'Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye. thk. Eymen Sâlih Şa'bân. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Birgivi, Muhammed b. Pir Ali. ed-Dürrü'l-yetîm. İzmir: Hafız Nuri Efendi Matbaası, 1301/1885.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. el-Câmi'u's-sahîh. thk. Kâsım eş-Şemmâî er-Rifâî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.
- Dabbâ', Nûruddîn Ali b. Muhammed b. Hasen. el-İdâ'e fî beyâni usûli'l-kırâ'e. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1420/1999.
- Dânî, Ebû 'Amr Osmân b. Sa'îd b. Osmân. Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâ'âti's-seb'a. İmârât: Câmiatü's-Şârîka, 1428/2007.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Sa'îd b. Osmân. et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Bağdat: Mektebetü Dâri'l-Enbâr, 1407/1988.
- Dânî, Ebû 'Amr Osmân b. Sa'îd b. Osmân. et-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'a. thk. Halef Hamûd Sâlim eş-Şeğdelî. el-Memleketü'l-'Arabiyyetü's-Suûdiyye: Dâru'l-Endelüs, 1436/2015.
- Devellioğlu, Ferit. Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat. Ankara, 1978.
- Devserî, İbrahim b. Sa'îd. Muhtasaru'l-'ibârât li-mu'cemi mustalahâti'l-kırâ'ât. Riyâd: Dâru'l-Hadâra, 1429.

- Dimyâtî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî el-Bennâ. İthâfu füzalâi'l-beşer fi'l-kırâ'âti'l-erba'ate 'aşer. thk. Enes Mihra. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Ebû Bekr İbnü'l-Cezerî, Şihâbüddîn Ahmed. el-Havâşî'l-müfhime fî şerhi'l-Mukaddime. Mısır, 1891.
- Erdem, Sargon. "Âmin", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 3/62. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Eskicizâde, Seyyid Ali b. Hüseyin. Tercüme-i Dürr-i Yetîm. İzmir: Hafız Nuri Efendi Matbaası, 1301/1885.
- Fırat, Yavuz. Tecvîd ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018.
- Hamed, Abdullâh. el-Kifâye fi't- tefsir bi'l-me'sûr ve'd-dirâye. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1438/2017.
- Hemedânî, Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân en-Nahvî. el-Hücce fi'l-kırâ'âti's-seb'a. thk. Abdül'âl Sâlim Mekrem. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1401/1981.
- Hemedânî, Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân en-Nahvî. İ'râbü'l-kırâ'âti's-seb'a ve 'ilelühâ. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1413/1992.
- Hemedânî, Ebü'l-'Alâ' Hasen b. Ahmed b. Hasen el-Attâr. Kitâbü't-Temhîd fî ma'rifeti't-tecvîd. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Ammân: Dâru 'Ammâr, 1420/2000.
- Hımsî, Muhammed Hasan. el-Muhtasarü'l-müfid fî ahkâmi't-tecvîd/Tefsîr ve beyân müfredâti'l-Kur'ân 'alâ mushafi'l-kırâ'âti ve't-tecvîd. Beyrut: Müessesetü'l-Îmân, 1433.
- Hüdâyî, Hamza. Tecvîd-i Edâiyye. İzmir: Hafız Nuri Efendi Matbaası, 1301/1885.
- Hüzelî, Ebü'l-Kâsım Yûsuf b. Ali b. Cübâre. el-Kâmil fi'l-kırâ'ât ve'l-erba'îne'z-zâidete aleyhâ. thk. Cemâl b. es-Seyyid b. Rufâ'î. Kâhire: Müessesetü Semâ, 1428/2007.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali. el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb. nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1988.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. el-Muhtesab fî tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kırâ'ât ve'l-îzâh 'anhâ. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Ebî Meryem, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Nasr b. Alî b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Fesevî. el-Mûdah fî vücûhi'l-kırâ'ât ve 'ilelihâ. thk. Ömer Hamdân el-Kübeysî. Cidde, 1414/1993.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. Lisânü'l-'Arab. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif. ts.

- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî. Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâ'ât. thk. Şevkî Dayf. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1980.
- İbn Necâh, Ebû Dâvûd Süleymân. Muhtasarü't-tebyîn li-hicâ'i't-tenzîl. Medine, 1423/2002.
- İbn Zencele, Abdurrahmân b. Muhammed Ebû Zür'a. Hüccetü'l-kırâ'â. thk. Sa'îd el-Afgânî. Beyrut: Dâru'r-Risâle, 1404/1984.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali Ali b. Yûsuf. en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr. thk. Ali Muhammed Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali Ali b. Yûsuf. et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd. thk. Gânim Kaddûrî Hamed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- İbnü't-Tahhân, Ebü'l-Asbağ (Ebû Humejd) Abdülazîz b. Alî b. Muhammed el-İşbîlî es-Sümâtî. Mürşidü'l-kâri' ilâ tahkîki me'âlimi'l-mekâri'. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Kâhire: Mektebetü't-Tâbiîn, 2007.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. el-Leâliü's-seniyye şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye (Hidâyetü'l-mürîd ilâ şürûhi Metni İbni'l-Cezerî fi't-tecvîd içinde). thk. Abdürrahîm et-Tarhûnî. Kâhire: Dâru'l-Hadîs li'n-Neşr, 2008.
- Kılıç, Mustafa. Kur'an Tilavetinde Usul ve Esaslar. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.
- Kureş, Cemâl b. İbrâhîm. Dirâsâtü'l-mehâric ve's-sifât. Mısır: Mektebetü Tâlibi'l-İlim, 1433/2002.
- Kurtubî, Abdülvehhâb b. Muhammed. el-Mûdih fi't-tecvîd. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Ammân: Dâru Ammâr, 1421/2000.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Atfîş. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye.
- Mağnisî, Ahmed b. Muhammed. Tercüme-i Cezerî. İzmir: Hafız Nuri Efendi Matbaası, 1301/1885.
- Makdisî, Ebü'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm. İbrâzü'l-me'ânî min Hırzi'l-emânî fi'l-kırâ'âti's-seb'a. thk. İbrahim Atve İvaz. Kâhire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1982.
- Mâlekî, Abdülvâhid b. Muhammed b. Ali b. Ebi's-Sedâd. ed-Dürrü'n-nesîr ve'l-'azbü'n-nemîr. thk. Ahmed el-Mukrî. Cide: Dâru'l-Fünûn, 1411/1990.

- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed b. Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. er-Riâye li-tecvîdî'l-kırâ'e ve tahkîki lafzi't-tilâve. nşr. Ahmed Hasan Ferhât. Ürdün: Dâru Ammâr, 1996.
- Mersafî, Abdülfettâh b. es-Seyyid 'Acemî. Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvidi kelâmi'l-bârî. Medine: Mektebetü Tayyibe, ts.
- Mes'ûl, Abdülalî. Mu'cemü mustalahâti 'ilmi'l-kırâ'âti'l-Kur'âniyye. Kâhire: Dâru's-Selâm, 1428/2007.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. el-İrşâdâtü'l-celiyye. Kâhire, 1379/1971.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. el-Kırâ'ât ve eseruhâ fi 'ulûmi'l-'arabiyye. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1404/1984.
- Murâdî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Hasan b. Kâsım b. Abdillâh b. Ali. el-Müfîd fi şerhi 'Umdeti'l-mecîd fi'n-nazmi ve't-tecvîd. thk. Cemâl es-Seyyid Rufâ'î. Kâhire: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 2001.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccâc, el-Câmi'u's-sahîh. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kâhire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Müs'adî, Ömer b. İbrâhîm b. Ali. el-Fevâidü'l-müs'adiyye fi halli'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye. thk. Cemâl es-Seyyid Rifâ'î. Mısır: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 2005.
- Nasr, Atiyye Kâbil. Gâyetü'l-mürîd fi 'ilmi't-tecvîd. y.y., 1414/1994.
- Neşşâr, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Kâsım b. Muhammed. el-Büdûru'z-zâhire fi'l-kırâ'âti'l-'aşri'l-mütevâtire. thk. Ahmed Îsâ Ma'sarâvî. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 1432/2011.
- Nisâbü'rî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec. Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân. thk. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1416.
- Nüveyrî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed. Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1424/2003.
- Râfi'î, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm Muhammed b. Abdilkerîm el-Kazvîni. el-'Azîz şerhi'l-Vecîz/Fethu'l-'azîz fi şerhi'l-Vecîz. thk. Ali Muhammed 'Avad - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1417/1997.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. Mefâtîhu'l-Gayb/et-Tefsîru'l-kebîr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Safâkusî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Sâlim. Tenbîhü'l-ğâfilîn ve irşâdü'l-câhilîn. b.y.: Müessesâtü Abdülkerîm b. Abdillâh, ts.

Sa'îdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ca'fer. "Kitâbü't-tenbîh 'ale'l-lahni'l-celiyyi ve'l-lahni'l-hafiyy". thk. Gānim Kaddûrî el-Hamed. Mecelletü'l-Mücemme'î'l-'İlmî el-'îrâkî 36/2 (1985), 240-287.

Sehâvî, Ebü'l-Hasen Alemüddîn Ali b. Muhammed b. Abdissamed. Cemâlû'l-kurrâ' ve kemâlû'l-ikrâ'. thk. Mervân el-'Atıyye - Muhsin Harâbe. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1418/1998.

Temel, Nihat. Kıraat ve Tecvîd İstılahları. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. el-Câmi'u's-sahîh (Sünen). nşr. İbrahim Atve. b.y.: y.y., ts.

Ishbaa in the Qur'an Recitation and the Science of Qira'at

Asst. Prof., Emrullah TUNCEL

Extended Summary

The Qur'an was revealed in Arabic from Allah to the last Prophet Muhammad (PBUH) through the angel of revelation, Gabriel al-Amin approximately in 23 years. It is a divine word that has been preserved both in the hearts by memorization and on the lines (pages) by writing since the first day and has reached the present day by preserving its original form. The Qur'an which was revealed to the Prophet (PBUH) in Arabic has a different reading characteristic from other Arabic texts. This miracle kalam (word) has different features from all human expressions in terms of revealing, tarteel (chanting), and tilawat (reciting). One of the areas in which this difference can concretely be observed is undoubtedly its recitation. Because The Qur'an has an impact on people in the first place with the difference and smoothness in its recitation and thanks to this impact, people's awareness increases towards it. As a matter of fact, the Prophet's friends used to describe his recitation by saying 'his recitation was with madd, he would read by lengthening the places that needed to be extended'. These words indicate that the recitation of the Qur'an has a different feature from reading the other books.

The fact that The Prophet reads the Qur'an in a different style and vocalization than other texts and makes his friends read it in this manner shows that the Qur'an is a book that cannot be read randomly. As a matter of fact, various concepts related to the quality of reading such as madd/extension, qasr/non-extension, waqf/stop, ibtida/starting, wasl/joining were derived from the recitation of the Prophet, and these concepts led to the emergence of the science of tajweed which prevented the random reading of the Qur'an words. The science of tajweed revealed the rules of pronouncing the letter according to their place and manner of articulation so that it was possible to pronounce the letters accurately. Thanks to the science of tajweed, the one who reads the Qur'an would know which letter is dark and light, which letter is hard and soft, which is lengthened, and which is not. In short, he will learn the fineness of balanced reading away from all kinds of deficiencies and excesses. He will be

awarded in the Hereafter for his efforts to learn this. After learning the tajweed rules, what the reader should do is try to apply these theoretical rules in practice with various exercises. Because recitation of the Qur'an has a characteristic that requires coordinatively applying different rules and skills in a successful way, which are related to each other. Some of these rules and skills are related to the individual states of letters such as pronunciation of letters according to their articulatory properties. Some of them involve the subjects of madd or the application of idgham and ghunnah which resulted from the combination of the letters. In order for these to be performed correctly, it is required to have both intellectual / theoretical foundation such as the science of tajweed, and recitation and exercise / drill practices with a predominant practical aspect such as the use of voice and muscles. The purpose of all these applications is to be able to read the Qur'an without all kinds of excess and understatement by correctly pronouncing the letters, madds and ghunnahs. The way to achieve this is to know the measure of each practice both academically and orally and to perform the recitation according to this knowledge. The basic criterion during the recitation which determines the health of the performance is to make the letters, harakahs, words, and the measure of lengthening and holding as much as they should be and to avoid any deficiency and excess in this regard. In this point, the main concept that will increase the awareness of the reader is ishbaa. Because, ishbaa, with its wide range of meanings, that etymologically means satiating something and making it complete (itmam) and expresses the vocalization of the letters, harakahs or tajweed practices with a necessary measure during pronunciation is one of the pivot concepts of the Qur'an recitation and the science of qira'at.

When the readers' mistakes during the Quran recitation are considered, it is seen that most of these mistakes result from the incomplete or excessive applications of tajweed rules such as the pronunciation of the letters, harakahs or ghunnah. In order to avoid all kinds of excessiveness that can be done in the name of deficiency or excess, it is quite important to be familiar with the concepts of ishbaa and adam-i ishbaa. Because when the subject of lahn, which means mispronunciation of the Quran words, is examined, it will be seen that the excessiveness in the application of ishbaa has a considerable volume among the factors that lead to the lahn. As a matter of fact, the deficiencies seen in the articulation of the letters, application of the harakahs and madds are because of the exaggeration of the adam-i ishbaa and the excesses are the result of THE exaggeration of ishbaa. For this reason, it is very important for the reader to internalize theoretically how long the letters' articulations and their states of sukoon and shaddah should be vocalized. Afterwards, it is necessary to be aware of the madd (extension), idgham (joining) and gunnah (holding) measures that occur when the letters are in combination. It is only possible for all this theoretical knowledge to be functional in practice with the exercises which will be carried out under the supervision of a good reader (fem-i muhsin) and lecturer (mukri). Because it will be possible to have a good command of Quran recitation in general and the measures of applications of ishbaa in private, by listening to a good lecturer (sama)and reciting (arz) the verses to him according to this vocalization.

To sum up, in this study, the concept of ishbaa and its related subjects, concepts, and practices will be emphasized since it is related to many areas of the Qur'anic recitation and the science of qira'at, and leads to mispronunciation when it is not fully performed. It will be discussed how the awareness that will be formed through this concept can have positive reflections on today's qira'at/recitation practices.

Key Words: Qur'an Al-Kareem, Qira'at, Recitation, Ishbaa (Satiating), Madd, Itmam (Completion).

Sûre-Konu Bağlamının Dikkate Alınmasının Anlam Üzerine Etkisi: en-Neml 27/82 Örneğinde “Dâbbe” Konusu Üzerine Bir İnceleme

*The Impact of Considering the Context of Surah-Subject on Meaning: An Examination on the Subject
of ‘Dabbah’ In The Example of al-Naml 27/82*

Dr. Öğr. Üyesi, Hatice Merve ÇALIŞKAN BAŞER

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
İzmir Kâtip Celebi University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir
hmerve.baser@ikc.edu.tr

 0000-0003-0877-7757

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

31 Mayıs / May 2023

02 Eylül / September 2023

15 Eylül / September 2023

Atıf Bilgisi / Cite as:

BAŞER, Hatice Merve ÇALIŞKAN. “Sûre-Konu Bağlamının Dikkate Alınmasının Anlam Üzerine Etkisi-en-Neml 27/82 Örneğinde “Dâbbe” Konusu Üzerine Bir İnceleme”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Eylül 2023), 874-896.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1307838>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

[1051702/esoguifd.1307838](http://doi.org/1051702/esoguifd.1307838).

Sûre-Konu Bağlamının Dikkate Alınmasının Anlam Üzerine Etkisi: en-Neml 27/82 Örneğinde “Dâbbe” Konusu Üzerine Bir İnceleme

Öz ► Kur’ân’ın bir ayetini anlamak için, o ayet ile ilgili bilgilerin yanında ayetin siyâk-sibâkına, bulunduğu sûrenin tamamına bakmak ve ayette bahsedilen konuya temas eden diğer sureleri incelemek önemlidir. Makalenin konusu Neml sûresinin 82. ayetinin incelenmesidir. Çalışmada Kur’ân’ın daha iyi anlaşılabilmesi için bağlamında okunmasının önemini vurgulamak amaçlanmıştır. Nitel araştırma yöntemlerinden doküman ve içerik analizinin kullanıldığı çalışmaya göre sûrenin bütünlüğünde şirk eleştirisinin yanında “kıyamet günü” tüm yapılanların ortaya çıkarılacağı vurgulandığı görülmektedir. Sûrenin konusundaki vurgudan ötürü ana teması kıyamet olan diğer ayetlere bakıldığında kıyamet anının insanların yapıp etikleri “organlar, melekler ve kitaplar tarafından haber verilmesi” gibi farklı şekillerde tasvir edildiği görülmektedir. Diğer taraftan çalışmaya konu olan sûrenin 82. ayetinde yer alan “dâbbe” kelimesi kıyametten önce adaletsizliğin, kötülüğün ilerlediği bir zamanda çıkacak varlık olarak tanımlanmıştır. Kur’ân’da on sekiz yerde geçen kelime, özellikle bu ayette “dâbbe” anlatılarına konu olmuştur. Rivayetlerin yorumlanmasıyla zamanın bilinmeyen, zarar veren çeşitli durumları “dâbbe” şeklinde anlaşılabilmiştir. Hem sure bütünlüğü hem konuyla ilgili benzer ayetler birlikte değerlendirildiğinde kıyamet öncesinin değil de kıyamet anının vurgulandığı ayet “yeryüzünden bir canlının/dâbbenin çıkıp insanlara yaptıklarını haber vermesi” şeklinde anlaşılabilir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, en-Neml 27/82, Dâbbe, Kıyamet, Anlam, Bağlam

The Impact of Considering the Context of Surah-Subject on Meaning: An Examination on the Subject of 'Dabbah' In The Example of al-Naml 27/82

Abstract ► This article examines the 82nd verse of surah al-Naml by taking into consideration the surah-subject integrity. This verse has been correlated with a being that will emerge at a time before doomsday when injustice and evil will advance. Later various unknown or damaging situations of time could be understood as “dabbah”. This concept, which is mentioned in eighteen places in the Qur'an, has only been the subject of the narrations of "dabbah" in the 82nd verse of the chapter of al-Naml. Document and content analysis methods of qualitative research were used in the research. In the Surah, it is emphasized that the criticism of polytheism and all the actions of man will be revealed on the Day of Judgment. In many verses related to doomsday, it is in question that the morals of the people at that moment are explained in different ways, such as "organs, angels, and books speaking". This verse can be understood as follows; at the moment of the apocalypse, a creature/dabbah will come out of the earth and will explain to people what they have done.

Keywords: Tafsir, al-Naml 27/82, Dabbah (The beast of the earth), Day of Judgment, Meaning, Context

Giriş

Kur’ân’ın inişi 23 yılda tamamlanmıştır. Bu süreç içerisinde gerçekleşen olaylar, mevcut bazı durumlar ayetlerin inmesine sebep olmuştur. Dolayısıyla bir ayeti anlamlandırırken onun bağlamını dikkate almak gerekmektedir. Farklı kaynaklarda çeşitli şekillerde tanımlanan bağlam

bir mesajın konusunu, amacını, öncesindeki ve sonrasındaki bilgilerini, bütünlüğündeki temel fikrini içine almaktadır. İç bağlam bir sözdeki ya da metindeki dilsel özellikler, amaç, konu, temel kavramlar gibi unsurlardan oluşurken; dış bağlam anlaşılacak olan şeyin oluşmasına sebep olan tarihsel, kültürel şartların tamamını içerir. Yine ayetler arasındaki ilişki, Kur'ân'daki konu bütünlüğü ve bunların anlamaya etkisi iç bağlam; Kur'ân'ın nazil olduğu ortam, muhatapları ve onların kültürel, ruhsal, toplumsal deneyimlerinin ayetlere yansımaları dış bağlam özelinde tartışılır.¹ Çalışmada Neml Sûresi'nin 82. ayeti bağlam dikkate alınarak incelenecektir. Çünkü bu ayette geçen "dâbbe" ifadesi kıyamet alametlerinden biri olarak kabul edilmesinin yanı sıra bağlam dikkate alınmadan çeşitli yorumlara konu olmuştur. Çalışmada hem söz konusu ayetin geçtiği sûrenin hem de ayetin esas konusu olan kıyamet anlatımına yer verilen ayetlerin incelenmesi ve kavramın diğer sûrelerde yer almasının ortaya koyulması daha çok iç bağlam ile alakalıdır. Öte yandan ayetin arka planında yer alan olaylara da kısmen değinilmesi hususunda konu dış bağlamı da kısmen ilgilendirmektedir. Dolayısıyla ayette geçen bir konu bunlar dikkate alınarak incelendiğinde Kur'ân'a metinsel ve tarihsel olarak bütüncül bakılmış olacağı için Kur'ân'ın o meseledeki anlatımı daha net bir şekilde açığa çıkabilecektir. Bu sebeple ilgili ayet hem sûrenin bütünlüğü ve tarihi arka planı hem de kıyamet anlatılarının olduğu diğer sûrelerin içerikleri dikkate alınarak incelenecektir.

Konu ile ilişkilendirilebilecek üç makale bulunmaktadır; ikisi konuyu Neml 27/82 ekseninde ele alırken üçüncüsü bu ayeti Rûm 30/52-57 ile mukayese etmiştir. Bu çalışmalardan birinde kelimenin anlam alanı ve geçtiği diğer sûrelerde kullanımına ilişkin bilgilerin yanında Neml sûresinin 82. ayetinden hareketle dâbbenin nasıl olduğu, çıkacağı yer ve zaman ile ilgili detaylara yer verilmiştir.² İkinci çalışmada da benzer şekilde dâbbenin vasfı, çıkış yeri ve zamanı, şekli, hikmeti ve görevi gibi başlıklar altında konu incelenmiştir.³ Üçüncü çalışma-benzer başlıklara yer vermiş olsa da-bu ikisinden farklı olarak Neml sûresi 82. ayetinin Rûm sûresinin 52-57 ayetleri ile karşılaştırılmasından hareketle dâbbenin yerden çıkarılmasının "insanın dirilerek kabrinden çıkması" anlamına geldiği sonucuna ulaşmıştır.⁴ Ortaya konacak bu çalışmada ise hem

¹ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Fatih Tiyek, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*, (Kayseri Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014), 18-33; Mehmet Bağcıvan, "Kur'an Yorumunda Tarihsel Bağlamın Sınırlayıcılığının Problemleri", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 10/4 (2021), 3321-3324. Ayrıca bk. Fatih İbiş, "Anlamın Epistemolojik Ön Koşulu Olarak Bağlam", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 25/2 (2023).

² Bk. Necdet Ünal, "Kur'ân-ı Kerim'de Dâbbe", *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2010).

³ Bk. Hüseyin Çelik, "Kur'ân'da 'Dâbbetül'l-Arz'", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi İlahiyat Fakültesi* 1/1 (2013).

⁴ Bk. Mustafa Hocaoğlu, "Dâbbetül'l-Arz: İnsanın Yeniden Dirilişi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/73 (2020).

Neml sûresinin içeriği dikkate alınarak hem de kıyamet anlatıları içeren diğer ayetler üzerinden konunun incelenmesi söz konusudur. Çalışma, Kur'ân'ın kendi bağlamında ve konu bütünlüğü içerisinde okunmasının önemine vurgu yapmaktadır. Bu amaç makaleyi diğer üçünden farklı kılmaktadır. Ele alınan ayet aynı olsa da inceleme olarak sûrenin bütünlüğüne bakılması ve ana konusu kıyamet olan ayetlerin incelenerek sûre/konu ilişkisinin ortaya konulması yönüyle de bahsedilen diğer eserlerden ayrılmaktadır. Çalışmada nitel araştırmanın doküman ve içerik analizi yöntemleri kullanılacaktır. İlgili ayetler ve sûreler, tefsir ve diğer eserler betimsel analiz yöntemi ile incelenecek ve bulgular değerlendirilecektir. Bu bağlamda mesele, ilgili ayet örneği içinde ele alınacak; dâbbe ile ilgili yorumlar, Kur'ân'ın vurgusuyla karşılaştırılarak yeni bir yaklaşım ortaya konulacaktır. Çalışmada bütünsellik açısından tefsirlerde, hadislerde, Kutsal Kitap'ta ve kültür içerisinde konunun nasıl anlaşıldığı da ana hatları ile anlatılacaktır. Dâbbe ile ilgili mevcut rivayetlerin yorumlanması ile oluşturulmuş kitaplar ve filmler olsa da-konu dâbbenin ne olduğu ya da ilgili anlatıların değerlendirilmesi olmadığı için-bunlar ayrıca incelenmeyecektir.

Gelecek hakkında bilgi sahibi olma isteği insanlarda hep olagelmıştır. Bu sebeple geleceğe yönelik konuşulan konular da hep ilgi uyandırmıştır ve bu ilgi hala aynı şekilde devam etmektedir. Ahiret inancını içinde barındıran birçok dinde ise geleceğe dair bilgi sahibi olmak istenen konuların başında kıyametin kopmasıyla ilgili olanlar gelmektedir. O anın ne zaman, hangi alametlerin peşi sıra olacağına ilişkin verilen bilgilere gösterilen yoğun ilgi ve üzerine eklenen yorumlar olayı çok farklı yerlere taşıyabilmiştir. Olay vaki olmadığı müddetçe de sarf edilen cümleler tahminden öteye geçemeyecektir. Zira mevcut rivayetlerin farklı zamanlarda farklı kişiler nazarından yorumlanmasıyla çeşitli dönemlerde niteliği bilinmeyen ya da tehlike içeren bazı şeyler dâbbe olarak anlaşılmakta ve bu yorumlar Kur'ân'a dayandırılmaktadır. Bu sebeple konunun bu tür yorumları ya da ön kabulleri bir tarafa bırakarak incelenmesi önem arz etmektedir. Ancak yine de konunun genel çerçevesini görmek ve literatürde nasıl anlaşıldığını ortaya koymak adına ilk kısımda tefsir, hadis, Kutsal Kitap ve diğer kaynaklarda meselenin nasıl ele alındığının bir çerçevesi sunulacaktır. İkinci kısımda ise hem ayetin bulunduğu sûre içindeki anlamı ortaya konulacak hem de kavram ve konu bazında ilgili diğer sûreler ile ilişkisi kurulacaktır.

1. İslam Kültüründe Dâbbe'ye Dair Yaklaşımlar

Kur'ân-ı Kerîm'de dâbbe kelimesinin farklı formlarının geçtiği on sekiz ayet bulunmaktadır. Neml Sûresinin 82. ayetinde “وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ “*Söz vuku bulduğunda onlara yerden bir “dâbbe” çıkarırız. (O) insanların*

ayetlerimize inanmadıklarını söyler.” şeklinde dâbbe kelimesi geçmektedir. Özellikle ilgili ayetin tefsirinde kullanılan rivayetler bu kelimenin “kıyamet zamanı çıkacak farklı özellikleri olan bir yaratık” şeklinde anlaşılmasına neden olmuştur. Dolayısıyla bu bölümde ilgili rivayetlerin anlatımına yer verilecektir. Öncelikli olarak dâbbe ile ilgili, tefsirlerde hangi anlatımların konu edildiği aktarılacaktır. Bunu yaparken tefsir çeşitliliğine dikkat edilecektir. Diğer taraftan konuyla ilgili hadisler ve Kutsal Kitap’ta bulunan bilgilere kısaca yer verilerek tefsirlerde seçilen rivayetlerle benzer tarafları ortaya konulacaktır. Son olarak diğer kaynaklarda dâbbe ile ilgili yapılan yorumlar aktarılarak meselenin nasıl anlaşıldığının genel bir çerçevesi çizilecektir.

1.1. Tefsirlerde “en-Neml 27/82” Ayetinin Ele Alınışı

Tefsirlerde Neml sûresinin 82. ayetiyle ilgili farklı yorumların yapıldığı görülmektedir. Pek çok müfessir, bu yorumlara dayanak olarak rivayetlerden yararlanmışlardır. Kelimeye verdikleri anlam da aslında bu rivayetlerden hareketle ortaya konmuştur. Ayetin iniş sebebine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Genelde dâbbenin tasviri, nerede ve ne zaman çıkacağı gibi durumlara ait bilgilerin yer aldığı bu rivayetler, ayetin sebebi nüzûl bilgisi değil, müfessirlerin söz konusu rivayetleri bu ayetle ilişkilendirmelerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Zira dâbbe’nin kıyametten önce çıkacak bir varlık olduğuna ilişkin bilgiler Kur’ân’da yer almamaktadır.

Çalışmaya konu olan ayette “*Söz gerçekleştiği zaman onlara yerden bir dâbbe çıkarırız. O, insanların ayetlerimize inanmadığını söyler*”⁵ buyrulmaktadır. Müfessirlerin ayette ele aldıkları ilk husus genelde “o söz” ile kastedilenin ne olduğudur. Bazı rivayetlerden hareketle o söz ile kastın azap olduğu söylenmiştir.⁶ Başka rivayetlerde “söz”, Hûd sûresinin 36. ayetinde yer alan Hz. Nûh peygamber için söylenen “*Kavminden inananların dışındakiler iman etmeyecek*” kısmı ile ilişkilendirilmiştir.⁷ Bunların yanı sıra ilgili kelime iyiliği emredip kötülüğü terk etmenin

⁵ en-Neml 27/82.

⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, ed. Ahmed Ferîd (Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 2/485-486; Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm* (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 2/565; Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân* (Lübnan: Âlimu’l-Kütüb, 1983), 2/300; Hûd b. Muhakkem el-Hevârî, *Tefsîru Kitâbillâhi’l-Azîz* (Lübnan: Dâru’l-Garîbi’l-İslamiyyi, 1990), 3/265; Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân* (Kahire: Dirâsetü Arabiyye ve’l-İlmiyye, 2001), 18/119-120; Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes’ud el-Beğavî, *Tefsîru’l-Beğavî-Meâlimü’t-Tenzîl* (Riyâd: Dâru Tayyibe, 1409), 6/177; Ebû Ali Eminüddîn el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân* (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 7/319.

⁷ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San’ânî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, ed. Mustafa Müslim Muhammed (Riyad: Mektebetü er-Rüşd, 1989), 2/84.

bırakıldığı⁸, âlimlerin ölümüyle ilmin yok olduğu, idarecilerin kan döktüğü, kıyamet saatinin yaklaşip tövbenin işe yaramadığı, uyarılan tehdidin vaki olduğu, sözün aleyhte gerçekleştiği yeniden dirilme zamanı olarak da farklı farklı anlaşılmıştır.⁹ Söz konusu ifade Kur'ân'ın çeşitli yerlerinde, kıyametin gerçekleşmesini anlatmak amacıyla “işin bitmesi, verilen hükmün vuku bulması” anlamlarında kullanılmıştır.¹⁰

Müfessirlerin ayette ele aldıkları ikinci husus ise “dâbbe”nin keyfiyeti, ne zaman ortaya çıkıp ne yapacağı ve ne söyleyeceği gibi konulardır. Pek çok tefsirde-çoğu zaman rivayet zinciri nakledilmek suretiyle-onun şekline ilişkin bilgilere yer verildiği görülmektedir. Söz konusu bilgilere göre; dört ayağı ve iki kanadı olan, çıktığında başı bulutlara ulaşacak tüylü bir varlıktır.¹¹ Kendisi 70 arşın uzunluğunda, başı öküz başı, gözleri domuz gözü, kulakları fil kulağı, geyiğin boynuzu renginde, aslan göğüslü, kaplan böğrü olan, kedi beline, koç kuyruğuna, deve ayaklarına sahip, her eklemi arası 12 arşın uzunluk bulunan bir canlıdır.¹² Benzer rivayetler merkeze alınarak dâbbenin Mekke'de, Yemen'de ve çölde olmak üzere üç ayrı yer ve zamanda çıkacağı,¹³ bir elinde

⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 18/120-121; Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm* (Mekke: Mektebetü Nizâri Mustafa, 1997), 1/2921; Ebû İshâk Ahmed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002), 7/223; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 320; Ebû Abdullah Muhammed Ahmed b. Ebî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah Bin Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Al-Resalah, 2006), 16/208-210.

⁹ San'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 2/84; Hevârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, 3/266-267; Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 18/123-125; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 7/223-224; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Muavviz (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l- Mısıriyye, 1922), 4/472-474; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 16/208; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 2000), 3/300-301; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1993), 5/2567-2568.

¹⁰ Hocaoğlu, “Dabbetü'l-Arz: İnsanın Yeniden Dirilişi”, 1049.

¹¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/485-486; Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 18/125-126; İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/2924; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 7/320; Nâsirüddîn Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl* (Lübnan: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts), 4/167.

¹² Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 7/224-225; Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî-Meâlimü't-Tenzîl*, 6/179; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Muavviz (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1922), 4/472-473; Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1981), 24/217; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 16/211; Ebû'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kalemü't-Tayyib, 1998), 2/621.

¹³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/485-486; Hevârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, 3/266; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 223-224; Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî-Meâlimü't-Tenzîl*, 6/178; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/473; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 16/213-214.

H. Mûsâ'nın asası bir elinde Hz. Süleyman'ın mührü olacak halde müminin yüzünü parlatıp kâfire asa ile tüm yüzü siyah olana kadar vuracağı ve insanların korkuya kapılacağı¹⁴ anlatılmaktadır. Ayrıca insanların kendisinin çıkışına, Kur'ân'a ve dirilmeye inanmadığını söyleyecektir.¹⁵ Yaptıklarının tasvirini içeren bu anlatılardan ve insanlarla konuşacak olmasından ötürü ayette geçen "konuşur" ibaresini "yaralar" şeklinde anlayan müfessirler de olmuştur.¹⁶ Bununla birlikte dâbbe'nin sözlük anlamlarından olan "yeryüzünde yürüyen her türlü canlı" ifadesinden de aynı yorumu yapanlar olmuştur.¹⁷ Onun bir hayvan olarak konuşuyor oluşunun; insanın kulak, göz, deri gibi uzuvlarının aleyhinde şahitlik edeceklerini anlatan Fussilet sûresinde¹⁸ olduğu gibi Allah'ın kudretinin bir göstergesi olduğu söylenmiştir.¹⁹ Bazı kaynaklar dâbbenin birden fazla hayvanı temsil ettiği, bu minvalde haşereler ve böcekler için de ilgili kelimenin kullanılabileceğini söylemişlerdir.²⁰ Tek bir canlı olsa her şeye yetişemeyeceği için, insanı dışından tırnağına kadar tüm kemiklerini kemiren ağaç kurtları olmasının muhtemel olduğuna ilişkin çıkarımlar da bulunmaktadır.²¹

Bazı tefsirlerde dâbbe kelimesinin "debelenmek" anlamının bulunduğu ve bu doğrultuda otomobil, bisiklet gibi bazı araçların yeryüzünde hareket ettiği yani "debelendiği" için dâbbe olabilecekleri bilgisi bulunmaktadır. Her ne kadar dönemin şartları bu anlamları akla getirse de aslının hayvan olmasının daha makul olduğu ve bunların zorlama teviller olduğu söylenmiştir. Bu doğrultuda "Bir varlığın çıkacağına inanılır ancak niteliği bilinemez." görüşüne varılmıştır.²² Dâbbe'nin kıyamet alametlerinden biri olduğunu söyleyen Râzî, konunun detaylarına ilişkin bilgiler vermiş ve bunların hiçbirinin Kur'ân'da yer almadığını eklemiştir. Aslında yukarıda müfessirlerden aktarılan bilgilerin çoğunda da çıkacağı zaman, yer gibi bilgilerden hareketle

¹⁴ San'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 84; Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, 2/126; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 223-224; el-Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî-Meâlimü't-Tenzîl*, 6/178; Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, 4/168.

¹⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/485-486; Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî-Meâlimü't-Tenzîl*, 6/177; Neseî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl*, 2/621; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/474; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, 16/212.

¹⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/475; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 24/218; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Hisar Yayınevi, 2011), 6/280.

¹⁷ Vehbe Zuhaylî, *Tefsîru'l-münîr fi'l-akîdeti ve şerâti ve'l-menhec* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2003), 10/391.

¹⁸ Fussilet 41/20.

¹⁹ Ebu'l-Al'â el-Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân-Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. Komisyon (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 4/147.

²⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6/270; Esat Sezai Sümbüllük, *Dabbetü'l-Arz Verem Mikrobudur* (İstanbul: Bürhaneddin Erenler Matbaası, 1952), 7.

²¹ Said Nursî, *Suâlar* (İstanbul: Sözlük Neşriyat, 2009), 520-521.

²² Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6/279; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* (Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 6/388.

onun kıyamet öncesi bir anlatıya ait olduğu anlaşılmaktadır. Neseî ise anlatılan bu olayın kıyamet koştuktan sonra olacağını belirtmiştir.²³ Tüm bu anlatımlara ek olarak dâbbenin nübüvvetin ispatı²⁴ ve Allah'ın dirilişi yalanlayanlara ölümleri nasıl dirilttiğini göstermek için anlatıldığı da söylenmiştir.²⁵ Bunun dışında dâbbe insanlara, Allah'a olan inancının eksikliğinden ötürü ortaya çıkan maddeci yönlerini gösteren temsili bir ibare olarak yorumlandığı gibi²⁶ onun cessase²⁷ olduğu da söylenmiştir.²⁸

1.2. Hadis Kaynaklarında Dâbbe ve İsrâîliyyât'ın Rivayetler Üzerine Etkisi

Hadis usûlü ilmine göre bir rivayette tarik sayısının fazla olması o rivayetin güvenini arttıran etkenlerden biridir. Dâbbenin de yer aldığı yer aldığı kıyametin on alametini içeren rivayetler ise yalnızca iki kanaldan gelmiştir. Oysaki içeriği geneli ilgilendiren, bilinmesi gereken rivayetlerin tariklerinin fazla olması beklenmektedir.²⁹ Sahîh-i Buhârî ve Sünen-i Nesâî dışında³⁰ Kütüb-i Sitte içerisinde bulunan bazı rivayetlerde dâbbe anlatımlarına yer verilmiştir. Huzeyfe b. Esid el-Gıfârî, Abdullah b. Amr, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Ömer kanalıyla gelen 'Hz. İsa'nın gökten ineceği, Deccalin çıkacağı' gibi kıyamet alametlerinin yer aldığı rivayetlerde dâbbe zikredilmiştir.³¹ Ebû Hüreyre'den gelen bir başka rivayette Hz. Süleyman'ın yüzüğü ve Hz.

²³ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 24/217-218; Neseî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl*, 2/621.

²⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azim-Te'vilâtu Ehlü's-Sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 8/137.

²⁵ Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984), 20/38; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 2000), 3/300-302.

²⁶ Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı/Meal-Tefsîr* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2001), 777-778.

²⁷ "Cessâse Hadisi" diye bilinen rivâyete göre Hz. Muhammed sahabilere, kendisine Temîm ed-Dârî'nin geldiğini ve Müslüman olduktan sonra Deccal anlatıları ile örtüşen bir olay anlattığını söyler. Bu anlatıya göre otuz kişi deniz yolculuğuna çıkar. Sonrasında fırtına ve dalgalar ile mücadelenin ardından kıyıya çıkarlar. Adada yanlarına Cessâse isminde konuşan bir hayvan çıkar ve onlara son peygamber ile ilgili bilgileri sorar. Ayrıntılı bilgi için bk. Mahmut Yeşil, "Temîm ed-Dârî Ve Rivâyetleri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2006), 109-110.

²⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/472; Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, 4/167; Neseî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl*, 2/621; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 2000), 3/301.

²⁹ Süleyman Altuntaş, *Kıyâmet Alâmetleri (On Alâmeti Bir Arada Zikreden Rivâyetlerin Tahlili)* (Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 96-98.

³⁰ Zira bunu belirten bir yazı da bulunmaktadır. İlgili çalışma için bk. Zeki Sarıtoprak, "Dâbbetü'l-Arz", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Neşriyat, 1993), 8/394.

³¹ Müslim b. el-Haccac, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: Dâru İhyai'l-kütübi'l-arabiyye, 1412/1991), "Fiten", 13; Ebû Davud es-Sicistani, Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdi, *Sünenu Ebû Davud*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Muhammed Kâmil Karabelli, (byy.: Dâru'r-risâleti'l-alemiyye, 2009/1420) "Melahim", 12; Tirmizi, "Fiten"; İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini İbn

Mûsâ'nın asasıyla müminin yüzünü parlatacağı ve kâfirin burnunu damgalayacağı bilgisi yer almaktadır.³²

Gerek yukarıda verilen gerekse dâbbe ile ilgisi bulunan diğer hadislerin hiçbirinin mütevatir olmadığı belirtilmiştir.³³ Akaid alanında delil sayılmayacağı için de dâbbenin bağlayıcılığı ve imânî bir rükün gibi algılanması söz konusu değildir. Zira bu konudaki rivayetlerin sahabe ve tâbiîn kanalıyla geldiğine ve isnatlarının problemlili olduğuna ya da isnattaki bazı kişilerin zayıf olduğuna dikkat çeken çalışmalar vardır.³⁴ Diğer taraftan kıyametin kopuşunun yaklaştığını haber veren fitnenin artması, iyi ve kötülüğün ayırt edilememesi gibi dâbbenin çıkışının da sebeplerinden zikredilen bu tarz olayların dünyanın değil toplumlarının çöküşünün ve sonunun geleceğine ilişkin haberler olarak değerlendirildiği görülmektedir. Bu yorumlara göre söz konusu durumlar toplumların değişimine ya da kötüye gidişlerine yönelik birer uyarı niteliğindedir.³⁵

İslâmiyet'e Yahudi, Hıristiyan ve diğer kültürlerden giren İslam'ın lehine ya da aleyhine söylenen ve Hz. Muhammed, sahabe ve tâbiûna izafe edilen rivayetlere "İsrâîliyyât" denmektedir.³⁶ Mekke'den Medine'ye hicretten sonraki yıllarda sınırların genişlemesi, farklı din ve kültüre mensup insanlarla karşılaşılması ve bunların bir kısmının İslam'a girmesi ile söz konusu din ve kültürlere ait birtakım bilgiler İslâm düşüncesine girmiştir. Kıyamet alametleri de bu bilgiler arasında yer alır. Kutsal Kitap'a bakıldığında kıyamet alametlerine dair bilgilerin bulunduğunu görülecektir. Tevrat'ta savaşlar, doğal felaketler, iklim değişiklikleri, ahlaki bozulmalar kıyamet alameti olarak ifade edilmiştir. İncil'de yer alan kıyamet alametleri ise, mabedin yıkılarak taş üstünde taş kalmaması, sahte Mesihlerin meydana çıkması, savaşların artmasıyla Hıristiyanların birbirine düşmesi ve başka milletler tarafından dışlanması, kıtlık ve depremlerin ortaya çıkması, imandan sapmalar ve kötülüklerin artması şeklinde anlatılmıştır.³⁷ Bu doğrultuda İslâm'a kıyamet alametlerine yönelik tartışmaların önceki semavi dinlerden geçtiğine dair görüşler bulunmaktadır.³⁸ Çünkü Kutsal Kitap'ta kıyamet alametlerine ilişkin

Mace, *Sünenu İbn Mace*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Kahire: Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, 1975/1395). "Fiten".

³² Tirmizi, "Tefsir", 28; İbn Mace, "Fiten", 31.

³³ Sarıtoprak, "Dâbbetü'l-Arz", 8/395.

³⁴ Hayri Kırbaoğlu, "Hz. İsa'yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi", *İslâmiyat* 3/4 (2000), 167; Ünal, "Kur'ân-ı Kerim'de Dâbbe", 292-293.

³⁵ Kamil Çakın, "Fiten Rivâyetleri Bağlamında Toplumların Çöküşü", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2018), 5-8.

³⁶ Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâîliyyat* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.), 29.

³⁷ Altuntaş, *Kıyâmet Alâmetleri (On Alâmeti Bir Arada Zikreden Rivâyetlerin Tahlili)*, 12-15.

³⁸ Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 6/388.

bilgiler bulunuyorken, Kur'ân'da kıyamet alametlerinin neler olduğunu belirten ayetlere rastlanmamaktadır. Rivayetlerdeki dabbe bilgisinin kaynağının da bu tür Kutsal Kitap kaynaklı bilgiler olduğu düşünülmektedir. Örneğin Tevrat'ın çeşitli bölümlerinde dâbbeye benzer olarak ejderha şeklinde bir canavarın başta Rab tarafından ortadan kaldırıldığı ancak dünyanın sonuna doğru onun tekrar yeryüzüne geleceği söylenmektedir.³⁹ Benzer şekilde İncil'in "Vahiy" bölümünde ise Tanrı'nın karşısında olanların anlatımları "canavar" simgesiyle olmuştur.⁴⁰ Bölümün başında Tanrı'nın yakın zamanda olacak şeylerin haberini insanlara ulaştırmak üzere Hz. İsa'ya bu vahiy verdiğiinden bahsedilir.⁴¹ Burada canavarın özelliklerine dair anlatılar ile İslâmî kaynaklarda yer alan dâbbenin anlatımı arasında bazı benzerlikler bulunmaktadır. Buna göre denizden on boynuzlu, yedi başlı bir canavarın çıktığını ve boynuzlarının üzerindeki on taçta küfür şeklinde isimlerin yazılı olduğu belirtilmiştir. Sonrasında bu canavar parsa benzeyen, ağzı aslanın ağzı, ayağı ayının ayağı gibi olan kuzu gibi iki boynuzsa sahip ve ejderha sesi çıkaran bir varlık şeklinde tanımlanmaktadır.⁴² Kutsal Kitap'taki bu anlatımlar ile tefsirlerde bulunan, 'uzuvlarının çeşitli hayvanlara benzetildiği dâbbe tasvirleri' oldukça benzerlikler göstermektedir. Buna ek olarak Osmanlı dönemindeki dâbbenin resmedildiği eserlerin ortak yanı elinin birinde asa diğerinde mühür olan kanatlı birlik varlık olmasıdır. Boynuzlu olarak resmedildiği eser de bulunmaktadır.⁴³

Kur'ân-ı Kerîm'de kıyamete dair anlatılar olsa da alametlerinin neler olduğunu ifade eden bilgi bulunmamaktadır. Bunun yerine kıyamet zamanını Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini,⁴⁴ ama yaklaştığını, yakın olduğunu⁴⁵ ansızın geleceğini⁴⁶ söyleyen ayetler yer almaktadır. Rivayetlerde kıyamet alametlerine dair bilgilerin yer alması, Kur'ân'da bulunan "Ye'cûc-Me'cûc, dâbbe" gibi kelimelerin kıyamet alameti şeklinde yorumlanmasına sebep olmuştur. Verilen ayetlerde bilgilerde kıyametin ansızın, beklenmedik anda geleceği ve bu bilginin ancak Allah katında olduğu söylenmiştir. Bu bilgi dikkate alındığında söz konusu rivayetlerin bir kısmının İslâm kültürüne -benzer anlatıların Kutsal Kitap'ta yer alması nedeniyle-

³⁹ Yşa. 27:1; Sarıtoprak, "Dâbbetü'l-Arz", 8/393-394.

⁴⁰ *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)* (Yeni Yaşam Yayınları, 2016), 1331.

⁴¹ Va. 1:1-3.

⁴² Va. 13:1-10.

⁴³ Bahattin Yaman, "Osmanlı Resim Sanatında Dâbbetü'l-Arz", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2012), 53.

⁴⁴ el-A'râf 7/187; Lokman 31/34; el-Ahzâb 33/63.

⁴⁵ ez-Zümer 39/55; en-Nahl 16/77.

⁴⁶ el-A'râf 7/187; Muhammed 47/18.

İsrâîlî bilgilerden geçtiği düşüncesi tutarlı görünmektedir.

1.3. Dâbbenin Mahiyeti Hakkında Alternatif Düşünceler

İnsanlar ne olduğuna dair sınırlı bilgiye sahip olduğu ya da hakkında hiç malumatının bulunmadığı bir konuya ilgi duymakta ve onunla ilgili daha fazla şey öğrenmek istemektedirler. Bu sebeple bazı kişiler, mevcut bilgilerden fazlasını arama ihtiyacıyla benzer durumları o konuyla ilişkilendirebilmişlerdir. Ayrıca bir mesele ile karşı karşıya kaldıklarında, o konuyu içinde buldukları kültürleriyle, düşünce dünyalarıyla irtibatlandırarak yorumlamaları da söz konusu olmuştur. Dâbbe hususunda Kur'ân'da bilgilerin yer almayışı buna karşın Kutsal Kitap'ta dâbbe ile ilişkilendirilebilecek varlıklar ile ilgili detaylı anlatımların olması bu konunun gerek rivayetlerle gerek bu rivayetler ve ayetin yorumlanması ile konunun uzun uzadıya konuşulmasına imkan tanımıştır. İlgili anlatılardan hareketle süreç içerisinde gerek dönemin özellikleri gerekse insanların yorumlama durumları sebebiyle bu konu çeşitli şekillerde anlaşılmıştır. Bilinmeyen, tam olarak anlaşılamayan çeşitli unsurların da dâbbe diye isimlendirilmesinin bu sürecin bir sonucu olarak ortaya çıktığı söylenebilir.

Kur'ân-ı Kerim bazı olayları anlatmak için sembolik ifadelerle yer vermiş, benzetmeler yapmış, betimlemeler kullanmıştır.⁴⁷ Onun bu üslubundan yola çıkılarak dâbbe'nin de sembolik bir anlatım olduğunu söyleyenler olmuştur. Bu fikri benimseyenlerin görüşleri daha çok onun bir lider, sosyal sarsıntı olabileceği⁴⁸ ya da maddecilik, iyi ve kötünün çarpışması gibi konuları temsil ettiği görüşü etrafında şekillenmiştir. "Yerden çıkarılan mahlûk" ifadesinin insanın hayata dünyevi bakışını anlattığını söyleyenler olmuştur.⁴⁹ Çıkarılan bir başka anlam Allah'ın kıyameti hatırlatarak uyardığıdır. Dünyayı ihmal etmeden ahirete yönelik çalışmak burada vurgulanmaktadır.⁵⁰ Ayetteki ifade, Allah'ın kıyametin gelmesiyle kabirdeki insanları çıkarması şeklinde de anlaşılmıştır.⁵¹

Sembolik anlatımların yanı sıra dâbbe kelimesinin debelenen canlılar için kullanımı onun hastalık olabileceği fikrini akıllara getirmiştir. Çünkü bu düşünceye göre mikroplar da canlıdır ve hastalıklar onlar yüzünden oluşur. Örneğin varlığı oldukça erken dönemlere dayanan verem bir mikrop hastalığıdır ve çok sayıda insanın ölümüne sebep olmuştur.⁵² Bu durum ağaç kurdu, güve

⁴⁷ el-A'râf 7/40; İbrâhîm 14/24-26; 13; er-Ra'd 13/17; el-Bakara 2/264.

⁴⁸ Sarıtoprak, "Dâbbetü'l-Arz", 8/395.

⁴⁹ Ahmet Yaşar, *Kıyamet ve Alametleri Cennet ve Cehennemlikler* (İstanbul: Güven Basımevi, 1950), 51.

⁵⁰ Muammer Esen, *İman, İmanla İlişkili Kavramlar ve Temel İnanç Esasları* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2006), 113.

⁵¹ Hocaoğlu, "Dâbbetü'l-Arz: İnsanın Yeniden Dirilişi", 1050.

⁵² Yusuf İzzettin Barış, "Dünyada Tüberküloz'un Tarihi", *Konuralp Tıp Dergisi* 3/2 (2011), 1-3.

gibi haşeratlar ile mikrop gibi gözle görülemeyen küçük hayvanların dâbbe diye tanımlanmasına ve döneminin oldukça kötü hastalığı olan verem mikrobunun dâbbe olduğunun⁵³ söylenmesine sebep olmuştur. AIDS, 70'li yılların sonunda Batı Avrupa'nın bazı bölgeleri ile Afrika gibi ülkelerde görülmeye başlayan, sonrasında dünyaya yayılan ve 1985 yılından itibaren Türkiye'de de ortaya çıkan ve o zamanlarda ölümcül olan bir virüs hastalığıdır.⁵⁴ Bu hastalığın o dönemlerde çaresi bulunmamaktadır. Bu bağlamda Harun Yahya mahlasıyla dâbbenin AIDS mikrobu olduğunu söyleyen "*AIDS Kur'ân'da Geçen Dâbbet'ül Arz mı?*" isimli bir kitap piyasaya sürülmüştür. Sonraki yıllarda benzer şekilde, AIDS'in gayri meşru beraberliğin neticesinde oluştuğu gerekçesiyle bunun ilahi bir ceza olduğu, dolayısıyla AIDS'in dâbbenin bir parçası olabileceğini yazan bir site mevcuttur.⁵⁵ Bu bağlamda coronovirüsün de dâbbe olabileceğine ilişkin veriler de bulunmaktadır.⁵⁶

Başka bir yoruma göre dâbbenin öküz başlı oluşunun duylardan soyutlanmadığına, gözünün domuz benzemesinin alçaklığına, fil kulağına sahip oluşunun şeytanlığına, aslan göğsünün gücüne işaret ettiği, iki kandile sahip oluşunun ise tren, vapur gibi hızlı olan araçlar ile dünyanın her yanına gidebileceklerinin delili olduğu söylenmiştir.⁵⁷ Bu yaratığın sudan değil topraktan yaratılmış olabileceğinden hareketle bilgisayar olarak düşünüleceğinden hareketle Cin sûresinde geçen "*Her şey tek tek sayılmıştır.*"⁵⁸ ifadesiyle ilişkilendirilmiştir.⁵⁹ Tüm bu anlamalardan yola çıkılarak rivayetlerden elde edilen verilerin ve müfessirlerin ilgili ayete getirdikleri açıklamaların, zaman içinde bu konunun farklı şekillerde anlaşılmasına olanak verdiği söylenebilir. Söz konusu farklılıklar insanların öncelediği hususlardan ya da temel motivasyonlarındaki çeşitliliğinden kaynaklanabilmektedir. Kur'ân'da batini anlamların olduğunu benimseyen bazı kişiler bunu sembolik olarak yorumlayabilirken, zahiri anlamın ön

⁵³ Sümbüllük, *Dabbetü'l-Arz Verem Mikrobudur*, 7.

⁵⁴ Ayfer Karadakovan, "Türkiye'de ve Dünya'da AIDS", *Ege Üniversitesi Hemşirelik Yüksek Okulu Dergisi* 11/1 (1995), 97.

⁵⁵ Ali Sait Çalışkan, *Kur'ân-ı Kerim'de İstikbale Dair Gayb Haberleri* (Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 268-269; Sorularla İslamiyet, "dabbetul-arz-nedir-cikmis-midir-bugunlerde-yayina-giren-dabbe-filminin-dogruluk-payi-var-mi" (Erişim 6 Temmuz 2023);

⁵⁶ Sorularla İslamiyet, "dabbetul-arz-nedir-cikmis-midir-bugunlerde-yayina-giren-dabbe-filminin-dogruluk-payi-var-mi"; Youtube, "Corona Virüs Dabbet'ül Arz' mı? (Ebced hesabı ile 1441 Hicri = 2020 Miladi Yıla tevafuk var)", (Erişim 6 Temmuz 2023); Sorularla Risale, "koronavirüsü-coronavirus-dabbetul-arz-olabilir-mi", (Erişim 6 Temmuz 2023).

⁵⁷ Veli Haşim, "Kıyâmet Alâmetleri", *Dinî Araştırmalar* 6/16 (2003), 193-194.

⁵⁸ el-Cin 72/28.

⁵⁹ Edip Yüksel, *Mesaj-Kur'ân Çevirisi* (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2013), 332.

planda olduğunu düşünenler çeşitli canlıları dâbbe diye tanımlayabilir. Öte yandan aktarılan bilgilerdeki muğlak durum, insanların dönemin bilinmezini dâbbe diye adlandırmaya götürebilir. Ancak hareket noktası ne olursa olsun aktarılan görüşlerde genel olarak surenin ve kıyamet konusunun birlikte düşünülmesinden ziyade, rivayetlerin merkeze alınması söz konusu olmuştur.

2. Neml Sûresinin Bağlamsal Analizi

Neml sûresi 82. ayette geçen "dâbbe" kelimesi pek çok kaynakta süreç içerisinde çeşitli şekillerde anlaşılmıştır. Bu bölümde öncelikle söz konusu ayetin geçtiği sûrenin genel içeriği anlatılacaktır. Böylelikle sûrenin tarihi arka planına dair edinilen bilgi ile ayetin ilgili olduğu konu tespit edilmiş olunacaktır. Sonra 82. ayette geçen "dâbbe" kelimesinin anlam alanı ve kelimenin geçtiği diğer ayetler tahlil edilecektir. Mesele kıyamet ile ilgili bir konu olduğundan kıyametin başlayış anı ile ilgili olayların merkeze alındığı sûrelere de bakılarak bağlamsal bir zemin oluşturulmaya çalışılacaktır.

2.1. Neml Sûresinin Genel İçeriği

Mekkî bir sûre olan Neml sûresinin 45., 47. veya 48. sırada indiğine ilişkin farklı görüşler bulunmaktadır.⁶⁰ Hz. Ömer'in İslam'a girdiği yıl olarak miladî 615 yılı yani peygamberliğin 5. ya da 6. yılları gösterilmektedir.⁶¹ Söz konusu olayın Habeşistan Hicretinin sonrasında olduğu şeklinde bilgiler ve bu zaman aralığında Tâhâ sûresinin indiğine ilişkin rivayetler bulunmaktadır.⁶² İniş sırası verilerine göre Şuarâ ve Kasas sûrelerinin arasında yer alan Neml sûresinin, Tâhâ sûresinden birkaç sûre sonra geldiği söylenmektedir ve bu da yaklaşık olarak bi'setin 6. veya 7. yıllarına tekabül etmektedir. Bu zaman diliminden önce müşrikler, Hz. Muhammed'e ve inananlara yaptıkları psikolojik ve fiziksel baskı sonuç vermeyince fiziksel baskıyı artırmaya başlamışlardır. Bu sebeple ayetlerin içeriklerinde müşrikleri korkutmaya yönelik olması muhtemel olan yoğun ahiret vurguları bulunmaktadır. Sonrasında ise ahiret anlatımlarının yanında, tevhid vurgusu ile sert bir şirk eleştirisi yapılmıştır.⁶³ Gerek Neml sûresi gerek de aynı yıllarda indiği söylenen Şuarâ ve Kasas sûrelerine bakıldığında da benzer vurguların

⁶⁰ İzzet Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 1/160-163.

⁶¹ Sâid Havvâ, *el-Esas fi's-Sünne (Hadislerle Hz. Peygamber'in Hayatı)*, çev. Abdurrahim Ali Ural (İstanbul: Aksa Yayın Pazarlama, 1991), 1/316.

⁶² Muhammed İbn İshâk, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1998, 1/251-253; Ebu'l-Al'â el-Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, çev. Ahmet Asrar (İstanbul: Pınar Yayınları, 1992), 3/284; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi Hayatı ve Eserleri*, çev. M. Sait Mutlu (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1997), 84.

⁶³ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Siyer Eşliğinde Kur'ân'ı Anlamak-Fehmü'l Kur'ân-Nüzul Sırasına Göre Tefsir*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2013), 1/353-403.

bulunduğu görülecektir.

Neml Sûresi ahiret hayatına inanmanın gerekliliği ile başlamaktadır. Hemen ardından sûrede Hz. Mûsâ'nın değneğinin yılanı dönüştüğü ve göğsüne sokmasıyla elinin bembeyaz oluşu mucizeleri aktarılmış ve gerçeği bildikleri halde “*Bu sihir*”⁶⁴ diyen kavmin inkar ettiği söylenmiştir. Hz. Süleyman ve Hz. Dâvud’a kuşdili öğretildiği söylendikten sonra Allah’ı bırakıp güneşe tapan kavmin yanlış yola sapmaları anlatılmaktadır. Devamında yeryüzünde bozgunculuk yapan Semûd kavminden ve sapkınlığa düşen Lût kavminden bahsedilmektedir. Tüm bu örneklerin akabinde Allah’a eş tutan bu kavimler eleştirilerek Allah’ın tek yaratıcı olduğu, yeryüzünün yaratılışındaki örneklerle vurgulanmıştır. Hz. Muhammed son peygamber olduğu için bu ümmetin helakı da dünyanın bitişiyle olacaktır. Bu sûrede geçen diğer kıssalarda anlatıldığı üzere, uyarıya kulak asmayan kavimler çeşitli şekillerle yok olmuşlardır. 59. ayet itibarıyla de Hz. Muhammed’e hitap ederek halkın şirk koştuğundan bahsedilir ve Hz. Muhammed’e hitapla başlayan bu ayetlerde benzer bir akıbetin müşrikleri de beklediğine dikkat çekilir. Varlıkların yaratılışındaki ve evrenin nizamındaki örneklerle Allah ile başka bir ilahın barınamayacağı delillendirilir. Bunun ardından gaybı kimseni bilemeyeceğinden bahsedilmesi çalışmanın konusu açısından önemlidir. Bu ayetin devamında gelen ayetlerde ise hesap gününün, sûrun üflenişinin anlatılması söz konusudur. Hemen ardından ahiret ve yeniden dirilmenin olacağını söylenirken, bunu inkâr edenler ölümler ve sağırlar olarak nitelendirilmektedir. Tevhid vurgusunun ardından ilk ayetlerde olduğu gibi ahiretin mutlaka gerçekleşeceği yeniden hatırlatılmıştır. Toprak olmuş kişilerin diriltileceğine atalarına anlatılan birer masal olduğunu dillendirerek inanmayanların, o gün geldiğinde bu inançsız durumlarının yeryüzünden çıkan bir canlı tarafından hatırlatılacağı söylenmiştir. Akabinde yeryüzünün işleyişine dair örneklerle iyi, kötü kim ne yaparsa karşılığını göreceği söylenerek sûre bitirilmiştir. Burada görülüyor ki Kur’ân, insanları Allah’a ve ahirete iman etmeye çağırırken ardından hesap gününü hatırlatarak onları bu inkârdan vazgeçirmeye çalışmakta aksi takdirde o gün geldiğinde yaptıklarını inkar etmelerinin fayda vermeyeceğini söylemektedir. Tüm vurgular gerek kısa anlatımıyla gerek müşriklerin durumundan bahsedilmesiyle temel konuyu ahiretin varlığına çekmekte ve bu noktada insanları uyarmaktadır. Bahsedilen konu o günün geleceği ve geldiğinde ne olacaktır. Dolayısıyla ilgili ayette kıyamet anının bir anlatımı söz konusudur.

2.2. “Dâbbe” Kelimesinin Anlamı ve Kelimenin Geçtiği Diğer Ayetler

Hafif yürümek anlamına gelen “دَبَّ/debbe” fiilinden “دَابَّةٌ/dâbbe” kelimesi sözlüklerde

⁶⁴ en-Neml 27/13.

genel olarak “yeryüzünde yürüyen her şey”, “Allah’ın yarattığı her canlı”, “sessizce yürüyen insan ve hayvan,⁶⁵ “yük ve binek hayvanı”⁶⁶ anlamlarında kullanılmıştır. Allah’ın tüm yarattıkları için bu kelimeyi kullandığı ve üzerine binilen her şeyin dâbbe olduğu⁶⁷ da söylenmiştir. Hayvan anlamının yanı sıra ayette geçen “konuşur” kelimesinden hareketle dâbbenin insan olabileceği ile ilgili yorumlar da bulunmaktadır. Mecaz olarak “içeğin ya da ırmağın akması”, terim olarak, kıyametten önce onun bir belirtisi olarak yerden çıkacak, Arapça konuşarak, inanan ile inanmayı ayırt edecek olan iri bir hayvan⁶⁸ olarak anlaşılmıştır. Bu bağlamda “دَابَّةُ الْأَرْضِ/dâbbetü'l-arz” şeklinde kullanımın kıyametin şartlarından olmasının yanında nerede, kaç defa çıkacağına ilişkin bilgiler aktarılmıştır.⁶⁹

Dâbbe kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de on sekiz farklı ayette geçmektedir. Bu âyetlerin üçünde kelime çoğulu olan “دَوَابَّ/devvâb” şeklinde gelmektedir. Bu ayetlerde genel olarak Allah’ın her türlü canlıyı yaratıp yeryüzünde yayması şeklinde bir anlatım söz konusudur.⁷⁰ Onların rızıklandırılmasının ve kontrol edilmesinin Allah’a ait olduğu da vurgulanmıştır.⁷¹ Yine “her türlü canlı” şeklinde ifadenin yanı sıra “insanlardan, hayvanlardan (devvâb)” şeklinde belli bir canlı grubu kastedilerek de kullanılmıştır. Örneğin Bakara suresinde “*Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanlara fayda veren yüklerle denizde seyreden gemilerde, Allah’ın gökten indirerek onunla ölü haldeki toprağa can verdiği ve orada her çeşit canlının yetişmesini sağladığı yağmurda, rüzgârları ve gökle yer arasında emre hazır bekleyen bulutları evirip çevirip yönlendirmesinde aklını işleten bir topluluk için elbette nice deliller vardır.*”⁷² şeklinde tüm canlıları içeren bir ifade bulunurken, Fâtır sûresinde “*Aynı şekilde,*

⁶⁵ Rağib el-İsfahanî, "dbb", *Müfredât-Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş- Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 531; Halil b. Ahmed el-Farâhîdî, "db", *Kitâbü'l-Ayn*, ed. Abdülhamid Hindâvî (Beirut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 2/5; İbn Manzûr Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, "dbb", *Lisanü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Darül-me`ârif, ts.), 1314; Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, "dbb", *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Beirut: Daru'l-Fikr, 1979), 2/263.

⁶⁶ Şemsettin Sami, *Kâmus-u Türkî* (İstanbul: Dersaadet İkdâm Matbaası, 1317), 596; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Doğu Matbaası, 1962), 192; Osman Cilalı, *Dinler ve İnançlar Terminolojisi* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2001), 88.

⁶⁷ Halil b. Ahmed el-Farâhîdî, "dbb", *Kitâbü'l-Ayn*, ed. Abdülhamid Hindâvî (Beirut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 2/ 5.

⁶⁸ Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 88.

⁶⁹ İbn Manzûr, “dbb”, *Lisanü'l-Arab*, 1314; Sami, *Kâmus-u Türkî*, 596; Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 88; Cilalı, *Dinler ve İnançlar Terminolojisi*, 133.

⁷⁰ Fâtır 35/28; el-En`âm 6/38; Lokman 31/10; eş-Şûrâ 42/29; el-Câsiye 45/4; en-Nûr 24/45.

⁷¹ Hûd 11/6, 56; en-Nahl 16/49,61; el-Ankebût 29/60; el-Enfâl 8/22,55; el-Hac 22/18.

⁷² el-Bakara 2/164.

insanlardan, binek hayvanlarından ve eti yenen hayvanlardan da farklı tür ve renklerde olanlar var. Kulları içinden ancak bilenler, Allah'tan korkarlar. Şüphesiz Allah üstündür, çokça bağışlayıcıdır."⁷³ şeklinde belirli bir grubun anlatımı görülmektedir. Bir ayette ise "Süleyman'ın ölümüne hükmettiğimizde, öldüğünü, ancak asâsını kemiren ağaç kurdu göstermişti. Süleyman'ın cesedi yere yıkılınca ortaya çıktı ki, eğer cinler gaybı bilmiş olsalardı o aşağılayıcı eziyete katlanıp durmazlardı."⁷⁴ denilmektedir. Burada geçen "dâbbetü'l-arz" asayı yemesinden ötürü "kurt, güve" şeklinde anlaşılmıştır. Özetle tüm bu ayetlere baktığımızda Allah'ın yarattığı yeryüzündeki çeşitli renk ve şekillerdeki canlılar "dâbbe" olarak anlaşılmıştır.⁷⁵

2.3. Ana Teması Kıyamet Olan Sûreler

Kıyamet konusu Kur'ân'ı Kerim'de pek çok yerde ele alınan meselelerden biridir. Ayetlerde farklı bağlamlarda bu mesele değişik şekillerde yer almaktadır. Bu sebeple Neml 82. ayette geçen kıyametin vaki olduğu an ile benzer ifadelerin olduğu farklı ayetler üzerinden konuya bakmak gerekmektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de içerik olarak kıyamet ve ahiret konusunu işleyen, kıyamet ve ahirete dair isimler taşıyan pek çok sûre bulunmaktadır. Kur'ân'da kıyametin ne zaman kopacağına ilişkin herhangi bir bilgi, Hz. Peygamber dâhil kimseye verilmemiştir. Bu bakımdan kıyametin ne zaman kopacağını bilen bir tek Allah'tır.

İsimleri kıyamet ile ilgili olan Tekvîr, Kâria, Kıyâmet, Vâkıa, Câsiye, Gâşiye, İnfîtâr, İnşikâk, Zilzâl ve Tegâbün sûrelerinin içeriğinde de kıyametin kopuş anı ele alınmaktadır. Bunların pek çoğunda güneşin dürülmesi, dağların un ufak olması, yıldızların saçılması, denizlerin kaynaması gibi farklı sahneler anlatılmaktadır. Sûrelerde de bu insanların ahirete ve dolayısıyla bir sorgulamaya inanmadıkları öne çıkarılmaktadır. Diğer taraftan kıyametin gerçekleşeceğine inanmayanlara insanın doğumu, doğanın kendisini yenilemesi gibi örneklerden hareketle can vermeye muktedir olanın öldükten sonra diriltmeye de güç yetireceği vurgulanmıştır. İsminde kıyamet anlamı taşımayan ancak bağlamında kıyamet anlatımına yer veren Kamer, Furkân, Kasas gibi sûreler de benzer ifadelerin olduğunu görmekteyiz. İlgili sûrelerde kıyamet günü iyilerin mükâfatları, kötülerin ise cezalandırılmaları farklı biçimlerde betimlenmiştir. Bu ayetlerin bazılarında insanlara yapıp ettiklerinin gösterilmesi söz konusudur. "Her bir kişi ne yaptığını görecektir."⁷⁶, "Organları kendisine şahitlik edecek.", "Ağızları mühürlenir elleri ve ayakları ne

⁷³ Fâtır 35/28.

⁷⁴ Sebe' 34/14.

⁷⁵ Ünal, "Kur'ân-ı Kerim'de Dâbbe", 178-179.

⁷⁶ et-Tekvîr 81/14; el-İnfîtâr 82/19.

kazandıklarını anlatır."⁷⁷, "Her ümmet kitabına çağrılacak ve kitap onların yapıp etmeleri ile ilgili gerçeği söyleyecek.", "İşledikleri her şey kitapta satır satır yazılmıştır."⁷⁸ "Yeryüzü haberlerini anlatacak."⁷⁹, "Yaptıklarının haberleri verilecek."⁸⁰, "Melekler yaptıklarını anlatacak."⁸¹ "Azabı kesinleşmiş olanlar anlatacak."⁸² şeklindeki kullanımlar bunun örneklerindedir. Aktarılan örneklerde görülüyor ki yapılan iyi veya kötü her şey o an geldiğinde ortaya çıkacaktır. Amel defterleri açıldığında ya da yapılan ameller tartıldığında insanlar her şeyi görecek ya da insanın bizzat kendisi herhangi bir inkâr durumunda ne yapıp ne yapmadığını itiraf edecektir. Yine bazı sûrelerde yapılanların gözler önüne serileceği, Allah'ın tüm fiilleri göstereceği söylenmiştir. Kabirdekilerin dışarı çıkarılması ve bu halde insanların geçmişte meydana getirdiği her şeyi müşahade etmesi veya "yeryüzünün haberlerini" anlatması şeklinde de mazide gerçekleşen her fiilin gözler önüne serileceği belirtilmiştir. Sonuç olarak Allah, kıyameti anlatan bu sûreler ile kıyametin kopuş anında tüm gizlenenlerin açığa çıkacağını çeşitli metaforlarla ortaya koymaktadır.

Neml Sûresi kıyamet tasvirleri taşıyan ayetler ile karşılaştırılırsa benzer anlatımlara sahip oldukları görülecektir. Nitekim daha önce de belirtildiği gibi, bu sûrede çeşitli kavimler ve onların bazı fiilleri neticesinde helak oluşları söz konusu olmuştur. Şu an yaşanan âlemin sonu ise kıyametin kopuşu ile gelecektir. Diğer sûrelerde olduğu gibi, burada da ahiret gününe inanmayanların durumu ve onların akıbetinin ne olacağına ilişkin vurgular yapılmaktadır. Gizli ve açık her şeyi Allah'ın bilebileceği söylenmiş ve "herkesin toplanacağı gün"⁸³, "dağların hareket etmesi"⁸⁴ gibi tasvirlerle kıyamet günü anlatılmıştır. Yine diğer sûrelerde olduğu gibi iyilere verilecek mükâfat ve kötülerin göreceği cezadan bahsedilmiştir. Son kısımlara doğru da "Yeryüzünden bir canlı çıkarırız ki o insanlara ayetlerimizi inkâr ettiklerini söyler." ifadesi yer almaktadır. İnsanlara yaptıklarını açıklayan, söyleyen, bildiren ya da konuşan yeryüzü, kabirdekiler, yazıcılar ve diğerleri olacaktır. Tüm aktarılanlardan yola çıkıldığında kıyametin kopuş anının Neml 27/82 ayeti ile benzer tasvirleri içerdiği ve bu sebeple konunun kıyamet öncesi bir anlatım olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla dâbbe meselesinde anlatılan pek çok hususun ayetle direkt bağlantılı olmadığı anlaşılmaktadır.

⁷⁷ el-Kiyâmet 75/14; Yâsîn 36/65.

⁷⁸ el-Câsiye 45/28; el-Kamer 54/52-53.

⁷⁹ ez-Zilzâl 99/4.

⁸⁰ et-Teğâbün 64/7.

⁸¹ el-Furkân 25/18-19.

⁸² el-Kasas 28/63.

⁸³ en-Neml 27/83.

⁸⁴ en-Neml 27/88.

Sonuç

Dâbbe kelimesi Kur'ân'da on sekiz ayette geçmektedir. Bunlar içinden Neml sûresinin 82. ayeti kıyametten önce çıkacak bir varlık olarak anlaşılmış ve kıyametin alametlerinden sayılmıştır. Tefsirlerde bu varlığın ne zaman çıkacağı ne yapacağı, şeklinin nasıl olduğu ile ilgili bilgileri aktarılan rivayetler kullanılmıştır. Bu rivayetlerin bir kısmının mütevatir olmadığı bir kısmının ise isrâîlî bilgi içerdiği söylenmektedir. Benzer rivayetleri kullanan müfessirler gerek bu bilgilerden hareketle gerekse ayette geçen ifadeleri yorumlamaları sebebiyle ayeti farklı şekillerde yorumlamışlardır. Bazı tefsirlerde İncil'de kıyametten önce çıkacak bir yaratığa ve onun tasvirlerine ilişkin aktarımlara oldukça benzer ifadeler yer almaktadır. İlgili ayetin iniş sebebine ilişkin bilgi yoktur. Ancak müfessirlerin çoğu özellikle kıyamet alametlerine ilişkin rivayetleri bu ayetin altında ele aldıkları için -dâbbenin neliğine, mahiyetine ve neleri yapacağına yönelik farklı çıkarımlar yapmış olsalar da- özünde kıyamet öncesi çıkacak bir varlık olması fikrinden kopmamışlardır. İçinde bulunulan toplumun sosyo-kültürel yapısı, değişen şartların getirdiği yenilikler ve çözümü bulunamamış meseleler bilinmeyen bir durumu anlamada etkili olabilmektedir. Rivayetlerde muhtemelen tasvirinin anlatımında birlik olmamasından ötürü zamanında çözümü olmayan verem, AIDS, koronovirüs gibi hastalıklar; "her yere ulaşması" anlatımlarından ötürü "televizyon"; kelimenin "debelenmek, hareket etmek" anlamlarından hareketle dönemin "otomobil, tren" araçları şeklinde anlaşıldığı da olmuştur. Ayrıca söz konusu rivayetlerin en-Neml 82. ayet ile ilişkilendirilmesi de bir tercihtir ve dolayısıyla öznellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan Kur'ân'da kıyametin beklenmedik bir anda birden gerçekleşeceği söylenmektedir. Onun alametlerinin ne olduğuna dair bilgiler ise sıralanmamıştır. Kur'ân'da kıyamet ile ilgili anlatılanlar daha çok kıyametin kopuş esnasında yaşanacaklardır.

Neml sûresinin bağlamını ve içeriğini bilmek dâbbe anlatılarına konu olan 82. ayeti anlamak için farklı bir perspektif sunacaktır. Bu doğrultuda peygamberliğin 6. ya da 7. yılında gelen bu sûre müşriklerin inananlara karşı baskılarını artırdıkları bir döneme tekabül etmektedir. Zira sûrenin içeriğinde de bir yandan sert bir şirk eleştirisi bir yandan ahiret anlatımlarının yer aldığı ve onun gerçekleşeceğine inanmayanların haberlerinin verildiği görülmektedir. Dolayısıyla kıyamet ile ilgili anlatımlara sahip diğer sûrelere de bakıldığında birçoğunda kıyamet sırasında insanların dünyada iken davranış ve iman noktasında yapıp ettikleri her şeyin gözleri önüne serileceğinden bahsedilmektedir. Ayetlerde bu durum insanların organlarının konuşması, meleklerin ve kitapların haber etmesi, yeryüzünün anlatması gibi farklı şekillerde tasvir edilmiştir. Benzer bağlama sahip Neml sûresinin 82. ayetinde bir dâbbenin yani bir canlının kıyamet günü insanların Allah'a inanmadıklarını söylemesi de bu anlamda değerlendirilebilir.

Zira dâbbe kelimesinin geçtiği diğer ayetlerde de genel olarak kelime; "canlı varlık, hayvan" gibi anlamlarda kullanılmıştır. Dolayısıyla burada kıyamet öncesi bir durumdan çok kıyamet esnasının anlatımı vardır ve bir anlamda ahiret gününün gelmeyeceğini söyleyenlere bir cevap niteliğindedir. Neml sûresinin 82. ayetinin sûre ve konu bütünlüğü içerisinde incelendiği bu çalışmada Kur'ân'ın bağlamıyla okunmasının onun anlamada önemli bir yeri olduğu sonucuna varılmıştır.

Kaynakça

- Altuntaş, Süleyman. Kıyâmet Alâmetleri (On Alâmeti Bir Arada Zikreden Rivayetlerin Tahlîli). Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Ateş, Süleyman. Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri. Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Aydemir, Abdullah. Tefsirde İsrâiliyyat. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Bağcıvan, Mehmet. "Kur'an Yorumunda Tarihsel Bağlamın Sınırlayıcılığının Problemleri", İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 10/4 (2021).
- Barış, Yusuf İzzettin. "Dünyada Tüberküloz'un Tarihi". Konuralp Tıp Dergisi 3/2 (2011), 1-4.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ud. Tefsîru'l-Begavî-Me'âlimü't-tenzîl. Riyâd: Dâru Tayyibe, 1409.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl. Lübnan: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1993.
- Câbirî, Muhammed Âbid. Siyer Eşliğinde Kur'ân'ı Anlamak-Fehmü'l Kur'ân-Nüzul Sırasına Göre Tefsir. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2013.
- Cilalı, Osman. Dinler ve İnançlar Terminolojisi. İstanbul: Damla Yayınevi, 2001.
- Çakın, Kamil. "Fiten Rivayetleri Bağlamında Toplumların Çöküşü". Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/10 (2018), 1-29. <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.446603>
- Çalışkan, Ali Sait. Kur'ân-ı Kerim'de İstikbale Dair Gayb Haberleri. Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Çelik, Hüseyin. "Kur'ân'da 'Dâbbetül'l-Arz'". Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/1 (2013), 41-57.

- Derveze, İzzet. Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı. çev. Mehmet Yolcu. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- Derveze, Muhammed İzzet. et-Tefsîrû'l-hadîs. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 2000.
- Devellioğlu, Ferit. Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat. Ankara: Doğu Matbaası, 1962.
- Ebû Davud es-Sicistani, Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdi, Sünenu EbûDavud, thk. Şuayb el-Arnaut, Muhammed Kâmil Karabelli, byy.: Dâru'r-risâleti'l-alemiyye, 2009/1420.
- Esed, Muhammed. Kur'ân Mesajı/Meal-Tefsir. İstanbul: İşaret Yayınları, 2001.
- Esen, Muammer. İman, İmanla İlişkili Kavramlar ve Temel İnanç Esasları. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2006.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. Kitâbü'l-ayn. ed. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Ferrâ, Ebu Zekeriyya Yahyâ b. Ziyâd. Meâni'l-Kur'ân. Lübnan: Âlimu'l-Kütüb, 1983.
- Gündüz, Şinasi. Din ve İnanç Sözlüğü. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Hamidullah, Muhammed. İslâm Peygamberi Hayatı ve Eserleri. çev. M. Sait Mutlu. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1997.
- Haşim, Veli. "Kıyâmet Alâmetleri". Dinî Araştırmalar 6/16 (2003), 183-198.
- Havvâ, Sâid. el-Esas fi's-Sünne (Hadislerle Hz. Peygamber'in Hayatı). çev. Abdurrahim Ali Ural. İstanbul: Aksa Yayın Pazarlama, 1991.
- Hevvârî, Hûd b. Muhakkem. Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz. Lübnan: Dâru'l-Garbi'l-İslamiyyi, 1990.
- Hocaoğlu, Mustafa. "Dabbetü'l-Arz: İnsanın Yeniden Dirilişi". Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 13/73 (2020), 1040-1052.
- İbiş, Fatih "Anlamın Epistemolojik Ön Koşulu Olarak Bağlam", Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 25/2 (2023)
- İbn Âşûr, Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. et-Tahrîr ve't-tenvîr. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm. thk. Esad Muhammed Tayyib. Mekke: Mektebetü Nizâri Mustafa, 1997.
- İbn Fâris, İbn Zekeriyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luga. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1979.

- İbn İshâk, Muhammed. es-Sîretu'n-Nebeviyye, 1998.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini İbn Mace, Sünenu İbn Mace, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Kahire: Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, 1975/1395.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. Lisânü'l-Arab. thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. Kahire: Darül-me`ârif, ts.
- İbn Sellâm, Yahyâ. Tefsîru Yahyâ b. Sellâm. thk. Hindi Şelebî. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İsfehanî, Rağıb. Müfredât-Kur'ân Kavramları Sözlüğü. çev. Abdülbaki Güneş- Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- Karadakovan, Ayfer. "Türkiye'de ve Dünya'da AIDS". Ege Üniversitesi Hemşirelik Yüksek Okulu Dergisi 11/1 (1995), 97-105.
- Kırbaçoğlu, Hayri. "Hz. İsa'yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi". İslâmiyat 3/4 (2000), 147-168.
- Komiyon. Kur'ân-ı Kerim Meâli. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed Ahmed b. Ebî. el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. Beyrut: el-Resalah, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd. Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim-Te'vilâtu Ehlu's-Sünne. thk. Mecdî Bâsellûm. Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mevdûdî, Ebu'l-Al'â. Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı. çev. Ahmet Asrar. İstanbul: Pınar Yayınları, 1992.
- Mevdûdî, Ebu'l-Al'â. Tefhimu'l-Kur'ân-Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri. çev. Komiyon. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Mukâtil b. Süleymân, İbn Beşir el-Ezdî el-Belhî. Tefsîru Mukâtil b. Süleymân. thk. Ahmed Ferîd. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım., 2003.
- Müslim b. el-Haccac, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi, Sahîhu Müslim, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyai'l-kütübi'l-arabiyye, 1412/1991.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl. Beyrut: Dâru'l-Kalemü't-Tayyib, 1998.
- Nursî, Said. Şuâlar. İstanbul: Sözlere Neşriyat, 2009.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. Mefâtihu'l-gayb. 32 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1. Basım., 1981.

- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed. el-Keşf ve'l-beyân. thk. Ebû Muhammed İbn Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım., 2002.
- Sami, Şemsettin. Kâmus-u Türkî. İstanbul: Dersaadet İkdâm Matbaası, 1317.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm. Tefsîru'l-Kur'ân. thk. Mustafa Müslim Muhammed. Riyad: Mektebetü er-Rüşd, 1989.
- Sarıtoprak, Zeki. "Dâbbetü'l-Arz". TDV İslam Ansiklopedisi. C. 8. İstanbul: Diyanet Vakfı Neşriyat, 1993.
- Sorularla İslamiyet. "Dabbetul-arz-nedir-cikmis-midir-bugunlerde-yayina-giren-dabbe-filminin-dogruluk-payi-var-mi". (Erişim 6 Temmuz 2023). <https://sorularlaislamiyet.com/dabbetul-arz-nedir-cikmis-midir-bugunlerde-yayina-giren-dabbe-filminin-dogruluk-payi-var-mi>.
- Sorularla Risale. "Koronavirusu-coronavirus-dabbetul-arz-olabilir-mi", (Erişim 6 Temmuz 2023). <https://sorularlarisale.com/koronavirusu-coronavirus-dabbetul-arz-olabilir-mi>.
- Sümbüllük, Esat Sezai. Dabbetü'l-Arz Verem Mikrobudur. İstanbul: Bürhaneddin Erenler Matbaası, 1952.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân. 25 Cilt. Kahire: Dirâsetü Arabiyye ve'l-İlmiyye, 1. Basım., 2001.
- Tabersî, el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl. Mecma'u'l-beyân. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Tiyek, Fatih. Kur'an'ı Anlamada Bağlamin Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar. Kayseri Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.
- Ünal, Necdet. "Kur'ân-ı Kerim'de Dâbbe". Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi 31 (2010), 157-190.
- Yaman, Bahattin. "Osmanlı Resim Sanatında Dâbbetü'l-Arz". Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 29, 41-57.
- Yaşar, Ahmet. Kıyamet ve Alametleri Cennet ve Cehennemlikler. İstanbul: Güven Basımevi, 1950.
- Yazır, Muhammed Hamdi. Hak Dini Kur'ân Dili. İstanbul: Hisar Yayınevi, 2011.
- Yeşil, Mahmut. "Temîm ed-Dârî ve Rivayetleri". Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 21 (2006), 91-114.

Youtube. "Corona Virüs Dabbet'ül Arz' mı? (Ebced hesabı ile 1441 Hicri = 2020 Miladi Yıla tevafuk var)". (Erişim 6 Temmuz 2023).
<https://www.youtube.com/watch?v=pD6xNEL43h0>.

Yüksel, Edip. Mesaj-Kur'ân Çevirisi. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2013.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. Keşşâf. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Muavviz. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l- Mısriyye, 1. Basım., 1922.

Zuhaylî, Vehbe. Tefsîru'l-münîr fî'l-akîdeti ve'serîati ve'l-menhec. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2003.

Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil). Yeni Yaşam Yayınları, 2016.

The Impact of Considering the Context of Surah-Subject on Meaning: An Examination on the Subject of 'Dabbah' In The Example of al-Naml 27/82

Asist. Prof. Hatice Merve ÇALIŞKAN BAŞER

Extended Summary

In order to understand a verse of the Qur'an better, besides the information about that verse, it is necessary to look at the siyak-sibak of the verse and the whole surah it is in. In addition to all these, it is necessary to examine the surahs related to the subject mentioned in the verse, taking into account the integrity of the Qur'an. People have always wanted to know about the future. In many religions that include the belief in the Hereafter, the first of the subjects that are desired to have information about the future is those related to the breaking of the Doomsday. The intense interest shown in the information given about when that moment will occur and after which omens, and the comments added to it, have carried the event to very different places. As long as the event does not occur, the sentences used will not go beyond guesswork. Because, with the interpretation of the existing narrations from the perspective of different people at different times, some things that are unknown or dangerous in various periods are understood as dabbah and these interpretations are based on the Qur'an. For this reason, it is important to examine the subject by leaving these comments or presuppositions aside. The subject of this article is the examination of the 82nd verse of the Naml, taking into account the context of the chapter. The word "dabbah" in the aforementioned verse has been considered as one of the signs of the apocalypse and has been the subject of various interpretations without considering its context. The aim of the study is to reveal the importance of reading the verse in the surah/subject integrity. The relevant verse has been understood as a being that will emerge at a time when injustice, denial, and evil are progressing before doomsday, with the use of ahad and Israeli narrations. Here, the commentators match the verse with the related narrations. Since there is no information about the reason for the descent, putting these narrations under the verse is the result of a choice. In

addition, there is information similar to the "monster" narrative in the Bible that will give the news of what will happen in the near future. The explanations in some tafsirs are quite similar to this information. In the following periods, with the interpretation of the basic logic of these narrations; various unknown, unresolved, or damaging situations of time could be understood as "dabbah". In this context, dabbah; there are comments that there may be a bus, AIDS, tuberculosis, coronavirus. According to the descending order data, it is said that the Neml surah, which is located between the Shuara and Kasas surahs, came a few surahs after the Ta-ha surah. This corresponds approximately to the 6th or 7th years of the prophethood. Before this period, the polytheists began to increase the physical pressure when the psychological pressure they put on Hz. Muhammad and those who believed in him did not yield any results. For this reason, there is intense emphasis on the hereafter aimed at scaring the polytheists in the content of the surah. After this, a harsh criticism of polytheism was made with the emphasis on tawhid, as well as the descriptions of the hereafter. Although there is information in the narrations about Dabbah that it will emerge at a time when "people will be corrupted and Allah's orders will be abandoned", in Surah al-Naml it is mentioned that people associate shirk and those who deny resurrection rather than abandoning the orders. Otherwise, the word "dabbah" is mentioned eighteen times in the Qur'an. These are generally used to describe various living things on earth that Allah has created in different ways. On the other hand, when we look at the surahs related to the apocalypse in the Qur'an, we do not find any expression that is expected to occur before the Doomsday, neither in the aforementioned verse of Surah al-Naml, nor in the whole of the Qur'an. What the Qur'an tells about the apocalypse will happen at the time of the apocalypse. Everything they do to people at that moment will be shown in some way. This is symbolized in different ways in the Qur'an. The rewards of the good and the punishment of the wicked on the Day of Judgment are described in different ways in the relevant surahs. In some of these verses, it is a question of showing people what they do. "Each person will see what he has done", "his organs will bear witness to him" etc. In these examples, it is seen that everything done, good or bad, will come out when that moment comes. In the study, document and content analysis, one of the qualitative research methods, was used. Related verses and suras, tafsir, and other works were examined by descriptive analysis method and the findings were evaluated. According to this, it is emphasized that in the integrity of the surah, besides the criticism of polytheism, all the things that have been done will be revealed. In many surahs related to the Day of Judgment, it is emphasized that the morals of the people at that moment will be revealed as "organs speaking, angels telling people what they do". As a result, at the moment of the apocalypse, a creature/dabbah coming out of the earth and informing people about what he did can be evaluated in this way.

Key Words: Tafsir, al-Naml 27/82, Dabbah (The beast of the earth), Day of Judgment, Meaning, Context.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Journal of Eskişehir Osmangazi
İlahiyat Fakültesi Dergisi University Faculty Of Theology
ESOGUİFD

ISSN 2147-8171

e-ISSN 2980-1109

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

Amaç ve Kapsam

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Mart ve Eylül tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez yayımlanan uluslararası hakemli akademik bir dergidir. Dergimiz Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları ve Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi alanları başta olmak üzere sosyal bilimler alanına katkı sunmayı amaçlar. Dergimizin yayım dili Türkçe olmakla beraber Arapça, İngilizce, Almanca gibi diğer dillerde de yayın yapılmaktadır. Dergimize gönderilen ve insanlardan veri toplanarak hazırlanan çalışmalar için etik kurul ve araştırma izninin belgelenmesi ve bu bilginin çalışmanın ilk sayfasında beyan edilmesi gerekmektedir. Dergiye makale gönderimi ücretsizdir. Yayına kabul edilen makaleden de hiçbir ücret talep edilmez. Yazısı yayınlanan yazarlara ücret ödenmez.

Aim and Scope

Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology is an international peer-reviewed Journal published twice a year as March and September. It aims to contribute to the social sciences primarily Islamic sciences, philosophy, Islamic history and religious and moral education. The publication language of our journal is Turkish, but also in other languages such as Arabic, German and English. For studies submitted to our journal and produced by collected data from people, the ethics committee approval must be documented and this information must be declared on the first page of the study. Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci	The Publication Principles and Review Process
<p><i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanır.</p> <p><i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>, araştırma makalesi, çeviri, kitap değerlendirmesi, sempozyum değerlendirmesi ve doktora tez özeti türündeki akademik çalışmaları kabul eder.</p> <p><i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>, Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşeri Bilimler alanlarında gerçekleştirilen akademik çalışmaları yayımlar.</p> <p><i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>'nin yayın dili, Türkçedir. Ancak yayımlanacak toplam makale sayının %40'ını geçmemek üzere İngilizce, Almanca, Arapça ve Farsça dillerinde de çalışma yayımlanabilir.</p> <p>Makale Gönderim Şartları</p> <p>Doktora öğrencileri, tek yazar olarak; yüksek lisans öğrencileri ise danışmanları ile birlikte (ilk yazar öğrenci - ikinci yazar danışman öğretim üyesi) kaleme aldıkları çalışmaları dergiye gönderebilirler.</p> <p>Kitap değerlendirmesi türünde, yalnızca doktora derecesine sahip uzmanlarca</p>	<p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> is published by Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology.</p> <p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> accepts academics studies such as research article, translation, book review, symposium review and doctoral thesis summary.</p> <p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> publish academic studies about Religion, Philosophy, History as priority in the field of Social Sciences and Humanities.</p> <p>Publication language of <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> is Turkish. But there can be English, German, Arabic and Persian articles in order to not exceed %40 of total articles.</p> <p>Article Submission Terms</p> <p>PhD students, as a single author; graduate students with the supervisor –first author student; second author supervisor- can send their work to <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i>.</p> <p>In the case of book review only the studies which written by someone who has</p>

hazırlanan çalışmalar incelemeye alınır. <i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> , 15 Mart ve 15 Eylül tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez matbu ve online olarak yayımlanır. 15 Mart tarihli sayı için 01 Ekim – 01 Aralık; 15 Eylül tarihli sayı için ise 01 Nisan – 01 Haziran tarihleri arasında yazı kabul edilir. <i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> 'ne gönderilen çalışmanın ilk sayfasında İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun şekilde yazarın isim, kurum, ORCID ve cep telefonu bilgisi yazılı olmalıdır. Makale ve çeviri türündeki çalışmalar için kelime üst sınırı 7.500, diğer yayın türleri için ise 1.500'dür. Çeviri makalelerin yayıncısından alınan izin yazısı/maili başvuruya eklenmelidir. Başvuru esnasında 100-150 kelimelik Türkçe öz, İngilizce abstract ve en az 5'er adet Türkçe ve İngilizce anahtar kavram yazılmalıdır. Hakemden geçen makaleler için ayrıca en az 750 kelimelik Türkçe ve İngilizce genişletilmiş özet talep edilir. Çalışmalar, Microsoft Word programında en az 2,5 cm kenar boşluğu ile, metin kısmı Gantium Plus yazı tipinde, 11 punto ve 1,5 satır aralığı; dipnotlar ise 9 punto ve tek	doctorate degree are examined. <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> is published as printed and online twice a year on 15 March and on 15 September. Articles are accepted between 01 October and 01 December for the issue of 15 March and between 01 April and 01 June for the issue of 15 September. In the first page of study sent to <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> , there must be author's name, institution name, ORCID and a phone number suitable to ISNAD Citation Style. For the articles and translation studies, the upper limit are 7.500 words, for other studies, the limit is 1500. Permission letter/mail which taken from author of translation articles should be added. During submission, 100-150 words Turkish and English abstract and at least 5 Turkish and English keywords should be written. For the articles which approved by referee, a 750 words Turkish and English extended summaries are required. Studies should be written as given at least 2,5 cm margins, in Gantium plus font, 11 pt. and 1,5 row pitch; on the other hand footnotes should written as 9 pt. and
--	---

satır aralığı ile yazılmalıdır.	single line pitch.
Çalışmalardaki atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atıf Sistemi kullanılmalıdır: www.isnadsistemi.org <i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> ticari kullanım hariç olmak üzere anında açık erişimdir. Dergiye gönderilen ve yayına kabul edilen çalışmaların telif hakkı, <i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> 'ne devredilmiş sayılır.	In the citation and bibliography of the studies, the ISNAD Citation Style should be used: www.isnadsistemi.org <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> is immediate open access except for commercial use. Copyrights of the articles which sent and accepted to publish is deemed to transfer <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> .
Yayımlanan yazıların ilmî, fikrî ve edebî sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazısı yayımlanan yazarlara dergiden bir adet matbu nüsha gönderilir.	Scientific, intellectual and literary responsibilities of published articles belong to their author. One printed copy of the manuscripts are sent to the authors.
Makale Değerlendirme Süreci Ön İnceleme ve İntihal Taraması Çalışma; dergi yayın ilkelerine, akademik yazım kurallarına ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygunluk açısından editör tarafından incelenir ve iThenticate programı kullanılarak intihal taramasından geçirilir. İntihal benzerlik oranının % 20'den az olması şartı aranır. Ön inceleme en fazla 10 gün içinde tamamlanır. Alan Editörü İncelemesi Ön İnceleme ve İntihal Taraması	Article Evaluation Process Preliminary Examination and Plagiarism Screening The study is reviewed by the editor for compliance with the journal publication principles, academic writing rules and the ISNAD Citation Style and it is scanned about plagiarism by using iThenticate program. Plagiarism rate to be less than %20 condition required. This review is completed in max. 10 days. Section Editor Review The study which was carried out

aşamasından geçen çalışma, ilgili alan editörü tarafından problematik ve akademik dil-üslup açısından incelenir.

Bu inceleme, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

Hakem Süreci (Akademik Değerlendirme)

Alan editörünün incelemesinden geçen çalışma, konu ile ilgili doktora tezi, kitap veya makalesi bulunan en az iki hakemin değerlendirmesine sunulur. Hakem süreci, çift taraflı kör hakemlik uygulaması çerçevesinde gizlilik içinde yürütülür.

Hakemin incelediği çalışma hakkındaki görüş ve kanaatini ya metin üzerinde belirtmesi ya da online hakem formu üzerinde en az 150 kelimelik bir açıklama ile gerekçelendirmesi talep edilir.

Yazara, hakem görüşlerine katılmaması halinde itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir. Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak karşılıklı iletişimi sağlar.

Hakem süreci en fazla 30 (20 + 10) gün içinde tamamlanır. Hakem raporlarının ikisi de olumlu ise çalışma, yayımlanmasının değerlendirilmesi teklifi ile Yayın Kurulu'na sunulur. İki hakemden birinin olumsuz kanaat belirmesi halinde çalışma, üçüncü bir hakeme

Preliminary Examination is examined by the related section editor in terms of problematic and academic language-style. This review is completed in maximum 15 days.

Referee Process (Academic Evaluation)

The study, which is subjected to review by the section editor, is submitted to the evaluation of at least two referees who has doctoral thesis, book or article. The arbitration process is carried out confidentially within the framework of double-blind review.

The referee is required to present his / her opinion about the reviewed study either on the text or to justify it with an explanation of at least 150 words on the online referee form.

The author can express his / her objections and opinions, if he / she does not agree the opinion of the referee. The field editor provides mutual communication between the author and the referee, while maintaining confidentiality.

The arbitration process is completed within a maximum of 30 (20 + 10) days. If both of the referee reports are positive, the study is submitted to the Editorial Board with a proposal for evaluation of its publication. In case one of the two judges declares negative opinion,

gönderilir. Çalışmalar, en az iki hakemin olumlu kararı ile yayımlanabilir. Çeviri makaleler; orijinaline uygunluk, alan kavramlarının yerinde kullanımı ve dil açısından değerlendirilmek üzere dil ve ilgili alan uzmanlarına gönderilir. Uzmanların olumsuz kanaat belirttikleri çeviriler, yayımlanmaz. Kitap ve sempozyum değerlendirmeleri ile doktora tez özetlerinin yayımına, ilgili alan editörlerinin değerlendirmesi sonucunda karar verilir.	the study is sent to a third referee. The studies can be published at least two positive decisions. Translated articles are sent to language and related field experts to assess the appropriateness of the original, the proper use of space concepts and language. The translation which the experts' stated negative opinions are not published. The publication of book and symposium reviews and dissertation abstracts is decided as a result of the evaluation of the related field editors.
Tashih Aşaması Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Tashihin en fazla 10 gün içinde tamamlanması talep edilir. Yazar, yaptığı tashihleri kırmızı renk ile belirterek alan editörüne sunar.	Correction Phase In the case of referees requesting proofreading in the text that they are examining, relevant reports are sent to the author and they are asked to correct them. The correction is requested to be completed within 10 days. The author presents his corrections by specifying red color to the section editor.
Alan Editörü Kontrolü Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 5 gün içinde tamamlanır.	Section Editor Control The field editor checks whether the author makes the requested corrections in the text. The inspection process is completed within a max. of 5 days.
Hakem Kontrolü Tashih isteyen hakem, yazarın metinde kendisinden talep edilmiş düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder.	Referee Control The referee who requests correction checks whether the author has made any corrections requested from him

Kontrol işlemi, en fazla 7 gün içinde tamamlanır.	in the text. The inspection process is completed within a max. of 7 days.
Ayrıntılı Özet Hazırlanması	Preparing Extended Summary
Hakkında iki hakem tarafından da “yayımlanabilir” kararı verilen çalışmaların yazarlarından, en az 750 kelimelik Türkçe ve İngilizce ayrıntılı özet/summary hazırlaması talep edilir.	At least 750 words Turkish and English Extended Summary have requested from author who their works approved as can be published by the referee. The inspection process is completed within a maximum of 7 days.
Bu işlem için yazara, en fazla 15 gün süre tanınır.	
Türkçe Dil Kontrolü	Turkish Language Control
Hakem sürecinden geçen ve en az 750 kelimelik İngilizce ayrıntılı özet eklenen çalışmalar, Türkçe Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.	The works which are passed through the referees and which have added an extended summary are examined by Language Editor and if necessary the author is asked for correction. The inspection process is completed within a maximum of 15 days.
İngilizce Dil Kontrolü	English Language Control
Türkçe dil kontrolünden geçen çalışmalar, İngilizce Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir.	The works which are passed through the Turkish Language Control are examined by English Language Editor and if necessary the author is asked for correction. The inspection process is completed within a max. of 15 days.
Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.	
Yayın Kurulu İncelemesi	Editorial Board Review
Teknik, akademik ve dilsel incelemelerden geçen makaleler, Yayın Kurulu’nda incelenerek nihai yayın durumu karara bağlanır. Üyelerden itiraz gelmesi hâlinde Kurul, oy çokluğu ile karar verir.	The works which are passed through technical, academic and linguistic examination, final broadcast status is decided with review of Editorial Board. In case of objection from the members, the Board shall decide by majority vote.
Dizgi ve Mizanpaj Aşaması	Typesetting and Layout
Yayın Kurulu tarafından yayımlanması	The works which decided to be

kararlaştırılan çalışmaların dizgi ve mizanpajı yapılarak yayına hazır hale getirilir.

İndekslere Veri Gönderimi

Yayımlanan sayıya ait matbu nsha yurt ii ve dışındaki referans ktphanelerine en ge 60 gn içinde; makale st verisi ise ilgili indekslere 15 gn içinde iletilir.

published by the Editorial Board, are made ready for publication by making typesetting and layout of the works.

Data Transmission to the Indexes

The printed copies of the published issue shall be submitted to local and external reference libraries within 60 days at the latest; article metadata is transmitted to Indexes in 15 days.