

ISSN: 2146-7900

GIFAD

HAKEMLİ DERGİ / REFEREED JOURNAL



**GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**



JULY/TEMMUZ 2024

YEAR/YIL 13

VOLUME/CİLT 13

ISSUE/SAYI 26

**GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

July/ Temmuz-2024 Year/Yıl: 13 Volume/Cilt: 13 Issue/Sayı: 26

**THE JOURNAL OF GÜMÜŞHANE UNIVERSITY
FACULTY OF THEOLOGY**

**HAKEMLİ DERGİ
REFEREED JOURNAL**

GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ
THE JOURNAL OF GÜMÜŞHANE UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

ISSN: 2146-7900

**Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal, hakemli bir dergi olup
ULAKBİM TR DİZİN veri tabanında taranmaktadır.**
The Journal of Gümüşhane University Faculty of Theology is an national, peer-reviewed journal
and is indexed in the ULAKBİM TR DİZİN index.

Sahibi / Owner of the Journal

Prof. Dr. Selami ŞİMŞEK-selamisimsek@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Editör / Editor in Chief

Doç. Dr. Hızır HACIKELEŞOĞLU- hizirhacikelesoglu@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.

Editör Yardımcıları / Associate Editor

Doç. Dr. Muhammet AYDIN- maydin@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Dr. Öğr. Üyesi Harun GEÇER-harungecer@ohu.edu.tr
Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Islamic Sciences, Niğde.

Alan Editörleri / Field Editors

Arş. Gör. Furkan USTAKURT-furkan.ustakurt@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Arş. Gör. Aynur ATAR AKSOY-aynuratar@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Öğr. Gör. Merve ZEYREK-merve.ozar@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Selami ŞİMŞEK-selamisimsek@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Prof. Dr. Ali KUZUDİŞLİ-akuzudisli@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ-zafererginli@hitit.edu.tr
Hitit University, Faculty of Theology, Çorum.
Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE-erkanper@omu.edu.tr
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun.

Prof. Dr. Saffet KARTOPU-skartopu@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Prof. Dr. İbrahim ASLAN-iaslan@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara.

Prof. Dr. Muhammed KIZILGEÇİT-mkizilgecit@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.

Doç. Dr. Berat SARIKAYA-beratsarikaya@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Doç. Dr. Fetullah YILMAZ-ftllhyilmaz@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara.

Doç. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ-hilmi.karaagac@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Doç. Dr. Fatih ÖZKAN-fatih.ozkan@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR- ahmet.demir @erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Rize.

Prof. Dr. Atta-ur Rahman-atta@uom.edu.pk
University of Malakand, Faculty of Islamic Studies, KPK, Pakistan.

Prof. Dr. Celal TÜNER-cturer@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara.

Prof. Dr. Davut YAYLALI-davutyaylali@bayburt.edu.tr
Bayburt University, Faculty of Theology, Bayburt.

Prof. Dr. Ali AKDOĞAN-aliakdogan @odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.

Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN-oozden@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.

Prof. Dr. Hasan AYIK-hasan.ayik@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN-hulusi.arslan @inonu.edu.tr
İnönü University, Faculty of Theology, Malatya.

Prof. Dr. Ali KUZUDİŞLİ-akuzudisli@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK-kalbayrak @cu.edu.tr
Çukurova University, Faculty of Theology, Adana.

Prof. Dr. Mehmet DAĞ-mehmet.dag@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR-metin.ozdemir@asbu.edu.tr
Ankara Sosyal Bilimler University, Faculty of Islamic Studies, Ankara.

Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN-rektor@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis.

Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ-zafererginli @hitit.edu.tr
Hitit University, Faculty of Theology, Çorum.

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU-icapci@divinity.ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara.

Prof. Dr. Münir YILDIRIM-myildirim@cu.edu.tr
Çukurova University, Faculty of Theology, Adana.

Prof. Dr. Saffet KARTOPU-skartopu@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Prof. Dr. Bilal DELİSER-bilaldeliser@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas.

Prof. Dr. Nihat YATKIN-nyatkin@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.

Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU-t.imamoglu@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.

Prof. Dr. Mevlüt ERTEN-mevluterten@kku.edu.tr
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Studies, Kırıkkale.

Prof. Dr. Mehmet ÜMİT-mehmet.umit@marmara.edu.tr
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul.

Prof. Dr. Adem ÇATAK-ademcatak@nevsehir.edu.tr
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir.

Prof. Dr. Bahset KARSLI-bkarsli@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya.

Prof. Dr. İsmail BAYER-ismailbayeri@artvin.edu.tr
Artvin Çoruh University, Faculty of Theology, Artvin.

Doç. Dr. Fetullah YILMAZ-ftllhyilmaz@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara.

Doç. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ-hilmi.karaagac@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Doç. Dr. Hamza AKTAŞ-hamzaaktas@duzce.edu.tr
Düzce University, Faculty of Theology, Düzce.

Doç. Dr. Janas KHAN-jkhan@uom.edu.pk
University of Malakand, Faculty of Islamic Studies, KPK, Pakistan.

Doç. Dr. Veysel AKKAYA-veysel.akkaya@izu.edu.tr
İstanbul Sebahattin Zaim University, Faculty of Islamic Studies, İstanbul.

Doç. Dr. Berat SARIKAYA-beratsarikaya@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Doç. Dr. Fatih ÖZKAN-fatih.ozkan@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Doç. Dr. Zeynel Abidin AYDIN-zeynelaydin@ibu.edu.tr
Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu.

Doç. Dr. Mücteba ALTINDAŞ-altindas@aku.edu.tr
Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Studies, Afyonkarahisar.

Dr. Öğr. Üyesi Resul ERTUĞRUL-resulertugrul@bayburt.edu.tr
Bayburt University, Faculty of Theology, Bayburt.

Hakem Kurulu / Referee Board

Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. **The Journal of Gümüşhane University Faculty of Theology** have used the system of double-sided blind arbitration that has the duty of at least two arbitrators. The names of the arbitrators have been hidden and not published.

Redaksiyon ve Dizgi / Redaction and Typographic

Arş. Gör. Hakan SARI- hakan.sari@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Arş. Gör. Aynur ATAR AKSOY-aynuratar@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Arş. Gör. Zeynep ŞİMŞEK BİNGÖL-zeynepsimsek@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Arş. Gör. Mustafa BAL-mbal@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Türkçe Dil Editörü / Turkish Language Editor

Arş. Gör. Dr. Ali Fuat FUTSİ-fuatfutsi@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Arapça Dil Editörü / Arabic Language Editor

Öğr. Gör. Merve ZEYREK-merve.ozar@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

İngilizce Dil Editörleri / English Language Editors

Arş. Gör. Hakan SARI- hakan.sari@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Arş. Gör. Ömer Faruk IŞIK-ofi.faruk@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Kapak Tasarım / Cover Designing

Eren KELEŞOĞLU

İrtibat / Contact

Bağlarbaşı Mahallesi, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kat:7, No: 721,
pk: 29100, Merkez/Gümüşhane, TÜRKİYE
Neighbourhood of Bağlarbaşı, Gümüşhane University Faculty of Theology, Floor:7, No: 721,
p.o.box: 29100, Gümüşhane, TÜRKİYE
e-posta: ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Gümüşhane 2024



Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gümüşhane University Faculty of Theology
Cilt: 13 Sayı: 26 (15 Temmuz 2024) Volume: 13 Issue: 26 (July 15, 2024)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- Güçlü ve Zayıf Düşünceler (Ontolojiler) Arasında Kutsal Kitap**
The Holy Book Between Strong and Weak Thought
Fatma SAYIN- Burhanettin TATAR 359-416
- Şerhu İleli't-Tirmizî'deki Eleştiriler Bağlamında Kûfeli Fakihler ve Hadis Rivayeti**
The Jurists of Kûfah and Ḥadīth Narration in the Context of Criticisms in Sharḥ 'Ilal al-Tirmidhī
Ali Fuat FUTSİ 417-445
- Hedonik Tüketim, Bencillik ve Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Nicel Bir Araştırma**
A Quantitative Study on the Relationship between Hedonic Consumption, Selfishness and Religiosity
İbrahim Furkan GÜVEN 446-481
- Öne Çıkan Özellikleriyle Memlûkler Dönemi Kıraat İlmi Tedrisi**
The Education of Qirā'āt in the Mamlûk Period with Its Prominent Features
Nur Kübra DEMİRCİ- Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU 482-510
- Doğal Afet Sonrası Travma, Yas ve Dini Başa Çıkma: Kahramanmaraş Depremi Üzerine Nitel Bir Araştırma**
Trauma, Grief Process and Religious Coping After Natural Disaster: A Qualitative Research on the Kahramanmaraş Earthquake
Nurdan YAĞLI SOYKAN 511-552
- Erdebil Tarikatının Siyasallaşma Süreci**

The Politicization Process of Erdabil Sect
Kerem ÇAVUŞLU _____ 553-577

Lafzi Değerlendirmelerin Hükme Etkisi (Tevbe Suresinin 60. Ayeti Örneği)
The Effect of Literary Evaluations on Judgment (Example of Verse 60 of Surah At-Tawba)
Ömer Faruk ATAN _____ 578-607

Semantic Analysis of The Word "Tawbah" as a Qur'ānic Expression
Kur'ânî Bir İfade Olarak "Tevbe" Kelimesinin Semantik Analizi
Muhammet Berat CAN _____ 608-625

Hadislerle Oluşan Değerlerimiz Açısından Ömer Seyfettin Hikayelerine Eleştirel Bir Bakış; Pireler Hikayesi Örneği
A Critical Look at Ömer Seyfettin's Stories in Terms of Our Values Formed through Hadīths; Example of the Fleas Story
Recep ERTUĞAY _____ 626-658

Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanım Pratikleri ve Sosyal Medyanın Etkilerine Yönelik Görüşleri: ASÜ Örneğinde Bir Araştırma
University Students' Social Media Usage Practices and Their Views on the Effects of Social Media: A Research in the Case of ASU
Fatih BAŞ _____ 659-698

Fıkhî Meselelere Yaklaşımda Erillik İddiaları
Claims of Masculinity in Approaching Fiqh Issues
Fetullah YILMAZ _____ 699-728

Türkiye'de Arap Şiiri Alanındaki Makalelerin İçerik Analizi
Content Analysis of the Articles on Arabic Poetry in Türkiye
Adnan ARSLAN _____ 729-760

Kur'ân-ı Kerim'de By'a Kökünün Semantik Analizi
Semantic Analysis of the Root By'a in the Holy Quran
Emrah BALIK _____ 761-796

Ehlâm Musteğânmi'nin "Siyah Sana Yakışıyor" Adlı Romanında Sembol
Symbol in Ahlaam Mostganmi's Novel "The Black Suits You"
Mohamad ALAHMAD _____ 797-828

İstanbul Yazma Eser Kütüphanelerinde İbnu'l-Mukaffa'ya Nispet Edilen Eserler
Works Related To Ibnu'l-Mukaffa In Istanbul Manufacturing Library
Mehmet KUYANAY _____ 829-844

KİTAP TANITIMI/BOOK REVIEWS

EMİR KAYA. Fıkıhtan Hukuka Bir Doktrin Önerisi. Ankara: Eski Yeni Yayınları 2022, 256 s.
Emrullah DURLU _____ 845-857

Gifad, Temmuz/July 2024/2, 26: 359-416

Güçlü ve Zayıf Düşünceler (Ontolojiler) Arasında Kutsal Kitap

The Holy Book Between Strong and Weak Thought

Burhanettin TATAR

Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi
Anabilim Dalı

Prof. Dr., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Department of
Islamic Philosophy

Samsun, Türkiye

burhantatar@hotmail.com ORCID: 0000-0002-4259-5335

Fatma SAYIN

Dr., T.C. Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı

Ph.D., Presidency of The Republic of Türkiye Presidency of Religious Affairs

Samsun, Türkiye

saynfatma@hotmail.com ORCID: 0000- 0002-2926- 0821

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 30/03/2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 07/07/2024

DOI: 10.53683/gifad.1461937

Atf / Citation: Sayın, Fatma-Tatar, Burhanettin. "Güçlü ve Zayıf Düşünceler
(Ontolojiler) Arasında Kutsal Kitap / The Holy Book Between Strong and Weak Thought".

*Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane
University Faculty of Theology, 13/26 (Temmuz/July 2024/2: 359-416*

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of
Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Bu makalede Eliade'nın arkaik (primitif) ontolojisini dikkate alarak, Meşşai filozofların metafiziksel (güçlü) düşünce sistemleri ve Vattimo ile Caputo'nun post-metafiziksel felsefeleri içinde kutsal kitabın nasıl konumlandırıldığını belirlemeye çalışmaktayız. Bu yazının merkezinde şu sorular bulunmaktadır: İnsan gerçekliğe şu veya bu ölçüde tanıklık etmeye çalışan bir varlık mıdır? Yoksa gerçek ile gerçek olmayanı saf haliyle birbirinden ayırabilecek bir konuma yükselebilen, dolayısıyla birbirinden farklı (zıt, çatışan) gerçeklik tasavvurları arasında sınırlar çizen evrensel hakem rolünü üstlenebilir mi? Bu sorular post-modern düşünce ile klasik ve modern metafiziksel sistemlerin birbirinden ayrıştığı noktayı gösterirler. Post-modern filozoflar en fazla gerçekliğe tanık olmaya çalışabileceğimizi, metafiziksel sistemlerin ürettiği üst anlatılarının sadece tarihsel bir yorum veya perspektifin evrensel bir üst-anlatı gibi takdiminden ibaret olduğunu ileri sürerler. Klasik ve modern metafiziksel yaklaşımlar ise insan aklının evrensel hakem konumuna yükselebileceğini kabul ederler. Bu iki yaklaşımı birbirinden ayıran en temel husus ise insanın gerçekliğe doğrudan nüfuz edip edemeyeceği sorusudur. Vattimo ve Caputo insanın gerçekliğe ancak dolaylı yani yorum (kültür, gelenek, dil vs) üzerinden erişebildiğini kabul ederken, metafiziksel felsefeler insanın gerçekliğe yorum mekânını aşarak doğrudan nüfuz edebildiğini ileri sürerler.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Kutsal Kitap, Meşşai Felsefe, Post-metafiziksel Düşünce, John Caputo, Gianni Vattimo.

Abstract

In this essay, we attempt to ascertain the place of the holy book in the metaphysical (strong) thought systems of the Peripatetic philosophers and the post-metaphysical philosophies of Vattimo and Caputo, considering Eliade's archaic (primitive) ontology. The following queries are at the heart of this article: Are we creatures who endeavor to perceive reality to some extent? Or can it take on the function of the universal arbitrator, able to climb to the position of defining boundaries between various (opposite, competing) conceptions of reality by discerning between the real and the unreal in their purest form? These queries highlight the areas of distinction between classical and modern philosophical systems and post-modern thought.

Post-modern philosophers contend that the best we can do is attempt to bear witness to reality, and that metaphysical systems' creation of meta-narratives amount to nothing more than the presenting of a particular historical interpretation or point of view as a universal meta-narrative. Metaphysical perspectives, both classical and contemporary, acknowledge that the human intellect is capable of

becoming the ultimate arbiter. The question of whether or not humans can directly pierce reality is the key difference between these two methodologies. Although Vattimo and Caputo acknowledge that people may only reach reality indirectly—that is, through interpretation—through things like culture, tradition, language, and so on, metaphysical philosophies contend that humans can reach truth directly by piercing the realm of interpretation.

Keywords: *Islamic Philosophy, Holy Book, Peripatetic Philosophy, Post-metaphysical Thought, John Caputo, Gianni Vattimo.*

Extended Summary

In this essay, we attempt to ascertain the place of the holy book in the metaphysical (strong) thought systems of the Peripatetic philosophers and the post-metaphysical philosophies of Vattimo and Caputo, considering Eliade's archaic (primitive) ontology. The following queries are at the heart of this article: Are we creatures who endeavor to perceive reality to some extent? Or can we take on the function of the universal arbitrator, able to climb to the position of defining boundaries between various (opposite, competing) conceptions of reality by discerning between the real and the unreal in their purest form? These queries highlight the areas of distinction between classical and modern philosophical systems and post-modern 361 thought.

Post-modern philosophers contend that the best we can do is attempt to bear witness to reality, and that metaphysical systems' creation of meta-narratives amount to nothing more than the presenting of a particular historical interpretation or point of view as a universal meta-narrative. Metaphysical perspectives, both classical and contemporary, acknowledge that the human intellect is capable of becoming the ultimate arbiter. The question of whether or not humans can directly pierce reality is the key difference between these two methodologies. Although Vattimo and Caputo acknowledge that people may only reach reality indirectly, that is, through interpretation, through things like culture, tradition, language, and so on, metaphysical philosophies contend that humans can reach truth directly by piercing the realm of interpretation.

In primitive thought, since heavenly powers (gods) are manifested on earth, there is no need for the concept of holy book. In monotheistic religions, God's knowledge and grace on earth emerges as the holy book. Since the classical metaphysical systems that make up the Platonic tradition center universal rational knowledge, God or ideas (archetypes, eternal

forms) play a role in the foundation of universal rational knowledge. However, this situation also brings about God's transformation into an object of the mind within the causal relationship. More clearly, in such systems, God is positioned as the peak of the rational-causal hierarchical structure of the universe. This approach does not seem to be compatible with the visions of God seen in the sacred texts of Judaism, Christianity and Islam, which demand faith and morality. This disharmony is produced, above all, by metaphysical systems. Because, from the viewpoint of God, which is the peak of the rational-causal hierarchy, the God of the monotheistic religions turns into an anthropomorphic image, that is, an allegorical depiction that substitutes the metaphysical reality at the metaphorical level. Accordingly, in Peripatetic philosophy, the holy book becomes a symbolic (metaphorical substitute for the original) text that can only gain real meaning with reference to demonstrative philosophy.

The Quran, like the holy books of other monotheistic religions, focuses on the 'unthinkable', with issues such as love, forgiveness, mercy, caring for one's neighbor and philanthropy, outside the 'knowledge and reason'-centered designs of metaphysical systems. Thus, the symbolic language of the Quran is not an allegory of the philosophical language that is supposed to directly penetrate reality. More precisely, metaphorical expressions about Allah in the Quran (hand, face, throne, sitting, seeing, hearing, loving, knowing, being informed, etc.) are not anthropomorphic depictions of Allah; they are depictions of man's living relationship with God. What philosophers fail to see is that the holy book reveals a vision of reality based on the unthinkable beyond their own system. The holy book centers on the unthinkable; because how reality will be shaped cannot be determined from the beginning; it depends on human effort and God's will (mutual communication). However, metaphysical systems culturally historicize the holy book in the context of thinkable/predictable/universality/causality inspired by Aristotle's God. In short, the thinking models (paradigms) of metaphysical systems and the holy book are different from each other.

While post-metaphysical thoughts, as developed by Vattimo and Caputo, generally see classical and modern metaphysics as manifestations of the Platonic tradition, they also draw attention to the 'unthinkable' dimension of the holy book that we above mentioned. To remind again, love, mercy, forgiveness, care for neighbor, charity are unthinkable due to their intrinsic character because they are not issues that can be grounded in the metaphysical intellect. In this context, post-modernism makes the issues

that classical and modern metaphysics unthinkableably leave out (to religions), that is, the issues that the rational mind postpones, into a kind of model of historical/ post-metaphysical mind. However, the post-metaphysical thoughts of Vattimo and Caputo close themselves off to the transcendental, as they see the concept of transcendent God as an invention and design of metaphysical thought. In this context, their post-modernist approach historicizes and secularizes the 'epiphany', which is centered on primitive thought, under the concept of 'event' (ereignis, epoch). Epiphany is no longer the manifestation of a heavenly (transcendental) power on earth. On the contrary, it makes us aware of a mystery (energy, activity) that lies behind the concept of being in the Platonic tradition.

Giriş

*Ne bilginler geldi, neler buldular!
Mumlar gibi dünyaya ışık saldılar...*

Hangisi yarıp geçti bu karanlığı?

Birer masal söyleyip uyuya kaldılar.¹

Ömer Hayyam 363

Kutsal kitap² ile beşerî gerçeklik tasavvurları arasındaki tarihsel ilişki iki yönlüdür. Her bir kutsal kitap metafiziksel bir gerçeklik iddiasındadır ve bu iddiasıyla kendisine inananların dünya görüşünü şekillendirir. Buna karşılık inananların tarihsel, kültürel, bilimsel boyutlarda değişen gerçeklik algıları kutsal kitabın yorumlanmasında rol oynar. Ortaçağ İslam dünyasında sözcümleri Zâhirîler, mutasavvıflar, filozoflar, Selefîler, kelâmcılar arasında -gerçeklik algılarındaki farklılık yüzünden- kutsal kitabın anlamı bağlamında ciddi denebilecek ayrışmalar söz konusudur. Bu ayrışmalara ilaveten Batı menşeli Aydınlanmacı, modernist ve post-modernist düşünce formları, bilimsel gelişmelerle ilişki içinde, çok daha farklı gerçeklik tasavvurlarının İslam kültürü içinde serpilmesine yol açmışlardır. Günümüzde hayatımızın neredeyse her anına sızan bilişim ve iletişim teknolojileri ise etkilerini şimdiden öngörmenin imkânsızlaştığı bambaşka gerçeklik algıları üretmektedir.

¹ Ömer Hayyam, *Dörtlükler*, çev. Sebahattin Eyüpoğlu (İstanbul: Çan Yayınları, 1961), 35.

² Bu yazının sınırları içinde kutsal kitap kavramını semavî dinlerin kutsal kitaplarına referansla kullanacağız.

Dönem isimlendirmelerinin genel olarak sakıncalar ürettiğini akılda tutmak kaydıyla, Ortaçağ'da tarım toplumu ile Batlamyus kozmolojilerinden mülhem metafiziksel gerçeklik tasavvurları, modern çağda endüstri devrimi ile modernist aydınlanmacı düşünce biçimleri ve postmodern çağda iletişim-bilişim teknoloji devrimi ile post-metafizikçi (post-endüstriyel, geç modernlik) düşünce tarzları arasında kaba bir ilişki kurmak mümkün görünmektedir. Bu noktada dikkatimizi çeken asıl nokta, bahsettiğimiz her bir dönem içinde kutsal metin tasavvurlarının bir biçimde değişebildiğidir. Burada bir genelleme yaptığımızı ve her bir dönem içinde birbirinden çok farklı kutsal metin tasavvurlarının aynı anda mevcut olabildiğini vurgulamalıyız. İçinde bulunduğumuz çağın post-modern (geç modernite, post-endüstriyel) olduğu varsayımını güçlendiren husus, Batı dünyasında metafizik eleştirisi ile kutsal kitap arasında kurulan yeni bağlantılardır. Bu bağlantıları kuranlar arasında Gianni Vattimo, John Caputo, Richard Kearney, Jean Luc-Marion gibi pek çok ismi hemen zikredebiliriz. Bu düşünürlerin ortak tarafı metafiziksel felsefi düşüncelerin artık sonuna geldiğimizi (yani metafiziksel düşüncenin artık kendisini tüketme -dolayısıyla tükenme-noktasına eriştiğini) ileri sürmeleridir. Bu bağlamda onlar metafiziksel olmadığını varsaydıkları yeni düşünce biçimlerinin üretiminde rol üstlenmektedirler. Vattimo ve Caputo, kendi düşünce tarzlarının metafiziksel felsefi yaklaşımlardan ayrıştırılması için zayıf ve güçlü düşünceler (ontolojiler ve teolojiler) arasında ayırım yapmaktadırlar. Bu ayırma göre tüm metafiziksel düşünceler güçlü düşünceler (ontolojiler)dir. Metafizik karşıtı düşünceler ise zayıf düşüncelerdir. Yazımızın ilerleyen kısımlarında 'güçlü ve zayıf düşünceler' tabirlerini nispeten geniş şekilde ele almaya çalışacağız.

Şimdilik söylemek istediğimiz husus, özellikle Vattimo'nun zayıf düşüncenin gelişiminde rol oynadığını düşündüğü ve zayıf düşüncenin bir modeli olarak gösterdiği bilişim-iletişim teknolojileri yani internet, cep telefonu, bilgisayar gibi sanal ortamların bir şekilde güçlü metafiziksel yaklaşımların üretimine de yol açtığıdır. Sözgelimi, Meşşai felsefenin yeryüzünün bütününe gören ama kendisi görünmeyen (panoptik) Faal Akıl ile epistemik bağlamda asla eşdeğer olmasa da Google ve ChatGPT gibi küresel boyutta gelişmekte olan yapay zeka ortam ve uygulamaları -şimdilik kaydıyla- bütünü gören (panoptik) bir rol üstlenmektedir. Burada panoptik kelimesi yalnızca bu programların erişebildiği her bilgiyi bize anında sunmaları anlamına gelmemektedir. Onlar aynı zamanda devletlerin bireylerin zevklerini, tercihlerini, karşılıklı yazışmalarını vs. görünmeden izleyebilmelerine de imkân sunmaları anlamında panoptik bir vasattır.

Meşşai düşüncede Faal Akıl (dolayısıyla Tanrı)-panoptik karakteri ile insanın yeryüzünde veya kâinatta yaşayan akıllı tek varlık olmadığına işaret etmektedir. Ancak yapay zekânın ileride çok daha üst boyutlara geçebilmesi durumunda (kendisinin ve içinde bulunduğu ortamın farkına varması³ gibi), Meşşai felsefenin Faal Akıllı ile insan ve yapay zekâ arasında bir başka rasyonel dünya kurgulanabilir. Yani içinde bulunduğumuz tarih dilimi, Ortaçağ filozoflarının asla öngöremeyecekleri bir başka rasyonel (belki irrasyonel) dünyaya doğru yol almakta olduğumuzu hissettirmektedir.

Şimdiden bu 'başka dünya'nın nasıl bir şey olabileceğini kısmen bildiren hususlar söz konusudur. Mesela sanal gerçekliğin (virtual reality) yanı sıra, artırılmış gerçeklik (augmented reality)⁴ ve simülasyon teori ve pratikleri artık gerçeklik denen şeyin sanal olandan ayrıştırılamayacağı bir noktaya eriştiğimizi veya erişmekte olabileceğimizi göstermektedir. Sanal gerçeklik, içinde olmadığımız bir farklı dünyaya dijital ortam içinde girme tecrübesidir. Artırılmış gerçeklik ise tarihsel-fiziksel ortamımız ile sanal gerçekliğin senkronik birlikteliğidir; yani somut ve dijital gerçekliği, ortak bir nesne veya konu bağlamında aynı anda tecrübe edebilmektir. Jean Baudrillard, Gilles Deleuze ve Felix Guattari gibi isimler ortaya attıkları simülasyon teorileriyle zaten kültürel ve teknolojik düzlemde artık sanal olanın gerçekliğin yerini aldığını ve her ikisi arasında asla evrensel düzlemde ayırım yapılamayacak bir noktada olduğumuzu bize söylemektedirler.

Bu filozofların yaklaşım biçimlerinden farklı olarak geliştirilen simülasyon teorileri ise bambaşka iddialarda bulunmaktadır. Bunlardan ilki nörobilimini çok yakından ilgilendiren bir uygulamalı teoridir. Bu teoriye göre beyin, sinir sistemindeki nöronlar aracılığıyla kendisine iletilen elektrik sinyalleri (impulse) ve nöronlar arasındaki boşluklar (sinaps) sayesinde gerçeklik hakkında bir şeyler üretebilmektedir. Yani beyin gerçeklik denen şeyi kendi içinde simülasyon olarak üretmektedir.⁵ Nick

³ Bu konu yapay zekânın çerçeve sorunu (frame problem) olarak ele alınmaktadır. Şu ana değin üretilen yapay zekâlar içinde buldukları durumu ve bu durum içinde neyin önemli neyin önemsiz olduğunu ayırt edebilecek halde değildirler. Dolayısıyla durumsal zekâ, Heidegger'in ifadesiyle "being in the world" tecrübesi onlarda henüz ortaya çıkmış değildir. Bkz. Masahiro Morioka, "Artificial Intelligence and Contemporary Philosophy Heidegger, Jonas, and Slime Mold", *Journal of Philosophy of Life* 13/1 (January 2023), 29-43.

⁴ Nouredine Elmqaddem "Augmented Reality and Virtual Reality in Education. Myth or Reality? *International Journal of Emerging Technologies in Learning (ijET)* 14/3 (February 2019), 234-242.

⁵ Eamonn Walsh, David A Oakley, "Editing Reality in The Brain", *Neurosci Conscious*, 1, (2022). Nörobilim alanında da çalışan Dr. Sinan Canan, bir Youtube konuşmasında bu konuyu

Bostrom'un 2003 yılında yayımlanan "Bilgisayar Simülasyonu içinde mi Yaşıyorsunuz?" başlıklı yazısında ileri sürdüğü simülasyon teorisine göre bizim pekala bir bilgisayar simülasyonu içinde yaşadığımız neredeyse kesin bir durumdur.⁶ Bu yaklaşım tüm evrenin zaten bir simülasyon ortamı olabileceğini öngörmektedir.

Son iki simülasyon teorisi, gerçekliği ya beden (beyin) ya da bilgisayar donanımına dayalı ortaya çıkan bir temsil şeklinde ele aldıkları yani gerçekliği temsil içinde temellendirdikleri için güçlü düşünce veya ontolojiler (metafizik) olarak ele alınabilirler. Gerçekliğin sanaldan (simülasyon) dolayısıyla kendi taklit veya sahtesinden (simülark) ayrıştırılmadığı veya tüm gerçekliğin zaten bir simülasyondan ibaret olduğu kabul edildiğinde kaçınılmaz olarak kutsal kitap bu simülasyon veya taklidin bir tezahür biçiminden ibaret olacaktır. Somut (real) ve sanal (virtual) gerçekliğin iç içe geçmesiyle ortaya çıkan artırılmış (augmented) veya dönüştürülmüş (transformasyon) gerçeklikler ise kutsal kitabın dilsel (anlatı) dünyasını ultra-radikal bir tarihselleşmeye maruz bırakabilir. Zira sanal ve somut gerçekliğin iç içe geçmesi sadece gerçeklik algımızı değil, doğrudan insanı ciddi oranda dönüştürmektedir (transhümanizm). Bu durumda 'insan nedir?' sorusu yeni baştan sorulmak durumundadır.

Esasen bu sorunun geçmişi bize burada 'yeni' olanın daha ziyade yeni bağlamlar olduğunu göstermektedir. Bu geçmişi öncelikle MÖ 300'lü yıllarda yaşamış Çinli düşünür Zhuangzi (Zhuang Zhou)'nin rüyasına referansla görebiliriz:

"Bir keresinde Zhuang Zhou rüyasında kanat çırparak öylesine uçan, dilediğini yapan, mesut bir kelebek olduğunu gördü. O, kendisinin Zhuang Zhou olduğunu bilmiyordu. Ansızın uyandı ve işte eksiksiz ve kusursuz haliyle Zhuang Zhou buradaydı. Ancak şunu bilemedi: O rüyasında kelebek olduğunu gören Zhuang Zhou muydu yoksa Zhuang Zhou olduğunu düşleyen bir kelebek miydi?"⁷

Her ne kadar bu anlatı, uzak doğu felsefeleri bağlamında ortaya çıksa da konumuz açısından bizi rüya (simülasyon)-gerçeklik ikileminin

popüler bir dille anlatmaya çalışmaktadır. Bkz. Sinan Canan, "Simülasyonda Mıyız?" <https://www.youtube.com/watch?v=a-Ten7ZeDA4&t=199s>

⁶ Nick Bostrom, "Are You Living In A Computer Simulation?" *Philosophical Quarterly* 53/211 (2003), 243-255.

⁷ Zhuang Zhou, *The Complete Works of Zhuangzi*, çev. Burton Watson, (New York: Columbia University Press, 2013), 18.

merkezine götürmektedir. Gündelik hayatta uyandıığımızda az önce uyuduğumuzu hatırlarız. Ancak çok farklı rüya tasavvurları -buna nebevi rüya ve Freud'un rüya anlayışı da dahildir- açısından bakıldığında uyanmak, gerçek olandan kopuş -yani bir tür şizofreni veya asli gerçekliğimizi unutma/bilinç altına itme- anlamına da gelebilmektedir. Buna göre Zhuang Zhou'nun sorunu uyku ve uyanıklık dediğimiz şeylerden hangisinin gerçekliğe tekabül ettiğine karar verememesidir. Zira uyanmanın kendisi pekâlâ bir başka rüya olabilir.

Bu son yaklaşımı hem Platon hem de Gazzâlî gibi filozofların söylemlerinde fark edebiliriz. Platon'un alegorisine göre mağara içinde yaşayanlar duvara yansıyan gölgeleri gerçek sanmaktadırlar. Yani beden içinde hapsolmuş ruh, rüya ile gerçekliği birbirine karıştırmaktadır. Bu alegoride mağara imgesi ile fiziksel beden arasındaki benzerliğe dikkat çekmeliyiz. Mağara içindekiler, bu benzetmeye göre, beden içinde tutsak olan ruhu -dolayısıyla rüyayı- temsil etmektedir.⁸ Mağara dışına çıkış ise, ruhun özgürleşmesi ve gerçek vatanına (ideler dünyası) yol almasıdır. Sokrat, kendisini Tanrı tarafından insanları uyandırmak için şehre gönderilen yani ilahî bir görevi üstlenmiş kişi olarak takdim eder. İnsanların kendisine kızmalarının nedenini onları uykuda yakalamış olmalarıyla açıklar. Yani derin uykudan aniden uyandırılmak insanları rahatsız etmektedir.⁹

Gazzâlî de, Nebevî ve tasavvufî gerçekliğin imkânı bağlamında, uyanıklığın manevî (üst) gerçeklik tecrübesine göre durumunun, uykunun uyanıklığın durumuna benzediğini söylemektedir.¹⁰ Yani Nebevî ve tasavvufî gerçeklik tecrübesini yaşamayanlar (buna akılcı filozoflar da dahildir) rüya (simülasyon) ile gerçekliği asla birbirinden tam olarak ayırabilecek konumda değildirler. Nedeni ise açıktır: Nebevî ve tasavvufî tecrübe uykunun söz konusu olmadığı saf ruhanî/mistik bir alana geçiş tecrübesidir. Gazzâlî bu geçiş durumuna "dehliz" kelimesi ile işaret eder.¹¹

⁸ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995), 218.

⁹ Platon, *Apology*: 23 c; 30 e; 31 a; 33 c.

¹⁰ Gazali, *el-Munkizu mine'd-Dalâl*, thk. Cemil Saliba, Kamil İyad, (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 7. Basım, 1967), 66-67.

¹¹ "وما قبل ذلك كالدھليز للسالك إليه". Gazzâlî, *el-Munkiz'de* yer alan bu ifadesinde fena fillah tecrübesi öncesi tüm hazırlıkların (saf uyanış öncesi durumun) bu yola giren (salık) için dehlize benzediğini söylemektedir. Bkz. Gazzâlî, *el-Munkizu mine'd-Dalal*, 107. Gündelik kullanımda dehliz, ev ve sokak arası koridor, bahçe yolu gibi anlamlara gelmektedir. Ebrahim Moosa, bu metindeki dehliz kelimesini Gazzâlî'nin ilk zamanlardaki siyasi güce ve ortodoksiye (ehl-i sünnet) yakınlığı sonrası bireysel olarak girdiği yeni durumu yani zahir-batın, ortodoks-heterodoks (süfilik başta olmak üzere farklı yaklaşımlar), yerleşik inanç-sürgün (gurbet) gibi

Dehliz, bu dünya ile üst manevî âlem arasında kalan ve geçişi mümkün kılan ara-mekândır. İbn Sîna ve İbn Tufeyl'in Hay b. Yakzan adlı eserlerinde de dehliz tecrübesine dair anlatıları bulabiliriz. Ancak Fârâbî ve İbn Sîna'nın Meşşâî felsefeleri zaten bu dehlizin adını kavramsal düzeyde ortaya koyarlar: Müstefad akıl öncesi fiil halindeki akıl. Meşşâî filozofları Platon'un temsil (simülasyon) ve sahte felsefe (Sofizm, simülakr) anlayışı ile Aristo'nun burhanî (apodeiktik) felsefesinden mülhem, rüya halinden saf uyanışa gidişin imkânını sudûr nazariyesi üzerinden göstermeye çalışmaktadırlar.

Şu ana değin ele aldığımız gerçeklik ve simülasyon tasavvurları 'insan nedir?' sorusu bağlamında karşımıza kabaca ikili ve üçlü yapıları çıkarmaktadır. Özellikle Deleuze-Guattari ve Baudrillard'da gördüğümüz 'simülasyon ve simülark (sahte gerçeklik)'ın gerçekliğin yerini aldığı' düşüncesi, ikili yapıyı oluşturan unsurların artık ayrıştırılamayacak kadar iç içe geçtiğine dikkat çekmektedir. Yani bizi bu ikili yapının dışına çıkaracak bir dehliz söz konusu değildir; zira dışarıyı yoktur. Deleuze'ün kaos ve kozmos ikilisinin ayrıştırılamaz ilişkisi bağlamında James Joyce'dan mülhem geliştirdiği 'kaosmos' tabiri iç içe geçmişliği oldukça iyi örneklendirmektedir. Artırılmış gerçeklik anlayışı da teknik olarak sanal ve somut gerçekliğin ayrıştırılabileceğini ileri sürse de pratikte bu pek kolay görünmemektedir. Zira özellikle sosyal medya üzerinden yayılan siyasî yalanların olguların (fact) yerini aldığına işaret eden post-truth (gerçeklik ötesi) kavramı ve fiilen tanık olduğumuz bir durumun gerçekliğini öğrenmek için medya (tv, radyo) ve sosyal medyaya (internet) başvurmamız¹² bu ayrımın neredeyse imkânsız hale geldiğini îma etmektedir. Benzer şekilde beyin ve bilgisayar temelli simülasyon teorileri beyin ve donanım (hardware) ile simülasyon/yazılım (software) şeklinde ikili yapının bir başka versiyonu olarak karşımızda durmaktadır. Bu durum ikili yapının dışında üçüncü bir nokta olarak Tanrı'nın varlığı sorusunu üretmektedir. Zhong Zhou'nun rüyası da fark edileceği üzere, ikili yapıyı seslendirmektedir.

Platon, Meşşâî filozoflar, Gazzâlî, Freud gibi düşünürler üzerinden çok kısaca değindiğimiz yaklaşımlar ise üçlü bir yapıyı öngörmektedirler. Bu yapıya göre ilk katman beden (madde, heyula, phusis, yeryüzü) içinde

ikili yapılar arasında bir yerde (treshold, liminal) kalmasına referansla kullanılmaktadır. Ebrahim Moosa, *Ghazali: The Poetics of Imagination*, (University of California Press, 2005).

¹² Sözelimi yaşadığımız coğrafi bölgede bir depreme maruz kaldığımızda depremin boyutu ve etkilerini yani gerçekliğini anlamak için medya veya sosyal medyaya başvuruyoruz.

ruhun tutuklanması veya rüya halidir (simülasyon). İkinci katman, uykudan uyanma çabasıdır. Bu durum Platon'un deyimiyile mağaradan çıkmaya çalışmak, Gazzâlî'nin deyimiyile dehlize girme (sâlik) halidir. Meşşai filozoflar bu durumu bilfiil aklın kullanımı sayesinde Faal akılla ittisale hazırlanma olarak ele alırlar. Üçüncü katman ise Platon'da ideler dünyasına yolculuk, Gazzâlî'de Nebevî ve tasavvufi tecrübe, Meşşai filozoflarda Faal akıl ile ittisal (müstefad akıl) şeklinde saf uyanış halidir. Benzer üçlü yapı Freud'un psikanaliz yönteminde tamamen seküler boyutta karşımıza çıkar: 1) Bilinç altı (simülasyon yani rüyada açığa çıkan bastırılmış gerçeklik); 2) Bilinç düzeyi yani gerçeklik ile simülasyonun birbirine karıştığı bireysel ve sosyal algılar, değerler, inançlar. 3) Gerçeklik algısı (bilinç) ile simülasyon (bastırılan gerçeklik) arasını ayırt ederek asli gerçekliği açığa çıkarmaya çalışan psikanalizin konumu –ki bu durum Platoncu ve Meşşai felsefelerde filozofun rolünün farklı bir dil oyunu (psikanaliz) içinde yeniden üretimi gibidir.

Modernizm kabaca bu üçlü yapı içinde ele alınması gereken bir durum gibi görünmektedir. Sırasıyla bu üçlü yapı şudur: 1) Rüya hali. Bu durum gerçek uykuya tekabül ettiği kadar toplumun dışına itilen akıl hastaları, şizofren hastalarını, marjinal tipleri ve artık geride kalması gerektiği varsayılan dini tasavvurları, arkaik mitleri gösterebilir. 2) Yarı uyanıklık hali. Bu durum gündelik hayatın kendisi kadar belli bir alanda bilimsel ve teknik düzeyde uzmanlaşmamış herkesin durumunu gösterebilir. 3) Uyanıklık hali. Bu durum 'alanında uzmanlaşma' şeklinde karşımıza çıkar ve her bir sorunun o alanın uzmanları tarafından çözülebileceği kabul edilir. Dolayısıyla artık Ortaçağ'daki filozof ve veli (şeyh)'nin yerini modern çağda uzman almış haldedir.

Kabaca işaret ettiğimiz bu durum, kutsal kitap bağlamında karşımıza kritik bazı soruları çıkarmaktadır: Söz konusu ikili ve üçlü yapılardan herhangi birisi kutsal kitabı anlama noktasında bizim için tercihe şayan mıdır? Şayet simülasyon ve gerçeklik artık iç içe geçmişse metafiziksel gerçeklik iddiasındaki kutsal kitaba bu karışmış (impure) yapı içinde sahici bir yer belirlemek yani kutsal kitabı simülasyon alanının dışına çıkarmak mümkün müdür? Tersinden sorarsak kutsal kitap güçlü düşünceyi klasik dünyada temsil eden felsefi, kelâmî, tasavvufi, selefi yaklaşımlara; çağdaş dünyada temsil eden yeni selefçi, modernist, yeni modernist, radikal, fundamentalist dünya görüşlerine ve günümüzde zayıf düşünceyi temsil eden post-modernist düşünce formlarına direnç gösterecek bir karaktere sahip midir?

Bu soruları tartışmak elbette bu makale çalışmasının sınırlarının çok ötesine gitmeyi gerektirir. Buna karşılık bu makalede yapmak istediğimiz şey bahsettiğimiz ikili ve üçlü yapıları sırasıyla Eliade'ın arkaik (primitif) ontolojisi, Meşşai filozofların metafiziksel (güçlü) düşünce sistemleri ve Vattimo ile Caputo'nun post-metafiziksel felsefeleri içinde irdelemek ve bu yapılar içinde kutsal kitabın nasıl konumlandırıldığını belirlemeye çalışmaktır. Bu yazı içinde yukarıdaki soruların daha temelde şu sorulara işaret ettiklerini fark edebileceğiz: İnsan gerçekliğe şu veya bu ölçüde tanıklık etmeye çalışan bir varlık mıdır? Yoksa gerçek ile gerçek olmayı saf haliyle birbirinden ayırabilecek bir konuma yükselebilen, dolayısıyla birbirinden farklı (zıt, çatışan) gerçeklik tasavvurları arasında sınırlar çizen evrensel hakem rolünü üstlenebilir mi? Bu sorular post-modern düşünce ile klasik ve modern metafiziksel sistemlerin birbirinden ayrıştığı noktayı gösterirler. Post-modern filozoflar ikili yapı içinde en fazla gerçekliğe tanık olmaya çalışabileceğimizi, üçüncü katmanın sadece tarihsel bir yorum veya perspektifin evrensel bir üst-anlatı gibi takdiminden ibaret olduğunu ileri sürerler. Klasik ve modern metafiziksel yaklaşımlar ise üçlü yapı bağlamında insan aklının evrensel (tranzendental) hakem konumuna yükselebileceğini kabul ederler. İkili ve üçlü yapıları birbirinden ayıran en temel husus ise insanın gerçekliğe doğrudan nüfuz edip edemeyeceği sorusudur. İkili yapı, insanın gerçekliğe ancak dolaylı yani yorum (kültür, gelenek, dil vs.) üzerinden erişebildiğini kabul ederken, üçlü yapı insanın gerçekliğe yorum mekânını aşarak doğrudan nüfuz edebildiğini ileri sürer.

Bu yaklaşım farklarını daha iyi anlayabilmek için ilk önce üçlü yapının kökeni sayılabilecek arkaik (primitif) ontolojiye eğilebiliriz.

1. Arkaik Ontoloji (Primitif Düşünce)

İlkel dinler ve arkaik inançlar üzerinde yapılan çalışmalara göre, dünyanın yaratılması ve yeryüzünün insanın yaşayabileceği hale gelmesi daima kaostan kozmosa geçiş (transformasyon) şeklindedir.¹³ Bu geçiş veya dönüşüm, kutsalın (gerçeklik) tezahürü ile mümkündür. Zira kutsal bu dönüşüm esnasında mekân ve varlıklara kalıcılık, etkililik ve gücün birliği anlamında kozmos (gerçeklik) kazandırır. Dolayısıyla kozmosun tezahür etmediği çöller, yer altı, kimsenin gitmeye cesaret edemediği uzak denizler vs. kaotik ve kötücüdür; yani yokluğu ve ölümü simgelerler. Böylece varolmak, kutsala (gerçeklik) katılarak kalıcı ve etkili bir güce erişmektir.¹⁴

¹³ Francesco Ghilotti, "Earth and Underground in Early Sumerian Sources", *Expression* 6 (August 2014), 89.

¹⁴ Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, trans. Willard R. Trask, (New York: Harper &

Varolma ve gerçekliğe katılma konusunu antik kültürlerde genel olarak görebileğimiz üçlü yapıya referansla daha iyi anlayabiliriz. İlk katman yeraltıdır. Burası ya dünyanın kendisinden yaratıldığı suların, yani ilk karanlık maddenin (hyle, heyula) ya da gölgelerin, şeytani güçlerin, ölümlerin bulunduğu katmandır.¹⁵ Yeryüzünde kutsalın tezahürü ile ortaya çıkan kozmosun negatifi olan anti-kozmos (kaos) bu alanın temel karakteristiğidir. Bu alan hayatsızlığın, yokoluşun, ötekiliğin, unutulmuşluğun, irrasyonelitenin kendisidir. Bu yüzden bu katman kozmosun kendisinden üretildiği hammadde olabileceği gibi, ölüm sonrası hayatı da kapsayan bir anlamı içerebilmektedir.

İlk katmanın üstünde kozmos yani kutsalın tezahür ettiği dünya (yer) bulunur. Bu noktada esas olan şey, yer ve dünya kelimelerinin gerçekliğin tezahürü bağlamında anlam kazanmalarıdır. Daha açık ifadeyle kutsalın tezahürü öncesi yer (place) söz konusu değildir. Kaos veya karanlık maddeye tanrı(lar)ın müdahalesi ile ilk kez yer açığa çıkar. Zira yer, ancak kutsalın gücü sayesinde kendi gerçekliğine erişebilir.¹⁶ Bu yer aynı zamanda insanın kutsal ile temasa geçebildiği mekân demektir. Dolayısıyla insanın yaşam alanı olarak yer, tanrı(lar)ın katına yani göğe kapının açıldığı mekân (geçit, dehliz, eşik) demektir. Babil kelimesi, Akadça Bab-ilu yani yeryüzünde Tanrıya açılan kapı anlamına gelmektedir.¹⁷ Bu kapı ya da geçitten hareketle tanrı(lar) kaosa müdahale ederler ve onu yere (yeryüzü, dünya, kozmos) dönüştürürler. Buna göre yer veya dünya daima ilk katman (kaos, madde) ile irtibatlı olan (bab apsi)¹⁸ ama aynı anda üst katmana (gökyüzü, manevî âlem) da açık kalan bir kozmostur. Dolayısıyla bu üçlü yapı sırasıyla madde (formsuzluk), formların (arketip, tanrısal model) tezahür alanı ve formların kaynağı şeklinde, a) yokluk, b) geçici varlık/yarı gerçeklik ve c) saf gerçeklik şemasını oluştururlar. Bu şemada dikkat edilmesi gereken husus, yeryüzü (insan dünyası)'nın yokluk ve saf gerçeklik arasında kalan bir berzah (geçiş mekânı) olmasıdır. O hem yokluğun (ölüm) hem saf gerçekliğin (ölümsüzlük) kendisine zıt noktalardan erişebildiği, dolayısıyla iki alanın etkilerine açık mekândır.

Buna göre yeryüzü sakinlerini yokluktan kurtarabilecek şey, onlara

Brothers Publishers, 1959), 11.

¹⁵ Francesco Ghilotti, "Earth and Underground in Early Sumerian Sources", 86-88.

¹⁶ Zali Gurevitch, Gideon Aran, "Never in Place: Eliade and Judaic Sacred Space", *Archives de Sciences Sociales Des Religions* 39/87 (July - Sep., 1994), 136-137.

¹⁷ "Babel", *Online Etymology Dictionary*. Eliade eserlerinde Bab-ilani şeklinde yazmaktadır.

¹⁸ Apsu'nun kapısı anlamına gelir. Apsu yaratılış öncesi kaos suyu yani aslı su anlamına gelir. Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, 15.

gerçeklik veren gökyüzü yani tanrı(lar)dır. Onlara bu gerçekliğin verilmesi epifani veya teofani (kutsalın tezahürü) kelimeleriyle dile getirilir. Epifani ile dünyada gökyüzünün bir temsili açığa çıkmış olur. Eliade, bu temsil mekânını axis mundi (dünyanın merkezi) olarak kavramlaştırır.¹⁹ Antik kültürlerde dünyanın merkezi bir dağ olabileceği gibi, bir ağaç veya bir şehir de olabilir. Önemli olan, dünyanın merkezinin, diğer bütün yerlerden farklılaşması ve kaosu (madde), yeryüzünü ve tanrısal katı etrafında toparlayan bir özel karaktere bürünmesidir. Yani dünyanın merkezi üçlü şemanın orta(k) noktasıdır. Tabir caizse o kıyastaki orta terim gibi tümel (evrensel, ölümsüz) ve tikel (fâni, geçici) arasında bağın kurulduğu merkezdir. Dünyanın merkezinin diğer mekânlardan farklılaşması aşkın (manevî, tanrısal) olanı şimdi-burada temsil etmesi kadar 'şimdi-burada'yı kendisine geri vermesidir. Kutsalın tezahürü sadece tanrı(ların) yeryüzüne inmesi veya insanın gökyüzüne manevî yolculuk yapması değildir. Bunların ötesinde yeryüzündeki varlıklar bu hadise ile kendilerine geri verilirler yani kendileri olurlar. Dolayısıyla bir insanın kendisi olması, bir mahallin kendisi olması, bir ağacın kendisi olması daima kutsalın o insan, mahal veya ağaçta kendi gücünü açığa çıkarması anlamına gelir. Buna göre 'ben'imle 'ben' arasında daima 'o' (kutsal, tanrı(lar)ın tezahürü) yer alır. Bu yüzden göğe açılan kapı (babel), aynı zamanda 'ben'in kendisine açıldığı ve ulaştığı dehlizdir. Daha açıkçası kutsal, 'güç ve saf gerçeklik' anlamına geldiği için, bahsettiğimiz dehliz, varolma gücünün 'ben'e verildiği gerçeklik dehlizidir. Bu nedenle Eliade, antik din ve kültürlerde kutsalı irdelerken insanların varlığa susamışlığına dikkat çeker.²⁰

Bu noktada Eliade, modern insana paradoksal görünen bir noktaya değinmektedir. İlkel insanın kendisi olması için ritüeller aracılığı ile kutsala katılması yani saf gerçekliğin onda bir şekilde tezahürü gerekmektedir. Ancak o kutsala katılmak için tanrısal modeli veya arketipi şimdi-burada kendisinde temsil (taklit) etmelidir. Bu durumda o, kendisi olamamaktadır; zira tanrısal modele katılım esnasında kişinin kendisi gözden kaybolmakta ve model (arketip, form) görünür olmaktadır.²¹ Buna göre kişinin kendisine verilmesi, kendisinden başkasının onda görünür olmasıdır. O aynı anda hem kendisi hem de kendisi olmayandır. Eliade bu noktada Platoncu ideler nazariyesi ile arkaik ontoloji arasında kayda değer bir yakınlığın bulunduğuna işaret etmektedir. İdeler nazariyesine göre elimde tuttuğum

¹⁹ Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, 12.

²⁰ Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, 11.

²¹ Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, 34.

kalem, ideye katılabildiği/onu kendisinde yansıtabildiği ölçüde kalemdir. Yani o, daima başkası olarak kendisidir. Burada Eliade'ın amacı, çok daha karmaşık bir yapıya sahip olan ideler nazariyesini arkaik ontolojiye indirgemek değil, farklı kültürel mitlere özel ilgisi olan Platon'un yaklaşımı ile primitif ontoloji arasında bir tür tarihsel süreklilik ilişkisinin kurulabileceğine dikkat çekmektir. Biz de benzer şekilde primitif ontolojinin, Platon'un metafiziksel ontolojisinin yorumu (yeni Eflatunculuk) üzerinden Meşşai filozoflara, İslam ve Batı sanatlarına ulaştığını düşünebiliriz. Sözelimi tiyatro, Eliade'ın bahsettiği paradoksun sanat bağlamında icrasındır. Sahnedeki oyuncular, bir başkasını veya bir modeli (karakter, tip) en iyi şekilde canlandırabildikleri yani temsil ve taklit edebildikleri ölçüde kendileri (oyuncu) olabilmektedir. Bu taklit veya katılım (temsil) esnasında fiziksel mekân (sahne, izleyicilerin bulunduğu mekân), oyuncu ve izleyicilerin dünyaları ve metnin işaret ettiği soyut model veya karakterler bir araya gelir ve ortaya kozmos çıkar. İslam sanatlarında sözelimi yazı (hat) mekânı, yazı (form) ve yazının işaret ettiği manevî anlam yazının sınırları içinde ortak bir dünyayı inşa ederler. Yazıyı oluşturan her bir harf, estetik açıdan kendisi, ontolojik (anlamın tezahürü) açıdan başkasıdır.

İlkel kültürlerin mitleri, her kadar kaostan kozmosa geçiş bağlamında 373
dünyanın yaratılışını, insanın yeryüzünde ortaya çıkışını anlatsa da onlar tarihsel olarak belirlenebilecek bir geçmişi değil, daha çok insanın varolma potansiyelini (madde, heyula) dile getirirler. Dolayısıyla ritüeller aracılığıyla kutsala katılma, hem menşei (ilk başlangıcı) hatırlama hem de insanın kendi varolma potansiyelini gerçekleştirmesi anlamına gelmektedir. Bütün bu analizleri şu cümleyle toparlayabiliriz: İlkel insan daima başkası (tranzendental, aşkın) olarak kendisi (immanent, içkin)dir. O, yer altı, yeryüzü ve gökyüzünün bir şekilde buluşma hadisesi/mekânıdır.

Eliade başta olmak üzere kimi yazarlara referansla yaptığımız bu analizler, Meşşai filozofların sudûr nazariyesi bağlamında kutsal metni nasıl konumlandıklarını anlamada bize yardımcı olabilirler. Onların ilham aldıkları Platon ve Aristo'nun yakinen bildiği Yunan mitolojilerinde kaos anlatılarına baktığımızda fark edebildiğimiz bazı temel hususlar şunlardır: Kaos, gök ve yer arasında karanlık yerdir. O, haddi zatında yokluk ve boşluktur. Burada boşluk kelimesi mutlak boşluğu değil, henüz 'varolmama' (not-yet) anlamında imkân (madde, heyula) alanını gösterir. Dolayısıyla kaos varolabilecek her şeyin kaynağı yani ana rahmidir. Yer ve gök arasının açılmasıyla varlıklar imkân halinden fiil haline geçerler. Yani kaostan kozmos ortaya çıkmaya başlar. Platon da bu durum, Demiurg'un

kaosa ideleri (modelleri) empoze etmesiyle (şekil vermesiyle) gerçekleşir. Her ne kadar mitler ilk başta kaosun kozmostan önce geldiği izlenimini verseler de her ikisi başlangıçsız yani ezeldir. Dolayısıyla aralarında zamansal değil, mantıksal bir öncelik sonralık ilişkisi söz konusudur. Kaos ve kozmosa dair bu anlatı, yeni Eflatunculuk üzerinden Meşşai filozoflara ulaşan sudûr nazariyesinin primitif hali gibidir. Zira kaos, kozmosun kendisinden açığa çıktığı yani taşıdığı ezeli aralıktır.

Deleuze'ün yorumuna göre, Platon ideler kuramını sofistlerin sahte felsefesi ile gerçek felsefe arasını evrensel boyutta açığa çıkarabilmek için kurgulamış, (Eliade'ın primitif ontolojisi açısından bakarsak) geliştirmiştir. Zira Platon için sofist düşünce hakikat yerine hakikatin sahtesini (sahte gerçeklik, simulark) üretmek formların gizlenmesine yani kaosun ortaya çıkmasına neden olmaktadır.²² Dolayısıyla sofistizm, Platon ve öğrencisi Aristo'nun nazarında, maddeden fiile veya kaostan kozmosa çıkışı tersine çevirmektir. O, varlığı yokluğa dönüştürme veya yokluğu varlık gibi gösterme anlamında sahte gerçeklik (yalan) üretimidir. Buna göre Platon'un ideler kuramı Tanrı Demiurg'a ve Demiurg'un yeryüzündeki temsili olan filozof krala rehberlik eden ezeli hakikat teorisi. Ancak ideleri bilen yani onları mağara dışına çıkararak tecrübe eden kişi (filozof kral, filozof) kaosa karşı kozmosu (şehir mekânını ve sakinlerini) koruyabilir. Zira o, madde (kaos) karşısında formun ne olduğunu bilen, dolayısıyla hakikat ile hakikat dışı, yalan ile doğru, güzel ve çirkin, iyi ve kötü arasındaki ayrımı aşkın boyutta yapabilir. Kısacası o, zıtlıklar arasındaki evrensel sınırları fark edebildiği için gerçek iyiye, Aristo'nun ifadesiyle gerçek mutluluğa erişebilir.

Fark edileceği üzere Platon'un yaptığı şey, arkaik kültürlerde yer alan ve Yunan mitolojilerinde seslendirilen kaos-kozmos anlatılarını ideler nazariyesi içinde yeniden yorumlayarak geliştirmektir. Bu nazariyede arkaik inançlardaki semavî formların (arketip, model) yerini fizik ötesi ideler almıştır. Bu yaklaşım, Aristo'nun -kısmen Parmenides'in içinde asla yokluk, pasiflik ve hareket barındırmayan kendisiyle özdeş (mükemmel, zorunlu) Varlık'ını çağrıştıran- Tanrısı ile bir araya getirilip yeniden yorumlanmasıyla sudûr kuramının felsefi bir versiyonu şekillenmiş gibidir. Yeri gelmişken Aristo'da aktif-pasif şemasının ana hatlarıyla zaten kozmos ve kaosa tekabül ettiğini hatırlatalım. Nasıl ki primitif ontoloji, içinde bulunduğumuz gerçekliğin bir yorumu ise, Platon ve Aristo'da

²² Daniel W. Smith, "The Concept of the Simulacrum: Deleuze and The Overturning Of Platonism" *Continental Philosophy Review* 38 (2006), 89-123.

gördüğümüz felsefi metafiziksel nazariyeler de bazı mitsel ve felsefi (bilimsel) yorumlar arasında farklı ilişkiler kurarak şekillenmiş bir başka yorumdur. Az sonra irdeleneceğimiz Meşşai filozofların (bu yazıda Fârâbî ve İbn Sîna'yı kastediyoruz) düşünceleri de onlara miras kalan yabancı felsefi sistemler (yorumlar) ile İslam kültürünün temel motiflerini kısmen farklı şekilde buluşturan yorumlardır. Kısacası her bir felsefi sistem, kendinden önceki sistemlerin veya düşüncelerin özgün denebilecek bir karaktere büründürülmüş yorumudur.

2. Metafiziksel Ontoloji (Güçlü Düşünce)'nin Alegorisi Olarak Kutsal Metin

Bu başlıktaki 'güçlü düşünce' tabiri, ilk elde, güçlü kanıtlarla desteklenmiş ve mantıksal açıdan tutarlı bir metafiziksel düşünceyi çağrıştırmalıdır. Ancak konu Aristo ve onu izlemeye çalışan Meşşai filozoflar olunca durum değişmektedir. Zira Aristo felsefesi 'güç' kavramı üzerine inşa edilmiş²³ ve gücün farklı tezahür biçimlerini (dunamis, energeia, entelekheia) ayırıştıran ve onları kendi tezahür alanları içinde analiz eden bir felsefedir. Bu felsefede varolmak, varolma veya bir şey yapabilme gücüne sahip olmak demektir. Varlık ve Tanrı (Nous) kelimeleri, mutlak güç/faaliyet (energeia) ile eş anlamlıdır.²⁴ Benzer şekilde Meşşai filozofların felsefi tasavvurları da 'güç' (heyula, bi'l-kuvve, bi'l-meleke, bi'l-fiil, müstefad akıl, kudsi akıl, Faal akıl, ilk neden) kavramı ekseninde inşa edilmiştir. Buna göre bu başlıktaki 'metafiziksel ontoloji' tabirini 'güç metafiziği', 'güç ontolojisi' ve 'güçlü düşünce' tabirini de gücü konu edinen ve kendi varlığını konusundan alan düşünce diye anlamak gerekmektedir. Zira Aristo ve Meşşai filozoflarda düşüncenin gücü, gücün düşüncesidir. Yani düşünce, gücün kendisini anlama ve dile getirme biçimidir. Tam da bu yüzden güç 'düşünce' formunda kendisini anlarken kendisiyle baş başadır (içkin, immanent). Kendisini dile getirdiğinde kendisinden dışarıya çıkmakta yani kendisinden başka olanı harekete geçirme anlamında şekillendirmektedir (aşkın, tranzendent). Aristo, mutlak gücün kendisiyle düşünce olarak baş başa kalmasını Tanrı (Nous) kavramı üzerinden ele alır. Tanrı mutlak akıl veya düşünce olarak kendisine bütünüyle nüfuz eden güçtür. O mutlak gücün mutlak öz-düşünümü (self-reflection)'dür. Bir başka ifadeyle o gücün akıl formunda kendisiyle kusursuz bütünlüğüdür.

²³ Anna Marmodoro, "Potentiality in Aristotle's Metaphysics", *Handbook of Potentiality*, ed. K. Engelhard, M. Quante (Netherlands: Springer Science and Business Media B.V, 2018), 15-44.

²⁴ Chung-Hwan Chen, "Different Meanings Of The Term Energeia In The Philosophy Of Aristotle", *Philosophy and Phenomenological Research* 17/1 (Sep., 1956), 62.

Bu yüzden Aristo'nun tanrısı kendisini temaşa eden/düşünen akıldır (Akl, âkil, ma'kul).

Yeni Eflatuncu filozoflar, gücün (energeia) dile gelmesi (expression) yani kendisinden başkasını üretmesi veya şekillendirmesine 'emanation' (sudûr, feyz, taşma) kavramıyla işaret ederler. Bu durum genelde güneşin ışığını kendi dışına yaymasına benzetilir.²⁵ Zira güneşin ışığı, güneşin gücünün dile geliş yani tezahür biçimidir. Buna göre Meşşai filozofların Tanrı, ruh, kozmik (semavi) akıllar, varlık mertebeleri, mütehayyile, duyular, vahiy, sembol, ilk ve ikinci akıl edilirler, sanı (doksa), vehim, hitabet vs. şeklinde kendi metafizik sistemleri içinde kullandıkları tüm terimler güç kavramının farklı tezahür biçimlerine işaret ederler.

Öyle ki, Platon'da sofistler nasıl ki sahte gerçeklik üreten kalpazanlar şeklinde negatif bir gücü simgeliyorsa, Aristo ve Meşşai filozoflarda da kendisini gerçek gibi sunan sahte gerçeklik de negatif bir gücü simgeler. Mesela Fârâbî de burhanî felsefe ile özü itibariyle çelişen her felsefi ve dini tasavvur sahtedir.²⁶ Ama bu sahtenin de bir gücü vardır. Bu günümüzde 'yalanın gücü' (post-truth) diye andığımız şeye benzemektedir. Dolayısıyla Meşşai filozoflarda güç ister sahici anlamda ister kalpazanlık ürünü gibi ele alınsın tüm felsefi sistem içine sinmiş bir sihirli kavramdır. Zira diğer bütün kelimeler, anlamlarını gücün kendilerinde açığa çıkma şekline göre kazanmaktadırlar. Bunun temel nedeni, Tanrı'nın mutlak güç olmasıdır. Yani güç sahici anlamda ele alındığında tanrısal bir tezahür biçimini (inayet, saadet, feyz, vahiy, kutsal, nur, işrak, taakkul, mucize) simgelerken, sahte-gerçeklik (kalpazanlık) boyutunda ele alındığında o tahripkâr bir gücün tezahürünü simgeler. Bu tahripkâr güç, Platon'da 'kaos'tur. Sofizm, kaosun bir tezahür biçimidir. Meşşailerde sahte-gerçeklik kötülük, karanlık, madde, cehalet, yokluk gibi negatif kelimelerle irdelenir. Buna göre Meşşai felsefe sahici güç ile sahte-gerçeklik anlamında negatif gücün hem birbirinden ayrıştırılması hem de sahici güç ile negatif gücün nerede ve nasıl tezahür ettiğini açıklama ile oluşan felsefi sistem görünümündedir. Dolayısıyla Meşşai filozoflarda nübüvvet meselesi de sahici gücün, sahte-gerçekliği bireysel ve toplumsal düzlemde ifşa etme ve toplumu (avam) onun tahripkâr etkilerinden koruma çabası olarak stratejik siyasi, ahlakî bir meseledir. Öte dünyada saadet, bu dünyada sahte gerçeklikten arınma

²⁵ Farabi, *Risale fi'l-Aql*, ed. Maurice Bouyges (Beyrouth: Imperie Catholique, 1938), 27.

²⁶ Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi*, (İstanbul: Ay Işığı Kitapları, 2000), 137.

oranına göre ortaya çıkabilir.²⁷ Daha önce ele aldığımız gerçeklik-rüya (simülasyon) ikilemi bağlamında söylersek, öte dünyada saadet gerçeklik ile rüya (simülasyon)'nın birbirinden ayrıştırılma oranına göre tezahür edecektir.

Şimdi Meşşai düşüncede kutsal metnin konumunu daha iyi anlayabilmek için 'güç' kavramının hem antik Yunan düşüncesi hem de Meşşai felsefe içinde ele alınış biçimlerine daha yakından eğilebiliriz. Eski Yunan şiirlerinde güç (dunamis, potansiyel) kelimesi fiziksel güç kadar, diğer beşerî ve tanrısal güçlere de işaret etmektedir. Gündelik kullanımı açısından o canlı ve cansız şeylerin doğal kapasitelerini, mknatısın çekim gücünü, ismin gücünü, konuşma ve tartışma yani hitabet yeteneğini göstermektedir. Bunlara ilaveten teknik yetenek, iyiliği ortaya çıkarma, erdem, askeri güç gibi anlamlara da gelmektedir. Bir maddenin belli bir şekil alma gücü bu kelimenin kullanım alanına dâhildir.²⁸ Platon ve Aristo bu kelimeyi aklın gücü, görme, işitme gibi duyuların gücü, siyasi güç, ısının gücü, trajedinin gücü, sofistlik düşüncenin görünüşteki gücü gibi anlamlarda da kullanmışlardır.²⁹ Chen, Aristo'nun eserlerinde *energeia* boyutundaki güç kavramının yaklaşık 11 anlamını belirlemektedir. Bunların tamamı gücün farklı bağlamlarda statüsü ile ilgilidir, aktüalite, aktüelleşmek, amacın gerçekleşmesi, ruhun bedene ve formun (ide) maddeye tatbiki vs.³⁰

Platon'un Demiurg'unun kaosa ideleri empoze etmesi, Aristo'da aktif-pasif şeması içinde hareket ve değişimin izahı, 'hyle' (heyula, madde, potansiyel)'nin form kazanması ve Tanrı'nın hareket etmeyen muharrrik olarak varlığa gelişi mümkün kılması, gücün metafiziksel düşüncenin her bir kıvrımında karşımıza çıkması anlamına gelmektedir. Anna Marmodoro, Aristo'nun tüm ontolojisini yalnızca güçler üzerine inşa ettiğini ileri sürdükten sonra güç kelimesini 'güçlü olmaklık' şeklinde ele almaktadır. Burada o basitçe *dunamis* yani potansiyeli kastetmemektedir. Marmodoro'nun yorumuna göre Aristo'da güç ilişkisel değildir; bu yüzden potansiyelin aktüelleşmesi (bilfiil oluşu) gücün statüsünün değişimidir. Yani potansiyel güç ile aktüelleşen güç aynı güçtür. Aktüel güç, potansiyel gücün tezahürüdür.³¹

²⁷ Farabi, *Risale fi'l-Aql*, 31; *Kitabü'l-Mille* (Din Kitabı), çev. Fatih Toktaş, Divan 1 (2002), 258. <https://divandergisi.com/pdf/109.pdf>

²⁸ John J. Cleary, "Powers That Be": The Concept of Potency in Plato and Aristotle", *Méthexis* 11 (1998), 19-33.

²⁹ Cleary, "Powers That Be": The Concept of Potency in Plato and Aristotle", 19-64.

³⁰ Chen, "Different Meanings of the Term *Energeia* in the Philosophy of Aristotle", 56-65.

³¹ Anna Marmodoro, "Potentiality in Aristotle's *Metaphysics*", 15.

Meşşai filozoflara baktığımızda, Tanrı'dan gelen tümelleri Faal aklın potansiyel (maddî, bi'l-kuvve), bi'l-meleke, bi'l-fiil akla, peygamber söz konusu olduğunda kudsî akla vermesi sudûr yani taşma yoluyla gerçekleşir. Bu durum gücün üst âlemden aşağı âleme (yeryüzü) taşıdığı veya yayıldığı anlamına gelir. Ancak Marmodoro'nun Aristo'yu yorumlama biçimi açısından, bi'l-fiil akıl, bi'l-kuvve aklın (yani aynı gücün) tezahürüdür. Buna göre küllilerin ay üstü âlemden insan aklına taşması aklın (gücün) statü değişimidir.³² İbn Sîna'nın Nur suresine dair tefsirine referansla³³ söylersek, ateşin değmesiyle tutuşacak kandilin gücü yanmaya başladıktan sonra ortaya çıkan gücün kendisidir. Faal akıl, maddi akla taşıduğunda onun karanlıktan aydınlığa çıkmasına (aklın faaliyete geçerek bir şeyleri ve kendisini fark etmesine) yol açmaktadır. O akıldaki varolma ve bilme gücünü harekete geçirmektedir.³⁴

Bu yaklaşımın -geriye gidildiğinde- antik inançlar ve mitlerle bizi yüzleştireceğine daha önce dikkat çekmiştik. Tanrı(ların) yeryüzünde tezahürü (epifani) kaosu (imkân alanı) kozmosa dönüştürmektedir. Yani epifani yeri kendisi yapmakta; yer, yer olmaktadır. Platon'da Demiurg'un kaosa formları (küllileri) empoze etmesi hâkeza kaosun gücünü fiilen açığa çıkarmaktadır. Bu yaklaşım bilâhare Stoa filozoflarında 'logos spermatikos' tabiri eşliğinde imkân alanını dölleyen yani kendi enerjisini veren logos (evrensel yaratıcı güç ve düzenleyici prensip) olacaktır.³⁵ Bu durum yerel mitlerde, sözgelimi Yeni Zelanda Maori mitlerinde, ana tanrıça ile baba gökyüzünün izdivacının sonucu olarak ele alınmaktadır.³⁶ Meşşai filozofların imkân halinin Faal akıl tarafından harekete geçirilerek bi'l-fiil haline dönüşümü yani gücün statü değişikliğine dair izahlarına baktığımızda ortada bir formasyon ve transformasyon hadisesi dikkatleri çekmektedir. Bi'l-kuvve olanın bi'l-fiil haline gelişi öncelikle

³² Farabi, *Risale fi'l-Aql*, 26-27.

³³ Ibn Sina, *Fî İthbât al-Nubuwwât (Proof of Prophecies)*, ed. Michael Marmura (Beirut: Dar an-Nahar, 1968); Avicenna, "On the Proof of Prophecies and the Interpretation of the Prophets' Symbols And Metaphors", trans. Michael E. Marnura ed. R. Lerner, M. Mahdi, *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, (Ithaca: Cornell University Press, 1963), 112-121.

³⁴ Farabi, *Kitabu Ara-i Ehli'l- Medineti'l-Fazile*, (Beyrut: Darul'l-Maşriq, 1985), 101-103; Bu noktada Fazlur Rahman'ın Farabi yorumu Marmodoro ile aynı perspektife sahiptir. Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam* (Liverpool: George Allen and Unwin Ltd., 1958), 12.

³⁵ Maryanne Cline Horowitz, "The Stoic Synthesis of the Idea of Natural Law in Man: Four Themes", *Journal of the History of Ideas* 35/1 (1974), 3-16.

³⁶ Royal, T. A. C., "Māori Creation Traditions", *Te Ara – The Encyclopedia of New Zealand* (2005, 5 February).

formasyondur.³⁷ Yani mumun belli bir form kazanması gibi aklın şekil alması (surete bürünme)dır.³⁸ Ancak o aynı zamanda statü değişikliği yani aklın bir halden başka bir hale geçişi anlamında transformasyondur.

Görebildiğimiz kadar gerek Aristo gerek Meşşai filozoflarda metafiziksel sistemin özü bu formasyon ve transformasyon kavramları ile yakından irtibatlıdır. Şayet her şekil alma (formasyon), aynı zamanda bir 'trans-' yani farklı bir hale geçiş ise, metafizik zaten bu geçişin kendisidir (meta-). Transformasyon, artık önceki halin geride bırakılması, onun aşılması, statü değişikliği, üst mertebeye yükselme anlamına gelmektedir. Dolayısıyla insan aklının Faal akıl aracılığıyla bi'l-kuvve halinden bi'l-fiil ve filozof/peygamberde müstefad akıl statüsüne geçişi, madde (fizik, phusis, beden)'nin geride bırakılması ve maddi olmayan bir âlem (ay üstü alem) ile dolaysız temas anlamına gelmektedir. Bu teması gerçekleştiren Faal aklın kendisidir.³⁹ Dolayısıyla formasyon ve transformasyon insanın fizik ve metafiziksel alan ile aynı anda irtibatlı olması demektir. Ancak bu kavramlara ilaveten bir de deformasyon kavramını kullanmamız konuyu daha geniş açıdan ele almamıza imkân verebilir. Normalde deformasyon, form veya biçimin bozulması yani tahrifi demektir. Daha önce değindiğimiz üzere, gerçekliğin yanıltıcı taklidi (simulakr) yani sahte-gerçeklik Platon'da sofizm ile özdeşleştirilmektedir. Bu durumda sahte-gerçekliğe maruz kalma deformasyon demektir.

Meşşai filozoflarda deformasyonu madde, cehalet, yokluk, karanlık gibi kaosun tezahürlerine maruz kalma anlamında ele almak yararlı olacaktır.⁴⁰ Sosyal ifadesiyle deformasyon, günlük hayatta kişinin sahte felsefe ve sahte inançlara maruz kalmasıdır. Kısacası o, gerçek ile sahte-gerçeğin ayırt edilemediği durumda açığa çıkan negatif gücün insan üzerindeki etkisidir. Deformasyonun formasyon ve transformasyondan ayırt edilebilmesi için Meşşai filozoflar nübüvvet ve kutsal metnin konumunu kendi kozmolojileri bağlamında ele almayı tercih etmektedirler.

David Reisman, Fârâbî'nin kozmolojisini Aristo'nun nedensellik kuramı ile Platoncu sudûr kuramının gelişmiş versiyonunun Batlamyus

³⁷ Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam*, 12.

³⁸ Farabi, *Risale fi'l-Aql*, 13-14.

³⁹ Muhsin Mahdi, *Alfarabi and The Foundation of Islamic Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press 2010), 154-5.

⁴⁰ Bu noktada İbn Sina'nın Felâk Suresi'ne dair tefsiri ilgi çekicidir. Bir analiz için bkz. Sayeh Meisami, "İbn Sina's Philosophical Interpretation of *Sûrat al-Falaq*", *Al-Bayan – Journal of Qur'an and Hadîth Studies* 15 (2017), 1-19.

astronomisinden ödünç alınan semavî varlıklar düzeni içinde birbirine entegrasyonu olarak tarif eder.⁴¹ Bu entegre yapıya göre Tanrı (el-Evvel) kendisini düşünen güç (akıl, varlık)tür. Bu düşüncesinin sonucu ortaya ilk akıldan başlamak üzere on semavi akıl, semavi nefisler ve semavi cisimler çıkar. Bu oluşumda her bir semavi aklın kendinden önceki akı, Tanrı'yı ve kendisini düşünmesi rol oynar. Onuncu akıl olan Faal aklın yeryüzüne sûretleri vermesi ile maddeden başlamak suretiyle unsurlar, inorganik ve organik varlıklar, bitkiler, hayvanlar ve insanlar ortaya çıkar. Böylece ay üstü ve ay altı âlem ayrımı içinde varlık mertebeleri ortaya çıkmış olur.⁴² Daha önce değindiğimiz üzere, varlık mertebeleri denen şey, mutlak gücün (Tanrı) taşması sonucu gücün farklı görünümünde tezahürüdür. Dolayısıyla Faal akıl, içinde potansiyel gücün yer almadığı bir aktif gücün formasyonunu ifade eder. Ay altı âlemde ise potansiyel gücün Faal aklın taşmasıyla aldığı formasyondan söz ediyoruz demektir. Bu yaklaşıma göre potansiyel güç Tanrı'ya uzak olmak, O'na benzememek yani Tanrı ile asimetric bir boyutta bulunmak demektir. Potansiyel güç Faal aklın feyzanı sonucu aktifleştğinde Tanrı'ya aktivite nispetinde benzemeye ve yakınlaşmaya başlamış demektir. Yani asimetric boyut yerini kısmi simetriye bırakmaktadır. Burada simetri ve asimetrici kelimelerini kullanmamızın nedeni bu sistem içinde peygamber ve filozofun konumunu daha iyi anlamamıza imkân verebileceği içindir. Simetri (Yunanca syn-metron) ortak bir ölçü birimine sahip olmak demektir. Asimetrici ise ortak ölçü biriminin olmaması yani mukayese edilemezlik anlamına gelir.

Faal akıl aracılığıyla bi'l-kuvve veya bi'l-meleke akla külli akıl edilirlerin (makuller) verilmesi, insan ve Tanrı arasında ortak bir ölçü biriminin (simetri, benzerlik noktası) tezahürü demektir. Filozof ve peygamber sıradan insandan ayıran şey, Tanrı ile onlar arasında simetrinin fazlalığıdır. Filozof ve peygamber müstefad akıl statüsünde külli bilgileri aldıkça bu simetri artmaktadır. Bu simetri sayesinde peygamber-filozof, Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi olur.⁴³ Dolayısıyla o semavî (manevî) gerçekliğin yeryüzündeki bir izdüşümü gibi rol üstlenmeye başlar. Bu bakımdan Fârâbî ve İbn Sîna'da filozof peygamberin statüsü, daha önce antik kültürlerde gördüğümüz axis mundi (dünyanın merkezi) tabirini çağrıştırmaktadır. Bu çağrışımın nedeni insan akı ile Tanrı arasında

⁴¹ Joseph Ellul, *Scriptural Prophecy and Islamic Metaphysics*, *Angelicum* 93/ 3 Colloquium de Dei Verbo (2016), 519.

⁴² Farabi, *Kitabu Ara-i Ehli'l- Medineti'l-Fazile*, 21, vd.

⁴³ İbn Sîna, *eş-Şifâ Metafizik II, (el-İlâhiyyât)* çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık 2005), 204.

simetrisinin oluşumunun Faal aklın insan aklına hululü yani yerleşmesi (ittisal) ile vuku bulmasıdır.

Burada hulul veya ittisal antik kültürlerdeki epifaniye oldukça benzemektedir. Ancak aralarında hala farklılık söz konusudur. Bunlardan biri, epifaninin antik kültürlerde irrasyonel (kutsal) bir tezahür olarak algılanmasıdır. Diğer ise epifaninin daha ziyade yer veya mekânla ilişkilendirilmesidir. Hıristiyanlıkta epifani Tanrı'nın İsa'nın bedenine hululü şeklindedir. Oysa Fârâbî ve İbn Sîna'da sadece Faal aklın insan aklına ve oradan mütehayyile yani hayal gücüne taşması söz konusudur. Yani filozoflarda Tanrı'nın kendisi değil, O'nun bilgisi taşmaktadır. Ancak bu farklılıklar filozof-peygamberin axis-mundi yani dünyanın merkezi olmasını ortadan kaldırmamaktadır. Aksine o, Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi olarak toplumun ve dünyanın merkezidir.

Buna karşılık, maddi akıl ile Tanrı arasında asimetri söz konusudur. Yani aralarında ortak ölçü birimi olmadığı için mukayese edilemezlik durumu açığa çıkmaktadır. Avam, tabiatları gereği yetkin bir akla sahip olmayan, daha ziyade hayal gücü aracılığıyla gerçekleri kavrayabilen insanların oluşturduğu topluluğa verilen isimdir. İçlerinde elbette aklını kullanmak isteyen yani felsefeye meraklı insanlar olabilir. Ancak avam ile Tanrı arasındaki asimetric durum, peygamberin durumuna nispetle çok daha fazladır. Dolayısıyla peygamberin oynadığı rol, mevcut asimetric durumu kontrol altına almak ve avamı ahlâkî, siyasî erdemler üzerinden öte dünyada mutlu olmaları için yönlendirmektir. Başka türlü söylersek, Fârâbî ve İbn Sîna'da insanlar arasında doğal farklılıklar söz konusudur.⁴⁴ Ne var ki, insanlar arasındaki farklılıklar doğalsa bu doğal olanın bir başka doğal ile zıtlaşması yani farklılaşması anlamına gelir. Dolayısıyla 'doğal' kendi içinde bir gerilim veya ayrışmayı üretmektedir. Buna kabaca doğanın kendi iç çelişkisi diyebiliriz. Bu açıdan bakıldığında filozofların nübüvvet teorisi, doğal olanın kendi içinde ürettiği zıtlık veya ayrışmanın kısmî telafisidir. Yani nübüvvet soyutlama yeteneği üstün olan insanlarla bu yetenekten yoksun olanlar arasındaki farkı bir ölçüde azaltma imkânıdır.

Daha önce Aristo gibi, Meşşai filozofların felsefesinin de güç kavramına dayandığını söylemiştik. Bu kavram açısından bakıldığında felsefî yetenekleri olanlar Tanrısal gücün daha fazla tezahür ettiği insanlardır. Peygamber, bir filozof olmanın yanı sıra, diğer filozoflarda bulunmayan başka özelliğe (halka halkın diliyle seslenebilme, gelecekte

⁴⁴ Farabi, *Kitabu Ara-i Ehli'l- Medineti'l-Fazile*, 114-116.

haber verme ve gerektiğinde mucize gösterme gücüne) sahip olduğu için gücün kendisinde en fazla açığa çıktığı insandır. Böylece toplumsal düzlemde üçlü bir yapı açığa çıkmaktadır: 1) gücün en fazla temerküz ettiği peygamber-filozof; 2) gücün nispeten azaldığı filozof; 3) gücün çok daha azaldığı sıradan insan. Buna göre avam azaltılmış güç, yani azaltılmış varlık anlamına gelmektedir. Meşşai sistemde nübüvvet bu azlığın kısmî telafisidir.

Faal akıldan Peygamberin aklına ve oradan hayal gücüne taşan bilgilerle şekillenen kutsal kitap, menşe açısından yüksek gücü, epistemolojik açıdan azaltılmış/zayıf gücü simgelemektedir. Onun zayıf gücü simgelemesinin nedeni şudur: kutsal kitabı oluşturan sembolik ifadeler, her ne kadar avamı iyiye, güzele, doğruya yani Tanrı'ya yönlendirme bağlamında siyasi ve ahlaki rol oynasa da onların hakiki anlamları peygamberde gizlidir. Bu anlamı peygamberin dışında ancak müstefad akıl statüsüne erişen filozof bilebilir. Dolayısıyla dinî semboller, hakikî anlamları kendilerinde olmadığı için, tevil edilmeleri gereken rüyaya benzemektedirler.⁴⁵ Kısacası kutsal metin, gerçek anlamını dışarıda arayan metindir. Bu ifadenin açılımı Fârâbî'nin dinin tarihsel açıdan felsefeden sonra geldiği tezinde⁴⁶ saklıdır. Bu teze göre din felsefeye (dışarı)

⁴⁵ Abdülkerim Suruş, filozofların kutsal metni felsefi bilginin avama yönelik alegorik ifadesi şeklinde görmelerine zıt olarak, Kur'an'ı hem Hz. Peygamber'in rüya tecrübesi/anlatısı hem de rüya tabir kitabı şeklinde ele almaktadır. Anlayabildiğimiz kadarıyla, Suruş, Kur'an'ın Tanrı'nın sonsuzluğunun Hz. Peygamber'in rüya (bilinç dışı) tecrübesi içinde a/simetrik tezahürü olduğunu kabul etmektedir. Burada a/simetri, sonsuzun (dolayısıyla yönsüzün) insanın zamansal, tarihsel, nedensel, mantıksal, mekânsal düzen algısını yani perspektifini kırılmaya uğratması anlamına gelmektedir. Zira sonsuzluk, geçmiş, şimdi, gelecek, ön-arka, aşağı-yukarı, neden-sonuç gibi ayrımların ortadan kalkması demektir. Buna göre vahiy, insanın sınırlı (tarihsel) perspektifi ile sonsuzun perspektifi aşan boyutunun ortaklaşa ürünü olarak a/simetrik rüyadır. Bu açıdan bakıldığında Suruş'un Kur'an anlayışı ile Yunus Emre'nin "Çıktım erik dalına, anda yedim üzümü" şiirindeki mantıksal, zamansal, mekânsal tüm düzenlerin kırılmaya uğratılması birbirine benzemektedir. Benzer durumu İslam ve Batı mistisizminde, James Joyce ve Deleuze'ün kullandığı şekildele 'kaosmos' kelimesinde görebiliriz. Burada kaos ile kozmos iç içe geçmiş ve olağan düzen algısı yani iki arasındaki karşıtlık/ayırım çizgisi ortadan kalkmıştır. Picasso'nun kübizmi ve Salvador Dalí'nin sürrealizmi hakeza Suruş'un vahiy kavramını anlamaya yardımcı olabilir. Suruş'un vahiy anlayışı için bkz. Abdülkerim Suruş, *Nebevî Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed*, der., çev. Asiye Tıgılı (İstanbul: Mana Yayınları, 2018); Asiye Tıgılı, "Nebevî Tecrübenin Genişlemesi mi Daralması mı? (I) Abdülkerim Suruş'un Nebevî Rüya Nazariyesi Hakkında Bir Tahlil Denemesi", *Yetkin Düşünce* 4/15, (2021), 165-186.

⁴⁵ Bu konuda geniş bilgi ve analiz için bkz. Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi*, 137-149.

⁴⁶ Bu konuda geniş bilgi ve analiz için bkz. Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi*, 137-149.

bağımlıdır⁴⁷ yani kutsal metin felsefenin bir alegorisidir. Alegori (Yunanca allos-agoreuein), bir şeyi kamusal alanda (agora) halkın anlaması için başka türlü söylemek demektir. Alegori olarak kutsal metin, modern tabirle, felsefenin bir arayüzü (interface)'dür.⁴⁸

Bu nokta bizi yine metafiziğin asli anlamına yönelmektedir: Aşmak (trans-, meta-). Dini metinlerin gerçek anlamı kendi dışındaysa ve bu dışarı, ancak fiziğin sınırlarını aşabilenler tarafından keşfedilebiliyorsa, bu durumda kutsal kitabın literal anlamı bizi hiçbir yere götürmemektedir. Ne var ki avam, soyut düşünemediği için kutsal kitabı literal anlamak durumundadır.⁴⁹ Aksi halde peygamberin avama soyut hakikatleri oldukları gibi aktarmaya çalışması insanları kuşkuya, zihinsel karmaşaya ve inançsızlığa sevk edebilir.⁵⁰

Bu nokta, görebildiğimiz kadarıyla, Fârâbî ve İbn Sîna'nın nübüvvet anlayışlarının en zayıf noktasını (aşıl topuğunu) oluşturmaktadır. Zira avamın, doğal kavrayış sınırlılıkları nedeniyle, kutsal kitabı literal anlamaları filozofların hiç tercih etmedikleri bir alanı kendi sistemlerine dâhil etmek zorunda kalmaları anlamına gelmektedir. Her ne kadar iki filozofumuz, sahih dinin özelliği olarak, soyut metafiziksel gerçekliğe tekabül eden (yani en yakın çağrışımı yapan) sembollerin peygamberin mütehayyilesi aracılığıyla ortaya çıktığını söyleseler de⁵¹ bu sembollerle tasarlanan Tanrı, hala muhayyilenin tanrısıdır. Yani o, avamın algı tarzının muhayyel bir simetrisidir. Söz konusu semboller avam tarafından literal anlaşıldıkları sürece ortaya bir metafiziksel çelişki çıkmaktadır: Her türlü

⁴⁷ Farabi, *Kitabü'l-Mille*, 261; Jean Jolivet, "L'intellect Selon Al-Fârâbî: Quelques Remarques", *Bulletin d'études Orientales* 29, Mélanges Offerts A Henri Laoust. Volumepremier (1977), 251-259.

⁴⁸ Arayüz tabiri, genellikle bilgisayar, cep telefonu gibi iletişim teknolojileri bağlamında kullanılsa da fizik, kimya, sosyoloji, teoloji gibi pek çok alanda geliştirilmekte olan bir kavramdır. O genel olarak iki farklı dünyanın temasa geçtiği ve ikisinden de doğrudan etkilenmeyen bir yüzey gibi kabul edilmektedir. Bu anlamda bilgisayar teknolojilerinde fare, ekran, içinde bulunduğumuz evin dışarıya açılan çerçeve ve kapısı, sosyal alanda farklı (karşıt görüşlü) kesimlerin ortak buluşma mekânları arayüzey olarak ele alınmaktadır. O bu anlamda bir pasaj görevi üstlenmektedir. Martijn de Waal, "Body Movies: The City as Interface Contemporary Culture", *New Directions in Art and Humanities*, ed. Judith Thissen, vd. (Amsterdam University Press, 2013), 62-71; Johanna Drucker, "Reading Interface", *PMLA* 128/1 (January 2013), 213-220; Ivan Hybs, "Beyond the Interface: A Phenomenological View of Computer Systems Design", *Leonardo* 29/ 3 (1996), 215-223.

⁴⁹ Bu durum, yalnızca Fârâbî ve İbn Sîna'da değil, Gazzâlî ve İbn Rüşd gibi filozoflarda da kabul gören bir yaklaşımdır.

⁵⁰ İbn Sîna, *eş-Şîfa: el-İlahiyat* (10), Cilt 1, thk: G. C. Anawati vd. (Kahire: 1960), 441-443.

⁵¹ İbn Sîna, *Ahvalü'n-Nefs*, thk: A. F. El-Ehvani (Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1952), 112; İbn Sîna, *eş-Şîfa: İlahiyat*, 443.

duyulur suretten uzak olan Mutlak Akıl/Varlık/Tanrı, Faal akıl aracılığıyla Peygamberin hayal gücü üzerinden kendi duyulur suretine -sinematografik dille dublörüne (ikileşme, çoğalma, kopyalamaya)- izin vermiş ve bu tanrı imgesini onaylamış olmaktadır. Dolayısıyla kutsal kitabın sembolik tanrısı, literal anlamıyla 'hiçbir yerin tanrısı'dır zira o, daha önce dediğimiz gibi, avamın algı tarzının muhayyel simetrisi olup, metafiziksel bir gerçekliği yoktur. Kısacası o, ütöpik bir tanrıdır. Kuşkusuz Fârâbî ve İbn Sîna, vahyin amacının bu olmadığını söyleyeceklerdir.

Ancak mesele her iki filozofun kendi sistemleri içinde birkaç kırılma nokta inşa etmiş olmalarıdır. Zira Platon ise sofistler neyse, filozoflar için kutsal kitabı literal anlama-yaklaşık olarak-odur. Literal anlama, özellikle mecaz ve sembolik anlatımlar söz konusu olduğunda sahte-gerçekliğin (simülakr) kutsal kitap aracılığıyla üretimi demektir. Bu sistem içinde filozofların avamın yanlış anlamasını düzeltme imkânları da yoktur. Bunu sadece peygamber yapabilir. Ancak o, bunu ikna yoluyla yapıyorsa, bu avamın peygambere güven duymasını gerektirecektir. Ne var ki Meşşai sistem içinde avamın gerçek ile sahte-gerçeklik arasını ayırt etme gücü yoktur. Bu durumda ortaya sahte peygamber veya sahte filozof çıktığında avam kendisini ikna edene yönelme riskiyle baş başadır.⁵² Bu şekilde Fârâbî ve İbn Sîna'nın metafizik sistemi her ne kadar sıkı (nedensel) bir güç hiyerarşisi içinde konuyu ele alsada da negatif gücü (kaos) asla tam kontrol edebilecek güvenlik yani otoimmün (bağışıklık) mekanizmasına sahip gibi görünmemektedir. Zira sistemin asıl güvenlik merkezi burhanî felsefedir. Her şeyin ölçüsü budur. Lakin bu ölçü sadece azınlığa aittir ve geri kalan alanda diyalektik (cedel) ve retorik hüküm sürmektedir.

Bu yaklaşım içinde kutsal metin, burhanî felsefeye yönlendiren simge ve sembolleri kendisinde barındırma dışında bir savunma mekanizmasına sahip değildir. Dahası kutsal kitap, a) peygamber ve filozofun anladığı metin ve b) avamın literal olarak anladığı metin şeklinde ikiye bölünmüş haldedir. Her iki kesim aynı metinden bambaşka şeyler anlamaktadırlar. Bu durumu özellikle İbn Sîna'nın bazı Kur'an ayetlerine dair yorumlarında açıkça görmekteyiz. Bahsettiğimiz ikiye bölünmüşlük durumu, zaten filozofların metinlerinde hemen fark edilebilir haldedir. Filozoflar dinî metinlere öz-imge, varlık-görünüş, aktif-pasif şeması içinde temsili anlatım olarak bakarken, avam için kutsal metin formatif ve inşa edici bir rol üstlenmektedir. Onlar, toplumun gerçeklik algısını, iyi-kötü, güzel-çirkin, doğru-yanlış gibi hususları ayırma çabalarını yönlendirmekte ve toplumu

⁵² Farabi, *Kitabü'l-Mille*, 259.

şekillendirmektedir. Öte dünyada mutlu olma imkânını inşa etmekte yani onları buldukları 'hiçbir yer' den dışarı çıkarmaya çalışmaktadır.

Bu anlamda kutsal metnin rolü, her iki taraf için oldukça farklı görünmektedir. Nedeni açıktır: Meşşai filozofların sisteminde taakkul, özellikle müstefad akıl seviyesinde gerçekliğe doğrudan nüfuz etme anlamına gelmektedir. Günümüzün diliyle söylersek, o yoruma ihtiyaç bırakmayacak şekilde gerçekliğin kendi kesinliği içinde tecrübe edilmesidir. Oysa dinî metinler, azaltılmış varlık veya gücün temsili olarak yorumu gerektirmektedir. Yani gerçekliğe ancak dolaylı olarak erişebilme imkânını sunmaktadır. Bu durum, yazımızın giriş kısmında kısaca değindiğimiz ikili ve üçlü yapıların anlamını daha iyi fark ettirebilir: Üçlü yapılar, daima yorumun (dolayısıyla toplum, tarih, geleneğin, kısacası ön yargıların) geride bırakılmasını öngörür. Zaten filozofların kendi düşünce sistemlerine burhanî felsefe demeleri bu yüzdendir. İkili yapılar ise ancak yorum mekânı (agora, retorik, sanı, kanaat, ön yargı) içinde gerçeklikle bir şekilde temas kurma çabasıdır.

Böylece Meşşai felsefede filozof toplumun sınırında yaşayan kimsedir. Peygamber-filozof ise aynı anda hem toplumun merkezi (axis mundi) hem de sınırında yaşayanıdır. Dini semboller üzerinden o topluma aşınadır ve toplum ona yakınlaşabilmektedir. Ancak o filozof olduğu için aynı zamanda toplum ona-farkında olmadan- yabancıdır zira toplum onun gerçekte ne bildiğini bilmemektedir.⁵³ Antik kültürlerin metaforuyla söylersek, o Babil'in yani Tanrı'nın yeryüzündeki kapısının eşiğinde durandır. Böylece o her iki âlem arasında kurulan bağın kendisidir. Bu durumda kutsal metin, Babil'in kendisi yani Tanrı'nın yeryüzündeki kapısıdır. Avamın kutsal metni literal anlaması, bir yönüyle gökyüzüne açılan kapının kapanması, dolayısıyla peygamberin büyük oranda işlevsizleştirilmesidir. Böylece güçlü felsefe veya ontoloji kendi sınırına erişmiş olur. Yani evrensel olduğu söylenen felsefi hakikat, avamın algı eşiğinin dışında beklemek zorundadır. O, kapıyı da çalamamaktadır zira avam kavramsal dile yabancıdır. Kutsal kitabın literal anlaşılması, Meşşai sistem içinde, bir yönüyle kaosun kozmosun kontrolünden çıkmaya başlaması, güçlü olanın, güçsüz olan karşısında bir tür çaresiz kalmasıdır. Oysa sistem tam tersini öngörmektedir: güçsüz olanın (varlık mertebesinde aşağıda olanın) üstte olana boyun eğmesini yani itaat etmesini.

⁵³ İbn Sina, *eş-Şifa: el-İlahiyat (10)*, Cilt 1, 441-443; *Avicenna, Healing: Metaphysics X*, trans. Michael E. Marmura in *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, ed. R. Lerner and M. Mahdi (Ithaca: Cornell University Press, 1963), 99-101.

Sonuç olarak Meşşai düşüncede kutsal metin, Babil (kapı, kabuk) olarak, felsefenin hem başladığı hem de bittiği yerdir. Tıpkı kabuğun içerideki özün hem başlangıcı hem de sonu olması gibi. Bu durum kapı arkasındaki kişiye tercih hakkı verir kapıyı açıp açmamak hakkında: Ya kapı açar ve dışarıya çıkar felsefe ve dinin kaynağına doğru; ya da kapıyı kapalı tutar; bu durumda hem din hem felsefe kendi manevi/entelektüel gerçekliğini ifşa edemez olur. Ancak bu sorun Meşşai sistemde felsefi dilin din dilinden üstün olduğu anlayışını gölgede bırakamaz. Zira filozoflar ne kadar peygamberin bazı noktalarda filozoftan üstün olduğunu söyleseler de asıl olan felsefi dilin gerçekliğe doğrudan nüfuz edebildiği iddiasıdır. Din dili ise en fazla felsefi dile yönelebilir. Çünkü o yapısı gereği dolaylı ve bağımlıdır.⁵⁴

3. Post-Metafiziksel Ontoloji (Zayıf Düşünce)'nin Modeli Olarak Kutsal Metin

Gerek Platon gerek Aristo ve Meşşai filozoflarda gördüğümüz felsefi dilin gerçekliğe doğrudan nüfuz edebileceği iddiası post-modern (post-metafiziksel) düşünürlerin tartıştığı en temel sorundur. Özellikle İtalyan filozof Gianni Vattimo, bu sorunu kendi düşünce kompozisyonunun merkezi haline getirmiştir. Ona göre, metafiziksel düşüncenin bu iddiası, nedensellik teorisi bağlamında, varlığın temel prensiplerinden (idealar, arkhe, ilk neden, Tanrı) hareketle ortaya çıkacak sonuçları öngörebileceğimiz bir gerçeklik tasarımı üretmektedir. Böylece gerçeklik bilincimizin daimi objesine dönüşmekte ve nesnelcilik adı altında varlığı bilincin iktidarına teslim etmektedir. Yani neyin gerçek olup olmadığı ilk nedeni bildiğini düşünen ve ilk nedenden hareketle kesin sonuçlara erişen akla bağımlı hale gelmektedir. Bu yaklaşımda gerçeklik, ilk neden ya da başlangıcı kendisinde açığa çıkarma oranına göre ele alınan bir şeydir. Durum ne olursa olsun, gerçeklik veya varlık hep 'şimdi-burada'ya aittir. Yani zaman ve tarih ne kadar değişirse değişsin, o hep metafiziksel aklın hizasında ve karşısında beklemekte olmalıdır. Böylece metafiziksel (Platoncu) gelenekte daima en yeni (orijinal) olan aynı zamanda başlangıç (arkhe) veya ilk nedeni kendisinde daha iyi gösterendir. Bir başka ifadeyle en yeni olan, metafiziksel aklın bir şeyleri geride bıraktığında hala karşısında olmalıdır. Böylece metafiziksel düşünce hep bir şeyleri aşmakta /geride bırakmakta ve gerçekliği aşma fikri üzerinden temellendirmektedir.⁵⁵

⁵⁴ Farabi, *Kitabü'l-Mille*, 261.

⁵⁵ Gianni Vattimo, "Verwindung": Nihilism and the Postmodern in Philosophy", *SubStance* 6/ 2, (1987), 8-14.

Vattimo'nun yaklaşımını haklı gösteren bazı hususlara daha önce değinmiştik. Mesela metafiziksel yaklaşımın ilk versiyonu, 'primitif ontoloji' olarak karşımıza çıkmıştı: İnsanın yeryüzünü aşarak gök (tanrılar) ile temas kurması ve oradaki değişmez yapının şimdi-burada tecellisi. Ancak bu ontoloji, hala epifani bağlamındaydı yani o, insan aklının gücüyle değil, tanrı(lar)ın isteğine bağlı olarak gerçekleşen bir durumdu. Platon, primitif ontolojide insan aklını aşan bu tecelli anlayışını geride bırakarak, yetkin filozofun kendi akli gücü sayesinde ideler dünyasına yani değişmez gerçekliğe doğrudan nüfuz edebildiğini ileri sürmüştü. O böylece saf gerçekliğe aykırı ne varsa (sahte inançlar, uydurma mitler, sahte felsefeler, asılsız şiirler vs.) hepsini aşan bir felsefe üretmişti. Aristo ilk nedenin Tanrı olduğunu söylerken, gerçekliği aklın daimi temaşa konusuna dönüştürmekteydi. Böylece geçmişe karışan şeyler, aslî yani gerçek olamayan şeylerdir. Bilâhare bu yaklaşımı Meşşai filozoflarda görmekteyiz. Felsefe -en üst düzey anlamıyla- gerçekliğin şimdide dâimî temaşasıdır. Din ise temaşa yeteneğine sahip olmayan insanların tarihsel yani yerel imgelerle harekete geçirilmesidir. Yani o telos ve entelekhia (vuslat, varış noktası)'nın tecrübesi değil, en fazla kinesis yani arafta, arada bir yerde, dehlizde olmaktır. Buna göre metafiziksel felsefe (temaşa, nazar) daima dinin sembolik dilinin aşılmasıdır.

Vattimo'ya göre, Platoncu yaklaşım bilâhare Aydınlanma felsefesi adı altında Ortaçağ dünya görüşünün aşılması olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁶ Aydınlanma, gerçek ve düşlerin birbirine karıştığı anlatıların yerini, geleneğin iktidarını aşan aklın aydınlığının almasıdır. Bu durum bir süre sonra modernizm adı altında dinlerin birer mit olarak geride bırakılması anlayışını beraberinde getirecektir. Böylece bilimsel akıl, dinî aklın yerini alacaktır. Modern (şimdi) kelimesi aynı zamanda saeculum (içinde bulunduğumuz çağ, zaman) anlamındaki sekülerlik ile özdeşleşecektir. Bu şekilde Platonculuk, ilerlemeci tarih anlayışı (historicism, tarihselcilik) bağlamında hep şimdi ve yeniyi üreten ve bir şeyleri daima gerçek olmaktan çıkaran (geçmişe gönderen) bir gerçeklik olarak görünecektir. Modernizmin en tanınmış yansımaları Marksizm, komünizm, faşizm, liberalizm, tarihin sonu, kapitalizm, bilimselcilik, pozitivizm gibi hep eskiyi devrim veya farklı stratejilerle aşan (bir masala dönüştüren) ve yerine hakiki gerçeği sunan totaliter (bütüncül) yaklaşımlar yani metafiziklerdir. Böylece metafiziksel düşünce kendisini bireysel ve toplumsal bağlamda evrensel iktidar (gerçeklik veya gücün asli temsilcisi) haline getirmektedir. Burada iktidar

⁵⁶ Vattimo, "Verwindung": Nihilism and the Postmodern in Philosophy", 10.

kelimesi, gerçekliği daha çok bildiğini düşünenlerin daha az bildiğini düşündüğü insanlara darbe, şiddet, ikna, susturma, empoze etme, resmî eğitim gibi yollarla hükmetmeyi kendisinde doğal bir hak olarak görmesi anlamına gelmektedir. Böylece Vattimo'nun gözünde tüm metafiziksel sistemler, kendi içlerinde bir şiddeti barındırırlar. Bu yüzden post-metafiziksel veya post-modern düşünme tarzı bu tür şiddet üreten totaliter sistemlere yönelik bir eleştirel tavidir.⁵⁷

Ancak burada birkaç soru ortaya çıkmaktadır: Post-metafiziksel (post-modernizm) kelimesindeki "post-" ön eki ne anlama gelmektedir? Şayet o, modernizm (Platoncu metafizik) sonrası anlamına gelirse modernizmin aşıldığını ima edeceği için kendisi kılık değiştirmiş modernizm olacaktır. Şayet modernizm aşılamıyorsa, post-metafiziksel düşünce anlamını nerede üretmektedir? Modernizmin aşmak istediği din veya kutsal metin söz konusu "post-" ön ekinin anlam alanına mı dâhildir? Yani modernizm (şimdi) açısından 'geri/geçmiş'i (ülkemizdeki ifadesiyle Ortaçağ zihniyetini) temsil eden din ve kutsal metin post-modern düşünce ile birlikte zamanın elde kalan yegâne boyutu olan 'gelecek'e mi aittir? Bu durumda hem post-modernizm (post-metafiziksel düşünce) hem din bir tür Mesihçi/Mehdici yaklaşıma dönüşmeyecek midir?

Vattimo, bu soruların yeterince farkında görünmektedir ve düşüncesini hem modernist hem de çok sayıda post-modernist yaklaşımdan ayırtmaya çalışmaktadır. O post-modernizmin 'modernizmin aşılması' şeklinde anlaşılmasına⁵⁸ karşı çıkmaktadır.⁵⁹ Zira bu durumda o, modernizmin (metafizikğin) yeniden üretimi anlamına gelecektir. Vattimo, kendi düşüncesini diğer post-modern düşüncelerden ayırtmak için "post-" ön ekini 'zayıflatma, güçsüzleştirme, iktidarı tahrif etme' anlamında ele almaktadır. Bu yüzden İncil'de kullanılan 'kenosis' (zayıf düşürme, içini boşaltma) kelimesinden⁶⁰ mülhem zayıf düşünce (il *pensiero debole*) kavramını üretmiştir. Buna bağlı olarak Vattimo, kendi felsefesini aslî İncil'in bir transkripsiyonu olarak takdim eder. Onun kastettiği şey, Tanrı'nın –daha önce Tevrat'ta açığa çıkan gücünü yani mutlak otoritesini- daha sonra çarmıhtaki İsa formunda insana devretmesidir. Böylece Tevrat'ta buyurgan, sınırlar

⁵⁷ Stephen K. White, "Violence, Weak Ontology, and Late-Modernity", *Political Theory* 37/ 6 (December 2009), 808-816; Jason Royce Lindsey, "Vattimo's Renunciation of Violence", *Ethical Theory and Moral Practice* 16/ 1 (February 2013), 99-111.

⁵⁸ Bu anlayışların derli toplu anlatısı için bkz. Maurizio Ferraris, Anna Tarabozetti Segre, "Postmodernism and The Deconstruction of Modernism", *Design* 4, ½ (1988), 12-24.

⁵⁹ Gianni Vattimo, "The End of (Hi)story", *Chicago Review* 35/4 (1987), 20-30.

⁶⁰ "Tanrı'nın zayıflığı, insandan daha güçlüdür", I. Cor. 1: 25.

koyan, yasaklayan, bir şeyleri sorgulanamaz hale getiren, dolayısıyla şiddetin kaynağına dönüşen Tanrı figürünün yerini, insana yönelik karşılıksız sevgi ve fedakârlığın, iyiliğin simgesine dönüşen Tanrı figürü almaktadır. Vattimo'ya göre bu yaklaşım gerçek İncil'dir. Bilahare Hıristiyanlıkta (o, burada Katolik kilisesi doktrinini ve Papalığı anlamaktadır) Platoncu metafiziksel düşüncenin etkisiyle yeniden Tevrat'ın tanrısına benzeyen despotik tanrı imgesi üretilmiştir. Dolayısıyla metafizik karşıtı olan aslî Hıristiyanlığın yerini metafiziksel dogmalarla biçimlenmiş otoriter Hıristiyanlık almıştır.

Bu yaklaşımdan hareketle Vattimo papalığı reddetmekte ve Hıristiyanlığın özü itibariyle seküler olduğunu yani sorumluluğu insana bıraktığını söylemektedir. Onun gözünde metafiziksel Hıristiyanlık, insanın kendi sorumluluğunu Tanrı'ya veya bir takım mistik/hayali varlıklara devretmesi yani kendi sorumluluğundan kaçmasıdır. Ne var ki Vattimo'nun sık sık kullandığı seküler Hıristiyanlık veya Hıristiyanlığın sekülerliğin kaynağı olduğu düşüncesi⁶¹ bir anlam karmaşasına yol açmaktadır. Zira modernizm de sekülerleşme ile özdeşleşerek dinî arkaik-mistik düşüncenin bir versiyonu olarak görmüştü. Dolayısıyla modernizm olarak sekülerlik ile Vattimo'nun gerçek Hıristiyanlığın anlamı (Teslisi oluşturan Kutsal Ruh) olarak sekülerlik tasarımı birbiriyle zıtlaşan anlatılardır. O halde neden Vattimo, modernizmin zaten sahiplendiği sekülerlik anlayışını Hıristiyanlık bağlamında yeniden üretmeye çalışmaktadır?

Bu soruyu anlamamanın galiba en iyi yolu, Vattimo'nun zayıf düşüncesinin İncil dışındaki diğer iki kaynağına yani onun Nietzsche ve Heidegger'e dair yorumlarına yönelmektir. Nietzsche'nin meşhur "Tanrı öldü" ifadesi, Vattimo açısından Platoncu metafiziğin tersine çevrilmesi yani tahrifidir. Platoncu metafizik gerçekliği ezeli temeller (ideler) ile özdeşleştirirken tüm değerleri de bu temellere göre anlamlandırmıştı. Metafiziksel düşünce geleneği (modernizm de dâhil) bu anlayışa sadık kalarak değerlerin mutlak kaynağına insan aklının -ister dini, ister seküler bağlamda olsun- doğrudan nüfuz edebildiğini ileri sürmüştü. Bu durum daha önce değindiğimiz saf uyanışı temsil eden üçüncü katmanın tecrübesidir. Böylece metafiziksel yaklaşımlar gerçekliğin dilinin elde hazır

⁶¹ Abdullah Başaran bu konuda Vattimo'yu eleştirmekte ve Gadamer'den mühlhem diğer anlam ufuklarının dikkate alındığı bir yaklaşımın daha isabetli olacağını söylemektedir. Yani içinde bulunduğumuz durumu sadece Hıristiyanlık üzerinden ele almanın sakıncalarına dikkat çekmektedir. Bkz. Abdullah Başaran, "Weak Thought and Religion in Gianni Vattimo: Implications and Repercussions", *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/3 (2023), 938-952.

olduğunu varsaymıştı. Hatırlanacağı üzere, Meşşai düşüncede burhanî felsefe ‘gerçekliğin elde hazır dili’ anlamına gelmektedir. İşte Nietzsche’nin “Tanrı öldü” ifadesi bu yaklaşımın artık kendisini tamamen tükettiğini ilan etmektedir. Nietzsche’nin bahsettiği Tanrı’yı öldüren zaten metafiziksel düşüncenin kendisidir. Zira bu düşünce, en son modernizm ve modern bilim adı altında, tüm varlık(lar)ı aklın nesnesine dönüştürerek (nesnelleştirerek) kutsalı ortadan kaldırmış yani özne (metafiziksel bilinç)’nin mutlak iktidarını kurarak tüm değerleri değersizleştirmiştir.

Bu açıdan bakıldığında Vattimo’nun anladığı post-metafiziksel düşünce metafiziksel düşüncenin kendi ürettiği mutlak tanrıyı öldürmesine tanık olma hali olarak karşımıza çıkmaktadır. Vattimo’nun gözünde metafiziksel düşünce kendi iktidarını ilk neden, idea, arkhe, Tanrı adı altında bir hârici (transcendental, aşkın, müteâl) varlık tasarımı üzerinden kurmuş ve kurduğu bu sistemin kaçınılmaz sonucu olarak ürettiği Tanrı’yı yok etmiştir. Bir başka deyişle, metafiziksel düşünce, zaten Tanrı’yı kendi sisteminin temeline dönüştürürken öldürmektedir. Zira metafiziksel aklın önünde tüm varlık(lar) nesneleştiği için gerçekte dinlerin kutsal (akıl ötesi, hadisevî) Tanrı’sına da yer kalmamaktadır. Tanrı’nın ölümü budur. Tüm varlıkların ve değerlerin temeli olarak sunulan şey (arkhe, varlığın ilk prensipleri, ilk neden, Tanrı) ortadan kalktığı için artık temellendirilemez düşünme biçimi yani post-modern (post-metafiziksel) düşünce açığa çıkmıştır. Dolayısıyla post-metafizik veya post-modernizm, zaten metafiziğin kaçınılmaz sonucudur.

Tam bu noktada kritik bir ayrıma dikkat çekmeliyiz. Nietzsche öncesinde Descartes, İslam geleneğinde Gazzâlî gibi şahsiyetler, içinde buldukları düşünce veya dinî geleneğin ölümünden, Hans Blumenberg’in metaforuyla deniz kazasından söz etmişlerdir. Gazâlî tasavvuf hâricindeki diğer tüm ilimleri (Meşşai felsefe dâhil) sınırlı ve gerçekliği anlama yolunda bizi kazaya uğratan yaklaşımlar olarak görmüştür. Bu noktada o, kazaya uğramamanın yolu olarak şüpheciliği merkeze almıştır. Eserine “İhyâ” demesi zaten yeniden diriltme anlamında kazaya maruz kalmışlık durumuna işaret etmektedir. Benzer şekilde Descartes, geleneksel ilimlerin bizi kazaya kurban ettiğini meşhur metodik şüpheciliği ile ortaya koymaya çalışmış ve “Cogito”yu bu kazadan kurtulmanın yegâne imkânı olarak takdim etmiştir. Böylece Gazzâlî ve Descartes, kazaya kurban gidenlerin gerçek tanığı olmayı sağlam bir noktayı keşfetmelerine referansla anlamlandırmışlardır. Sonuç olarak Gazzâlî’de tasavvuf, Descartes’ta Cogito kazadan kurtuluşun sembolüne dönüşmüştür.

Bu açıdan bakıldığında Nietzsche'nin "Tanrı öldü" ifadesi kazadan kurtuluşun bir simgesi midir? Yani o yeni bir gerçekliğin keşfi olarak ele alınabilir mi? Bu soru Nietzsche bağlamında farklı şekillerde cevaplanabilir. Ancak Vattimo'nun düşüncesine yöneldiğimizde, onun bu soruların cevabını en iyi Heidegger'in *verwindung* kavramına bakarak bulduğu görülmektedir.⁶² Vattimo'nun irdelediği *verwindung* kavramını, yine Hans Blumenberg'in deniz kazası metaforu ekseninde ele almak anlamayı kolaylaştırabilir. Yukarıda deniz kazasını uzaktan izleme imkânını veren iki yaklaşıma dikkat çekmiştik: Gazzâlî'de tasavvuf ve Descartes'ta Cogito. Ancak deniz kazasına maruz kaldığı ve yaralı olarak kazadan kurtulduğu halde hâlâ deniz içinde duran insan figürü açısından baktığımızda artık ortada sağlam bir nokta (kara parçası)'nın olmadığını görürüz. Buna göre *verwindung*, kişinin hala kazaya maruz kaldığı ortamın içinde bulunmasıdır. Bu açıdan bakıldığında Nietzsche'nin işaret ettiği Tanrı'nın öldü(rüldü)ğü yerdeyiz ve bize bu ölüme yakından tanık olmaktan başka imkân bırakılmamıştır. Yani ölen Tanrı'nın yerine yenisini koyamamaktayız.

Heidegger'in *verwindung* kavramı, kimi zaman hastalık-şifa metaforları bağlamında ele alınmaktadır. Bizi hasta eden şey hâlâ ortadadır; neyin hasta ettiğini artık bilmekteyiz zira onun izleri üzerimizdedir; ancak hastalıktan tamamen şifa bulma imkânı da yoktur.⁶³ Zira şifa bulmak hastalığın aşılması yani metafiziğin yeniden üretimidir. Bu noktada Gazzâlî'nin *el-Munkiz*'de şüpheciliğinden kaynaklı hastalığından nasıl söz ettiğini hatırlamalıyız. O kalbine atılan nur sonrası tamamen iyileşmiştir ve o artık kesinliğin emniyetli alanı içinde durmaktadır. Akla olan itimat sonrası o, kalbin mistik gerçekliğe açılmasından söz ederek Meşşai metafizik yerine Nur metafiziğini koymuştur. Böylece hastalığın teşhisi, tam bir şifa ile son bulmuştur.

Burada değinmemiz gereken bir detay söz konusudur. Gazzâlî'nin şifa halini (saf uyanışı) temsil eden nur metafiziği Meşşai felsefenin düşünülemez (unthinkable) olarak dışarıda bıraktığı şeydir. Burada 'düşünülemez' kelimesi iki anlama gelmektedir. İlki Meşşai felsefenin kavramsal yapısını aşma anlamında düşünülemezdir. Zira Gazzâlî, mistik tecrübeyi aklın ölçüleri ile anlamanın imkânsızlığından söz eder. Yani aklen çelişki olarak görünen (akıl üstü) haller/gerçeklik tecrübesi söz konusudur.⁶⁴ Dolayısıyla Meşşai felsefedeki Tanrı ile müstefad aklın simetrisi, Nur

⁶² Vattimo, "Verwindung": Nihilism and the Postmodern in Philosophy", 7-17.

⁶³ Vattimo, *The End of (Hi)story*, 25.

⁶⁴ Gazzali, *el-Munkizu Mine'd-Dalâl*, 67.

metafiziğinde bozulmaktadır. Ortaya Meşşai felsefenin sisteminde yer almayan farklı bir a/simetrik ilişki çıkmaktadır. Bu a/simetrik ilişkide hâlâ sûfi Tanrı'ya benzemektir (simetri) ama bu Meşşai felsefenin anladığı simetri değildir (dolayısıyla asimetri). İkincisi yukarıda bahsettiğimiz nedenden ötürü, kurtuluşun/sağlığa nihai olarak kavuşmanın/saf uyanışın 'zamansal açıdan' düşünülemez (unthinkable) olmasıdır. Kurtuluş/sağlık/saf uyanış burhani felsefe içinde temellendirilebilir bir şey değildir. Gazzâlî'den anladığımız kadarıyla bunun nedeni onların başa gelen bir hadise (event) olmasıdır. Onlar, aklen öngörülemeyen hususlardır. Böylece Meşşai filozoflarda peygamber veya filozofun 'dilediği anda küllilere erişebildiği' fikri, Nur metafiziğine yabancı görünmektedir. Bu metafizikte insanın iradesinin(şimdi) yerini tümüyle 'Tanrı'nın dilediği an' (gelecek, bekleyiş) fikri alır. Kısacası Gazzâlî'ye göre bizi felsefi taakkul değil, ancak Tanrı'nın iradesi kurtarabilir.

Bu açıdan bakıldığında Vattimo'nun sözünü ettiği post-metafiziksel düşünce, Gazalî'nin ve Meşşai filozofların düşüncelerine uzak şekilde, yaralı, hasta, şifa bulması mümkün olmayan düşüncedir. Nedeni şudur: Hastalık alanının dışında saf bir şifa alanı (saf uyanış katmanı)'na işaret eden her metafiziksel düşünce bizi kendi kontrolü altına almaktadır. Marksizm, faşizm, ateizm, teizm,⁶⁵ agnostisizm, materyalizm, idealizm, spritualizm, modernizm gibi metafiziksel yaklaşımlar sonunda bir otoriteryan yapıya dönüşmekte, bizi farklı biçimde hasta etmekte ve kazaya maruz bırakmaktadır. Kanaatimizce bu kavramlar arasına kolayca sekülerizmi de koyabiliriz. Zira Vattimo, erişebildiğimiz yazılarında asla sekülerizmi hastalığın/kazanın kaynağı olarak göstermese, hatta tam tersine sekülerliği insanın kendi sorumluluğunu üstlenmesi şeklinde olumlasa da seküler metafiziksel sistemlere (modernizm, devrimci sosyalizm,⁶⁶ Freudizm, ateizm, pozitivizm) yönelik eleştirileri bizi bir ayırım yapmaya zorlamaktadır.

⁶⁵ Teizm kelimesi sık sık dinlerin tanrı anlayışına atfen kullanılmaktadır. Oysa bu kelime Heidegger, Vattimo, Caputo gibi filozofların nezdinde filozofların veya teologların akılla kanıtladıkları tanrı yani metafiziğin tanrısı anlamına gelmektedir. Kısacası o, dinlerin tanrısının felsefi/kelâmî akıl içinde yeniden kurgulanması ve metafiziksel sistem içinde iş gören bir şeye dönüştürülmesidir. Bu tanrı anlayışını Heidegger ontotheology olarak ele alır. Bu bakış açısından deizm ve teizmin tanrı tasavvuru arasında pek fark kalmamaktadır.

⁶⁶ Vattimo, devrimci sosyalistlerin 1979'da Humeyni'nin devrimine destek verdiklerini ve sonra yanıldıklarını fark ettiklerini dile getirir. Bu bakımdan post-modern düşünürlerin devrimci düşüncelere nispetle çok daha sağlıklı olduklarına dikkat çekmektedir. Vattimo, *The End of (Hi)story*, 30.

Bu noktada Vattimo'nun zayıf düşüncesinden mühlhem biz de 'zayıf sekülerlik' ve 'güçlü sekülerlik' ayrımını yapacağız. Zayıf sekülerlik, onun asli Hıristiyanlığın nihai amacı şeklinde sunduğu sekülerliktir. Güçlü sekülerlik ise kendisini aydınlanma, bilim, evrensel gerçeklik adına birey ve toplumlara dayatan yani şiddet üreten metafiziksel sekülerliktir. Ülkemizdeki askeri darbeleri ve 28 Şubat darbesini güçlü sekülerliğin totaliter karakterinin kendi içinde barındırdığı şiddeti dışa vurması olarak görmek gerekmektedir.

Her iki sekülerlik anlayışı arasındaki farkı yine Vattimo'ya referansla ortaya koyabiliriz. Güçlü sekülerlik, bizi eskiye karışması gereken (din, mit, dini otorite, gelenek gibi) şeylerden kurtaracağını vaat ederek kendisini kurtuluşun teminatı gibi gösteren bütüncül yaklaşımlar yani metafiziksel sistemlerdir. Bu bağlamda Aydınlanma projesi, Vattimo'nun gözünde, kurtuluş mitinden başka bir şey değildir.⁶⁷ İnsanlığı mitlerden, dinlerden vs. kurtaracağını söyleyen her şey (ideoloji), yeni bir mittir. Bu yüzden güçlü sekülerlik diye adlandırdığımız şey de bir mit olmaktadır.

Ne var ki post-metafiziksel (post-modern) düşünce, kendisi bir mite dönüşmeden, bizi modernizmin (güçlü sekülerliğin) mitinden arındırabilecek midir? Vattimo'nun metinleri bu noktada kafa karıştırıcı ifadelerle dolu görünmektedir. Zira o zayıf sekülerlik diye adlandırdığımız post-metafiziksel düşünceyi, kutsaldan ve mitten arındırma (desacralization-demythologization) projesi olarak sunmaktadır. Bu durumda zayıf sekülerlik, güçlü sekülerlik mitinden arınma projesidir. Bir başka deyişle "post-" ön eki mitten (dolayısıyla hastalıktan) arınma imkânı gibi görünmektedir. Ancak diğer taraftan onun başvurduğu Heidegger'in *verwindung* kavramı bize hastalıktan şifa bulamayacağımızı yani arınamayacağımızı söylemektedir. Bu durum bir çelişki değil midir? Bu soruyu sormamıza yol açan şey, Randall'ın da ifade ettiği gibi, Vattimo'nun aşkınlığı reddeden sekülerlik anlayışı içinde hala İncil'den yani kutsal kitaptan söz etmesidir. Kutsaldan (aşkın olandan) arınma projesinde kutsal (aşkın) kelimesi ne iş görebilir?⁶⁸

Vattimo'nun eserlerinde iki tür kutsal anlayışını sezmekteyiz. İlki zayıf düşüncenin modeli olan ve İncil'de dile getirilen kenosis anlamında kutsal. Diğer Tevrat'ta gördüğümüz buyurgan şiddet Tanrı'sının gücünü

⁶⁷ Vattimo, *The End of (Hi)story*, 20-30.

⁶⁸ Randall Styers, "Gianni Vattimo and the Return of the Sacred", *Annali d'Italianistica*, 25, *Literature, Religion, and the Sacred* (2007), 47-75.

simgeleyen kutsal.⁶⁹ Dolayısıyla zayıf düşünceye paralel olarak yine 'zayıf kutsal' ve 'güçlü kutsal' ayrımını yapabiliriz.⁷⁰ Zayıf kutsal, karşılıksız sevgi ve fedakârlık (caritas) anlamında mitten arındırma veya Derrida'nın yapı sökümlü işlemine maruz kalmayan (unconditional, indirgenemez) kutsaldır. Zira karşılıksız sevgi, fedakârlık, hayırseverlik, komşuyu gözetme hiçbir şeye bağımlı olmayan (şartsız) hususlardır. Vattimo açısından gerçek kutsal budur.⁷¹ Bir başka deyişle, zayıf kutsal metafiziksel akılda temellendirilemez, dolayısıyla düşünülemez (unthinkable) olandır; zira o, bilmeyi değil, sevmeyi ön plana çıkarmaktadır. Oysa güçlü kutsal, bilme odaklıdır. Bu yüzden güçlü kutsal, metafiziksel düşüncenin ürettiği bir şeydir. Çünkü metafizik –daha önce değindiğimiz üzere, gerçekliği evrensel düzeyde bilme bağlamında varlıkları kontrol altına alma çabasıdır. Bu yüzden karşılıksız sevgi, fedakârlık, hayırseverlik, komşuyu gözetme metafiziğin doğrudan ilgi alanında değildir. O, bunu dinlere bırakmaktadır. Kutsal kitap ise sevgi, fedakârlık gibi şartsız hususları ön plana çıkardığı sürece metafizik karşıtı dönüşür.⁷²

Tam da bu yüzden Vattimo, kutsal kitabı, kendi zayıf düşüncesinin modeli olarak sunmaktadır. Elbette onun amacı teolojik bağlamda bir dini ön plana çıkarmak değildir. Aksine güçlü sekülerlik dâhil olmak üzere tüm metafiziksel sistemlerin unuttuğu şeyi kutsal kitap üzerinden hatırlatmaktadır: Karşılıksız Sevgi. Böylece "post-" ön ekinin ne anlama geldiğini daha iyi fark edebiliriz. Burada "post-"ön eki metafiziksel bilinç yani varlığın ilk prensipleri, ide, arkhe, Tanrı gibi hususlardan değil, insanların karşılıksız olarak birbirini sevmesi, komşusunu gözetmesi, hayırseverlik, fedakârlık gibi ahlaki hassasiyetten hareketle topluma ve dünyaya yönelmeyi ifade etmektedir. Kısacası Vattimo, Levinas gibi ahlâkı, metafiziksel düşünceye öncelemektedir. Ancak Levinas, başkasının yüzü bağlamında yeni bir metafizik üretirken, Vattimo bundan kaçınmaktadır. Zira hâlâ Levinas'ta başkasının yüzü güçlü düşüncenin üretimidir; yani Vattimo'nun itiraz ettiği metafiziksel totaliteran bir tutumdur.

⁶⁹ Randall, Vattimo'nun kutsal (aşkın) kelimesini tek taraflı anladığını ve bazen aşkın kutsalın, yeryüzündeki iktidarlara yönelik eleştiri için bir direnç noktası oluşturabildiğini söylemektedir. Randall, "Gianni Vattimo and the Return of the Sacred", 70-72.

⁷⁰ Vattimo'da zayıf kutsal 'Hıristiyanlık', güçlü kutsal 'Hıristiyan dünyası/dünya görüşü' (Christendom) şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

⁷¹ Gianni Vattimo, "Toward a Nonreligious Christianity", *After the Death of God*, ed. J. W. Robbins, (New York: Columbia University Press, 2007), 41.

⁷² Buna bağlı olarak Vattimo veritas (gerçek bilgi) yerine caritas (hayırseverlik)'ı ön plana çıkarmaktadır. Bkz. Silvia Benso, "From Veritas to Caritas, or How Nihilism Yields to Democracy", *Human Studies* 29/ 4 (Dec. 2006), 503-508.

“Post-” ön ekinin Vattimo’da bulabileceğimiz diğer anlamı, *verwindung* kavramıyla uyum içinde görünen, yorum (hermenötik) anlayışıdır. Vattimo’yu daha iyi anlamak için, hermenötik kelimesini burada kurguladığımız zayıf sekülerlik ve zayıf kutsal kavramı ile birlikte ele almakta yarar vardır. O her şeyden önce ‘kesin bilgi’ tabirine bir reddiyedir. Zira Vattimo’ya göre, bize kesin bilgi (evrensel nesnel hakikat) diye sunulan her şey, aslında bir tarihsel yorumdur. Bu yüzden Platon başta olmak üzere kesinlikçi/nesnelci/evrenselci tüm metafiziksel yaklaşımları şimdi kendi döneminin varlık tecrübesinin ifadesi şeklinde düşünce tarihinin bir parçası olarak ele almaktayız. Yani tarihi aştığını ileri süren evrenselci yaklaşımlar, kısa zaman sonra ironik biçimde tarihin bir kıvrıntısı veya parçasına dönüşmektedir.⁷³ Bu yüzden elimizde kesin bilgi değil, sadece yorumlar vardır. Kısacası gerçekliğe doğrudan nüfuz edememekteyiz. Ancak bu durum Vattimo’nun hermenötiği radikal öznelcilik ile eş anlamlı yaptığı şeklinde anlaşılmalıdır. Zira Vattimo, Heidegger ve kısmen hocası Gadamer’i izleyerek, Varlık kelimesini hadise (event, ereignis, epoch) olarak ele almaktadır. Yani varlık, metafiziksel aklın kendi sistemi içinde ele aldığı gibi bir yapı (structure) değildir. O kendisini deterministik tarzda gerçekleştiren bir güç (energeia, mutlak faaliyet) şeklinde ele alınamaz. Aksine varlık dönemseldir (epoch).⁷⁴ Yani o, kendisini insana farklı dönemlerde farklı açılardan tecrübe ettiren, bu yüzden şimdiden öngörülemez olandır.

Vattimo’nun kastettiği şeyi anlamak için Thomas Kuhn’un paradigma kavramına kısaca bakabiliriz. Kuhn, bilimsel devrimlerin paradigma değişimi olarak ortaya çıktığını söylemektedir. Sözelimi Aristo-Batlamyus kâinata bir şekilde bakarken, bilâhare Kopernik-Galileo zamanında varlığın tezahür şekli (dolayısıyla bakış açısı) değişmektedir. Aristo’nun metafiziksel kâinat tasavvuru yerini farklı bir kâinat tasavvuruna bırakmaktadır. Tarım devrimi yerini sanayi devrimine, sanayi devrimi şimdi yerini bilişim teknolojilerine bırakmaktadır. Tanrı merkezli dünya görüşü yerini modernizme (güçlü sekülerliğe), şimdi ise zayıf sekülerliğe bırakmaktadır. Metafiziksel bağlamda ele alınan din, şimdi seküler bir dine (zayıf kutsal) dönüşmektedir. Bu anlamda metafiziksel sistemler asla tam olarak geride bırakabileceğimiz şeyler değildir. Zira onlar sayesinde varlığın dönemsel tezahürlerini fark edebiliyoruz. Yani aklımızın sınırını onlar sayesinde

⁷³ Chrysi Andriani Papaioannou, *Ahead of Its Time: Historicity, Chronopolitics, and the Idea of the Avant-Garde after Modernism* (Leeds: The University of Leeds School of Fine Art, History of Art and Cultural Studies, Doktora Tezi 2017), 10.

⁷⁴ Vattimo, *The End of (Hi)story*, 26.

anlayabiliyoruz. Bu yüzden Vattimo'da güçlü düşünce, gerçekte zayıf düşüncenin ortaya çıkmasında rol oynamaktadır. Yani evrensel olduğunu ileri süren tüm düşünceler, dönemin değişmesiyle tarihsel birer yoruma dönüştüğü ve bunu gerçekleştiren de bizzat varlığın dönemsel tezahürü (hadise, ereignis) olduğu için bizi zayıf düşünceye sevk eden şey varlığın kendisidir. Kısacası tarih bize asla gerçekliği evrensel nesnellik içinde kavrayamayacağımızı öğreterek düşüncemizi zayıflatmakta ve güçsüz düşürmektedir. Kutsal metin, tam da akıl yerine sevgi ve fedakârlığı ön plana çıkararak, bize bu dünyada insan olmanın ne anlama geldiğini yani kaderimizi söylemektedir.⁷⁵

Anlayabildiğimiz kadarıyla Vattimo, tarihin kutsal kitabın aslı anlamını dönemsel varlık (hadise olarak varlık) üzerinden bize gösterdiği düşüncesindedir. Bu yüzden o kutsal kitabın asla literal olarak anlaşılması gerektiğini söylemektedir.⁷⁶ Zira kutsal kitabı literal olarak anlama, metafiziksel güçlü düşüncenin formları olan fundamentalist ve radikal din tasavvurlarına aittir: Tek hakikatten başka sese izin vermeyen ve herkese tek hakikati dayatan, dolayısıyla şiddet üreten din tasavvuru olarak güçlü metafiziksel düşünceye. Bu durum onun neden kutsal kitabı, zayıf sekülerliğin modeli olarak ele aldığını anlamamıza yardımcı olabilir. Zira zayıf kutsalı temsil eden kutsal metin, literal anlamayı değil, yorumu gerektirmektedir. Yani o bizi kesin bilgiye değil, sorumluluk alma anlamında yoruma yönlendirmektedir. Buna göre zayıf sekülerlik, her bireyin sorumluluk üstlenerek yorum yapması yani otoritenin bir şeyler hakkında konuşmayı yasaklamasına, dolayısıyla şiddete karşı çıkmasıdır. Vattimo'nun gözünde bilişim teknolojileri kutsal kitabın yanı sıra yine zayıf düşünce (zayıf sekülerlik) için bir başka model üretmektedir. Zira internette yer alan şeyler kesin bilgi değil, yorumdan ibarettir. Daha açık ifadeyle, internete konulan her bir bilgi, başka bir link üzerinden çoğaltılmakta, yorumlanmakta ve böylece bizi asla nihai bir sonuca ulaştırmayan bir şey (bir tür kaos) haline gelmektedir.⁷⁷ Bu durum, post-metafiziksel düşüncenin kendisiyle özdeşleştirdiği üretken (yorumlayıcı)⁷⁸ nihilizmdir. Vattimo'ya göre, bu nihilizm, herkese yorum hakkını verdiği için, özgülleştiricidir. Zira

⁷⁵ Vattimo, "Toward a Nonreligious Christianity", 38.

⁷⁶ Vattimo, literal anlaşılmaya çalışılan kutsal metnin saçma düşüncelere ve sorulara bizi maruz bırakacağına dikkat çekmektedir. Mesela 'Meryem'in bedenle göğe çıkması'na dair ifadenin literal anlaşıldığında 'onun bedeni şimdi nerededir?' sorusuna yol açması gibi. Vattimo, "Toward a Nonreligious Christianity", 38-41.

⁷⁷ Gianni Vattimo, *The Transparent Society*, (Baltimore: John Hopkins Press, 1992), 4.

⁷⁸ Gianni Vattimo, "Toward a Nonreligious Christianity", 28.

o, yorum üzerinden evrensel gerçeklik mitinden bizi arınma süreci içinde tutmaktadır. Ne var ki yorumların sonu gelmeyeceği (nihai mutlak yorum olmayacağı) için, asla arınma süreci tamamlanmayacaktır.

Böylece internetteki tüm bilgi ve yorumlar gibi bulanık (impure) alandayızdır. Yani asla gerçeklik ve rüyayı, hakikat ve miti saf olarak birbirinden ayırıştırabilecek durumda değilizdir.⁷⁹ Tam da bu yüzden hiçbir zaman iyileşemeyeceğiz zira saf kurtuluş ve sağlık alanı diye bir yer söz konusu değildir. Vattimo'nun bu yaklaşımı bizi yine aşırı öznelcilik veya görecelik sorunuyla yüzleştiriyor görünmektedir. Onun teklifi ise şudur: Herkes zayıf düşünce içinde olduğu sürece asla otoriter güçlü sesin (metafiziksel sistem) kontrolü altına girmek söz konusu olmayacaktır. Bu yüzden herkesin konuşması kadar önemli olan herkesin bir başkasını dinlemesidir.⁸⁰ Bu ise sosyal demokrasi demektir. Yani artık hakikat bize öğretilen bir şey değil, konuşarak, tartışarak, uzlaşmaya çalışarak fark edebileceğimiz/üreteceğimiz bir şeydir.⁸¹ Bu açıdan bakıldığında "post-" ön eki, yorum ve dinleme ahlakı anlamına gelmektedir. Zira metafiziksel sistemlerde güçlü olan alt konumda olanı dinlemez, sadece ona buyurur. Emrine itaat etmesini ister. Etmediğinde cezalandırır. Buna karşılık Vattimo'nun zayıf düşüncesini ifade eden post-metafiziksel kavramı, modernizmin evrenselci (buyurgan, isterse bu Kant'ın öngördüğü ahlaki aklın buyurganlığı olsun) karakterine karşı,⁸² başkasını dinleme, ona kulak verme şeklinde anlam kazanmaktadır. Böylece Vattimo, Levinas'taki görme merkezli yüz metafiziğinin yerine, Heidegger'de gördüğümüz dinleme (işitme) irade ve arzusunu ön plana çıkarmaktadır.

Sonuç olarak, Vattimo, zayıf kutsal ile başkasının sesine kulak vermeyi anlamaktadır. Burada kulak verme, dinler arası diyalog fikirlerinde karşılaştığımız bir tolerans (hoşgörü) meselesi değildir.⁸³ Zira hoş görme, güçlünün zayıfı affetmesi, bağışlaması meselesidir. Oysa Vattimo'ya göre ortada güçlü olan kimse yoktur. Tanrı'nın kendisini güçsüzleştirilmesi (kenosis, çarmıh) modelinde herkes güçsüzdür. Tam da bu yüzden birbirimizi dinlemek durumundayız. Bu bir lütf meselesi de değildir. Zira

⁷⁹ Peter Carravetta , "Repositioning Interpretive Discourse From "Crisis of Reason" to "Weak Thought", *Differentia Review Of Italian Thought* 2 (1988), 83-126.

⁸⁰ Lucía Miridiel Esnaurrizar Escalante, "Weak thought and Deep Listening. An Intersection Between Gianni Vattimo and Free Improvisation" 1-15.

⁸¹ Vattimo, "Toward a Nonreligious Christianity", 43.

⁸² Richard Rorty, "Foreword", *Gianni Vattimo Nihilism & Emancipation: Ethics, Politics, & Law*, (New York: Columbia University Press, 2007), 4.

⁸³ Vattimo, "Toward a Nonreligious Christianity", 45.

dinleme, karşılıksız sevginin, fedakârlığın, hayırseverliğin, fakiri gözetmenin bir tezahür biçimi yani ahlâkın kendisidir. Böylece onun kutsal metin ile Katolik kilisesi arasında neden ayırdığını daha iyi fark edebiliriz. Vattimo güçlü kutsal (metafiziksel düşünce) tasavvurunu dogmatik Katolik kilisesine (papalık) referansla anlamlandırmaktadır. Bu yüzden Hıristiyanlık derken daha ziyade Katolikliği ön planda tutmaktadır. Buna karşılık sekülerliği Hıristiyanlığın bir sonucu olarak ele alırken, Katolikliği değil İncil'deki kenosis'i ön plana çıkarmaktadır.

Katolik kilisesine rağmen seküler Hıristiyanlık tam da Vattimo'nun Heidegger'den ödünç aldığı *verwindung*'un bir örneğine dönüşmektedir. *Verwindung*, bize hastalık veren Katolik kilisesi ile zayıf sekülerlik (kısmi şifa)nın aynı an ve ortamda varolmasıdır. Katolik kilisesini (papalığı) tamamen geride bırakmak yeni bir metafizik olacaktır. Zayıf sekülerlik (zayıf kutsal) bu bağlamda Katolik kilisesinin (güçlü kutsalın) deformasyonu, Derrida'cı ifadeyle yapı sökümdür. Bu açıdan bakıldığında artık Katolik kilisesi mutlak hakikatin temsilcisi değil, gerçekliğin sadece bir tarihsel yorumdur. O, Platon dâhil olmak üzere tüm evrenselci hakikat teorilerinin şimdi geleneğin bize sunduğu birer klasik esere dönüşmesi gibi, yalnızca bir klasik sese dönüşmüştür. Biz artık onları sadece hatırlıyor, yani söylediklerine kulak veriyoruz.⁸⁴ Dolayısıyla bize şifa vereceğini ileri süren kurtarıcı metafiziklerin yerini geçmiş dinleme ve hatırlama hadisesi almıştır. Post-metafiziksel düşünce bize hastalık veren şeylerle birlikte yaşamayı öğrenmektir. Bu noktada Vattimo'nun bize önerdiği zayıf düşünce, bir tür aşılama durumuna benzemektedir. Zayıf düşünce, ölü bakterileri bedenimize alarak otoimmün (bağışıklık) sistemini güçlendirmeye çalışmaktadır. Kutsal metin, kullandığımız bu metafora göre, otoimmün sisteminin direnç noktasını simgelemektedir.

4. Zayıf Teolojide İndirgenemezliğin Simgesi Olarak Kutsal Metin

“Tanrı'nın ölümü bizim kurtuluşumuzu sağlayabilir çünkü ancak Tanrı'nın ölümü tanrısallığı (uykudan) uyandırabilir.”⁸⁵ Jacques Derrida'nın bu ifadesi, ilhamını genelde Derrida'dan alan John Caputo'nun din ve kutsal metin anlayışının bir tür parola veya pusulası gibidir. Fark edileceği üzere bu cümlede metafiziğin tanrısı ile tanrısallık tamamen ayrıştırılmış haldedir. Metafiziğin tanrısı mutlak varlık olarak tanrısallığı baskılayan, onu uykuya

⁸⁴ Vattimo, *The End of (Hi)story*, 26-30. Bu yaklaşım, fark edileceği üzere, post-modern dünyada aklın rehabilitasyonu anlamına gelmektedir. Robert T. Valgenti, “Weak Thought and the Recovery of Reason”, 63-78.

⁸⁵ Jacques Derrida, *Writing and Difference* (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), 184.

yatıran yani görüş alanımızın dışına çıkararak bir otoriteryan güçtür. Derrida'nın yapısöküm (deconstruction) anlayışına az çok aşına olanlar, burada Tanrı kavramının yapısökümüne uğratıldığını fark edeceklerdir. Derrida'nın bakış açısında tüm metafiziksel sistemler, kendi temellerini gizleyen ve ikili karşıtlıklar içinde sadece birinin baskın olduğu yapılardır. Sözgelimi Platon metafiziğinde söz-yazı karşıtlığı irdelenirken söz (konuşma), yazıya üstün, öncelikli bir şey olarak olumlanır. Yazının görevi bizi sözün gücüne yönlendirmesidir. Nedeni yazının, söylenmek isteneni savunabilecek bir durumda olmaması yani onun şimdi-burada olmayı temsil etmesidir. Oysa söz (konuşma), anlamı şimdi burada açığa çıkandır.

Böylece Platon metafiziksel sistemin parçası olan bir unsuru (söz), diğer unsuru baskılayan bir şeye dönüştürerek hiyerarşik bir yapı oluşturmaktadır. Oysa Derrida'ya göre, söz-yazı karşıtlığını ortaya çıkararak dilin kendisidir. Dil ise zaten şimdi-burada olmayı bize gösterme işlevini üstlendiği için dildir. Yani anlam zaten şimdi-burada varolmayışı peşinen varsayar. Dolayısıyla dilin ana karakteri 'Yazı/Ecriture'⁸⁶ (gayri-mevcudiyet, non-presence)'dir. Dil, bu asli karakterinin karşısında bir de söz yani mevcudiyeti üretir. Bu yüzden konuşurken gerçeklik (anlam) hemen yanı başımızdaymış gibi tasarlarız. Buna paralel olarak Tanrı, Derrida'nın yaklaşımında söze karşılık gelir. Tanrısallık (divine) ise 'Yazı' yani gayri mevcudiyettir. Zira tanrısallık, Walter Benjamin'in tabirini kullanacak olursak bir aura (hâle)'dir. O, yakın gibi görünse de asla erişilemezliği simgeler. Bu anlamda o kutsaldır. Zira kutsal, dokunulamaz olan, erişim alanımızın dışında kalandır.⁸⁷ Bu yüzden Derrida'nın felsefesinde tıpkı Yazı gibi, tanrısallık tüm Tanrı tasavvurlarının gerisinde kalandır ve kendisini kendi karşıtı içinde ele vererek gizler; tıpkı Yazının, söz aracılığıyla kendisini fark ettirerek gizlemesi gibi.

Derrida'nın bahsettiği hususu, özellikle Pagan dinlerde tanrısallığın yerini putların veya tanrıların almasına bakarak daha iyi anlamak mümkündür. Putu put yapan, tanrıları tanrı yapan tanrısallığın, auranın, kutsalın kendisidir. Ancak put veya tanrılar, kendilerini mümkün kılan tanrısallığı gizleyecek, baskılayacak şekilde ön plana çıkarlar ve kendi aralarında hiyerarşi oluştururlar. Böylece insanlar tanrısallığı anlamaya

⁸⁶ Derrida'da yazı (inscription) ile Yazı (Ecriture) arasındaki farkı hatırlatmalıyız. İlki olağan anlamıyla yazıdır. Yazı (Ecriture) ise dilin yazı ve söz arasını ayırma imkânını veren orijinal karakteridir. Yani Yazı, dilin kendisini kendi içinde söz-yazı ikilemi şeklinde ayırıştırma özelliğidir.

⁸⁷ Walter Benjamin, *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction, Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trans. Harry Zohn, (New York: Schocken Books, 1969), 9.

çalışmak yerine tanrılara veya putlara yönelirler. Derrida açısından semavî dinlerin de bundan pek farkı yoktur. Zira semavî dinlerdeki Tanrı tasavvurları, benzer şekilde tanrısallığın yol açtığı ikili karşıtlık içindeki bir taraftır. Daha açık ifadeyle, tanrısallık saf bir gizem iken,⁸⁸ Tanrı tasavvuru bu gizem üzerinde inşa edilen bir yapıdır. Bu yüzden tüm tanrı tasavvurları yapı sökülümüne uğratılabilir haldedir. Onlar kendilerini mümkün ve görünür kılan ama kendisi asla doğrudan anlaşılabilir olan tanrısallığa geri götürülebilir hususlardır. Fark edileceği üzere bu durum kısmen de olsa *energeia* karşısında *ergonun* durumunu çağrıştırmaktadır. *Energeia*, eylem, enerjidir. *Ergon* ise bu eylem ve enerji sayesinde ortaya çıkan üründür. Dolayısıyla tüm Tanrı tasavvurları tarihsel, kültürel birer üründür ve arka planda kalan tanrısallığı dikkatten kaçırırlar.

Bu noktada Derrida geleceğe dönük mesihî düşünce ile mesih, bizdeki karşılığı ile mehdici düşünce ile mehdiciyi karşılaştırır. Mesihî düşünce olmasaydı mesih, mehdici düşünce olmasaydı mehdi diye bir kişi ya da şahsın anlam kazanamayacağına dikkat çeker. Yani mesih ve mehdileri üreten şey, geleceğe yönelik beklenti olarak mesihî veya mehdici düşüncelerdir.⁸⁹ Bu bilgiler açısından yukarıda alıntılıdığımız cümleye tekrar baktığımızda, Tanrı'nın ölümünün neden tanrısallığı uykudan uyandırdığını daha iyi anlayabiliriz. Zira tanrısallık bir umut ve bekleyiş ————— 400
yani gayri mevcudiyettir. Kişinin kendisini geleceğe hazırlama enerjisidir. Tanrı, mesih, mehdi gibi hususlar ise şimdi-burada olmayı simgeler. Böylece mevcudiyet, kendisini üreten gayri mevcudiyeti baskılayan bir hiyerarşiye dönüşür yani şiddeti üretir. Bu yüzden tüm metafiziksel sistemler şiddet üreten yapılardır.⁹⁰

Derrida'nın yaklaşımı Caputo'nun bir konferansta kurduğu şu cümleleri daha rahat anlamamıza imkân vermektedir: "Does God exist? No. God insists."⁹¹ Bu cümleleri geleneksel anlamda Türkçeye çevirmeye kalktığımızda tüm detaylar ortadan kalkabilecektir. Zira Caputo burada *exist* ve *insist* kelimelerini karşı karşıya koymaktadır. Her iki kelime ortak

⁸⁸ Jeffrey W. Robbins, "On the Power of the Powerless: Dialogue with John D. Caputo", *After the Death of God*, 117.

⁸⁹ Owen Ware, "Universality and Historicity On the Sources of Religion", *Research in Phenomenology* 36/1 (2006), 238-254; Joseph Nietlong, "Derrida and the Structure of the 'Messianic' in the Specter of Marx", *Predestinasi* 12/2 (December 2019), 102- 120.

⁹⁰ Jacques Derrida, "Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas", *Writing and Difference*, 79-153.

⁹¹ John Caputo, "Does God Exist? Jack Caputo on Homebrewed Christianity Unfiltered", *YouTube* 08.02.2004.

Latince kökene sahiptir: *sistere*. Ayakta durma, dikilme gibi anlamlara gelen bu kelimenin önüne ex- (dışarı) ön eki geldiğinde ileri çıkma, dışarıya adım atma anlamına gelmektedir. Yani bir şeyin gizli alandan görünür alana çıkması ve kendisini göstermesi durumu. In- (üzerine) ön eki geldiğinde sağlam durma, geri adım atmama, ısrarcı tavır takınma gibi anlamlara gelmektedir. Buna göre *exist* kelimesi başkasına ait alanda görünür olmaya atıf yaparken, *insist* kelimesi kendisini gizleyerek direnç gösterme, etkisini fark ettirme haline işaret eder. Bu yüzden yukarıdaki “Does God exist?” sorusu Tanrı, yaratıklara ait alanda kendisini gösteren yani doğrudan fark ettiren midir? anlamına gelmektedir. Şayet bunu Tanrı var mıdır? diye çevirirsek, var kelimesinin etimolojik anlamı açısından sorun olmayacaktır. Zira var kelimesi, bir şeyin bir amaca binaen kendisini göstermesi demektir. Daha açık ifadeyle Türkçe var kelimesi, tüme varmak, kocaya varmak gibi yerleşik tabirlerden anlaşılabilceği üzere, bir şeyin veya kişinin hareket ederek amaçladığı yere ulaşması (orada kendisini göstermesi) anlamına gelmektedir.

Ne var ki bu durumda *var* kelimesi, *kendisini gösteren bir şey* bağlamında sınırlanmışlığı da ifade etmektedir. Yani Tanrı görünen şeylerden bir şeye dönüşecektir. Buna karşılık *insist* kelimesi, Tanrı'nın şeyleşmeden kendisini bize fark ettirmesi bizi rahat bırakmaması demektir. Caputo'nun verdiği cevaba göre Tanrı, asla ne olduğunu bilemediğimiz halde bizi hiçbir zaman rahat bırakmayandır. Bu yüzden Caputo, Tanrı'ya bize yapılan Çağrı olarak ele almaktadır.⁹² Çağrı, tanrısallıktır. Bu açıdan Tanrı kelimesi, tanrısallığı gösterdiği sürece kabul edilebilir bir şeydir. Aksi halde dinlerin tanrısı tarihsel bir inşadır ve metafiziksel sistemlerin tanrısı ise felsefi bir puttur.⁹³ Zira Tanrı var mıdır? Sorusunu sormak, Caputo'ya göre, insan aklının kendisini yüce mahkeme yerine koyup, Tanrı'dan varlık (nüfus) kâğıdını göstermesini istemek, yani Tanrı'dan kendi varlığını veya gerçekliğini kanıtlamasını talep etmektir. Bu yüzden teizm kadar ateizm, aklın haddini fazlasıyla aşması halidir.⁹⁴ Oysa akıl, tam da Vattimo'nun dediği gibi, karakteri gereği güçsüzdür. Bu yüzden gerçekte zayıf aklın ürettiği tüm güçlü Tanrı tasavvurları, gerçekçi olmayan tasavvurlardır. Güçlü (Mutlak) Tanrı tasavvuru yerine zayıf Tanrı tasavvuru yani zayıf

⁹² John Caputo, *The Return of Anti-Religion: From Radical Atheism to Radical Theology*, *Journal of for Cultural and Religious Theory*, 39.

⁹³ Caputo, bu noktada Master Eckhart'ın “Tanrı'ya beni Tanrı'dan kurmartası için dua ediyorum” sözüne atıf yapmaktadır. Eckhart'ın kurtulmak istediği Tanrı, teizm yani felsefi düşüncenin putudur. Caputo, *Return of Anti-Religion*, 47.

⁹⁴ John Caputo, *On Religion*, London: Routledge, 2001, 46.

teoloji konmalıdır. Zayıf teoloji, yukarıda söylediklerimizden anlaşılacağı üzere, tanrısallığı fark eden ve tanrısallığı herhangi bir Tanrı ile özdeşleştirmeyen veya onu baskılamayan teoloji demektir.⁹⁵ Zayıf Tanrı, karşılıksız sevgi, iyilik ve merhamet ile özdeşleşen, buyurgan/despot olmayan Tanrı demektir.⁹⁶

Böyle bir teoloji içinde kutsal kitap ne anlama gelebilir? Daha doğrusu Caputo'nun ifadesiyle "religion without religion"⁹⁷ içinde kutsal kitaba yer kalıyor mu? Bu tabiri Batı kültürü içinde 'mevcut haliyle dinin (Hıristiyanlık) dışında din', Hıristiyanlığı din olmaktan çıkararak din, dolayısıyla Hıristiyanlık karşıtı din şeklinde anlamak mümkün görünmektedir. Caputo, Hıristiyanlık dışındaki dinler hakkında nadiren konuşsa da benzer ifadeyi semavi dinler için kullanma arzusunda görünmektedir. Zira onun "religion without religion" ifadesindeki ikinci din kelimesi, Vattimo'da gördüğümüz üzere, Platoncu metafiziğin etkisine girmiş din anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Caputo, metafizikleş(tiril)miş dini hedef almaktadır.⁹⁸ Ona göre, yine Vattimo'da gördüğümüz şekliyle, metafiziğin Varlık'ı ile dinin Tanrı'sını özdeşleştirmek, Tanrı'yı zayıf konumundan Mutlak Güç'e yani despotik bir tanrıya dönüştürmek ve kutsal kitabı literal anlayarak fundamentalist, radikal dinci şiddeti üretmek, başkasını yok veya öldürülmesi gereken biri gibi görmek, mesihçi düşüncenin yerine mesihi koymak demektir. Kısacası tanrısallığın yerine Tanrı konulduğunda, metafiziksel akıl kendi hiyerarşik dünya görüşü için bireylere ve topluma hükmetmeye çalışan bir akıl haline gelmektedir. Bu yüzden semavi dinlerdeki Tanrı, artık tanrısallığı değil, metafiziksel aklın kendisini bir kurgu üzerinden herkese dayatmasını göstermektedir. Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam'ın Tanrı'sı temelde insan aklının kendi iktidarını yani güç arzusunu (will to power) yansıtır.

Caputo, tanrısallık ile Tanrı arasındaki farkı daha iyi anlatabilmek için, Derrida'nın Platon'un khora'sına⁹⁹ yönelik analizini takip etmektedir.

⁹⁵ Caputo'ya göre, tıpkı Derrida gibi, böyle bir tanrısallığa ulaşmak, ateizm (teizmin Tanrı tasavvurlarının reddiyle) ile mümkündür. Ancak tanrısallık tecrübesi aynı zamanda klasik anlamda ateizmi imkânsız kılar. John Caputo, "Spectral Hermeneutics", *After God*, s. 56-59.

⁹⁶ John Caputo, *The Weakness of God: A Theology of Event*, (Indianapolis: Indiana University Press, Bloomington & 2006 (pdf versiyonu), 58; *On Religion*, 109, vd.

⁹⁷ Caputo, *On Religion*, 11.

⁹⁸ Caputo, "Richard Kearney's Enthusiasm", 317.

⁹⁹ Gündelik kullanımda khora, meydan, açık alan anlamına gelmektedir. Jacques Derrida, "Khora", *On The Name*, ed. Thomas Dutoit & Jacques Derrida, (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1995), 89-127.

Platon'da khora, Demiurg'un ideleri kaosa empoze ederken ortaya çıkan varlıkların mekânıdır. Tüm varlıklar bu mekân (khora) içinde/üzerinde ortaya çıkarlar ama khora asla bu varlıklardan etkilenmez yani onların şeklini almaz. O daima şekilsiz, dolayısıyla aklın nüfuz edemediği bir gizem olarak kalır. Her şey onun sayesinde görünür hale geldiği halde khora asla görülemez olandır. Dolayısıyla o ide (varlık) ve görünüşün dışında kalandır. O bilginin (aklın, duyuların, hayallerin vs.) ötesinde kalarak sınırlanamaz gücünü bize fark ettirir. Caputo'nun Derrida'nın khora analizini takip etmesi, onun bahsettiği tanrısallığın khora ile aynı olup olmadığı sorusunu üretmektedir. Caputo, tanrısallık ile khoranın aynı şey olup olmadığına karar veremeyeceğimizi söyleyerek kendi düşüncesine yönelik soruları cevaplamaya çalışmaktadır.¹⁰⁰ Ancak burada tartışma konusu olan şey, insanın böyle bir tanrısallığı nasıl anlamlandırabileceği ile ilişkilidir. Zira tamamen bizim bilme gücümü aşan şey, anlamlandırılmaz olandır. Öyleyse anlamlandırılmaz olan neden bizi ilgilendirsin ki? Zira bu durumda tanrısallık kelimesi de bir anlam ifade etmeyecektir. Bunun radikal ateizmden farkı nedir?

Caputo'nun metinlerine bu sorular eşliğinde baktığımızda bulabileceğimiz cevap kabaca şu olabilir: Nasıl ki Platon'da khora, kendisi saf gizem olduğu halde, varlıkları yani idenin kendilerinde yansıdığı (idenin gerçekliğinden pay almış) tikelleri gösteren bir şey ise, benzer şekilde tanrısallık, bizim bu dünyada anlam üretmemizi ve daima hakikati aramamıza yol açan gizemdir. Bu durumda her anlam yani gerçeklik tasavvuru, kendisi doğrudan anlaşılamaz gizemin zemininde ortaya çıkan sınırlı, zamansal, tarihsel bir şeydir. Bu yüzden her bilme ve anlama olayı aynı zamanda bir inanma olayıdır. İncanın olmadığı yerde anlam ve bilgi söz konusu değildir. Burada Caputo'nun inanç ve iman ayrımına gittiğini fark edebiliriz. O inancı, düşüncenin yol alabilmek için peşinen kabullendiği şeyler (varsayımlar, ön anlama) veya belli bir program dâhilinde aşama aşama bir sonuca ulaşırken ortaya çıkan inanç olarak görmektedir. İman ise tanrısallığın veya khoranın ne olduğunu bilmeksizin yani karar-verilemezlik (düşünülemezlik) durumu içinde karar verme halidir.¹⁰¹

Bu noktada Caputo'nun, İslam inancında bilme ve iman arasında kurulan bağın zıddına, Hıristiyanlıkta akıl almaz (saçma) durum yani teslis

¹⁰⁰ John Caputo, "Richard Kearney's Enthusiasm", *After God: Richard Kearney and The Religious Turn in Continental Philosophy*, ed. J. P. Manoussakis (New York: Fordham University Press, 2006), 316-317.

¹⁰¹ Caputo, *On Religion*, 33; Caputo, "Richard Kearney's Enthusiasm", 316.

doktrini yüzünden imanı tercih etme anlayışına yakın durduğu düşünülebilir. Ancak bu yaklaşım bizi yanıltabilir. Zira o yine Derrida'dan mülhem kendi iman anlayışını şekillendirmektedir. Caputo'ya göre iman, herhangi bir şarta (nedene) bağlı olmayan (unconditional) bir karar verıştır. Yani imanı daha geriye götürmek veya bir başka şeye indirgemek mümkün değildir. İman, kendi varlığını kendisine borçludur. Karar-verilemezlik durumunda imanın ortaya çıkmasının anlamı budur. İmanı Bilgi (Knowledge) ile karıştırmak kendi inancını paylaşmayı Tanrı adına öldürmek veya Tanrı adına ölmek gibi şiddeti doğurmaktadır. Oysa iman, bilgi değil, eylem yani iyi şeyler yapmakla ilgilidir ve dini gerçeklik böyle açığa çıkar.¹⁰² Bu yüzden biz tanrısallık anlamında Tanrı'ya inanırız ama onun ne olduğunu bilememekteyiz. O bilgi ve aklın ötesindedir.¹⁰³ Ancak bu durum, Caputo'nun negatif teoloji tarafında olduğunu göstermez. Zira negatif teolojide Tanrı hala 'bir şey'dir. Biz o şeyin ne olduğunu değil, sadece o şeyin ne olmadığını bilebiliriz. Caputo'da ise tanrısallık, şeyleştirilemezliktir. Yani aklın seçebileceği mümkün tüm ayrımların gerisinde kalandır.

O bu yaklaşımına binaen kendi zayıf teolojisini hadise teolojisi olarak ele almaktadır. Hadise, Caputo'nun düşüncesinde, Türkçe ve İngilizce'de kullanıldığı şekliyle, başa gelen, ortaya çıkan bir şey değil, ortaya çıkan şeylerde devam eden bir faaliyettir. O varlıkları harekete geçiren, onları geleceğe hazırlayan ama kendisi asla bilgi konusu olarak şeyleşmeyendir. Kısacası o bir başka şeye indirgenemez olandır.¹⁰⁴ Bir başka ifadeyle hadise, ortaya çıkan her şeyin kendisine geri götürüldüğü faaliyet, enerji, harekettir.¹⁰⁵ Onlar Platon'un idesi gibi ezeli şeyler değildirler. Aksine hiçbir zaman tamamlanmayan, bu yüzden asla mevcudiyeti olmayan yani şimdiye indirgenemeyendir. O her bir varlığı provoke ve tahrik ederek geleceği şekillendirdiği halde kendisi nihai olarak şekillenmeyendir. Buna göre tanrısallık, her bir varlıkta cereyan eden hadise olarak o varlığa verilen bir vaat yani potansiyeldir.¹⁰⁶ Her bir varlık kendisine verilen vaade ulaşmak için durmaksızın yol almaya çalışır. Böylece Derrida'da gördüğümüz mesihçi düşünce, Caputo'da her bir varlık içindeki faaliyetin aynı zamanda o varlık için bir vaade (mesih, potansiyel) dönüşmesi şeklinde açığa çıkar. Buna göre tanrısallık kâinatı ayakta tutan ortak enerji ve vaattir. Bu

¹⁰² Caputo, *On Religion*, 116-130.

¹⁰³ Caputo, "Richard Kearney's Enthusiasm", 316.

¹⁰⁴ Caputo, "Spectral Hermeneutics", *After God*, 47-55.

¹⁰⁵ Caputo, "Spectral Hermeneutics", *After God*, 47-55.

¹⁰⁶ Caputo, "Spectral Hermeneutics", 65.

yaklaşım ilk elde panteizmi çağırırtsa da ortada kendisini varlıklar üzerinden gerçekleştiren ve bilmeye başlayan bir tanrı olmadığı için panteizme uzaktır.

Caputo'nun bu yaklaşımı, post-modern kelimesinin anlamını da açığa çıkarır. Onun nazarında post-modernizm, metafiziksel düşüncenin şimdiki (arkhe, ilk neden, Tanrı, kesin bilgi, geçmişin bağlarından kurtulmuş özgür akıl vs.) ön plana çıkararak evrenselci yaklaşımına zıt olarak, tanrısallığa yani bize vaat edilen geleceğe yönelmek ve çaba göstermektir. Bu vaat asla gerçekleşmeyecek yani hiçbir zaman Mesih (Tanrı) ortaya çıkmayacaktır. Zira tanrısallık, daha önce belirttiğimiz üzere, Tanrı tasarımlarını mümkün kılan hadise/vaattir. Bir Tanrı'nın ortaya çıkması, bu hadise ve vaadin sonlanması yani, Fukuyama'da gördüğümüz şekliyle, dünyanın sonu demektir. O, insanın artık saf gerçeklik açığa çıktığı için, gelecekte bir şey beklememesi, sorumluluğunu Tanrı'ya devretmesi, kısacası ahlâkın ortadan kalkmasıdır. Zira insan artık kendi görevini Tanrı kisvesi içinde otoriter metafiziksel akla devretmiştir. Burada Caputo'nun ima ettiği şey, adını açıkça koymasa da tüm metafiziksel sistemlerin kendi nedensellik teorileri bağlamında ürettikleri kadercilik/determinizm olmalıdır.¹⁰⁷ Bu durumda Tanrı, aslında nedenselliğin, belirlenmişliğin, kaderciliğin simgesinden başka bir şey değildir.

Caputo, Marx'ın *Das Capital* adlı eserinin Katolik dini lideri Papa'nın eylemlerinden daha anlamlı olmaya başladığına dikkat çeker. Zira Papa (II. Jean Paul), kendi metafiziksel güç sistemi içinde (Tanrı adına) dünyanın egemen güçleriyle (ABD ve Avrupa) birlikte hareket ederken, Marx'ın *Das Capital*'i fakir ve sömürülen halklara geleceğe yönelik bir umut vermeye devam etmektedir. Bu yüzden teizm ve ateizm arasında sanıldığı kadar net çizgiler yoktur. Benzer şekilde masa başı ilahiyatçıları (teologlar) kendi konfor alanlarında metafiziksel Tanrı sorunuyla uğraşırken, tanrısallık bağlamında dünyanın daha iyi bir yer olması için çaba gösteren samimi dindarlar sokakta fakirleri gözetmekte ve adaletsizliğe karşı çıkmaktadırlar. Onlar küresel ekonomik dengesizliği, güçleri nispetinde değiştirme umudunu canlı tutmaktadırlar. Böylece Caputo'ya göre samimi dindarlık

¹⁰⁷ Caputo, öngörülebilir/planlanabilir gelecek (future present) ile asla öngörülemez/planlanamaz gelecek (absolute future) arasında ayırım yapar ve din ile imanın daha çok öngörülemez gelecek ile bağlantılı olduğunu söyler. Öngörülemez gelecek, bizim rasyonel güç ve kontrolümüzü aşan zaman veya gelecek demektir. Öngörülemez gelecek kadercidir zira tanrısallık geleceği önceden karar vererek şekillendiren bir güç değildir. Öngörülemez gelecek az sonrası da olabilir, uzak gelecek de olabilir. Kutsal metinlerde bahsedilen mucize bu gelecek anlayışına işaret eder. Caputo, *On Religion*, 7-14.

metafiziksel Tanrıya yönelmek değil, dünyanın daha iyi bir yer olması için harekete geçmek ve umudu korumaktır. Caputo, mevcut dünya dinlerinin ortadan kalkması taraftarı değildir. Aksine onlar toplumun ahlaki ve sosyal organizasyonu, kimlik sahibi olabilmeleri için işlev görmekte ve anlam üretmektedirler.¹⁰⁸ Zaten mevcut dinlerin ortadan kalmasını istemek, onların yerine başka bir şey koyma anlamında metafiziksel bir tutumdur.

Bu bilgi ve analizlerden hareketle Caputo'da kutsal kitabın ne anlama geldiğini daha iyi fark edebiliriz. Caputo, her ne kadar Derrida'dan mühlhem tanrısallık bağlamında bizi khora kelimesine yönlendirse de o aynı zamanda antik mitlerde gördüğümüz varlığın ana rahmi olan kaosu hatırlatacak ifadeler kullanmaktadır. Hatırlanacağı üzere kaos, kozmosun kendisinden çıktığı imkân alanıdır. Yani kaos, Platon öncesinde, kozmosu bize veren (geçmiş), vermekte olan (şimdi) ve onu vaat eden (gelecek) karanlık mekândır. Burada kaos kelimesi, elbette Captuto'nun her bir varlığı tahrik eden enerji (faaliyet) kavramını izah edememektedir. Buna karşılık o, Mesihçi düşüncüyü daha iyi anlamamıza yardımcı olmaktadır. Zira tüm dinlerde Tanrı, mesih, peygamber ve mehdi inancı aynı zamanda kaos kavramıyla yakından alakalıdır. Kaos kavramını dikkate almayan herhangi bir din söz konusu değildir. Sözgelimi İslam inanç ve düşüncesinde Cahiliye kavramı kaosun bir başka ifadesidir. Kur'an'ı vahyeden Allah, bu kaos içinde atıl (potansiyel) kaldığına inanılan, bilahare Hz. Peygamber aracılığıyla insanlara konuşmaya başlayan (aktifleşen) ve geleceğe/öte dünyaya dair umudu aşlayan (mesihçi) yaratıcı güçtür (Mekke dönemi). Daha sonra kozmos şekillenmeye ve Allah kozmos (fıkhi, siyasi, ekonomik, ahlaki düzen) içinden konuşan bir Tanrı'ya dönüşmektedir (Medine dönemi). Dolayısıyla Mekke'den Medine'ye hicret, kaostan kozmosa geçiş süreci olarak bir tür dehlizi temsil etmektedir. Buna göre Kur'an, kaostan kozmosa geçiş sürecinin başlangıcını, dehlizi ve dehlizden çıkışı (kozmos) aynı anda temsil eden bir kutsal kitaptır.

Caputo'nun tanrısallık (hadise/vaat) dediği şey ise, asla kozmosun tam olarak şekillenemediği bir dehliz içinde kalma halidir. Kısacası post-modernizm, dehlizde yaşadığımızı fark etme durumudur. Bu noktada kutsal kitap, dehlizin anlamını bize veren kitaba dönüşmektedir. Yani o dehlizin anlamı olarak vaat kitabıdır. Elbette Caputo'nun düşüncesine dair bu yorumlarımız, İslam başta olmak üzere, diğer dinlerde gördüğümüz, kurtuluş (dehlizden çıkış) fikriyle çelişen bir din tasavvuru ile karşı karşıya olduğumuzu bize hissettirmektedir. Caputo, bu alışılmadık durumu

¹⁰⁸ Caputo, *On Religion*, 32.

İncillerde yer alan ve modern insana tuhaf gelen anlatılarla izah etmeye kalkar. İnciller, hasta uzuvları öpme, fahişeleri üstün görme, bilimsel akılla çelişen mucizelerden söz etme, güçsüzün iktidarı elinde tutanlardan daha güçlü olduğunu söyleme gibi şeylerle doludur.¹⁰⁹ Caputo'ya göre bu, insan aklının gerçekte güçsüz olduğunu yani her şeyi anlayamayacağını söylemenin bir yoludur. İman bu yüzden vardır. Kutsal kitap tam da insan aklının anlamakta zorlandığı şeylerden söz ederek insana vaatte bulunmaktadır. Yani kutsal kitapta akılla çelişen şeyler, insan aklını kendi sınırının ötesine yönlendirerek onu gerçekleri *başka türlü* anlamaya sevk eder. Böylece gerçeklik metafiziksel sistemlerdeki gibi *kurulu bir düzene* işaret etmez; aksine o, düzen kurgusunun daima ötesine giden bir öngörülemez gelecek fikrini kendisinde barındırır. Caputo'nun tanrısallık dediği şey, insan aklının gerçekliğe dair kurguladığı tüm düzen tasarımlarının her zaman ötesinde kaldığı için düzen tasarımlarımızı tahrif eder. Yani tanrısallık, insan aklına kesintisiz direnç gösteren bir tüketilemez enerji ve vaat olduğu için insan aklını daima yapı sökümüne maruz bırakır. O vaat, olduğu için asla karamsarlığa da yol açmaz. Tam da bu hususları anlamamıza imkân verdiği için kutsal kitap, metafizik karşıtıdır.

Caputo'nun bu yaklaşımını şöyle yorumlayabiliriz: *Kutsal kitap* tabirindeki *kutsal* kelimesi, *kitap* kelimesinin telkin ettiği şimdinin (zira kitap elimizdedir) ötesini temsil eden ve bu yönüyle o kitabı şimdide görünür kılandır. Daha açık ifadeyle kutsal kelimesi tanrısallığı, Mesihçi düşüncüyü (gelecek) simgelerken, kitap bu tanrısallığın veya mesihçi düşüncenin hareketini, enerjisini, vaadini bize vermeye çalışan şimdiiyi temsil eder. Buna bağlı olarak kutsal kitap hem imanı (gelecek fikri, umut) gerektirir hem de iman doğrultusunda (geleceğe yönelik olarak) şimdi faaliyete geçmeyi yani başkalarını karşılıksız sevmeyi, fakiri ve komşuyu gözetmeyi, ekonomik adaletsizliğe karşı gücü yettiğince çabalamayı gerektirir. Caputo, her ne kadar kutsal metnin literal anlaşılmasına karşı çıksa da konu iman, umut, sevgi, fakiri gözetme gibi ontolojik ve ahlaki konular olduğunda literal anlamaktadır. Bunun nedeni iman, sevgi, umut ve hayırseverliğin şartsız olması yani başka bir şeye indirgenememesidir (unconditional).¹¹⁰

Sonuç

Eliade'ın primitif (arkaik) ontolojisi bağlamında analizler, hem metafiziksel hem post-metafiziksel yaklaşımlar içinde kutsal kitabın

¹⁰⁹ Caputo, *On Religion*, 15; "Spectral Hermeneutics", 60-64.

¹¹⁰ Caputo, *On Religion*, 3-4.

konumunu anlamak için bize bir fikir vermektedir. Primitif düşüncede semavi güçler (tanrılar) yeryüzünde tezahür ettiği için, kutsal kitap kavramına ihtiyaç bırakmamaktadır. Semavi dinlerde ise Tanrı'nın bilgisi ve inayetinin yeryüzünde tezahürü kutsal kitabı ortaya çıkarmaktadır. Platoncu geleneği oluşturan klasik metafiziksel sistemler evrensel aklı bilgiyi merkeze aldıkları için, Tanrı veya ideler (arketip, ezeli formlar) evrensel aklı bilginin temellendirilmesinde rol oynamaktadır. Ne var ki bu durum aynı zamanda Tanrı'nın nedensellik ilişkisi içinde aklın bir nesnesine dönüşmesini de beraberinde getirmektedir. Daha açık ifadeyle, Tanrı, metafiziksel sistemlerde kâinatın rasyonel-nedensel hiyerarşik yapısının zirvesi olarak konumlandırılmaktadır. Bu yaklaşım, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın kutsal metinlerinde görülen ve iman ile ahlâkı talep eden Tanrı tasavvurlarıyla pek uyumlu görünmemektedir. Bu uyumsuzluk, her şeyden önce metafiziksel sistemler tarafından üretilmektedir. Zira rasyonel-nedensel hiyerarşinin zirvesi olan Tanrı tasavvuru açısından semavi dinlerin Tanrı'sı antropomorfik bir imgeye yani hakikî gerçekliği metaforik düzeyde ikame eden (alegorik, substitute) bir tasvire dönüşmektedir. Buna bağlı olarak Meşşai felsefede kutsal kitap, ancak burhani felsefeye referansla gerçek anlam kazanabilen sembolik (aslın metaforik ikamesi) bir metin haline gelmektedir. Kısacası o, Kant'ta gördüğümüz asıl (orijinal, ergon, kendi içinde tamamlanmış tablo)'a ilave edilen/eklemlenen bir çerçeve (parergon) gibi görünmektedir.

Oysa Kur'an'ın Mekke ve Medine dönemindeki tezahür (vahiy) tarihine baktığımızda Kur'an -Meşşai filozofların anladığı şekliyle sembolik anlatım değil- Allah ile insanın karşılıklı diyalogu ve iletişimi içinde anlam kazanmaktadır. Yani filozofların antropomorfik/sembolik gördüğü ifadeler, Allah ile insanlar arasındaki canlı tarihsel iletişimin modelidir. Ne var ki filozoflar, gerçeklik-imge, varlık-görünüş gibi metafiziksel ayrımlarla kâinata baktıkları için kutsal kitabı bu ikili karşıtlıkların bir tarafı gibi görmüşlerdir. Kısacası antropomorfizmi üreten avamın soyut düşünmemesinden kaynaklı kutsal metin değil, doğrudan metafiziksel sistemin kendisidir. Bu elbette filozofların gerçeklik dendiğinde tarihsel olmayan (değişmez olan)'ın felsefî akılda tezahürünü anlamalarından kaynaklanmaktadır. Oysa Kur'an, Allah ile insanın karşılıklı etkileşim veya diyalogu sayesinde gerçekliğin zaman içinde şekillenmekte olduğunu bize göstermektedir. Kısacası Kur'an, metafiziksel sistemlerin nedensel-hiyerarşik varlık tasarımının dışında bir gerçeklik tasavvuruna işaret etmektedir.

Kur'an, diğer semavî dinlerin kutsal kitapları gibi, sevgi, bağışlama,

merhamet, komşuyu gözetme, hayırseverlik gibi hususlarla, metafiziksel sistemlerin 'bilgi ve akıl' merkezli tasarımlarının dışında 'düşünülemez'i merkeze almaktadır. Böylece Kur'an'ın sembolik dili, gerçekliğe doğrudan nüfuz ettiği varsayılan felsefi dilin bir alegorisi değildir. Daha açık deyişle Kur'an'da Allah'a dair mecazi ifadeler (el, yüz, taht, oturma, görme, işitme, sevme, bilme, haberdar olma vs.), Allah'ın antropomorfik tasviri değildir; onlar insanın Allah ile canlı ilişkisinin tasviridir. Filozofların göremediği şey, kutsal kitabın kendi sistemlerinin ötesinde bir düşünülemezlik eksenli gerçeklik tasavvurunu ortaya koyduğudur. Kutsal kitap düşünülemezliği merkeze alır; zira gerçekliğin nasıl şekilleneceği baştan belirlenebilir değildir; o insanın çabasına ve Allah'ın takdirine (karşılıklı iletişime) bağlıdır. Oysa metafiziksel sistemler, Aristo'nun Tanrısından mülhem düşünülebilirlik/ öngörülebilirlik/ evrensellik/ nedensellik bağlamında kutsal kitabı kültürel açıdan tarihselleştirirler. Kısacası metafiziksel sistemler ile kutsal kitabın düşünme modelleri (paradigmaları) birbirinden farklıdır.

Vattimo ve Caputo'nun ele aldığı şekliyle post-metafiziksel düşünceler, klasik ve modern metafizikleri genel olarak Platoncu geleneğin tezahür biçimleri olarak görürken, aynı zamanda kutsal kitabın bahsettiğimiz 'düşünülemez' olan boyutuna dikkat çekmektedirler. Tekrar hatırlatırsak, sevgi, merhamet, bağışlama, komşuyu gözetme, hayırseverlik, akılda temellendirilebilir hususlar olmadıkları için karakterleri gereği düşünülemez olandır. Bu bağlamda post-modernizm, klasik ve modern metafiziklerin düşünülemez olarak dışarıda (dinlere) bıraktığı yani rasyonel aklın ötelediği hususları tarihsel aklın bir tür modeli haline getirmektedir. Ancak Vattimo ve Caputo'nun post-metafiziksel düşünceleri, aşkın Tanrı kavramını, metafiziksel düşüncenin bir icadı ve tasarımı olarak gördüğü için, aşkın olana da kendilerini kapatmaktadır.

Bu bağlamda onların post-modernist yaklaşımı, primitif düşüncenin merkeze aldığı 'epifani'yi, 'hadise' (event, ereignis, epoch) kavramı altında tarihselleştirip sekülerleştirmektedir. Artık epifani, göksel (aşkın) bir gücün yeryüzünde tezahürü değildir. Aksine o, varlığın, daha doğrusu, Platoncu gelenekteki varlık tasarımının gerisinde kalan bir gizemin (enerji, faaliyet) bize kendisinin ne olduğunu bildirmeksizin fark ettirmesidir. Vattimo'da epifani, sosyal demokrasi içinde insanların birbirini dinleyerek uzlaşmasıyla ortaya çıkan hadisedir. O ayrıca karşılıksız sevgi ve merhametin tezahürüdür. Caputo'da epifani, her daim tecrübe etmekte olduğumuz ve bizi sürekli geleceğe umut ve sevgiyle yönlendiren çağrıdır. Bu durumda kutsal kitap, zayıf düşünce ve teoloji içinde, bizi yeryüzünde epifaniye

hazırlayan bir rol üstlenmektedir. Bu epifani, semavî gücün yeryüzünde tezahürü (dolayısıyla kutsal-profana ayrımı üreten bir şey) değil, aksine kutsal-profana ayrımını ortadan kaldıran bir epifanidir. Zira kutsal-profana ayrımının kendisi zaten güçlü düşüncenin (klasik metafizik ve modernist seküler sistemlerin) ürettiği bir ayrımdır. Post-modern düşünce, bu şekilde, güçlü düşüncelerin ürettiği sınırları silikleştirmekte ve tahrif etmektedir (verwindung).

Böylece karşımıza uyku (simulasyon) ve uyanıklık bağlamında tamamen zıt yaklaşımlar çıkmaktadır. Metafiziksel sistemler, aşkınlık tecrübesinin gerçekleştiği üçüncü katmanda saf uyanışın tezahür ettiğini ileri sürerken, Vattimo ve Caputo post-metafiziksel düşüncüyü, metafiziksel uykudan uyanma ve onları hatırlama şeklinde ele almaktadır. Dolayısıyla her bir düşünce sistemi kendi açısından uyku ve uyanıklığın tarifini yapmaktadır. Bu durum modernizm, Marksizm, ateizm, idealizm, spiritalizm tarzı bütün yaklaşımlar için geçerli görünmektedir. Bu noktada kutsal metnin her zaman yoruma açık kalmasının ne anlama geldiğini daha iyi fark edebiliriz. O yoruma açıktır zira içinde bulunduğumuz gerçeklik saf (katı) bir bütünlük değil, şekillenmekte olanıdır. Yorum sadece kutsal metne ait bir şey değildir; o aynı zamanda içinde bulunduğumuz gerçekliği şekillendirme tarzıdır. Bu durum gerçekliği asla bir bütün olarak göremeyeceğimiz anlamına gelir. Böylece daima uyku-uyanıklık arasındayızdır. Kutsal kitabın sürekli yoruma açık kalması, onun anlam açısından tüketilememesi demektir. Yani o tüm yorum mekanizma ve stratejilerine direnç gösteren bir karaktere sahiptir. Bu da bizi kendi rüyalarımızdan uyandırma bağlamında çalan bir saat alarmı gibidir. Zira saatin alarmı sadece uyanma vaktinin geldiğini bildirmez; o daha temelde zamanı ve gerçekliği asla tüketemeyeceğimizi bize haber verir. Yani saatin kurulan alarmı, zaman ve gerçekliğin bir elçisidir. Böylece, inanan insan için kutsal metin, ona yönelik her bir yorumumuz/gerçekliği şekillendirme çabamız esnasında Tanrı tarafından yeniden kurulan saatin/zamanın/gerçekliğin alarmıdır.

Kaynakça

- “Babel”. *Online Etymology Dictionary*.
<https://www.etymonline.com/word/Babel>.
- Alper, Ömer Mâhir. *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi*. İstanbul: Ay Işığı Kitapları, 2000.
- Avicenna. “On the Proof of Prophecies and the Interpretation of the Prophets’ Symbols And Metaphors”. trans. Michael E. Marnura ed. R. Lerner, M. Mahdi, *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. İthaca: Cornell University Press, 1963.
- Avicenna. *Healing: Metaphysics X*, trans. Michael E. Marmura in *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, ed. R. Lerner and M. Mahdi, İthaca: Cornell University Press, 1963.
- Başaran, Abdullah. “Weak Thought and Religion in Gianni Vattimo: Implications and Repercussions”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/3 (2023), 938-952. <https://doi.org/10.14395/hid.1340172>
- Benjamin, Walter. *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction, Illuminations*. ed. Hannah Arendt, trans. Harry Zohn, New York: Schocken Books, 1969.
<https://web.mit.edu/allanmc/www/benjamin.pdf>
- Benso, Silvia. “From Veritas to Caritas, or How Nihilism Yields to Democracy”. *Human Studies* 29/ 4 (Dec. 2006), 503-508.
- Bostrom, Nick. “Are You Living In A Computer Simulation?”. *Philosophical Quarterly* 53/211 (2003), 243-255. <https://simulation-argument.com/simulation.pdf>
- Canan, Sinan. “Simülasyonda Mıyız?”
<https://www.youtube.com/watch?v=a-Ten7ZeDA4&t=199s>
- Caputo, John. “Does God Exist? Jack Caputo on Homebrewed Christianity Unfiltered” 08.02.2024
<https://www.youtube.com/watch?v=3xBMYzPuDtQ>
- Caputo, John. *On Religion*. London: Routledge, 2001.
- Caputo, John. “Richard Kearney’s Enthusiasm”. *After God: Richard Kearney and The Religious Turn in Continental Philosophy*. ed. J. P. Manoussakis, New York: Fordham University Press, 2006.

- Caputo, John. "Spectral Hermeneutics". *After God, After God: Richard Kearney and The Religious Turn in Continental Philosophy*. ed. J. P. Manoussakis, New York: Fordham University Press, 2006.
- Caputo, John. "The Return of Anti-Religion: From Radical Atheism to Radical Theology". *Journal of for Cultural and Religious Theory* 11/2 (2011), 32-124. <https://jcrt.org/archives/11.2/caputo.pdf>
- Caputo, John. *The Weakness of God: A Theology of Event*, Indianapolis: Indiana University Press, Bloomington & 2006.
- Carravetta, Peter. "Repositioning Interpretive Discourse From "Crisis of Reason" to "Weak Thought". *Differentia Review Of Italian Thought* 2 (1988), 83-126.
- Chen, Chung-Hwan. "Different Meanings Of The Term Energeia In The Philosophy Of Aristotle". *Philosophy and Phenomenological Research* 17/1 (Sep., 1956), 56-65. <https://www.jstor.org/stable/2104687>
- Cleary, John J. "Powers That Be": The Concept Of Potency In Plato And Aristotle". *Méthexis* 11 (1998), 19-64.
- de Waal, Martijn. "Body Movies: The City as Interface Contemporary Culture". *New Directions in Art and Humanities*. ed. Judith Thissen, Robert Zwijnenberg, Kitty Zijlmans, Amsterdam University Press, 2013. 412
- Derrida, Jacques. "Khora". *On The Name*. ed. Thomas Dutoit & Jacques Derrida, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1995.
- Derrida, Jacques. *Writing and Difference*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- Drucker, Johanna. "Reading Interface", *PMLA* 128/1 (January 2013), 213-220.
- Eliade, Mircea. *The Myth of the Eternal Return*. trans. Willard R. Trask, New York: Harper & Brothers Publishers, 1959.
- Ellul, Joseph. "Scriptural Prophecy and Islamic Metaphysics", *Angelicum* 93/3, Colloquium de Dei Verbo (2016), 513-536.
- Elmqaddem, Noureddine. "Augmented Reality and Virtual Reality in Education. Myth or Reality? *International Journal of Emerging Technologies in Learning (ijET)*14/3 (February 2019), 234-242. <https://doi.org/10.3991/ijet.v14i03.9289>
- Escalante, Lucía Miridiel Esnaurrizar. "Weak thought and Deep Listening.

An Intersection Between Gianni Vattimo and Free Improvisation” 1-15. https://www.academia.edu/102543721/Weak_thought_and_Deep_Listening_An_intersection_between_Gianni_Vattimo_and_free_improvisation

- Farabi. *Kitabu Ara-i Ehli'l- Medineti'l-Fazile*. Beyrut: Darul'l-Maşriq, 1985.
- Farabi. *Kitabü'l-Mille* (Din Kitabı), çev. Fatih Toktaş, Divan 1 (2002), 247-273. <https://divandergisi.com/pdf/109.pdf>
- Farabi. *Risale fi'l-Aql*, ed. Maurice Bouyges, Beyrouth: Imperie Catholique, 1938.
- Ferraris, Maurizio. Anna Taraboletti Segre. “Postmodernism and The Deconstruction of Modernism”, *Design* 4, ½ (1988), 12-24.
- Gazali. *el-Munkizu mine'd-Dalâl*. thk. Cemil Saliba, Kamil Iyad, Beyrut: Dâru'l-Endelus, 7. Basım, 1967.
- Ghilotti, Francesco. “Earth and Underground in Early Sumerian Sources”, *Expression* 6 (August 2014), 84-95.
- Gurevitch, Zali. Gideon Aran. “Never in Place: Eliade and Judaic Sacred Space”, *Archives de Sciences Sociales Des Religions* 39/87 (July - Sep., 1994), 135-152.
- Hayyam, Ömer. *Dörtlükler*. çev. Sebahattin Eyüpoğlu, İstanbul: Çan Yayınları, 1961.
- Horowitz, Maryanne Cline. “The Stoic Synthesis of the Idea of Natural Law in Man: Four Themes”. *Journal of the History of Ideas* 35/1 (1974), 3-16.
- Hybs, Ivan. “Beyond The Interface: A Phenomenological View of Computer Systems Design”. *Leonardo* 29/ 3 (1996), 215-223.
- Ibn Sina. *Fî Ithbât al-Nubuwwât (Proof of Prophecies)*. ed. Michael Marmura, Beirut: Dar an-Nahar, 1968.
- İbn Sina. *Ahvalü'n-Nefs*. thk. A. F. El-Ehvani, Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1952.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ Metafizik II, (el-İlâhiyyât)*. çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık 2005.
- İbn Sîna. *eş-Şifâ: el-İlahiyat (10)*. thk: G. C. Anawati vd. 2. Cilt, Kahire: 1960.
- Jolivet, Jean. “L'intellect Selon Al-Fârâbî: Quelques Remarques”. *Bulletin d'études Orientales* 29, Mélanges Offerts A Henri Laoust, Volumepremier (1977), 251-259.

- Lindsey, Jason Royce. "Vattimo's Renunciation of Violence". *Ethical Theory and Moral Practice* 16/ 1 (February 2013), 99-111.
- Mahdi, Muhsin. *Alfarabi and The Foundation of Islamic Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.
- Marmodoro, Anna. "Potentiality in Aristotle's Metaphysics". *Handbook of Potentiality*. ed. K. Engelhard, M. Quante, Netherland: Springer Science and Business Meiad B.V, 2018.
- Meisami, Sayeh. "Ibn Sīnā's Philosophical Interpretation of *Sūrat al-Falaq*". *Al-Bayān – Journal of Qur`an and Ḥadīth Studies* 15 (2017), 1-19.
- Moosa, Ebrahim. *Ghazali: The Poetics of Imagination*. University of California Press, 2005.
- Morioka, Masahiro. "Artificial Intelligence and Contemporary Philosophy Heidegger, Jonas, and Slime Mold". *Journal of Philosophy of Life* 13/1 (January 2023), 29-43.
- Nietlong, Joseph. "Derrida and the Structure of the 'Messianic' in the Specter of Marx". *Predestinasi*, 12/2, (December 2019), 102- 120.
- Papaioannou, Chrysi Andriani. *Ahead of Its Time: Historicity, Chronopolitics, and the Idea of the Avant-Garde after Modernism*. Leeds: The University of Leeds School of Fine Art, History of Art and Cultural Studies
Doktora Tezi, 2017.
http://etheses.whiterose.ac.uk/16922/1/Papaioannou_Ahead%20of%20Its%20Time.pdf
- Platon. *Apology*.
<https://www2.hawaii.edu/~freeman/courses/phil100/04.%20Apology.pdf>
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.
- Rahman, Fazlur. *Prophecy in Islam*. Liverpool: George Allen and Unwin Ltd., 1958.
- Robin, Jeffrey W. "On the Power of the Powerless: Dialogue with John D. Caputo". *After the Death of God*. ed. J. W. Robbins, New York: Columbia University Press, 2007.
- Rorty, Richard. "Foreword". *Gianni Vattimo Nihilism & Emancipation: Ethics, Politics, & Law*. New York: Columbia University Press, 2007.

- Royal, T. A. C., "Māori Creation Traditions". *Te Ara – The Encyclopedia of New Zealand* (2005, 5 February). <http://www.TeAra.govt.nz/en/maori-creationtraditions>
- Smith, Daniel W. "The Concept of the Simulacrum: Deleuze and The Overturning Of Platonism". *Continental Philosophy Review* 38 (2006), 89-123.
- Styers, Randall. "Gianni Vattimo and the Return of the Sacred". *Annali d'Italianistica*, 25, *Literature, Religion, and the Sacred* (2007), 47-75.
- Suruş, Abdülkerim. *Nebevî Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed*. der., çev. Asiye Tıǧlı, İstanbul: Mana Yayınları, 2018.
- The Holy Bible. I. Cor. 1: 25. <https://www.bibleref.com/1-Corinthians/1/1-Corinthians-1-25.html>
- Tıǧlı, Asiye. "Nebevî Tecrübenin Genişlemesi mi Daralması mı? (I) Abdülkerim Suruş'un Nebevî Rüya Nazariyesi Hakkında Bir Tahlil Denemesi". *Yetkin Düşünce* 4/15 (2021), 165-186.
- Valgenti, Robert T. "Weak Thought and the Recovery of Reason". https://www.academia.edu/80140688/Weak_Thought_and_the_Recovery_of_Reason
- Vattimo, Gianni. "Verwindung": Nihilism and the Postmodern in Philosophy". *SubStance* 6/ 2 (1987), 8-14.
- Vattimo, Gianni. "The End of (Hi)story". *Chicago Review* 35/4 (1987), 20-30.
- Vattimo, Gianni. "Toward a Nonreligious Christianity". *After the Death of God*. ed. J. W. Robbins, New York: Columbia University Press, 2007.
- Vattimo, Gianni. *The Transparent Society*. Baltimore: John Hopkins Press, 1992.
- Walsh, Eamonn. David A Oakley, "Editing Reality In The Brain". *Neuroscience of Consciousness* 1 (2022). doi: 10.1093/nc/niac009.
- Ware, Owen. "Universality and Historicity On the Sources of Religion". *Research in Phenomenology* 36/1(2006), 238-254, <https://philarchive.org/archive/WARUAH>.
- White, Stephen K. "Violence, Weak Ontology, and Late-Modernity". *Political Theory* 37/ 6 (December 2009), 808-816.
- Zhou, Zhuang. *The Complete Works of Zhuangzi*. çev. Burton Watson, New

York: Columbia University Press, 2013.

Şerhu İleli't-Tirmizî'deki Eleştiriler Bağlamında Kûfeli Fakihler ve Hadis Rivayeti

The Jurists of Kūfah and Ḥadīth Narration in the Context of
Criticisms in Sharḥ 'Ilal al-Tirmidhī

Ali Fuat FUTSİ

Arş. Gör. Dr., Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis
Bilim Dalı

Ph.D. Research Assistant, Gumushane University, Faculty of
Theology, Department of Ḥadīth, Gumushane/Türkiye

fuatfutsi@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4964-765X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 16 Mart/March 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 06 Mayıs/April 2024

DOI: 10.53683/gifad.1432647

Atıf / Citation: Futsi, Ali Fuat. "Şerhu İleli't-Tirmizî'deki Eleştiriler Bağlamında Kûfeli Fakihler ve Hadis Rivayeti/ The Jurists of Kūfah and Ḥadīth Narration in the Context of Criticisms in Sharḥ 'Ilal al-Tirmidhī". *Gıfad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 13/26 (Temmuz/July 2024/2): 417-445

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected. **Web:** <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr **Copyright**©
Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of
Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.

Öz

Ehl-i hadis ile ehl-i re'y arasında sünnete yaklaşım ve hadislerin kabulü gibi konularda metod farklılığından kaynaklanan ihtilaflar uzun asırlar boyunca devam etmiştir. Fukahâ olarak bilinen ehl-i re'yin fıkhla olan yoğun iştigali ve hadisçilerden farklı olarak rivayetlerin kabulünde ortaya koydukları diğer kriterler sebebiyle, ehl-i hadis onları gerek metin gerekse sened açısından hadis bilgilerinin yetersiz olmasıyla itham etmiştir. Öyle ki, ricâl ve tabakât türü eserlerde bir râvinin sadece ehl-i re'yden olması sebebiyle cerh edildiği bile görülebilmektedir.

Ehl-i re'yin rivayetlerinin tartışma konusu yapılması, sonraki asırlarda da devam etmiş hatta VIII. yüzyılda yaşamış olan İbn Receb el-Hanbelî'nin (ö. 795/1393) Şerhu İleli'-t-Tirmizî adlı eserinde bile konuyla alakalı müstakil bir başlık yer almıştır. İbn Receb, fukahâ'nın hadisleri ezberlemediği, senedleri karıştırdığı, metinleri mâna ile rivayet ettiği gibi birçok iddiada bulunmaktadır. Onun sözleri, fukahânın neredeyse hiç hadis bilmeyen kimseler oldukları anlamını çağrıştırmaktadır.

Fıkh ve re'y denilince ilk akla gelen yer Irak, daha özelde ise Kûfe şehridir. Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) şehre gelmesiyle başlayan ilmî faaliyet neticesinde burada birçok önemli isim yetişmiş ve bölgede aynı faaliyeti devam ettirmişlerdir. Bu nedenle bu çalışmada, başta İbn Mes'ûd'un öne çıkan talebelerinden başlanarak, İbn Receb'in ismini zikrederek eleştirdiği isimlere kadar ilk dönem Kûfe fakihlerinin hadis ilmi açısından hangi konumda bulduklarının aydınlatılması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Hadis, Rivayet, İsnad, Ehl-i Re'y, Kûfe.*

Abstract

Disagreements between the ahl al-ḥadīth and the ahl al-ra'y, arising from differences in method on issues such as approach to the Sunnah and acceptance of ḥadīths, have continued for many centuries. Due to the intense involvement of the scholars of ra'y, known as fuqahā', with fiqh and the other criteria they put forward for the acceptance of narrations, unlike the ḥadīth scholars, the scholars of ḥadīth accused them of having insufficient knowledge of ḥadīth in terms of both the text and the narration. So much so that it can even be seen that in works such as rijāl and ṭabaqāt, a narrator is rejected just because he is a member of the ahl al-ra'y.

The discussion of the narrations of the ahl al-ra'y continued in the following centuries, and even Ibn Rajab al-Hanbalī (d. 795/1393), who lived in the eighth century, included a separate title on the subject in his work Sharḥ 'Ilal al-Tirmidhī. Ibn Rajab makes many claims, such as that the fuqahā' did not memorize the

ḥadīths, mixed up the sanad, and narrated the texts with the meaning. His words imply that the fuqahā' were people who knew almost no ḥadīth.

The first place that comes to mind when it comes to fiqh and ra'y is Iraq, more specifically the city of Kūfah. As a result of the scholarly activity that started with the arrival of 'Abdallāh b. Masūd (d. 32/652-53) in the city, many important people grew up and continued the same activity in the region. For this reason, this study aims to shed light on the position of the early jurists of Kūfah in terms of the science of ḥadīth, starting from the prominent disciples of Ibn Mas'ūd to the names that Ibn Rajab criticized by mentioning their names.

Keywords: *Ḥadīth, Transmission, Isnād, Ahl al-Ra'y, Kūfah.*

Extended Summary

Due to the methodological differences in approaching the al-Qur'ān and Sunnah until the era of the Companions (Şahāba), two main groups emerged among Muslims. One group, known as the fuqahā', not only engaged in the narration of ḥadīths but also delved into deriving legal rulings from these narrations, primarily active in Kūfah and later recognized as the ahl al-ra'y. The other group, the ahl al-ḥadīth, focused more on transmitting ḥadīth material in the most reliable manner, emphasizing the preservation of the chain of narration. This methodological disparity led to conflicts and negative opinions between the two groups. Notably, scholars like Ibn Rajab al-Ḥanbalī continued the critical stance of ahl al-ḥadīth, asserting that many ḥadīths narrated by jurists could not be considered reliable. However, a thorough examination reveals that such criticisms do not accurately represent the reality, especially concerning early jurists and the mentioned scholars.

Muslims, in addition to the al-Qur'ān, they also conveyed the words and deeds of the Prophet with great care; the transfer of knowledge between the companions, the tābi'ūn and the tābi' al-tābi'īn generations had an important place. In the Islamic world, serious efforts have been made to transmit and preserve ḥadīths, and the isnād system has begun to develop. In the middle of the 1st century hijrī, isnād requests and transfer activities appeared semi-systematic. The prominent fuqahā' in Kūfah came to the fore in fiqh issues by applying qiyās and ra'y to the narrations. Although this situation has been criticized by the scholars of ḥadīth, it should be examined whether these criticisms are correct.

The newly founded city of Kūfah witnessed intense scientific education since the period of the Companions and tābi'ūn. In the Islamic

geography, teaching and learning of sciences generally took place in mosques. Fiqh, tafsīr and ḥadīth lessons were given in the mosques established in Kūfah, and it was observed that teaching activities continued in the mosque center in this period when the sciences were not clearly separated.

In the article, it is stated that there are some criticisms directed against the faqīhs by some of the ahl al-ḥadīth, such as memorizing ḥadīths mostly text-oriented and putting the sanad in the second place, and narrating ḥadīths as mursal. In this context, Ibn Rajab's general allegations against the fuqahā' and especially the attitude of the fuqahā' of Kūfah towards ḥadīth narrations are included in this article.

Starting from the foundation of Kūfah, many important tābi'ūn scholars were raised thanks to the scholarly activities of 'Abdallāh b. Mas'ūd. This great generation of tābi'ūn learned the sciences of fiqh and ḥadīth from the companions in the first half of the 1st century AH and transmitted them to the next generation both orally and practically. Although they were mostly prominent in the field of fiqh, there are many marfū' and mawqūf narrations in ḥadīth sources, especially by 'Alqama b. Qays, al-Aswad b. Yazīd, 'Abd al-Raḥmān b. Yazīd, and Masrūq b. al-Ajdā'.

It was then stated that Ibrāhīm al-Nakha'ī stood out as a great heir as a continuation of the scholarly activities in Kūfah. In addition to his jurisprudence, al-Nakha'ī was also an authority in narrating ḥadīth. Sharīq, another scholar whose name Ibn Rajab mentioned, is likewise discussed as an important figure in ḥadīth narration. However, it was stated that Sharīq made mistakes and his narrations were confused, which did not support the allegations of the fuqahā' that he neglected the isnād.

The text also discusses other scholars active in Kūfah, such as Suleymān b. Mūsā al-Dimashqī and 'Abdallāh b. Nāfi' al-Sā'iḳ. Different evaluations were made regarding the ḥadīth narrations of both scholars. Ḥammād b. Abī Suleymān, another scholar criticized by Ibn Rajab, was generally considered a trustworthy and reliable narrator, although he made mistakes in his narrations. The article also discusses Ibn Rajab's criticisms, which he relayed from Ibn Ḥibbān, regarding the transmission of ḥadīths by jurists, and evaluates Ibn Ḥibbān's remarks concerning the jurists' transmission of ḥadīths with meaning. This criticism has been evaluated in line with the general stance of the adherents of ḥadīth. Ibn Rajab's position against the interpretation of ḥadīths in terms of meaning has generally been

regarded as part of the negative view of the adherents of ḥadīth towards the adherents of personal judgment.

This article discusses the two main groups that emerged in the period going back to the time of the Şahāba, due to their methodological differences in their approach to the Qur'ān and the Sunnah. One group was concerned with the narration of ḥadīth as well as the rulings to be deduced from it, while the other group focused on transmitting the ḥadīth material in the most reliable way. Over time, this difference led to negative opinions between the two groups, and especially the members of the ahl al-ḥadīth criticized some jurists from the onset of the 2nd century. Scholars such as Ibn Rajab al-Ḥanbalī discredited most of the ḥadīth narrated by the jurists. However, an examination shows that these claims generally do not reflect the truth when evaluated from an unbiased perspective. The jurists of Kūfah were engaged in narration at least as much as the ahl al-ḥadīth, but because they followed a different methodology, they did not come to the forefront with the narration of ḥadīth as much as the ahl al-ḥadīth. A person who examines the ḥadīth collections will find a large number of narrations by the fuqahā'.

Giriş

Bilginin yatay (çağdaş) ve dikey (gelecek nesiller) aktarımı insanlık tarihi boyunca bütün toplumlar için önem arz etmekle beraber İslam'ın ilk asrından itibaren Müslümanlar bu konuya çok daha büyük ehemmiyet göstermişlerdir. Bu önem sebebiyledir ki Hz. Peygamber (s.a.v) gelen vahiyleri gerek vahiy kâtiplerine yazdırarak gerekse namaz içinde ve dışında okuyarak Kur'an'ın lafzını korumuş, sahâbeden yazı bilenler şahsî nüshalar oluşturmak veya ezberlemek suretiyle Kur'an'ı geldiği şekliyle muhafaza etmişleridir.¹ Böylelikle Kur'an bilgisi hem kitabî hem de şifâhî olarak bir sonraki nesle aktarılmış ve aynı minval üzere nesiller boyu korunarak nakledilmiştir. Bu mesele hakkında Zâhid el-Kevserî (ö. 1952); Kur'an-ı Kerîm dışında hiçbir toplumun herhangi bir kitabı asırlar boyunca ezberlemeye devam etmediğini, küçük-büyük, genç-yaşlı herkesin şehirlerde ve köylerde o kitabı koruyup kollamadığını belirterek büyük kentlerden uzakta yaşayan her bir kimsenin Kur'an'ın bir harfinde hata etse

¹ Vahiy kâtiplerinin sayısı ve şahsî nüshalar ile ilgili olarak bk. M. Suat Mertoğlu, "Vahiy Kâtibi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/447.

dahi mutlaka onu düzeltecek birinin orada bulunacağını söyleyemekte konuyu özetlemiştir.²

İlk nesilden itibaren Müslümanlar Kur'an'ın korunması ve aktarılması hususuna nasıl bir önem verdilerse aynı şekilde Hz. Peygamber'in (s.a.v) söz ve fiillerinin muhafaza edilip nakledilmesi hususunda da aynı titizliği göstermişlerdir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v) aldığı vahyi sahâbeye ulaştırın bir elçi olduğu gibi aynı zamanda o, vahyi tefsir eden, hükümlerini beyan eden ve yaşayışıyla Kur'an'ı modelleyen bir muallim görevini de icra ediyordu.³ Bunun farkında olan sahâbe, imkânları ölçüsünde Hz. Peygamber'den (s.a.v) duydukları ve gördükleri her şeyi ezberleyerek ve kendi hayatlarına tatbik ederek dinin hayata yansması demek olan sünneti ve o sünnetin lafız bazında taşıyıcısı olan hadisleri koruyorlardı. Hatta yazı olanağına sahip Abdullah b. Amr (ö. 65/684-85) gibi bazı sahâbilerin hadislerinin yazılı olduğu şahsî nüshaları bile vardı.⁴

Hz. Peygamber'in (s.a.v) vefatının ardından bir kısmı Medine'de kalan, diğer bir kısmı Irak, Şam, Mısır ve Yemen gibi farklı coğrafyalara dağılan sahâbiler mevcut Kur'an ve hadis birikimlerini ve uygulamaya koydukları pratik sünnet bilgisini büyük tâbiûn nesline aktarmışlardır. Hicrî I. asrın ilk yarısına tekabül eden bu zaman diliminde rivayetlerde tâbiûn ile Hz. Peygamber (s.a.v) arasında genellikle sahâbe bulunmaktaydı. Diğer bir deyişle tâbiû bir âlimin bir başka tâbiûden nakilde bulunma durumu orta kuşak tâbiûn nesline göre daha nadir rastlanan bir durumdu. Sahâbenin tamamına olan güven duygusu nedeniyle tâbiûn âlimleri, daha sonraları cerh-ta'dîl ilmi olarak teşekkül edecek olan ricâl tenkit faaliyetlerini en azından adalet yönünden sahâbeye tatbik etmemişlerdir. Ancak bazı sahâbilerin adalet yönünden olmasa bile bir kısım rivayetleri hakkında olumsuz kanaatler belirtildiği de bir vakıdır.⁵

Orta kuşak tâbiûn nesli, genç sahâbilerin hayatta oldukları bir dönemde onlardan istifade etmekle beraber, hocalarının önemli bir kısmını büyük tâbiûler oluşturmaktaydı. Bu da orta kuşak tâbiûn ile Hz. Peygamber

² Muhammed Zahîd Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1428/2207), 19.

³ Konuyla ilgili ayetler için bk. el-Ahzâb 33/21; Âli İmrân 3/164.

⁴ Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, nşr. Sâid Abdülğaffar Ali (Kahire: Dâru'l-İstikâme, 1429/2008), 103-104.

⁵ Örneğin Ebû Hüreyre (ö. 58/678), mestler üzerine mesh yapmakla ilgili olarak naklettiği rivayete muhalif bir görüş ortaya koyduğu için bu rivayeti sahih kabul edilmemiştir. bk. Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Abdurrahman Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, nşr. Nureddîn İtr (Dımaşk: Dâru'l-Melâh, 1398/1978), 1/796-797.

(s.a.v) arasına fazladan bir tabaka daha eklenmesi manasına gelmekteydi. Sahâbeye olan güven duygusunun tâbiûnun kendi arasında da devam ettiğini söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Ayrıca genç sahâbîlerin tâbiûn tabakasından hadis nakleden herkesin rivayetlerine iltifat etmedikleri de bilinen bir meseledir.⁶ Bunun sebebinin siyasî kargaşalar, yeni ortaya çıkan itikâdî fırkalar, hadis uydurma faaliyetleri gibi bir takım olaylar olduğu söylenebilir. Dolayısıyla sahih bilgiye ulaşma imkânı geçmiş yıllara göre biraz daha zorlaşmaktaydı. Bu bakımdan âlimler ilimde tanınmış ve güvenilirlikleri hususunda emin oldukları kimselerden hadis dinleme yolunu tuttular. Aynı zamanda bu durum ilim nakleden kimselerin bilgi kaynaklarını tasrih etmesi gibi bir vakıayı da beraberinde getirdi. Çünkü İbn Sîrîn'in (ö. 110/729) de belirttiği üzere fitne sonrası dönem olarak isimlendirilebilecek bu zaman zarfında ilmi tahammül eden kişiler hocalarından isnad talep etmeye başladılar.⁷ Ancak bunun özellikle hicrî II. asır ve sonrasındaki kadar yaygın olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Zira bu dönemde ileriki dönemlere göre güvenilir hoca sayısı fazla, tenkide tabi tutulan kişi sayısı ise azdır. Ayrıca bu isnad faaliyetinin tedvîn sonrası olduğu haliyle sistematik bir şekilde yapıldığı söylenemez ise de isnadın artık ilim naklinin ayrılmaz bir parçası olduğunu belirtmek gerekir.⁸

Hicrî I. asrın ortaları sayılabilecek bu zaman diliminde, tedvîn sonrası sistemli hale gelecek olan isnad faaliyetinin yarı sistemli sayılabilecek ilk örneklerini görmek mümkündür. Nitekim Şa'bî (ö. 104/722), Rebi' b. Huseym'den (ö. 65/685) naklettiği bir hadisin senedini zikretmesini istemiştir. İsmâil b. Ebî Hâlid (ö. 146/763) bu olayın isnad hakkındaki ilk soruşturma olduğunu belirtmiştir.⁹ Rebi'nin vefat tarihi dikkate alındığında bu isnad sorgusunun henüz I. asrın ortalarında uygulandığı görülmektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus Şa'bî'den önce de isnad

⁶ Örneğin Büseyr el-Adevî'nin (ö. ?) hadis nakline iltifat etmeyen İbn Abbâs (ö. 68/687-88): "Birisi bir hadis naklettiği zaman hemen ona yönelir kulak kesilirdik. Ne zaman ki insanlar bu işte titizliği elden bıraktılar ve her duyduklarını nakletmeye başladılar, biz de insanlardan sadece bildiğimiz şeyleri alır olduk." diyerek bu konudaki tutumunu ortaya koymuştur. Bk. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh-i Müslim*, nşr. Merkezu'l-Buhûs ve Takniyyetü'l-Ma'lûmât (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2014), 313.

⁷ Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 315.

⁸ Tedvîn dönemi olarak kastedilen zaman diliminin yaklaşık olarak hicrî 90-110 yılları arasına tekâbüle ettiği söylenebilir. bk. Muhammed Enes Topgöl, *İsnâd Okumak* (İstanbul: İFAV, 2022), 102.

⁹ Ebü Muhammed el-Hasen b. Abdurrahman b. Hallâd el-Fârisî er-Râmehurmuzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvi ve'l-vâî*, nşr. Muhammed Acâc el-Hafîb (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1391/1971), 208.

taleplerinin bulunması, Şa‘bî’nin ise sistematik sayılabilecek bir mânada bunu başlatmış olmasıdır. Yine İbrâhim en-Nehaî’nin (ö. 96/714) “Muhtâr (es-Sekafî) (ö. 67/687) zamanında isnad soruluyordu.” şeklinde aktardığı bilgi de dönemselsel olarak Şa‘bî rivayetiyle örtüşmektedir.¹⁰ Dolayısıyla hicrî I. asrın ikinci yarısıyla beraber -tedvîn sonrası dönemdeki kadar sistematik ve yoğun olmasa bile- isnad taleplerinin giderek arttığını söylemek yerinde olacaktır.

Yukarıda zikredildiği üzere farklı coğrafyalara dağılan sahâbe, gittikleri yerlerde talebeler yetiştirmek suretiyle bir taraftan ilmî bir gelenek oluşturmak diğer taraftan da mevcut sünnet birikimlerini pratik hayata aktarmakla bir yaşayış tarzı ortaya koymuşlardır. Daha sonraları “amel” adını alacak olan bu uygulamaların başta Medine ve Kûfe olmak üzere sahâbenin bulunduğu bölgelerde örneklerini görmek mümkündür. Hatta İmam Mâlik’in (ö. 179/795) bir delil olarak kullandığı “amel-i ehli Medîne” uygulaması bunun bilinen meşhur bir örneğidir.¹¹ Bu uygulama her ne kadar Medine’de şöhret bulmuş gibi duruyorsa da Kûfe ehli de özellikle Abdullah b. Mes‘ûd ile oluşan kendi amel doktrinlerine en az Medineli âlimler kadar önem veriyorlardı. Hatta Kûfe’de hicrî I. asrın tamamı ve II. asrın büyük bölümünde amel öylesine önemli bir yer işgal ediyordu ki bir hadis sahih senedle nakledilse bile eğer bu pratiğe uygun düşmüyorsa onunla amel etmiyorlardı. Sahâbeden Vâil b. Hucr’un (ö. 51/671) namazda ellerin kaldırılması ile ilgili olarak naklettiği bir hadis İbrâhim en-Nehaî’ye ulaştı; “O, Abdullah (b. Mes‘ûd) ve ashâbından daha mı iyi biliyor? O ezberledi de, onlar ezberleyemedi mi?” şeklindeki tepkisi buna bir örnek olarak gösterilebilir.¹²

Abdullah b. Mes‘ûd’un, sahâbe içinde daha çok fıkıh yönüyle ön plana çıkan birkaç kişiden biri olması, onun etrafında kümelenen talebe halkasının da aynı minval üzere yetişmesini ve bu kimlikle tanınmalarını sağladı. İbn Mes‘ûd’un kurrâ olan ve fetva veren talebe grubunun altı kişiden oluştuğu, bu isimlerin Alkame b. Kays (ö. 62/682), Esved b. Yezîd (ö. 74/694), Mesrûk b. Ecda‘ (ö. 63/683), Abîde es-Selmânî (ö. 72/691), Hâris b.

¹⁰ İbn Receb, *Şerhu İleli’t-Tirmizî*, 1/52.

¹¹ Detaylı bilgi için bk. İbrahim Kâfi Dönmez, “Amel-i Ehli Medîne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/21-25.

¹² Ebû Yûsuf Ya‘kûb b. İbrâhîm el-Ensârî Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, thk. Ebu’l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1355), 21.

Kays (ö. ?) ve Amr b. Şurahbîl (ö. 63/683) olduğu nakledilmiştir.¹³ Hatta sahâbeden bile bazılarının Alkame'ye fetva sordukları rivayet edilmektedir.¹⁴ Dolayısıyla bu Kûfeli âlimlerin fıkıhla olan yoğun mesâileri, fıkıhla nispeten daha az iştilal edip daha çok rivayet merkezli bir metot takip eden ve ileride ehl-i hadis olarak anılacak âlimler arasında fukahâ olarak tanınmaları ile sonuçlandı. Bu fukahâ grubunun rivayet ehlinden ayrıldığı önemli bir nokta ise hakkında rivayet bulunmayan meselelerde kıyasa başvurmaları ve re'y denilen, dinin genel prensipleri ışığında fikir beyan etme faaliyetini aktif olarak kullanmalarındır. Öyle ki fakihler daha sonraları ehl-i re'y olarak anılacak ve kendilerine ehl-i hadis denilecek grup ile rivayetlerin kabulü ve anlaşılması noktasında bazı ihtilaflar yaşayacaklardır.

Kûfe'deki bu büyük tâbiûn kuşağının ilmîni devralan orta kuşağın en büyük temsilcisi hiç şüphesiz İbrâhim en-Nehaî'dir. Nehaî de fıkıhçı kimliği ile tanınmış ve fetvalarında re'yi kullanmıştır. Bununla alakalı olarak İsmâil b. Ebî Hâlid şunları nakletmektedir: “Şa'bî, Edu'd-Duhâ (ö. 100/718), İbrâhim ve ashâbımız mescidde toplanır ve hadis müzâkere ederlerdi. Hakkında rivayet olmayan bir mesele gündeme gelince ise gözleri hemen İbrâhim'e dönerdi”.¹⁵ Burada açıkça fakihler ile rivayet ashâbı arasında henüz ilk asrın ortalarında bile bir ayırım olduğu gözükmektedir. Nitekim Şa'bî'den nakledilen “Kûfe'de Rasûlullah'ın ashâbından sonra Abdullah b. Mes'ûd'un ashâbı içindeki fakihler Alkame, Abîde, Kâdı Şureyh (ö. 80/699) ve Mesrûk'tur.” sözü daha o dönemde fukahânın salt nakille meşgul olanlardan ayrı görüldüğüne işaret etmektedir.¹⁶

Bütün bu durumlar yani Kûfeli fakihlerin ameli bir delil olarak kullanmaları, kıyas ve re'ye başvurmaları, salt bir râvi gibi davranmayıp rivayetlerin daha çok fikhî yönlerine odaklanmaları gibi durumlar bir kısım ehl-i hadisin onları hadislerin metinlerine önem verip, isnada yeteri kadar önem vermemekle itham etmelerine sebep olmuştur. Bu iddiaların doğruluk payının olup olmadığını tespit etmek için öncelikle o dönemde Kûfe şehrinin durumuna bakmak, sonrasında ise ilgili âlimlerin rivayet açısından durumlarını ortaya koymak gerekmektedir.

¹³ Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasen İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Ömer b. Garamel-Amravî (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1997), 47/168.

¹⁴ İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, 41/179.

¹⁵ İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed b. Abdîrrahman er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1371/1952), 2/144.

¹⁶ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 47/167.

1. Kûfe

Kûfe, Hz. Ömer'in (ö. 23/644) emriyle 17/638 tarihinde Hıre ve Bâbil'e yakın bir bölgede Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675) tarafından kuruldu.¹⁷ Şehir kurulduğu andan itibaren popülaritesini arttırmış hatta Hz. Ali (ö. 40/661) hilafet merkezini Kûfe'ye taşımıştır. Nitekim kendisi Kûfe'yi İslâm'ın başı, imanun hazinesi, Allah'ın dilediği yere koyduğu kılıcı ve mızrağı olarak tanımlamış ve "Yemin olsun ki Hicaz ehliyle olduğu gibi Kûfe ehliyle de Allah'ın dinine yardım olunuyor." diyerek şehrin önemini vurgulamıştır.¹⁸

Yeni kurulan bir şehir olması, kurulduğu konum ve farklı etnik grupların göç ettiği bir yerde bulunması sebebiyle Kûfe son derece kozmopolit bir görünüm arz etmekteydi. Bu durumun, yani Kûfe'nin saf bir Arap şehri olmamasının, onu Hicaz şehirlerinden ayıran en önemli özellik olduğu vurgulanmıştır.¹⁹ Bu kozmopolitenin bir sonucu olarak Kûfe'de gerek siyasî gerek dinî problemlerin diğer şehirlere göre daha fazla olduğu dikkat çekmektedir. Nitekim ilk dönemlerde büyük itikâdî fırkaların Kûfe'nin de içinde bulunduğu Irak coğrafyasında ortaya çıktığı bilinmektedir.²⁰ Neticede hadis uydurmacılığı ile bilinen her bir fırka kendisinin hak üzere olduğunu ortaya koymak için hadis uydurmaya başlamış ve bu konuda başı çeken grubun Şîa olduğu belirtilmiştir.²¹ Öyle ki bu bölge hadis vaz'ı ile meşhur olmuş ve diğer bölgelerde yaşayan bir kısım âlimlerin eleştirilerine hedef olmuştur.²² Yine Hz. Ali ve akabinde Hz. Hüseyin'in (ö. 61/680) şehit edilmeleri, bölgede hadis rivayetinde güvensizlik ortamının oluşması ve Muhtâr es-Sekâfî zamanında hadis uydurmanın sistemli hale gelmesi gibi unsurlar Hicaz bölgesinin Irak'a bakışını psikolojik olarak etkilemiştir.²³ Dolayısıyla bu uydurma faaliyetinin sahih rivayetlere ve sünnete ulaşmada bir engel görevi gördüğü muhakkaktır. Buna paralel olarak da bu malzemeyi taşıyan râvilere yönelik tenkit faaliyetinde bir yoğunluk beklenmelidir. Halil İbrahim Turhan, tâbiûn döneminde ricâl tenkidinde bulunan âlimleri araştırarak otuz isim tespit

¹⁷ Mahfuz Söylemez, *Bedevilikten Hadarîliğe Kûfe* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 25.

¹⁸ Bu rivayet ve Kûfe hakkındaki diğer rivayetler için bk. Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' İbn Sa'd, *Kitâbu't-tabakâti'l-kübrâ*, nşr. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebet' u l-Hâncî, 1421/2002), 8/128-129.

¹⁹ Söylemez, *Bedevilikten Hadarîliğe Kûfe*, 107.

²⁰ Muhammed Revvâs Kal'aci, *Mevsûatü fihî İbrâhim en-Nehâî* (Kahire: Matâbiu'l-Hey'eti'l-Mısriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kütüb, 1399/1979), 1/71.

²¹ Hüseyin Kahraman, *Kûfe'de Hadis* (Bursa: Emin Yayınları, 2006), 337.

²² Muhammed Acâc el-Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1427/2006), 128.

²³ Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022), 262.

etmiştir. Bu isimlerden on üçü Kûfe, altısı ise Basra'dan olmak üzere toplam on dokuz râvi Irak bölgesindedir.²⁴ Bu durum yukarıda zikredilen hadis uydurmacılığına mukabil olarak ricâl tenkidinin artması beklentisinin doğruluğunu göstermektedir.

Esasen Irak'ta, daha özel de ise Kûfe'de uydurma faaliyetlerinin bulunmasının başlıca sebeplerinden biri, sahâbe asrından itibaren bölgede yoğun bir şekilde devam eden hadis tedrisatıdır. Nitekim bir şeye olan rağbet, o şeyin sahtelerinin üretilmesini de beraberinde getirir. Şehrin kurulmasının akabinde Hz. Ömer, kendi yanında kalmasını istemesine rağmen Abdullah b. Mes'ûd'u Kûfe'ye muallim olarak tayin etmiş ve bölgede ilmî faaliyetleri başlatmıştır.²⁵ Ayrıca ashâbu's-şecereden 300,²⁶ Bedir ashâbından ise yetmiş sahâbînin Kûfe'ye geldikleri belirtilmiştir.²⁷ Hüseyin Akgün de yapmış olduğu araştırmada Kûfe'ye yerleşen 299 sahâbî tespit ettiğini belirtmektedir.²⁸ Özellikle İbn Mes'ûd'un çalışmaları neticesinde Kûfe'de birçok hoca yetişmiş, öyle ki İbrâhim et-Teymî (ö. 92/710), kendi aralarında Abdullah'ın ashâbından altmış şeyh bulunduğunu söylemiştir.²⁹ Her ne kadar tedvîn öncesi dönemde sistemli olarak yapılmış olmasa da Kûfe'deki ilmî faaliyetler neticesinde, bölgede rihlere rastlanmaktadır.³⁰ Yine ilimlerini Hicaz merkezli olarak tesis eden Şam, Mısır ve Basra gibi şehirlerin aksine Kûfe, ilmî gelişimini kendi içinde tamamlamıştır.³¹

İlk dönemlerden itibaren İslâm coğrafyasında ilimlerin öğretim ve öğreniminde mescitler başat bir rol üstlenmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v) ile başlayan mescit merkezli eğitim faaliyeti farklı bölgelere yerleşen sahâbîlerle devam ettirilmiş ve bu metot hoca-talebe ilişkisi içinde sürdürülmüştür. Kûfe şehri kurulurken de ilk olarak mescidin yeri tespit

²⁴ Halil İbrahim Turhan, *Cerh-Ta'dîl İlminin Hicrî İlk İki Asırdaki Gelişim Seyri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 39.

²⁵ İbn Sa'd, *Kitâbu't-tabakâti'l-kübrâ*, 8/130.

²⁶ Hudeybiye'de Hz. Peygamber'e (s.a.v) biat eden sahâbîler kastedilmektedir. Detaylı bilgi için bk. Mustafa Fayda, "Bey'atürridvân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/39-40.

²⁷ İbn Sa'd, *Kitâbu't-tabakâti'l-kübrâ*, 8/132.

²⁸ Hüseyin Akgün, *Hadis Rivayet Coğrafyası (Hicrî İlk 150 Yıl)* (İstanbul: İFAV, 2019), 87.

²⁹ İbn Sa'd, *Kitâbu't-tabakâti'l-kübrâ*, 8/133.

³⁰ Râmeürmüzî, Kûfe'den Basra'ya rihle yapan üç isim sayarken, Basra'dan Kûfe'ye rihle yapan on sekiz isim saymaktadır. Bk. Râmeürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil*, 232-233.

³¹ Mustafa Tatlı, *Tâbiîn Döneminde Hadis Rivayeti (75-135/694-753 Yılları)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 162.

edilmiş ve şehrin merkezinde olacak şekilde inşa edilmiştir.³² Daha sonraları ise her kabilenin kendine ait mescitler kurduğu belirtilmiştir.³³ Fıkıh ve tefsir gibi ilimlerin yanında hadis rivayetinin de bu mescitlerde kurulan ders halkalarında yapıldığı anlaşılmaktadır. Zaten tedvîn öncesi dönemde, sonrasına göre ilimlerin keskin hatlarla ayrıldığı söylemek mümkün gözükmemektedir. Benzer bir lafızla daha önce de zikredilen İbrâhim et-Teymî'nin "Şu mescidimizde Abdullah'ın ashâbından yetmiş şeyhe yetiştim. En küçükleri Hâris b. Süveyd idi (ö. 71/690)." sözü dikkat çekicidir. Hâris'in, rivayetleri *Kütüb-i Sitte'*de yer alan sika bir râvi olarak bilinmesi;³⁴ İbn Mes'ûd'un diğer ashâbı arasında da Alkame b. Kays, Esved b. Yezîd ve Mesrûk b. Ecda' gibi büyük tâbiûn âlimlerinin bulunması ve bu isimlerle mescit bağının rivayete yansması, ilgili dönemde Kûfe mescidindeki ilmî faaliyete işaret etmektedir. Yine Ali b. Rebîa (ö. ?), mescide geldiğini ve Kûfe emiri olan Mugîre b. Şu'be'yi (ö. 50/670) o sırada Hz. Peygamber'den (s.a.v) "Kim benim adıma yalan uydurursa cehennemdeki yerine hazırlansın." hadisini rivayet ederken gördüğünü nakletmektedir.³⁵ Bir başka rivayette Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776), Ebû İshâk es-Sebî'ye (ö. 127/745), Ebu'l-Ahvas Avf b. Mâlik'in (ö. 90/708) kendilerine nasıl hadis rivayet ettiğini sormuş, bunun üzerine Ebû İshâk: "O, mescidlerde hadisleri (âdeta) üzerimize dökerdi ve 'kâle Abdullah, kâle Abdullah...' derdi."³⁶ şeklinde

Kûfe'nin kuruluşundan itibaren bir kısım sahâbenin orada bulunması ve mescit merkezli olarak talebe yetiştirmesi, şehrin farklı kültürlerle ev sahipliği yapması, siyasî ve itikâdî alanda ortaya çıkan problemler gibi yukarıda değinilen unsurlar bir bütün olarak düşünüldüğünde, hadis rivayet faaliyetinin, senedin göz ardı edilerek sadece metin odaklı yürütüldüğünü söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Şu kadar var ki tâbiûn tabakasında hadislerin mürsel olarak rivayet edilmesi yaygın görülen bir durumdur. Bunun sebepleri olarak da henüz ilk asır olması sebebiyle sahâbeden bir kısmının ve büyük tâbiûnların hayatta olması, sonraki

³² Söylemez, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*, 40.

³³ Söylemez, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*, 63.

³⁴ Abdurrahman b. Yusuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmai'r-ricâl*, thk. Beşşar Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1980), 236-237.

³⁵ Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 308.

³⁶ Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, 604.

dönemlere nazaran güven ortamının daha yaygın olması, tedvîn sonrasında olduğu gibi sistemli rivayetin henüz görülüyor olması gibi sebepler zikredilebilir. Ayrıca bu durum Kûfe'ye özgü mekânsal bir mesele değil, rivayetin olduğu bütün bölgelerde görülen ve dönemin ruhuyla alakalı zamansal bir olgudur. Nitekim Taberî (ö. 310/923), tâbiûn döneminde mürsellerin kabulü hususunda genel bir kanaat bulunup, inkârı noktasında onlardan herhangi bir haber gelmediğini söylemektedir.³⁷ Dolayısıyla diğer İslâm beldelerinde olduğu gibi Kûfe'de de mürsel olsun veya olmasın hadislerin naklinde sened önemli bir yer tutmaktaydı. Aşağıda zikredilecek örneklerde de bunu net olarak görmek mümkündür.

Şu'be dedi ki: Katâde (ö. 117/735) bana "Kûfe ehli yanında böyle bir hadis var mı?" diye sordu ve teşehhüd hakkında senedini zikrederek bir hadis nakletti. Ben de "Evet, var." diyerek A'meş (ö. 148/765)-Ebû Vâil (ö. 82/701)-Abdullah (b. Mes'ûd) senediyle bir hadis naklettim. Bunun üzerine Katâde "Sen bu isnad hakkında benim gibisin." dedi.³⁸ Ayrıca bu hadis özellikle II. asırda şehirlere etkileşimin arttığını ve öncesinde bölgesel olarak rivayet edilen hadislerin, sistemleşmeyle beraber diğer beldelede de yayıldığını gösteren örneklerden biridir.

Ebân b. Ebî Ayyâş (ö. 140/757), Ebû Ma'ser el-Kûfî'nin (ö. 119/737) kendisine "Senden bana ulaşan bir hadis için Kûfe'den senin yanına, Basra'ya geldim." dediğini aktarmış ve akabinde "Ben de ona hadisi tahdîs ettim." demiştir.³⁹ Yine bu hadis de II. asrın başlarında Kûfe'den diğer şehirlere yapılan rihlelere bir örnek teşkil etmektedir.

Şerîk b. Abdillâh'a (ö. 177/794) nebîz içmenin haram olup olmadığı ile ilgili bir soru sorulduğunda o İsmâil (ibn Ebî Hâlid) (ö. 146/763)-Kays (ibn Ebî Hâzım) (ö. 97/715)-Abdullah (ibn Mes'ûd) senediyle ilgili hadisi naklederek nebîzin câiz olduğunu söylemiştir.⁴⁰

Ali b. Haşrem (ö. 257/870) anlatıyor: Veki' (ö. 197/812) bize dedi ki: "Hangi isnad size göre daha iyidir? A'meş-Ebû Vâil-Abdullah mı yoksa Süfyân (Sevrî) (ö. 161/778)-Mansûr (ö. 132/750)-İbrâhim (Nehaî)-Alkame-Abdullah mı?" Biz de: "A'meş-Ebû Vâil isnadı bize daha sevimlidir." dedik.

³⁷ Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l-esânîd fi hadisi Rasûlillah*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf vd. (Londra: Müessesetü'l-Furkan li't-Turâsî'l-İslâmî, 1439/2017), 1/195.

³⁸ Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil*, 214.

³⁹ Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil*, 223.

⁴⁰ Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil*, 254.

Bunun üzerine Veki‘ dedi ki: “Sübhanallah! A‘meş ve Ebû Vâil şeyhtir (hadis hocası). Süfyân, Mansûr, İbrâhim ve Alkame ise fakihtir. Fukahânın birbirine naklettiği hadisler, şeyhlerin birbirine naklettiklerinden daha hayırlıdır”.⁴¹

Son rivayette Veki‘ b. Cerrâh’ın Kûfeli fakih râviler hakkında kullandığı “fukahânın arasında rivayet edilen hadisler” tabiri dikkat çekicidir. Zira bu hem ilk dönemlerden itibaren sonraları ehl-i hadis-ehl-i re‘y tartışmaları olarak görülecek olan fukahâ ve muhaddisler arasında bir ayrımın olduğunu göstermekte hem de fakihlerin birbirine hadis nakledeken senede önem verdiklerini vurgulamaktadır.⁴² Ancak Kûfe ekolünün hadislerin kabulünde ehl-i hadisten farklı olarak aradığı bazı şartlar bulunması, konuyu ele alan bir kısım âlimlerin onları senede önem vermemekle itham etmelerine yol açmış gözükmektedir. Örneğin İbn Receb el-Hanbelî *Şerhu İleli't-Tirmizî*’de konuyla alakalı müstakil bir başlık açmış ve bu çalışmanın kaleme alınmasına da sebep olan şu sözleri kaydetmiştir:

“Re‘y ile meşgul olan fukahâ hadisleri gereği gibi ezberlemez, isnadları ve metinleri hakkında ortaya koymaz, çoğu kere isnadların hafızında hatalar yapar, metinleri mâna ile rivayet eder ve o metinlerin lafızlarında hadis hâfızlarına muhalefet eder, bazen de o lafızları fukahânın kendi arasında rivayet ettikleri lafızlara benzer şekilde getirirler. Şerîk b. Abdillâh müzaraa hakkındaki Râfi‘ hadisini ihtisar ederek bir başka lafızla getirmiş ve şöyle nakletmiştir: ‘Her kim bir kavmin arazisini onların izni olmadan ekerse ektiğinden ona bir pay yoktur, ona masrafı vardır.’ Bu lafızlar fakihlerin lafızlarına benzemektedir.

Aynı şekilde Şerîk’in Hz. Enes’den r.a. naklettiği ‘Hz. Peygamber (s.a.v) iki ritl ile abdest alırdı.’ rivayeti de bunun gibidir. O, bu hadisi anladığı mâna ile nakletmiştir. Zira hadisin lafzı “O (s.a.v) müd ile abdest alırdı.” şeklindedir. Bir müd Kûfe ehline göre iki ritldir. Süleymân b. Mûsâ ed-Dımaşki de benzer şekilde müstağreb lafızlarla rivayette bulunur. Aynı şekilde Kûfe fukahâsı, onların başı olan Hammâd b. Ebî Süleymân, onun ashâbı ve onlara tabi olanlarla, Hakem b. Uteybe, Mâlik’in ashâbından olan Abdullah b. Nafi‘ es-Sâyiğ ve diğerleri de bu şekildedir.

Şube: ‘Hammâd b. Ebî Süleymân ezberlemezdi.’ derken İbn Ebî Hâtim: ‘Hammâd daha çok fıkıhla meşgul olurdu. Hadis ezberiyle rızıklanmamıştı.’ demiştir. Aynı şekilde Şube: ‘Hammad ve Muğire, Hakemden daha hafızdılar.’ değerlendirmesinde bulunmuştur. Yani Hammâd hadisteki kötü hafızına

⁴¹ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 47/185.

⁴² Şa‘bî’den nakledilen “Resûlullah’ın (s.a.v) ashâbından sonra Kûfe’de İbn Mes‘ûd’un ashâbı içindeki fakihler Alkame, Abîde, Şüreyyh ve Mesrûk’tur.” sözü de henüz hicrî ilk asırda fukahânın salt rivayetle uğraşan kişilerden ayrı tutulduğunu göstermektedir. bk.İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 47/167.

rağmen Hakem'den daha hâfızdı. Osman el-Bettî: 'Hammâd kendi re'yi ile konuşunca isabet ederdi. İbrâhîm dedi ki dediğinde ise hata ederdi.' derken Ebû Hâtîm: 'Hammâd sadûk olup hadisi ile ihticâc edilmez. O, fıkhîta istikamet sahibidir. Kendisine hadisler geldiği zaman karıştırırdı. Re'yden bir şey sorulunca mutlu olurdu. Hadisden bir şey sorulunca ise ona zor gelirdi. Kendisine bazen İbrâhîm'in hadislerinden bir şey sorulunca; İbrâhîm'in üzerinden çok zaman geçti şeklinde cevap verirdi.' değerlendirmelerinde bulunmuştur. Hammâd b. Seleme: 'Ben Hammâd'a mûsned hadisler sorardım. İnsanlar ona re'yden sorarlardı. Ben geldiğim zaman Allah seni getirmesin, derdi.' sözlerini aktarırken Hammâd b. Zeyd, Hammâd'ın Basra'ya geldiğini ve oradaki gençlerin onunla dalga geçtiklerini nakletmektedir. İbn Hibbân fukahânın rivayetleri hakkında: 'Rivayetinde sika olan bir fakih, hıfzından bir hadis naklettiği zaman bana göre onun haberiyle ihticâc câiz değildir. Çünkü o hıfzından rivayet ettiğinde çoğunlukla metinleri nakleder, isnadları değil. Aynı şekilde biz fıkıh ehlinde birlikte oturduğumuz çoklarında bu durumu gördük. Onlar bir haberi ezberledikleri zaman sadece metinlerini ezberliyorlardı. O rivayeti zikrettiklerinde isnadlarının evveli Kâle Rasûlullah (s.a.v), oluyordu. Arada kimseyi zikretmiyorlardı. Fakih hıfzından bir hadis naklettiği zaman bu alandaki ihtimamı az olduğu için bazen bilmeden isimlerde tashîf yapar, senedleri ters yüz eder, mevkufu merfû, mürseli mevkuf olarak nakleder. Dolayısıyla onun rivayeti ile ihticâc etmek, bir kitaptan olmadıkça veya isnadlarda sikalara muvafakat etmedikçe câiz olmaz.' demektedir.

Ben derim ki (İbn Receb): 'Bu durum fakihin metinleri ezbere bildiği durumlarda geçerlidir. Fakihlerden hadis metinlerini lafzen ezbere bilmeyenlere gelince onlar mâna ile rivayette bulunurlar. Dolayısıyla onlar, metinlerde sikalara muvafakat etmedikçe veya güvenilir bir kitaptan nakletmedikçe rivayetleriyle ihticâc gerekmez. Çoğunlukla fakih hadisi anladığı mâna ile rivayet eder. İnsanların anlayışları ise farklı farklıdır. Bu yüzden fakihlerin çoğunu, insaf sahibi bir âlimin böyle tevillerin tamamen murad edilen mâna olmadığını bilecek şekilde hadisleri çok uzak mânalara tevîl ederken görürsün ve o fakih bazen o hadisi anladığı bu mâna üzere rivayet eder. Geride Şerîk'in anladığı mâna üzere rivayet ettiği müd ile abdest hadisi geçti. Fukahâi emsârın çoğu bu hususta ona muhalefet etmişlerdir'.⁴³

Makalenin bundan sonraki bölümünde gerek İbn Receb'in genel olarak fukahâ hakkındaki iddiaları gerekse özel olarak zikrettiği isimler hakkında değerlendirmeler yapılacak olup meselenin ilgili iddiaya mutabık olup olmadığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Öncelikle belirtmek gerekir ki İbn Receb'in "re'y ile meşgul olan fakihler" sözünden Kûfe ehlini kastettiği anlaşılmaktadır. Zira hem örnek verdiği isimler hem de daha sonra Kûfe fukahâsı gibi kullandığı tabirlerden bu durum anlaşılmaktadır. Kûfeli âlimler hakkında dile getirilen; isnadların hıfzında hatalar yapılması, metinlerin gereği gibi ortaya konulmaması, hadis hâfızlarına muhalefet gibi hususlar çok genel ifadelerle zikredilmiş olup, Şerîk'in rivayet ettiği iki

⁴³ İbn Receb, Şerhu İleli't-Tirmizî, 1/711-717.

hadisin fukahânın sözlerine benzediği iddiası dışında ortaya somut örnekler konulmuş değildir.

2. Kûfeli Fakihler

Kûfe'nin kuruluşu ve Abdullah b. Mes'ûd'un ilmî faaliyetleriyle bölgede birçok fakih yetiştiği Alkame, Esved, Mesrûk, Abîde, Hâris b. Kays ve Amr b. Şurahbîl gibi isimlerin yer aldığı daha önce zikredilmişti. Büyük tâbiûn nesli olarak bilinen bu grubun daha çok fikhî yönleriyle tanınması onların sünnet malzemesini iyi bilmedikleri veya ihmal ettikleri şeklinde yorumlanamaz. Zira hicrî I. yüzyılın ilk yarısına denk gelen ve bazı büyük sahâbîlerin bile hayatta oldukları bu dönemde fıkıh ve hadis gibi ilimlerin birbirinden ayrı ve bağımsız olarak tedris edildiklerini söylemek mümkün gözükmemektedir. Nitekim bu isimlerin hadis kaynaklarında yüzlerce müsned-merfû ve mevkuf rivayetine rastlamak mümkündür.

Alkame b. Kays'ın *Sahîh-i Buhârî*'de 55, *Sahîh-i Müslim*'de 46, *Sünen-i Tirmizî*'de 33, *Sünen-i Nesâî*'de 48, *Sünen-i Ebî Dâvûd*'da 24 ve *Sünen-i İbn Mâce*'de 22 olmak üzere sadece *Kütüb-i Sitté*'de 228 rivayeti bulunduğu 432 belirtilmiş ve bu rivayetlerin 194'ünü Abdullah b. Mes'ûd'dan naklettiği söylenmiştir.⁴⁴ *Kütüb-i Sitté* dışındaki kaynaklar da göz önünde bulundurulduğunda bu sayının artacağına şüphe yoktur. Ancak burada bu rivayetlerinin bir kısmının mükerrer nakillerden oluştuğunu hatırlatmakta fayda vardır. Nitekim bazı eksiklikleri bulunmakla beraber Cevâmi'u'l-Kelim programında Alkame'nin tekrarsız merfû rivayet sayısı 323 olarak verilmiştir.⁴⁵ Esved b. Yezîd üzerine yapılan bir çalışmada ise Esved'in *Kütüb-i Tis'a*'daki toplam rivayet sayısının 622 olduğu, bu rivayetlerin 444'ünün Hz. Âişe'den (ö. 58/678), 143'ünü de İbn Mes'ûd'dan naklolunduğu belirtilmiştir.⁴⁶ Cevâmi'de Esved'in rivayet sayısı ise 272'dir. Aynı şekilde programda Mesrûk'un rivayet sayısı 308, Abîde'nin kırk altı, Hâris'in üç, Amr'ın ise kırk altı olarak verilmiştir.

⁴⁴ Mürsel Akdere, *Alkame b. Kays en-Nehâî ve Hadis İlmindeki Yeri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 24-29.

⁴⁵ Programdaki eksiklikler için bk. Muhammed Enes Topgöl, "'Cevâmiu'l-Kelim' ve 'Câmiu Hâdimi'l-Haremeyn' Adlı Dijital Hadis Veri Tabanları Üzerine Notlar", *İslam Araştırmaları Dergisi* 49 (Ocak 2023), 169-175.

⁴⁶ Abdülkadir Suphandağı, *Esved b. Yezîd en-Nehâî ve Hadis İlmindeki Yeri* (İstanbul: Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 52-53.

İlgili dönemde yukarıda zikredilen isimler haricinde Kûfe'de ilmî faaliyet gösteren başka isimler de bulunmaktadır. Ancak bir fikir vermesi açısından yukarıdaki isimlerin rivayet sayılarıyla iktifa edilmiştir. Henüz hicrî I. yüzyılın ilk yarısı olması hasebiyle sonraki dönemlerde olduğu şekliyle sistemli bir isnad kullanımından söz etmek mümkün olmasa da Kûfe ulemasının rivayetleri, dolayısıyla isnadı ihmal ederek salt bir fıkıh anlayışıyla hareket ettiklerini söylemek mümkün gözükmemektedir. Örneğin; Muhammed b. Sîrîn, Abîde ile Medâin'de namaz kıldıklarını, namazın ardından yemek yediklerini, sonrasında ise ikindi namazına kadar Abîde'nin hadis rivayet ettiğini nakletmektedir.⁴⁷ Bu rivayet, Kûfeli fakihlerin, henüz I. asrın ortalarında fıkıhın dışında hadis bilgilerinin de bulunduğu ve hadis rivayeti ile de meşgul olduklarını göstermesi açısından önemlidir.

Orta kuşak tâbiûn tabakasına gelindiğine Kûfe'de yukarıda isimleri geçen büyük tâbiûn neslinin en büyük mirasçısı konumunda İbrâhim en-Nehaî'nin olduğu göze çarpmaktadır. Otuz üç yaşında fetva vermeye başlaması,⁴⁸ Irak ve Kûfe'nin fakihi gibi lakaplarla anılması⁴⁹ Nehaî'nin daha çok fıkıhçı yönüyle ön plana çıktığını gösterse de kaynaklar incelendiğinde hadis rivayeti noktasında da otoritelerden biri olduğu görülecektir. Örneğin ehl-i hadis imamlarından olan A'meş'ten, Nehaî hakkında; "Mânasını bilmediğim bir hadis işitirdim ve İbrâhim'e gelip onu sorardım da o, bana o rivayeti açıkladı. İbrâhim hadis sarrafıydı." şeklinde nakledilen rivayet onun bu konumunu göstermektedir.⁵⁰ Yine Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/855) onun, hadis hafızı ve sâhibu sünnet (sünneti iyi bilen) olduğu nakledilmiş⁵¹ İbnü's-Salâh'tan (ö. 643/1245) naklen de esahhu'l-esânid ricâlinden sayıldığı belirtilmiştir.⁵²

⁴⁷ Ebu Bekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-Selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001), 3/284.

⁴⁸ Yahyâ b. Maîn, *Târîhu Yahyâ b. Maîn*, nşr. Abdullah Ahmed Hasan (Beirut: Dâru'l-Kalem, 1410/1990), 1/195.

⁴⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 234; Ebu's-Safâ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnaûd (Beirut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2000), 108.

⁵⁰ Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 1053.

⁵¹ Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvûd, Me'mûn es-Sâgârcî (Beirut: Müessesetü'r Risâle, 1405/1985), 4/529.

⁵² Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî İbnu's-Salâh, *Ullümü'l-hadis*, thk. Nureddîn İtr (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 16.

Hadis kaynakları incelendiğinde *Kütüb-i Sitte* ve onların öncesinde yer alan özellikle Abdürrezzâk (ö. 211/826-827) ve İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *Musannef*lerinde Nehaî'nin yüzlerce rivayetine rastlamak mümkündür. Tabii ki bunlar arasında mürsel ve maktû' rivayetler bulunmakla beraber müsned-merfû ve mevkuflar da önemli bir yer tutmaktadır. Ayrıca Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed'in (ö. 189/805) *Âsâr*'ları gibi Hanefîlerin rivayet birikimini yansıtan eserlerde de nakillerin büyük çoğunluğunda Nehaî'nin ismi dikkat çekmektedir. Cevâmî'de de Nehaî'nin rivayet sayısı 642 olarak verilmektedir. Tedvîn öncesi dönemde henüz sistemleşmenin ilk adımları atılırken Kûfe'de fıkıhçı yönüyle ön plana çıkan bir âlimin, yukarıda özetlenmeye çalışıldığı kadarıyla hadis ilmi açısından da otorite olması, kendi hocalarında olduğu gibi rivayetin veya isnadın ihmal edilmediğini bilakis fikhî kaynaklarının rivayet merkezli olduğunu göstermektedir. Nitekim A'meş'in "İbrâhim'e ne sorduysam mutlaka yanında bir aslı (kaynağı) vardı." sözü bu durumu teyit etmektedir.⁵³

Nehaî'den bir nesil sonra Kûfe'de ilmî faaliyetlerde bulunan ve İbn Receb'in ismen zikrettiği Şerîk, hicrî 95 yılında Buhârâ'da doğmakla beraber aslen Yemen'in Mezhic kabilesinin Nehâ' kolundandır. Vâsıt ve Kûfe kâdılığı görevlerinde bulunmuştur.⁵⁴ Sika olmasının yanında A'meş'den yaptığı rivayetlerde hatalar yaptığı söylenmiş, Ahmed b. Hanbel de Şerîk'in hadis rivayet ederken dikkatli davranmadığını belirtmiştir.⁵⁵ *Tehzîbü'l-Kemâl*'de Şerîk'in uzun bir hoca-talebe listesi verilmiştir. Kendisinden rivayette bulunduğu isimler arasında Haccâc b. Ertât (ö. 145/762), Hakîm b. Cübeyr (ö. ?), A'meş, Simâk b. Harb (ö. 123/741), Atâ b. Saîb (ö. 136/753), Mansûr b. Mu'temir ve Hişâm b. Urve (ö. 146/763) gibi önemli isimler yer almaktadır. Şerîk'ten rivayette bulunan talebeleri arasında ise Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Ebûbekir b. Ebî Şeybe (ö. 235/849), Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/213), Fadl b. Dükeyn (ö. 219/834), Kuteybe b. Saîd (ö. 240/855), Veki' b. Cerrâh, Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) ve Yezîd b. Hârûn (ö. 206/821) gibi yine hadis ilminin önemli şahsiyetleri bulunmaktadır.⁵⁶ Kâdılık görevinden önce kendisinden hadis dinleyenlerin semânının sahih olduğu ancak kâdılıktan sonra ihtilâta uğradığı belirtilmiş, Kûfe bölgesinin hadislerini bilme hususunda Süfyân es-

⁵³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/145.

⁵⁴ Muhammed İbn Hibbân, *es-Sikât* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Usmâniyye, 1393), 444.

⁵⁵ Zehebi, *Târîhu'l-İslâm*, 643-648.

⁵⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 463-467.

Sevrî'den daha bilgili olduğu söylenmiştir.⁵⁷ Şerîk'in hadislerini bazen rivayetlerinin yazılı bulunduğu kitabından, genelde ise hafızasından naklettiği belirtilmiştir.⁵⁸ Cevâmî'de Şerîk'in 956 rivayeti olduğu gözükmektedir. Sika, me'mûn, sadûk gibi lafızlarla anılan Şerîk'in, ilk talebelerinin kendisinden yaptığı nakillerde vehme rastlanmazken özellikle ömrünün sonlarına doğru Kûfe'deki rivayetlerinde karıştırmalar bulunduğu söylenmiştir.⁵⁹ Dolayısıyla Şerîk'in çok hadis rivayet ettiği ve bu rivayetlerin bazısında hatalar yaptığı doğrudur. Fakat bu tarz hatalar fukahâya mahsus olmayıp, ehl-i hadise mensup râvilerde de görülebilen durumlardır. Bu hataların sebepleri arasında kâdılık görevinde bulunması, yaşının ilerlemesi, ezberinin iyi olmaması gibi sebepler sayılabilir. Ancak bütün bunlar İbn Receb'in Şerîk'in rivayet ettiği iki örnek hadis üzerinden fukahânın isnadı ihmal ettiği iddiasını desteklememektedir. Hatta Şerîk'in hoca ve talebelerine, rivayet ettiği hadis sayısına, hadis nakli için bir kitabının bulunması gibi durumlara dikkat edildiğinde vvakia bu iddianın tam tersini işaret etmektedir.

İbn Receb'in ismini zikrettiği kişiler arasında Kûfeli olmayan iki isimden biri Süleymân b. Mûsa ed-Dımaşkî'dir (ö. 115/733). Şâm ehlinin fakihî olarak anılmış, Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725), Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), Mekhûl (ö. 112/730) gibi isimlerden rivayette bulunmuş, kendisinden de Evzâî (ö. 157/774) ve İbn Cüreyc (ö. 150/767) gibi âlimler hadis nakletmişlerdir. Ebû Hâtim (ö. 277/890), Mekhûl'un ashâbı içinde ondan daha fakih ve daha sağlamını bilmediğini belirtmiş ve hadis ilmi açısından sadûk olduğunu söylemiştir. Nesâî de (ö. 303/915) benzer ifadelerle onun fakih olduğunu ama hadiste sağlam olmadığını zikretmiştir. İbn Adî (ö. 363/976), sikaların ondan rivayette bulunduğunu, bazen ferd rivayetler naklettiğini, sebt ve sadûk bir râvi olduğunu belirtmiştir. Rivayetleri *Kütüb-i Sitte*'nin dört süneninde ve Müslim'in mukaddimesinde yer almıştır.⁶⁰ Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), onun sika olduğunu ve hadislerinin sahih olduğunun söylerken; Hâkim (ö. 405/1014), bazı münker

⁵⁷ Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultây b. Kilic el-Bekcerî, *İknâlu Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâî'r-Ricâl*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Muhammed ve Ebû Muhammed Usâme b. İbrâhîm (b.y.: el-Fârûku'l-Hadîse, 1422/2001), 245-246.

⁵⁸ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Suâlâtü Ebî Dâvûd li'l-İmâm Ahmed b. Hanbel fî cerhi'r-ruvât ve ta'dilihim*, thk. Ziyâh Muhammed Mansûr (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1414/1994), 321.

⁵⁹ Mehmet Ali Sönmez, "Şerîk b. Abdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

⁶⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 93-98.

rivayetleri bulunduğunu kaydetmiştir. Ayrıca ömrünün sonlarına doğru ihtilata uğradığı da belirtilmiştir.⁶¹ Yahyâ b. Maîn, “Velisiz nikâh olmaz.” hadisinin tarihlerinden sadece Süleymân b. Mûsa tarihinin sahih olduğunu belirtmektedir.⁶² Cevâmî’de 169 rivayeti olduğu gözükmektedir. İbn Receb’in Süleymân b. Mûsa hakkındaki sözleri, onun bir kısım ferd ve münker rivayetleri olduğu bilgisinden kaynaklanmış gözükmektedir. Ayrıca onun fakih olması ve salt bir râvi gibi davranmaması da ehl-i hadisin değerlendirmelerinde etkili olmuştur denebilir. Nitekim ehl-i hadisin, hadis ilmi açısından fukahâya yaklaşımlarında genel olarak menfi bir tutumla karşılaşmak adeta doğal bir durum haline gelmiştir. Bu durum, İbn Receb’in yukarıda alıntılanan ifadelerinde de rahatlıkla görülebilmektedir.

İbn Receb sözlerinin devamında Kûfe fakihlerinin de aynı durumda olduklarını söyleyip, onların başını çeken Hammâd b. Ebî Süleymân (ö. 120/738) ve onun ashâbının, aynı şekilde Hakem b. Uteybe (ö. 113/731) ve Abdullah b. Nâfi’nin de (ö. 206/822) böyle olduklarını belirtmektedir. Öncelikle İbn Receb, Hakem b. Uteybe’nin sadece adını zikretmekle yetinmiş, tenkide medar olacak herhangi bir örnek getirmemiştir. Hakem dönem itibariyle Nehâî ile akran olup, onun ashâbından sayılmış hatta Nehâî’den hadis nakledenlerin en sağlamı olarak kendisi ve Mansûr b. Mu‘temir gösterilmiştir.⁶³ Sahâbeden Zeyd b. Erkam (ö. 68/688), Ebû Cuhayfe (ö. 74/693) ve Abdullah b. Ebî Evfâ (ö. 86/705), tâbiünden Kâdî Şüreyh (ö. 80/699), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713), Mücâhid (ö. 103/721), Atâ b. Ebî Rebâh, Tavûs b. Keysân gibi isimlerden hadis nakletmiştir. Kendisinden de A‘meş, Mansûr, Ebû İshâk es-Sebî, Evzâî ve Şu‘be gibi âlimler rivayette bulunmuşlardır.⁶⁴ Ayrıca Hakem birçok münekkit âlim tarafından sika ve sebt olarak vasıflanmıştır.⁶⁵ Cevâmî’de Hakem’in rivayet sayısı 516 olarak verilmiştir.

İbn Receb’in sadece adını zikretmekle yetindiği ve Kûfeli olmayan diğer isim Abdullah b. Nâfi’ es-Sâîğ’dir. Ahmed b. Hanbel’den onun hakkında farklı görüşler nakledilmiştir. Bir rivayette o, Abdullah’ın İmam Mâlik’in fetvalarını iyi bilip bunlarla Medine ehline fetva verdiğini ancak

⁶¹ Moğulţây, *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâî'r-Ricâl*, 99.

⁶² Şemsüddin Muhammed b. Ahmet b. Osman ez-Zehebi, *Siyeru Alâmi'n-Nübelâ*, thk. Arnavut Şuayib (Müessesetü'r-Risâle, 1402), 25/436.

⁶³ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-ilel ve ma'rifeti'r-ricâl*, thk. Vasîyullah b. Muhammed Abbâs (Riyad: Dâru'l-Hânî, 1416/1995), 3/352.

⁶⁴ Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, thk. İbrâhim ez-Zeybak, Âdil Mürşid (Beirut: Müessesetu'r-Risale, 1416/1995), 1/466.

⁶⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 119.

hadiste bu derece iyi olmadığını söylerken; diğer bir nakilde ise onun Mâlik'in hem fetvalarını hem de bütün hadislerini en iyi bilen kişi olduğunu ifade etmektedir.⁶⁶ Yahyâ b. Maîn de Abdullah'ın sebt ve sika olduğunu belirtmiş ve Mâlik'in kırk bin civarında fetvasını bildiğini söylemiştir.⁶⁷ Hafızasından yaptığı rivayetlerde leyyin⁶⁸ olduğu ancak kitabından yaptığı rivayetlerde ise bir sorun bulunmadığı nakledilmiş, rivayetleri *Sahih-i Buhârî* dışındaki diğer *Kütüb-i Sitte* eserlerinde yer almıştır.⁶⁹ Abdullah'ın Cevâmî'deki rivayet sayısı 205 olarak gözükmektedir.

İbn Receb'in ilgili yerde kendisinden en çok bahsettiği ve adeta Kûfeli fakihler derken özellikle kast ettiği isim olarak gözüken şahıs Hammâd b. Ebî Süleymân'dır. İbn Receb, yukarıda alıntılanan ifadelerinden de görüleceği üzere uzun uzadıya Hammâd'ın hafız olmadığına, hadiste karıştırmalar yaptığına hatta Nehaî'den yaptığı nakillerde bile hataları bulunduğu dair bazı rivayetler nakleder.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki hakkında az veya çok tenkit ifadesi bulunmayan bir âlim bulmak neredeyse imkânsızdır. Zira hatadan korunmuş kimse yoktur. Buna ilaveten aynı kişi hakkında farklı değerlendirmelere rastlamak da mümkündür ki Hammâd hakkında da yukarıdakilerin tam tersi ifadeler mevcuttur. Hemen ifade etmek gerekir ki Hammâd'ın hadis naklettiği hocaları arasında Zeyd b. Vehb (ö. 83/702), Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), Saîd b. Cübeyr, Şa'bî ve Nehaî gibi tâbiûnun büyük isimleri yer almaktadır. Kendisinden de Hakem, Mansûr, Mugîre b. Miksem (ö. 133/750), A'meş, Sevrî ve Şu'be gibi âlimler rivayette bulunmuştur. Onunla ilgili Hakem, "Kûfe ehli içinde onun gibi kim vardır?" derken Ma'mer de (ö. 153/770) Hammâd gibisini görmediğini söylemiştir.⁷⁰ Yine Yahyâ b. Maîn, onun sika olduğunu söylemiş, Abdullah b. İdrîs de (ö. 192/807) Nehaî'nin ashâbı içinde Hammâd gibi birisinin bulunmadığını belirtmiştir.⁷¹

⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *Mevsûatü akvâli'l-İmam Ahmed b. Hanbel fi ricâli'l-hadis ve ilelihî*, nşr. Seyyid Ebü'l-Me'âti en-Nûrî v.dğr. (Beirut: Âlemü'l Kütüb, 1417/1997), 2/293.

⁶⁷ Yahyâ b. Maîn, *Mevsûatü akvâli Yahyâ b. Maîn fi ricâli'l-hadis ve ilelihî*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf v.dğr. (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1430/2009), 3/145.

⁶⁸ Râvinin hadis rivayetinde gevşek davrandığını ifade eden bir terim. Bk. Emin Âşıkutlu, "Leyyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003).

⁶⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 211-212.

⁷⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/146-147.

⁷¹ Şâdi b. Muhammed b. Sâlim, *Câmiu's-Suûlâti'l-Hadîsiyye* (Yemen: Merkezü'n-Nu'mân li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1438/2017), 2/341-344.

Hammâd'ın hadiste tenkit edilmesinin sebeplerinden biri onun ircâ görüşünü benimsemesi olabilir. Zira Abdullah b. Avn (ö. 151/768), Hammad hakkında "O, ircâ görüşünü ortaya atana kadar bizim ashâbımızdandı." diyerek bu duruma işaret etmiştir.⁷² *Tahrîru Takrîb*'de de Hammâd'ın hadis rivayetinde bazen vehme düşse de sika bir râvi olduğu ancak hadis hıfzından daha çok vaktini fıkha ayırdığı, bu sebeple bazı tenkitlere maruz kaldığı, bazılarının da onu ehl-i re'ydin veya ircâ görüşünden ötürü zayıf saydıkları ancak bu zayıf saymanın kendisinin zayıf bir değerlendirme olduğu, zira Zehebî'nin (ö. 748/1348) onu sika, imam ve müçtehid olarak vasıfladığı belirtilmiştir.⁷³

Hammâd'ın hadis naklederken isnada dikkat ettiğine dair gelen bir rivayet dikkat çekicidir. Hammâd b. Seleme'nin (ö. 167/784) nakline göre Hammâd b. Ebî Süleymân gelip de Nehâî'den isnadıyla rivayetler nakledene kadar Katâde hadis naklederken "beleşanâ" ifadesini kullanıp rivayetin isnadını zikretmezdi. Ancak bu olaydan sonra Katâde hadisi kimden aldıysa ismini zikretmeye başladı, öyle ki adeta isnadı orada bulunanlar üzerine yağdıyordu da bunların tamamını ezberlemek mümkün olmuyordu.⁷⁴ Hammâd'ın isnadlı rivayet faaliyeti sonrası Katâde'nin de aynı yönde bir tavır göstermesi, Hammâd'ın, bir kısım ehl-i hadisin öne sürdüğü ölçüde isnadı ihmal ettiği iddialarını desteklememekte, tam tersine isnada verdiği önemi ortaya koymaktadır. Bu ve yukarıda bir kısmı nakledilen rivayetlere topluca bakıldığında yapılan tenkitlerin daha çok ehl-i hadisin ehl-i re'y karşıtı tavırlarından kaynaklandığı söylenebilir. Hammâd'ın bazı nakillerinde hatalar yapması onun bir kısım ehl-i hadisin iddia ettiği gibi sikalık vasfını zedeleyecek ölçüde olmadığı da belirtilmelidir. Son olarak Cevâmî'de Hammâd'ın rivayet sayısı 241 olarak verildiği de kaydedilmelidir.

İbn Receb daha sonra İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) fakihin hıfzından yaptığı nakillerle ihticac edilemeyeceği, çünkü onların sadece metinleri ezberleyip, isnadı ihmal ettikleri, hadis rivayet ederlerken Hz. Peygamber (s.a.v) ile kendi aralarında kimseyi zikretmedikleri mânasındaki sözlerini aktarır. İbn Hibbân devamında fakihin hadis ilmine olan gayretinin azlığı sebebiyle hıfzından yaptığı rivayetlerde isnadları karıştırmak, mevkuflu ref'

⁷² Ahmed b. Hanbel, *Mevsûa*, 2/305.

⁷³ Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru Takrîbî't-Tehzîb* (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1417/1997), 1/319.

⁷⁴ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân (Cüvân) el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1410/1990), 2/282.

etmek gibi birçok hata yaptığını bu yüzden ancak kitabından yaptığı nakillerin ya da sikalara muvafık olarak naklettiği hadislerin itibara alınabileceğini söyler.⁷⁵

İbn Hibbân'ın bu iddialarını hadis râvilerinde de görmek mümkündür. Ayrıca isnadı ihmal etmediklerine dair yukarıda bir kısmı zikredilen rivayetlerin yanında müsned-merfû rivayet sayılarından da bunun doğru olmadığı sonucu çıkarılabilir. Henüz sistemli hadis naklinin tam anlamıyla olmadığı ilk asırda yaygın olarak görülen mürsel rivayetler ise sadece fukahaya özel bir durum olmayıp Saîd b. Müseyyeb, Hasan Basrî (ö. 110/728) gibi dönemin hemen bütün âlimlerinin rivayetlerinin bir parçasıdır. Bunun isnadın ihmalinden çok, dönemin ruhuyla bir alakası vardır. İkinci asrın ilk yarısı itibariyle sistemleşme her ne kadar hız kazanmış olsa da hala bu tarz rivayet yapılarının devam ettiği de bir gerçektir. İlgili dönemde ehl-i hadis ve ehl-i re'y ayrımının daha da belirginleşmesi ve ehl-i re'y'in bir râvi gibi salt rivayetle uğraşmak yerine fıkha da yönelen ilgileri, ehl-i hadisin tenkitlerinde etkili olmuş gözükmektedir.

İbn Receb, İbn Hibbân'ın sözlerinin hadis metinlerini ezbere bilen fakihler hakkında olduğunu, eğer fakih, metinleri ezbere bilmiyorsa o takdirde mâna ile rivayette bulunacağını, dolayısıyla da bu tarz rivayetlerle ihticac edilemeyeceğini, ancak sikalara muvafakatla veya güvenilir bir kitaptan yaptığı nakillerin muteber olacağını kaydetmektedir. İbn Receb son olarak fakihlerin hadisleri genellikle kendi anladıkları mâna ile rivayet ettiklerini, bunun sonucu olarak da hadisleri ihtimal dışı bir şekilde tevil ettiklerini söylemiş ve tekrar Şerîk'in rivayetlerine atıf yaparak sözlerini bitirmiştir.

İbn Receb, eserinin baş taraflarında mâna ile rivayet meselesini ele almış ve başta Tirmizî (ö. 279/892) olmak üzere birçok âlimin konu ile ilgili görüşlerine yer vermiştir. Şöyle ki Tirmizî, hâfız ve sika olan râvilerin anlamı bozmamak şartıyla yaptıkları mâna ile rivayetlerin muteber olduğunu söylemiş, Ahmed b. Hanbel de hâfızların mâna ile rivayet edegeldiklerini belirtmiştir. İbn Receb devamında bunun Arap lûgatini

⁷⁵ İbn Hibbân'ın başta Ebû Hanîfe olmak üzere bazı re'y mensubu kişiler hakkında yaptığı eleştiriler değerlendirilmiş ve bunların büyük ölçüde isabetsiz oldukları belirtilmiş ve daha çok ehl-i hadis kimliğinin getirdiği mezhebî bir tutumdan kaynaklandığı vurgulanmıştır. bk. Necdet Aydoğdu, "İbn Hibbân'ın Ehl-i Re'ye Yönelttiği Eleştiriler", *Gök Medrese İlahiyat Araştırmaları 8*, ed. Ebubekir Sıddık Yücel - Hasan Özalp (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2021), 181-186.

bilen, mânalara hâkim kişiler için caiz olduğunu ifade etmektedir. Nitekim Zürâre b. Evfâ da birçok sahâbeyle görüşüğünü, onların hadis naklinde lafızlarda ihtilaf etmekle beraber mânada icma ettiklerini zikretmektedir. Ayrıca İbn Receb sahâbenin bazılarının hadis nakledeken “ev nahve hâzâ, ev şibhuhu, ev kemâ kâle” gibi lafızlar kullandıklarını da nakletmektedir.⁷⁶ Yani İbn Receb, hadis râvileri için caiz gördüğü bir olguyu fakihler için caiz görmemektedir. Bunun sebeplerini de onların isnadı ihmal etmelerine ve anladıkları anlam ile rivayette bulunmalarına bağlamaktadır. İbn Receb’in yukarıda geçen Arap lügatini bilme ve mânalara hâkim olma şartını haiz bulunma bakımından fukahânın durumu izahtan varestedir. Dolayısıyla bu durum da ehl-i hadisin fukahâyâ karşı olan olumsuz tavırlarının bir başka örneğidir.

İbn Receb’in bu tavrı kendi şahsî tutumu değildir. O, sadece ilk dönemlerden itibaren ehl-i hadisin ehl-i re’y için ortaya koyduğu genel bakış açısını devam ettirmiştir. Ehl-i hadisin bu tutumunun nedenleri ile ilgili olarak Zişan Türcan şunları kaydetmektedir:

“Hadisçilerin dinî bilginin kaynağını haberle sınırlandırma şeklindeki genel tavrı haberle ilgili bütün konulara şamil biçimde kendini göstermiştir. Bu tavrı re’y ve te’vile karşı tutumun bir gereği olarak da pekişmiştir. Buna göre haberin doğruluğu ravinin doğruluğuna bağlıdır. Ancak ravinin doğruluğu ile haberin dışında bir bilgi kaynağı kabul etmeme şeklindeki tavrı arasında bir ilişki kurulmuş ve re’ye başvuran ravinin haberi geçerli görülmemiştir. Yani haberi nakleden ravinin de her işinde habere dayanmasının ya da bunun gerekliliğine inanmasının lüzumu vurgulanmıştır. Abdullah b. Mübârek’in (ö. 181/797) vefatından birkaç gün önce Ebû Hanîfe’nin hadislerini sildiğinden bahsedilmektedir. Ahmed b. Hanbel’e göre de ehl-i re’yden hadis nakledilmez.”⁷⁷

Cerh-ta’dîl veya biyografi tarzı eserlere bakıldığında, ehl-i re’y olarak bilinen râvilerin ehl-i hadis tarafından çok sert ifadelerle eleştirildikleri görülmektedir. Örneğin Abdurrahman b. Mehdî; “Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) re’yini eleştirmek kişinin ilminin güzelliğindedir.” derken, Ahmed b. Hanbel de kendisine sorulan “Ebû Hanîfe ve ashâbını eleştirmek kişiye sevap kazandırır mı? sorusuna “Yemin olsun ki evet.” şeklinde yanıt vermektedir.⁷⁸ Bu gibi örnekler, ehl-i hadisin, ehl-i re’ye karşı ilmî bir tutumdan ziyade mezhebî bir karşı tavrıla yaklaştıklarını göstermektedir.

⁷⁶ İbn Receb, *Şerhu İlelî’t-Tirmizî*, 1/147-149.

⁷⁷ Zişan Türcan, “Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi”, *Turkish Academic Research Review* 4/2 (2019), 308-309.

⁷⁸ Abdullah b. Ahmed Şeybânî, *Kitabu’s-Sünne*, thk. Muhammed b. Saîd el-Kahtânî (Riyad: Dâru İbn Kayyim, 1406/1986), 1/180. Uğur Erman, “Hicrî III. asırda yaşayan hadis ekolü müntesibi

Sonuç

Sahâbe asrına kadar geri götürülebilecek Kur'an ve sünnete yaklaşımdaki metot farklılığı sebebiyle, henüz I. asır bitmeden iki ana gurup belirgin şekilde varlıklarını ortaya koymaya başlamışlardır. Bunlardan biri hadis rivayetinin yanında, o rivayetlerden çıkarılacak hükümlerle de ilgilenen, daha çok Kûfe'de faaliyet gösteren ve daha sonraları ehl-i re'y olarak bilinecek olan fukahâdır. Diğer gurup ise hüküm istinbatından ziyade hadis malzemesini mümkün olan en sağlam şekilde nakletmeyi amaçlayan ve mesaisinin büyük çoğunluğunu bu yönde sarf eden ehl-i hadistir. Bu iki ekol arasındaki yöntem farklılığı, iki gurubun yer yer birbirleri hakkında olumsuz kanaat belirtmelerine sebep olmuş, zaman ilerledikçe bu karşıt tavrın dozajı da yükselmiştir. Özellikle ehl-i hadise mensup bazı âlimler, II. asrın başlarından itibaren bir kısım fakihleri ağır sayılacak ifadelerle cerh etmişlerdir.

Hicrî VIII. asır âlimlerinden olan İbn Receb el-Hanbelî, ehl-i hadisin yukarıda zikredilen tutumunu devam ettirmiş ve fakihlerin rivayet ettikleri hadislerin birçoğunun itibara alınamayacağını ifade etmiştir. Bu isimlere örnekler vermiş ve nedenlerini sıralamıştır. Ancak yapılan inceleme neticesinde meselenin aslında İbn Receb'in ortaya koyduğu durumdan farklı olduğunu göstermektedir. Büyük tâbiîn neslinden itibaren fukahâ rivayetlerle iç içe olmuş ve hadislerle bağını hiçbir zaman koparmamıştır. Çalışmada ismi geçen âlimler hakkında ortaya konan veriler de bunu doğrulamaktadır. Genelde ehl-i hadisin, özelde ise İbn Receb'in iddialarının, ehl-i re'y'in aleyhine olan tutumlarından kaynaklandığı, meseleye mümkün merteye tarafsız bakıldığında ise ilgili iddiaların, özellikle ilk dönem fakihleri ve ismi zikredilen âlimler hakkında gerçeği yansıtmadığı belirtilmelidir.

sayılan muhaddislerin Ehl-i re'y'den addedilen Ebû Hanîfe ve ekolünü ve bu ekole müntesip râvîleri sert bir dille eleştirdiklerine şahit olmaktayız." demekte ve devamında konuyla ilgili bir kısım örnekler vermektedir. Daha fazla örnek için bk. Uğur Erman, "Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dîl İlmine, Dönemin Te'lifâtına ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansımaları (Hicrî III. Asır)", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9/2 (2017), 996.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Kitâbü'l-ilel ve ma'rifeti'r-ricâl*. thk. Vasıyullah b. Muhammed Abbâs. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hânî, 1416/1995.
- Ahmed b. Hanbel. *Mevsûatü akvâli'l-İmam Ahmed b. Hanbel fi ricâli'l-hadis ve ilelihî*. nşr. Seyyid Ebû'l-Me'âtî en-Nûrî v.dğr. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l Kütüb, 1417/1997.
- Akdere, Mürsel. *Alkame b. Kays en-Nehâî ve Hadis İlmindeki Yeri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Akgün, Hüseyin. *Hadis Rivayet Coğrafyası (Hicrî İlk 150 Yıl)*. İstanbul: İFAV, 2019.
- Âşikkutlu, Emin. "Leyyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/168-169. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aydoğdu, Necdet. "İbn Hibbân'ın Ehl-i Re'ye Yönelttiği Eleştiriler". *Gök Medrese İlahiyat Araştırmaları* 8. ed. Ebubekir Sıddık Yücel - Hasan Özalp. 161-189. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2021.
- Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Şuayb el-Arnâvûd. *Tahrîru Takrîbi't-Tehzîb*. 4 Cilt. 442 Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1417/1997.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Suâlâtü Ebî Dâvûd li'l-İmâm Ahmed b. Hanbel fi cerhi'r-ruvât ve ta'dîlihim*. thk. Ziyâh Muhammed Mansûr. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1414/1994.
- Ebû Yûsuf, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm el-Ensârî. *el-Âsâr*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1355.
- Erman, Uğur. "Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dîl İlmine, Dönemin Te'lîfâtına ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansıması (Hicrî III. Asır)". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9/2 (2017), 990-1010.
- Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân (Cüvân). *el-Ma'rife ve't-târîh*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. 4 Cilt. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1410/1990.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Takyîdü'l-ilm*. nşr. Sâid Abdülgaffar Ali. Kahire: Dâru'l-İstikâme, 1429/2008.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali. *Târîhu Medîneti's-Selâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001.

Hatîb, Muhammed Acâc. *es-Sünne kable't-tedvîn*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1427/2006.

İbn Abdilber, Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvoatta' mine'l-meânî ve'l-esânîd fi hadisi Rasûlillah*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf vd. 17 Cilt. Londra: Müessesetü'l-Furkan li't-Turâsi'l-İslâmî, 1439/2017.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasen. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Ömer b. Garame el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1997.

İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed b. Abdirrahman er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1371/1952.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Tehzîbü't-Tehzîb*. thk. İbrâhim ez-Zeybak, Âdil Mürşid. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1416/1995.

İbn Hibbân, Muhammed. *es-Sikât*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Usmâniyye, 1393.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Abdirrahman Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî. *Şerhu İleli't-Tirmizî*. nşr. Nureddîn İtr. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Melâh, 1398/1978.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *Kitâbu't-tabakâti'l-kübrâ*. nşr. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2002.

İbnu's-Salâh, Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadîs*. thk. Nureddîn İtr. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.

Kahraman, Hüseyin. *Kûfe'de Hadis*. Bursa: Emin Yayınları, 2006.

Kal'aci, Muhammed Revvâs. *Mevsûatü fıkhi İbrâhim en-Nehâî*. 2 Cilt. Kahire: Matâbiu'l-Hey'eti'l-Misriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kütüb, 1399/1979.

Kevserî, Muhammed Zahîd. *Makâlâtü'l-Kevserî*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1428/2207.

Kuzudişli, Bekir. *Hadis Rivayetinde Bağlam*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2022.

- Mizzî, Abdurrahman b. Yusuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmai'r-ricâl*. thk. Beşşar Avvâd Ma'ruf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1980.
- Moğultây, Ebû Abdillah Alâüddîn Moğultây b. Kilic el-Bekcerî. *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*. thk. Ebû Abdirrahman Âdil b. Muhammed ve Ebû Muhammed Usâme b. İbrâhîm. 12 Cilt. b.y.: el-Fârûku'l-Hadîse, 1422/2001.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. nşr. Merkezu'l-Buhûs ve Takniyyetü'l-Ma'lûmât. 8 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2014.
- Râmehurmuzî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Abdirrahman b. Hallâd el-Fârisî. *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvi ve'l-vâî*. nşr. Muhammed Acâc el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1391/1971.
- Safedî, Ebu's-Safâ. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed Arnaûd. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Sönmez, Mehmet Ali. "Şerîk b. Abdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/5-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Söylemez, Mahfuz. *Bede'îlikten Hadarîliğe Kûfe*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Suphandağı, Abdülkadir. *Esved b. Yezîd en-Nehâî ve Hadis İlmindeki Yeri*. İstanbul: Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Şâdi b. Muhammed b. Sâlim. *Câmiu's-Suâlâtî'l-Hadîsiyye*. 9 Cilt. Yemen: Merkezü'n-Nu'mân li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 1438/2017.
- Şeybânî, Abdullah b. Ahmed. *Kitabu's-Sünne*. thk. Muhammed b. Saîd el-Kahtânî. 2 Cilt. Riyad: Dâru İbn Kayyim, 1406/1986.
- Tatlı, Mustafa. *Tâbiûn Döneminde Hadis Rivayeti (75-135/694-753 Yılları)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Topgül, Muhammed Enes. *İsnâdı Okumak*. İstanbul: İFAV, 2022.
- Turhan, Halil İbrahim. *Cerh-Ta'dîl İlminin Hicrî İlk İki Asırdaki Gelişim Seyri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Türcan, Zişan. "Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi". *Turkish Academic Research Review* 4/2 (2019), 299-316.

Yahyâ b. Maîn. *Mevsûatü akvâli Yahyâ b. Maîn fi ricâli'l-hadis ve ilelihî*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf v.dğr. 5 Cilt. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1430/2009.

Yahyâ b. Maîn. *Târîhu Yahyâ b. Maîn*. nşr. Abdullah Ahmed Hasan. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1410/1990.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvûd, Me'mûn es-Sâgârcî. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1405/1985.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

Hedonik Tüketim, Bencillik ve Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Nicel Bir Araştırma

A Quantitative Study on the Relationship between Hedonic
Consumption, Selfishness and Religiosity

İbrahim Furkan GÜVEN

Arş. Gör. Dr., Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Din Psikolojisi Anabilim Dalı

Res. Asst. Dr., Ordu University, Faculty of Theology, Department of
Psychology of Religion, Ordu/Türkiye

ibrahimfurkanguven@odu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-8956-0167

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 27 Mart/March 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 05 Haziran/June 2024

DOI: 10.53683/gifad.1459937

Atıf / Citation: Güven, İbrahim Furkan. "Hedonik Tüketim, Bencillik ve Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Nicel Bir Araştırma/A Quantitative Study on the Relationship between Hedonic Consumption, Selfishness and Religiosity". *Gıfad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 13/26 (Temmuz/July 2024/2): 446-481

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad>

Mail: ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Bu çalışma hedonik tüketim, bencillik ve dindarlık arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Bu kapsamda hedonik tüketim ve bencillik, hedonik tüketim ve dindarlık, bencillik ve dindarlık arasındaki ilişki ve dindarlığın hedonik tüketim ve bencillik ilişkisi üzerindeki yordayıcı etkisi incelenmektedir. Öncelikle hedonik tüketim ve bencillik için teorik altyapı ele alınmış, bunun yanı sıra dindarlığın bu iki olgu üzerindeki etkisi de bu çerçevede ortaya konulmaya çalışılmıştır. Nicel bir araştırma olarak tasarlanan ve ilişkisel tarama yöntemini kullanan bu çalışma, 18 yaş ve üzerindeki 895 katılımcıdan oluşan bir örneklemi kapsamaktadır. Araştırmada Kişisel Bilgi Formu, Hedonik Tüketim Ölçeği, Bencillik Ölçeği ve Dindarlık Ölçeği'nden oluşan bir anket formu kullanılmıştır. Araştırma bulguları hedonik tüketim ile bencillik arasında olumlu, bencillik ile dindarlık arasında ise olumsuz ilişkiler olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca dindarlığın, hedonik tüketim ile bencillik ilişkisi üzerinde yordayıcı bir değişken olmadığı tespit edilmiştir. Araştırma sonuçları kapsamında, katılımcıların yüksek dindarlık seviyesine sahip olduğu, buna istinaden bencillik düzeylerinde azalma görüldüğü; ancak postmodern yaşam tarzı, sosyal çevre ve sosyal medya kullanımı gibi sebeplere bağlı olarak hedonik tüketimden uzak kalmadıkları ifade edilebilir.

Anahtar Kelimeler: *Din Psikolojisi, Tüketim, Hedonik Tüketim, Bencillik, Dindarlık.* 447

Abstract

This study examines the associations among hedonic consumption, selfishness, and religiousness. In this regard, it focuses on the associations between hedonic consumption and selfishness, hedonic consumption and religiousness, religiousness and selfishness, and the moderating role of religiousness on the association between hedonic consumption and selfishness. First, the study addresses the theoretical background of hedonic consumption and selfishness and the role of religiousness on these two concepts. This study, designed as quantitative research and using a survey method, comprises a random probability sample of 895 participants over age 18 living in Türkiye. The cross-sectional data was collected via a survey, which included a personal information sheet, the Hedonic Consumption Scale, the Selfishness Scale, and the Religiousness Scale. The study results demonstrated a statistically positive relationship between hedonic consumption and selfishness, and selfishness was adversely linked to religiousness. Also, the findings indicated that religiousness did not moderate the exacerbating effect of hedonic consumption on selfishness. Taken together, the participants demonstrated a high level of religiousness and a low level of selfishness; however, they kept having hedonic consumption behaviors and attitudes due to post-modern lifestyle, social

environment, and social media usage.

Keywords: *Psychology of Religion, Consumption, Hedonic Consumption, Selfishness, Religiousness.*

Extended Summary

Humankind has continued its existence by consuming since its creation. However, over time, especially in the modern period, the meaning and scope of consumption has changed. So much so that consumption has turned into a way of life in addition to the purpose of sustaining life. For this reason, the concept of consumption, which is generally defined as the satisfaction of needs, has become a social phenomenon that varies according to social structure, period and culture (Baudrillard, 2010, 95). Looking at the historical process, there have been a series of changes in the definitions of the concept of consumption. While negative meanings were attributed to this concept at the beginning, positive evaluations were made based on the promise of freedom and happiness. Especially during the transition from the traditional to the modern period, consumption started to become a means of entertainment rather than a duty for people. Since the 14th century, the English word "consume" has been used in a negative sense and this usage continued until the late 19th century. Over time, the meaning of this concept has shifted from being objects used indiscriminately to being a human need. Thus, consumption has become a goal rather than a means (Gabriel - Lang, 2015, 7).

448

The psychological basis of the pleasure-oriented consumption understanding that exists in hedonic consumption has become an individual taboo in the modern period through the myth or pleasure of being happy. In this context, in order to reveal the hedonic responses to consumption, it is necessary to understand the mood and emotional orientation of the individual who consumes. Hirschman and Holbrook (1982, 93), who examined hedonic consumption systematically for the first time, found that emotional reactions, motivation, attitudes and behaviors of individuals on their consumption are related to product symbolism. The researchers stated that this consumption process is a process involving emotional perceptions and subjective experiences of avoiding pain and aiming for the satisfaction of desires.

People's religious beliefs and attitudes have a significant impact on their behavior and consumption habits. On the other hand, changing consumption conditions and the endless consumer demands and needs of

individuals can lead individuals to consumption out of necessity. Today, consumers determine their consumption activities based on emotions, especially hedonic desires. In this context, consumers buy goods or services more than they need in order not to miss opportunities.

The most comprehensive opposition to the hedonic consumption-oriented worldview of the consumer society is made through religions (Demirezen, 2010, 97). In this context, when we look at the consumption perspective, it is noticeable that religions in general and Islam in particular exhibit an approach on the axis of "proportionality". In this context, individuals who put religion at the center of their lives are expected to be less wasteful and excessive in consumption (Avcı - Hacıkeleşoğlu, 2021, 358). Again, Islam recommends avoiding some behaviors that can be considered hedonic. In this context, since hedonic consumption is considered a sin by the Muslim population, religious rules that shape the lives of individuals negatively affect this type of consumption understanding. Religious rules have the power to positively affect sensitivities.

Each research is carried out in line with a specific objective and focuses on obtaining information about the answer or answers to an identified problem. In accordance with the purpose and scope of this research, answers to the following basic problems are sought: "Is there a relationship between the hedonic consumption level of the participants and their level of religiosity?" "Is there a relationship between the level of selfishness of the participants and their level of religiosity?" "Does the level of religiosity of the participants have a predictive effect on the relationship between hedonic consumption and selfishness?" In addition to these basic problems that shape the aims and objectives of the research, answers to the following sub-problems are also sought: "What is the relationship between demographic variables and hedonic consumption, selfishness and religiosity?" "What is the relationship between hedonic consumption and selfishness?" "What is the relationship between religiosity and hedonic consumption?" "What is the relationship between religiosity and selfishness?"

The main hypotheses of the study are; "There is a positive relationship between hedonic consumption and selfishness." "There is a negative relationship between hedonic consumption and religiosity." "There is a negative relationship between selfishness and religiosity." and "Religiosity is a predictor variable in the relationship between hedonic consumption and

selfishness." The study results demonstrated a statistically positive relationship between hedonic consumption and selfishness, and selfishness was adversely linked to religiousness.

Giriş*

Tüketim, ilk insandan itibaren var olan ve hayat boyu devam eden bir yaşam gerçeğidir. Bu gerçeklik, nesnelere yönelik bir eylem gibi düşünülse de zaman, mekân, enerji, değerler ve insan dahî tüketimin konusu olabilmektedir. Tüketim, aynı zamanda bir kültür meselesidir. Öyle ki; haz ve mutluluğun hayatında önemli bir yer teşkil ettiği insan, sahip olduğu kültür aracılığıyla tükettikçe daha mutlu olacağına dair bir düşünceye kapılarak, tüketimi farkında olmadan bir hayat gayesi haline getirebilir. Ancak etki ve sonuçları düşünüldüğünde, böylesi bir yaklaşımın insanı geçici memnuniyetlerin ötesine götüremeyen sağlıklı bir yaşam tarzına sürüklemesi muhtemeldir.

Modernizmin şekillendirdiği refah temelli yaşam biçimi, maddi tatmini merkeze alan ve tüketici olmayı övünülecek bir hareket olarak gören anlayışı beslemektedir. Bencillik, makyavelist bir anlayış çerçevesinde yalnızca kendi çıkarlarını düşünmek, aç gözlü davranmak ve her şeye sahip olma ihtirası gibi özellikleri, insan refahını sağlayacak unsurlar olarak vadetmektedir. Bunun yanı sıra, ilgili unsurları hayatın anlam ve amacı ile mutluluk ya da maksimum hazza ulaşma açısından da önemli görmektedir (Bocock, 2014; Harvey, 2014; Batu - Tos, 2017; Taşkaya - Güneş, 2017).

Günümüzde doyumsuzluk, cimrilik, haset gibi sebeplerle bencillik ön plana çıkmakta ve bu durum tüketim anlayışına da yansımaktadır. Oysa birçok inanç sisteminde insanı sevme ve başkasıyla özdeşleşme gibi olgulara dikkat çekilmektedir. Örneğin İslam dini, "Elini boynuna bağlayıp cimri kesilme, büsbütün de açıp tutumsuz olma, yoksa pişman olur açıkta kalırsın" (el-İsrâ, 17/29); "Cennete ne zengin cimri ne de kaba ve merhametsiz (bir kimse) girer." (Eş'as, "Edep", 8) gibi ayet ve hadislerden hareketle tavsiye edilen tavrı ortaya koymaktadır. Öyle ki; mal ve serveti helal yoldan kazanarak cömert olunması ve tüketim konusunda israftan kaçınılması orta yolun tutulması gerektiği vurgulanmaktadır. Dolayısıyla dinlerin tüketim alışkanlıklarını düzenleme noktasında önemli bir motivasyon aracı olduğu; bencillik gibi istenmeyen hasletleri aşma noktasında tavsiyelerde bulunduğu ifade edilebilir. Bu noktada dindar

*Bu makale, Prof. Dr. Muammer CENGİL danışmanlığında tamamlanan «Hedonik Tüketim, Bencillik ve Dindarlık İlişkisi» isimli doktora tezinden faydalanılarak üretilmiştir.

bireylerin hedonik tüketim ve bencillik düzeylerinin dindar olmayan bireylere göre daha düşük olması beklenebilir. Bu bilgilerden hareketle araştırmmanın amacı hedonik tüketim, bencillik ve dindarlık arasındaki ilişkiyi incelemektir.

Çeşitli faktörlerin etkisine bağlı olarak ortaya çıkan hedonik tüketim anlayışı ve olumsuz bir özellik olarak bencilliğin, bireyin kişiliği ve yaşantısı üzerinde değişiklikler meydana getirmesi kaçınılmazdır. Diğer taraftan din, problemleri aşma noktasında engelleyici bir misyon yüklenmektedir. Bu bağlamda mevcut araştırma hedonik tüketim ve bencillik ile dindarlık arasındaki ilişkiyi din psikolojisi bağlamında ele almaktadır. Araştırma çerçevesinde, kavramsal temelin yanı sıra yetişkin katılımcılar aracılığıyla elde edilen ampirik veriler üzerinden hedonik tüketim, bencillik ve dindarlık arasındaki ilişki ve etkileşimin belirlenmesi hedeflenmiştir.

Her araştırma, kendi içerisinde belli bir hedef doğrultusunda gerçekleştirilir ve belirlenen bir problemin cevap ya da cevaplarına yönelik bilgiler edinmeye odaklanılır. Bu araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olarak aşağıdaki şu temel problemlere cevap aranmaktadır: “Katılımcıların hedonik tüketim düzeyi ile dindarlık düzeyleri arasında bir ilişki var mıdır?” “Katılımcıların bencillik düzeyi ile dindarlık düzeyleri arasında bir ilişki var mıdır?” “Katılımcıların dindarlık düzeyleri, hedonik tüketim ile bencillik arasındaki ilişkide yordayıcı bir etkiye sahip midir?”

451

Literatürde yer alan teorik bilgiler, yapılan araştırmalar ve belirlenen problemler çerçevesinde araştırmmanın hipotezleri şu şekilde belirlenmiştir:

Araştırmanın temel hipotezlerini; “Hedonik tüketim ile bencillik arasında olumlu ilişki vardır.” “Hedonik tüketim ile dindarlık arasında olumsuz ilişki vardır.” “Bencillik ile dindarlık arasında olumsuz ilişki vardır.” ve “Dindarlık, hedonik tüketim ile bencillik arasındaki ilişkide yordayıcı değişkendir.” hipotezleri oluşturmaktadır.

1. Hedonik (Hazcı) Tüketim

En genel ifadeyle hedonik tüketim, zevk odaklı bir tüketim demektir. Temelinde eğlence, tecrübe ve kararsızlık yatmaktadır. Buradaki arzu tatmini, lüks tüketimle yakından ilişkilidir. Zira hedonik tüketimde sahip olma arzusunu biçimlendiren lüks deneyimler ve farklılaşan ürünleri elde etme düşüncesi, salt faydacı ürünlerin aksine, arzunun tatminine yöneliktir (Çelik, 2009, 32; Labyt, 2015, 5; Arslandere, 2021, 702). Birey, arzunun tatmini amacına odaklanarak acıdan kaçınmayı hedefler. Bireyi bu

kaçınmaya yönlendiren motivasyon ve eylem ise nesne biriktirme ve tüketme şeklinde açığa çıkmaktadır (Douglas vd., 1999, 7; Güven, 2009, 65-72; Duman, 2014, 8).

Haz temelli tüketimde elde edilen pratik yarar ve kullanım değeri, bireye getireceği tatmin duygusunun gerisinde kalır. Ürünün sağlayacağı pratik yarar, narsist bir kaymaya doğru gider. Bu durum, beraberinde alışverişle mutlu olan ya da acıdan sakınarak gösterişi ve görünür olmayı kendisine amaç edinen ve kendisini yabancılaşmanın yıkıcı etkilerinden kurtarmaya çalışan bir birey tipini ortaya çıkarır (Sarı, 2019, 560; Şimşek, 2021, 35; Aydın, 2022, 69-70). İnsan için istediğini hızlıca elde etme duygusu oldukça doğaldır. Zira bu durum bir noktada psikolojik hedonizmdir ve güdülenme burada önemli rol oynamaktadır. İnsan, tabiatı gereği haz duyduğu veya zevk aldığı bir şeyi elde etmek için güdülenir ve arzularına göre hareket etmek ister (O'Shaughnessy - O'Shaughnessy, 2002, 78-79; Fromm, 2017, 19-20; Sancar, 2017, 23). Elde ettiği şey, anlık haz duygusudur. Hiçbir eğlenceyi kaçırmadan istediği her şeyi elde eden, kendisine ve davranışlarına hâkim olabilen insan, gelecek ve geçmiş adına kaygılanmamalı, anı yaşamalı ve hiçbir durumda neşesini kaybetmemelidir (Babin vd., 1994, 646-647; Fromm, 1995, 202; Akarsu, 1998, 57; Chang, 2002, 34; Belk vd., 2003, 330).

Hedonik tüketimde var olan haz odaklı tüketim anlayışının psikolojik temeli, mutlu olma mitosuna veya hazzı üzerinden modern dönemde bireysel bir tabu haline almıştır. Bu bağlamda tüketime yönelik geliştirilen hedonik tepkileri ortaya çıkarabilmek adına, tüketime yönelen bireyin ruh hali ve duygusal yönelimini anlamak gerekir. Hedonik tüketimi ilk defa sistematik bir şekilde inceleyen Hirschman ve Holbrook (1982, 93) gerçekleştirdikleri çalışmada, bireylerin tüketimleri üzerinde duygusal tepkiler, motivasyon ile tavır ve tutumlarının ürün sembolizmiyle ilişkili olduğunu tespit etmişlerdir. Araştırmacılar bu tüketim sürecinin, acıdan kaçınma ve arzuların tatminini hedefleme konusunda duygusal algılar ve öznel deneyimleri içeren bir süreç olduğunu belirtmişlerdir.

Hedonizm geleneksel ve modern olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Geleneksel hedonizm duyulara hitap eden hazlara yönelik olurken, modern hedonizm ise duygularla ilgilidir. Modern hedonizm duyulardan ziyade duygulara hitap ettiğinden, bireyleri hayal kurmaya yönlendirebilmektedir (Kırcı, 2014, 89; Campbell, 2018, 98-99; Şekerci Güler, 2020, 11-12). Modern hedonizmde hazzın acılarla değil, elde edilecek çeşitli hayaller ve onları gerçekleştirebilmekle kazanılabileceği düşüncesi ön plandadır. Bu sebeple

gerçek anlamda bir haz ve mutluluk için hayallerdeki imajlar önemli bir araç haline almıştır. Bunun yanı sıra duyu organları, bireylerin kendi özel tercihlerini tanımlaması ve hazzı ortaya çıkarmayı sağlayan ürünler de hedonist tatmin yaratmanın ana kaynakları olmuştur (Hudson - Murray, 1986, 343-344; Penpece, 2006, 89; Yanıklar, 2006, 12; Erkmen - Yüksel, 2008, 689; Köker - Maden, 2012, 99; Odabaşı, 2019, 113-114).

Modern dönemde bireyin acı duyduğu şey yoksunluk duygusuna göre şekillenmektedir. Teknoloji ve ekonomik alandaki gelişmeler sonrasında ortaya çıkan yeniliklerle birlikte acıdan kaçınma veya hazzın tatminini anında yerine getirme imkânları hız kazanmıştır. Bu durumun en önemli göstergelerinden biri şüphesiz kredi kartı olmuştur. Kredi kartları sayesinde hedonik arzularını ertelemek zorunda kalmayan birey, bu konuda önemli bir araca kavuşmuştur. Özellikle internet üzerinden yapılan online satışlar, her türlü ihtiyacı anında tatmin etme vaadi sayesinde, bireyin hedonik arzu ve isteklerini en hızlı şekilde çözüme kavuşturmayı amaçlamaktadır (Wakefield - Barnes, 1996, 409-410; Tai, 2005, 191; Torlak vd., 2007, 25; Aydın, 2022, 73).

2. Bencillik

Bencillik, insanlık tarihi boyunca olumsuz bir kişilik özelliği olarak kabul edilmiştir. Kişisel çıkar, kendini beğenme, kendine aşırı düşkün olma ve kendini sevmeye gibi niteliklere karşılık gelen bencillik; “Kişinin, kendine düşkün olması ve faaliyetlerini sadece kendi şahsi menfaatleri doğrultusunda yerine getirmesi” olarak ifade edilmektedir (Seyyar, 2007, 129). Bunun yanında bencillik, kendi içerisinde bireyin çıkarları doğrultusunda ortaya konulan değerlerin hiyerarşisini ve birey için daha değerli olan bir şeyi, daha az değerli veya değersiz olan bir şeye karşı feda etmeyi reddetmek olarak değerlendirilir (Keçe, 2011, 17). Bu duruma göre birey, kendisi için iyi, kötü veya değersiz olan şeyin ne olduğuna karar vererek hareket eder.

Birey kendisinden önce var olan bir düzen içerisine doğar. Bu düzen içerisinde kendi benliğini ve karakterini oluşturur. Bireyin kişilik oluşumunda çevresel etmenler söz konusu olmakla birlikte doğuştan getirdiği birtakım özellikler de bu oluşumda etkisini göstermektedir. Bencillik de bu özelliklerden birisidir. Freud, kişilik özelliklerinden olan bencilliği ‘id’ kavramı üzerinden ifade eder. Freud’a göre doğası gereği mantıksız, dağınık ve olumsuz özelliklerle donanmış olan id, tamamıyla bencildir ve değer yargısında bulunmadan, ahlâk dışı bir şekilde hareket eder. Psikolojik açıdan değerlendirilecek olursa id’in kişisel çıkarlara

yönelik olarak gerçekleşmesini istediği şeylerin bilinçli bir şekilde ego tarafından yerine getirilmesi ve bu çerçevede ortaya konulan davranışlar, bencillik kapsamına girmektedir (Freud, 1923, 13-15). Bencillik, bireyin kişisel çıkarlarını bilinçli bir şekilde hareket ederek ve diğer bireylerin haklarına riayet etmeden onlara zarar verecek şekilde ilerletmeye çalışmasıdır. Yani bencillik bireysel, bilinçli ve iradi bir şekilde ortaya çıkmaktadır (Önal, 2018, 213).

3. Hedonik Tüketim, Bencillik ve Dindarlık

Bir ürüne zorunlu veya ihtiyacı olmadığı halde tüketicilerin, “ürüne ulaşma kaynaklı mutluluk ve haz elde etme” bakış açısıyla işletmeler tarafından yapay yollar oluşturularak ürün tüketimine yönlendirilmeleri söz konusudur. Hazı gündelik yaşamın en temel amacı olarak gören ve tüketimden zevk ve haz almak olarak tanımlanabilecek olan hedonik tüketim, yapay ihtiyaçların doğması ve artmasını beraberinde getiren bir tüketim biçimidir. Yapılan araştırmalar, tüketicilerin alışveriş sırasında sadece rasyonel davranışlar sergilemediklerini, bireyin duygusal yapısının da satın alma karar sürecinde büyük ölçüde etkili olduğunu ve irrasyonel davranışlarda bulunabildiğini ortaya koymaktadır (Güven, 2009, 65-72).

Tüketimin özellikle kimlik imgeleriyle modern dönem içerisinde nasıl bütünleşmiş olduğunu anlamak açısından önemli bir başlangıç noktası olarak kabul edilen “mutlu olma” mitosu, yeni bir post-modern ideoloji olarak modern bireyin zihin dünyasında kendisine yer bulmuştur. Mutlu olmaya yönelik arzu ise tüketicilerin arzu nesnesi olarak değerli ürünlere yönelmelerini beraberinde getirmiştir. Bu noktada hedonik tüketimin haz odaklı psikolojik temeli, mutlu olma mitosu veya hakkı üzerinden modern dönemde bireyin dünyasında yerini almıştır (Aydın, 2022, 70) Post-modern tüketim toplumlarında tüketim olgusunun özellikle duygusal ve hissi boyutu ön plana çıktığından bireyler için psikolojik ihtiyaçlarını karşılamak, haz ve zevk almak için bir tatmin aracına dönüşmüştür (Torlak vd., 2007, 25). Bu yüzden hedonik tüketim, ürün ve hizmetlerin duygusal boyutlarından elde edilen tatmin olarak da düşünülebilir (Odabaşı, 2019, 113).

Özellikle 1950’li yıllardan sonra tüketimin doğasında ve boyutlarında büyük bir değişim olduğu belirtilmektedir. Ekonomik büyümenin beraberinde getirdiği yaşam standartlarındaki rahatlık ve refah, insanların tüketim faaliyetlerini yalnızca ihtiyaç odaklı bir anlayıştan çıkarmıştır (Yanıklar, 2018, 236). Farklı faktörlerin etkisiyle oluşan bu yeni durum, post-modern olarak isimlendirilen yeni bir tüketici yapısını ortaya çıkarmıştır

(Avcı - Hacikeleşoğlu, 2021, 356). Tüketimin hedonik ve estetik yapısının ihtiyaçların önüne geçerek farklı bir tüketim anlayışına sebep olduğu belirtilmektedir. Bu durum, mal ve hizmet alımındaki klasik anlayıştan çok bir şeylere sahip olma hazzını gündelik yaşamın bir parçası olarak gören hedonik tüketimi, gün geçtikçe daha fazla araştırma konusu haline getirmiştir (Güven, 2009, 67).

Post-modernizm, belirli kalıp ve standartların dışında kalmayı önemseyen, tüketimde haz, zevk ve duygu odaklılığı ön plana koyan ve bu amaçla bireyi mutluluğa ulaştıracak olan ürünleri satın alma konusunda ölçsüz davranan bir birey profilini ortaya çıkarmaktadır. Bu kapsamda post-modernleşme sürecine girmiş toplum veya sosyal gruplarda hedonik tüketim eğiliminin daha fazla olduğu ifade edilmektedir (Güven, 2009, 70). Hedonik tüketimde alınacak olan bir ürün veya hizmetin nesnel özelliğinden ziyade öznel gerçekliği, yani tüketicinin onu nasıl görüp anlamlandığı önemlidir. Hedonik tüketimde özellikle fırsatlar, indirimler, reklamlar, sosyal medya ve ekonomik faktörler gibi belirleyiciler karşımıza çıkmaktadır (İnce vd., 2018, 87). Bu kapsamda kendi özbakımına dikkat eden ve kendilerini izlemeye yatkın olan bireylerin, başkalarının gözünde nasıl göründüklerine dikkat ederek, buna göre bir harcama yapma yoluna gittikleri görülmektedir. Nitekim gerçekleştirilen araştırmalarda, kendini izlemeye yatkın olan bireylerin, diğerlerinin dikkatlerini çekebilmek için gereğinden fazla ürün satın alma eğiliminde oldukları tespit edilmiştir (Kağıtçıbaşı - Cemalcılar, 2014, 211). Bu sonuçlar, bireylerin toplum içerisinde görünürlüklerini artırmak ve haz merkezli bir yaşam amacıyla hedonik tüketimi tercih ettiklerini göstermektedir.

Dinin tüketim alışkanlıkları üzerindeki belirleyici misyonunu post-modern yaşam içerisinde kaybettiği yönünde bir anlayış söz konusudur. Bu noktada hedonik tüketim alışkanlıklarının dini hayat içerisinde bir şekilde meşrulaştırıldığı anlaşılmaktadır. Dinler her ne kadar insanların tüketim istek ve ihtiyaçlarının kontrol altına alınması ve dizginlenmesinde önemli bir motivasyon aracı olarak karşımıza çıksa da kişilerin özellikle post-modern yaşam tarzlarından etkilenerek dinin kendileri için çizdiği sınırların dışına çıkabildikleri belirtilmektedir (Sungur, 2016, 15). Bocock (2014, 121) da geleneksel dinlerin hâkim olduğu batılı olmayan toplumların, artan tüketim arzusunun etkilenmeye devam ettiğini belirtmektedir.

Tüketim, modern kapitalizmin kendisini devam ettirebilmesinin bir sonucu ve önemli bir unsuru olarak da karşımıza çıkmaktadır. Esasen tüketmenin neden bu kadar önemli olduğunun göstergesi olarak da ifade

edilebilir. Nitekim bu durumda tüketimin, etkin bir ideoloji ve toplumsal bir realiteye sunulması suretiyle kapitalizm meşru bir zemine oturtulmaya çalışılmıştır. Bunun sonucunda da insanlar hem hayal dünyalarında hem de reel yaşamda tüketici olmak için motive edilmiştir (Bocock, 2014, 57). Maddi kültürün birikmesini beraberinde getiren kapitalist meta üretiminin genişlemesi; bireysel beğenileri, duygusal hazları, arzuları, hatta farklılıkların ortaya konularak sergilenmesini sağlayan yaşam tarzlarının belirlenmesi noktasında hedonist bir tüketim kültüründen söz edilebilir (Zorlu, 2006, 59; Featherstone, 2013, 36; Demirezen, 2016, 551).

Kapitalizmin bireylerin tüketim anlayışları üzerindeki etkileri düşünüldüğünde dini içerik ve biçimleri dönüştürebildiği ifade edilebilir. Hatta bu yeni biçimler yeni yaşam tarzlarını, kimlikleri, sembolleri, değerleri ve tüketim tarzlarını ortaya çıkarmaktadır. Özellikle son dönemde her ne kadar azalmış olsa da uzun vadede Müslüman tüketiminde meydana gelen hızlı yükseliş ve büyük miktarda harcanan paralar, kapitalizmin bu bireyleri sosyal medya, teknoloji, alım gücünün artması vb. sebeplerle nereye getirdiğini de gözler önüne sermektedir (Aygül - Öztürk, 2016, 199).

Türk toplumunun tüketim toplumuna dönüşmesi ve özellikle muhafazakâr kesimin alım gücünün artmasına bağlı olarak sınıf atlayışının söz konusu olması, muhafazakâr vatandaşların hayat tarzlarında önemli değişiklikler meydana getirmiştir. Özellikle muhafazakâr kesim hem alım gücünü arttırmış hem de sosyal statü göstergesi olarak meta tüketimini meşru görür hale gelmiştir. Bu durum her ne kadar dinin ihtiyaç dışı tüketim, sadece kendini düşünerek harcama yapılması ve buna göre hareket edilmesini yasaklasa da muhafazakâr kesimin de tüketim toplumuna entegre olmasını sağlayarak hedonik tüketime yönelmelerine ve kapı aralamasına sebep olmaktadır (Demirezen, 2016, 553,557).

İnsanların dini inanç ve tutumları, davranış ve tüketim alışkanlıkları üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Buna karşın değişen tüketim şartları ve bireylerin bitmek bilmeyen tüketici talep ve ihtiyaçları, bireyleri ihtiyaç dışı tüketime yönlendirebilmektedir. Günümüzde tüketiciler tüketim faaliyetlerini, özellikle hedonik arzuların ortaya çıkardığı duygularla belirlemektedir. Bu kapsamda tüketiciler, fırsatları kaçırmamak adına ihtiyaçtan ziyade mal veya hizmet satın almaktadırlar. Bu durum özellikle firmaların tüketicilere indirim, kampanya ve fırsatlar sunarak, onları tüketime yönlendirmelerinden kaynaklanmaktadır (Avcı - Hacıkeleşoğlu, 2021, 372). Zevk odaklı ve duygularla hareket etmeyi amaç haline getiren hedonik tüketim, ihtiyaç duyulmayan tüketim faaliyeti olarak israfa neden

olmaktadır (Lin - Chang, 2017, 107).

Yukarıda bahsedilen tüm argümanları destekleyen çeşitli çalışmalar literatürde yer almaktadır. Bu kapsamda ele alınan bir araştırmada insanların dini uygulamaları gerçekleştirirken tüketime yönelik düşünce ve kalıplarından kurtulamadıkları görülmüştür. Özellikle alım gücünün artması ve post-modernizme bağlı olarak değişen tüketim alışkanlıklarına bağlı olarak muhafazakâr kadınların tüketimde lüks ve gösterişli tüketime yöneldikleri, günlük yaşamda ve tüketim faaliyetlerinde dikkate alınan muhafazakâr çizgilerin buharlaşmaya başladığı sonucuna ulaşılmıştır (Topay, 2019). Benzer şekilde kadınlar üzerinde yapılan bir başka araştırma da maddiyat ve dindarlık konusunda kadınların maddiyatı önceleyerek, dini kurallara göre hareket etmedikleri tespit edilmiştir (Jones, 2010).

Din, hayatın sadece belli bir dönemde etkili olan ve belli bir zaman dilimine ait bir olgu değildir. Bireyin sahip olduğu dini inançlar, merkezi olarak kişiliğe nüfuz ettiğinde, sosyo-kültürel yaşamın her alanında tutum ve davranışları yönlendiren en önemli merkezi güç haline gelir. Bu açıdan değerlendirildiğinde dinler, bireyin tüm yaşamını etkisi altına alan kapsamlı bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Din, inananlarına bir yaşam tarzı sunmakta ve inananlarından, kendilerine sunulan yaşam tarzına uygun bir şekilde hareket ederek, bu hayat tarzını hayatlarının her alanında canlı tutmalarını talep etmektedir. Bir başka deyişle dindarlık, bireyin hayatındaki merkezi tutumun yöneticisi konumunda yer almaktadır (Şahiner, 2012, 26; Karaca, 2015, 72).

Dinlerin kural koyduğu alanlardan biri de ekonomik faaliyetlerdir. Neredeyse tüm dinler, tüketimin sınırlarını çizerek inananları için belli bir alan belirlemektedir. Dolayısıyla dinler, hayatın her alanında olduğu gibi bireylerin tüketim davranışları üzerinde de etkili bir faktör olarak göze çarpmaktadır (Jafari - Süerdem, 2012, 9; Köroğlu, 2012, 65). Bireylerin tüketim faaliyetlerini çeşitli faktörler etkilemektedir (Bocock, 2014, 93). Bireylerin tüketim anlayışlarını belirleyen faktörlerden birisi de kültürdür. Kültürü oluşturan unsurlar arasında bireylerin sahip oldukları dini değerleri de bulunmaktadır. Öyle ki bireylerin sahip oldukları dini değerleri, bu unsurlar içerisinde merkezi konumda yer almaktadır (Alam, 2011, 83-84). Delener (1990, 28)'e göre, bireyin sahip olduğu dindarlık en önemli kültürel güçlerdendir ve satın alma davranışında kilit bir etkiye sahiptir. Bu durum aynı zamanda satın alma kararının, tüketicilerin belirli bir inanca ne kadar bağlı olduklarını göstermesi açısından önemlidir.

Dinin insan yaşamına etkisi, yalnızca Tanrı ile insan arasındaki

ilişkidenden ibaret değildir. Bunun yanı sıra bireylerin, dini kurallara uygun bir şekilde hareket etme eğiliminde olmaları nedeniyle, dini kuralların tüketime yönelik davranışlarında etkili bir faktör olduğu göze çarpmaktadır. Hal böyle olunca dini kurallar tüketim davranışını etkilemekte ve yönlendirmektedir. Birçok dini inanışta tüketimde savurganlık ve israf gibi faaliyetler kabul edilmezken, bunların yerine tutumluluk, kanaat ve şükür gibi faaliyetler tavsiye edilmektedir (Delener, 1989, 66; Sezen, 2012, 105).

Tüketim toplumunun hedonik tüketim odaklı dünya görüşüne en kapsamlı muhalefet, dinler üzerinden yapılmaktadır (Demirezen, 2010, 97). Bu kapsamda tüketim perspektifine bakıldığında genelde dinlerin, özelde ise İslâm dininin “orantılılık” ekseninde bir yaklaşım sergilediği göze çarpmaktadır. Bu kapsamda dini, hayatının merkezine koyan bireylerde tüketimde israf ve aşırılık gibi hususların daha az görülmesi beklenmektedir (Avcı - Hacıkeleşoğlu, 2021, 358). Yine İslam dini, hedonik olarak kabul edilebilecek bazı davranışlardan uzak durulmasını tavsiye etmektedir. Bu kapsamda hedonik tüketim, Müslüman nüfus tarafından günah olarak kabul edildiğinden, bireylerin hayatlarını şekillendiren dini kurallar, bu tarz tüketim anlayışını olumsuz şekilde etkilemektedir. Dini kurallar duyarlılıkları olumlu yönde etkileme gücüne sahiptir. Aynı zamanda dini hassasiyetler, hedonik ürün tüketimini ve bu tarz davranışı da olumsuz etkilemektedir (Karaduman, 2016, 20).

Muhafazakâr kesimin hayat tarzlarının belirginleşmesinde, içinde bulunduğu toplumsal yapı kadar dindarlık yönelimleri de etkili olmaktadır. İslâm her şeyden önce hayat tarzı öneren bir dindir. Bireylerin dindarlık yönelimleri de hayat tarzlarının oluşturulmasında önemli etkilere sahiptir. Dini sosyalleşme ve dindarlık yönelimleri bireylerin içerisinde buldukları toplumsal sınıflar kadar giyim, konuşma, düşünme tarzlarında da önemli etkilere sahiptir (Demirezen, 2016, 550).

Weber’in dinin tüketim üzerindeki etkisine dair Protestanlık üzerinden yaptığı tüketim değerlendirmeleri de önemlidir. Zira Weber, Protestanların, özellikle de Kalvinistlerin bir düşünce sistemi olarak “Protestan Ahlâkı” nı geliştirdiklerini belirtmektedir. Bu sayede Weber, dini inançların ekonomik sistemler üzerindeki belirleyiciliğine dikkat çekerek, Protestanlığın sermaye oluşumuna katkısına dikkat çekmekte ve kapitalizmin bir portresini ortaya koymaktadır (Avcı - Hacıkeleşoğlu, 2021, 360).

Din ve tüketici davranışları arasında bağlantı kuran teorik bir mantık oluşturulmuştur. Literatürde yer alan önceki çalışmalar, dinin hedonik

tüketim davranışı ve satın alma kararları üzerindeki etkilerini göstermektedir (Hirschman, 1981; Delener, 1990). Bu durum, özellikle dini kuralların bireylerin davranışları kişisel tercihleri üzerinden tutum ve değerlerin oluşumu yoluyla dolaylı olarak gerçekleştiği vurgulanmaktadır. Bu bağlantılar göz önüne alındığında, dinin alışveriş tercihleri, tüketim davranışları ve satın alma kararları arasındaki bağlantılar kendisini göstermektedir (Essoo - Dibb, 2004, 686).

Genelde tüketim ve dindarlık, özelde ise hedonik tüketim ve dindarlık üzerine literatürde yerli ve yabancı alan yazında gerçekleştirilen çalışmalarda da dindarlığın hedonik tüketim üzerinde olumsuz etkilerinin olduğunu göstermektedir. Alan yazın incelendiğinde, Türkiye'deki Müslümanlar üzerine gerçekleştirilen bir çalışmada Müslüman tüketicilerin dini kurallarının hedonik tüketime etkisi ve bu süreçte dini duyarlılığın aracı rolü incelenmiş, araştırma sonuçlarına göre dini kuralların hedonik tüketimi olumsuz yönde etkilediği tespit edilmiştir (Karaduman, 2016). Ayrıca Karaduman (2016, 18), dini kurallar ve hassasiyetlerin hedonik tüketimi olumsuz yönde etkilediğini vurgulamaktadır. Benzer şekilde Furqani (2017) de gerçekleştirdiği çalışmasında, İslami çerçevede gerçekleştirilen tüketimin temel amacının kişisel arzu ve isteklerin tatmin edilmesinden ziyade bireysel ve toplumsal refah ile birlikte Allah'ın rızasını kazanmak olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu çalışmaların yanı sıra dindarlığın, tüketirken zevk odaklı ya da salt duygusal eğilim olarak ifade edilen hedonik tüketim üzerinde negatif anlamlı bir etkiye sahip olduğu sonucuna ulaşan çalışmalar da literatürde yer almaktadır (Avcı - Hacikeleşoğlu, 2021).

Ortaya konulan argümanlar birlikte ele alındığında mevcut çalışmada, literatürdeki sonuçlardan da hareketle; hedonik tüketim ile bencillik arasında olumlu, hedonik tüketim ile dindarlık arasında olumsuz, bencillik ile dindarlık arasında olumsuz ilişkiler olacağı düşünülmektedir. Yine bunların yanı sıra dindarlığın, hedonik tüketim ile bencillik arasındaki ilişkide yordayıcı değişken olacağı da beklenilecek bir diğer sonuçtur.

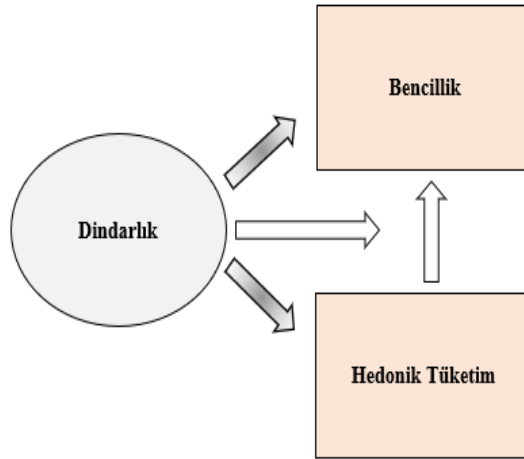
4. Yöntem

Hedonik tüketim, bencillik ve dindarlık olguları arasındaki ilişkiyi incelemeyi amaçlayan bu çalışma, survey (tarama) yöntemi ile gerçekleştirilen korelasyonel (ilişkisel) modele dayanan nicel (tecrübî) bir çalışmadır.

4. 1. Araştırmanın Deseni ve Modeli

Bu araştırma, söz konusu olgular arasındaki ilişkiyi bir defaya mahsus incelemiş ve değerlendirmiştir. Bu yüzden araştırma, kesitsel desenlidir. İlişkisel bir yaklaşım ve tarama yöntemiyle yetişkinler üzerinde gerçekleştirilen bu araştırma, literatürde yer alan bilgiler ve önceki çalışmaların ulaştığı bulgulara dayanarak aşağıda oluşturulan araştırma modeli üzerine yapılandırılmıştır.

Şekil-1: Hedonik Tüketim, Bencillik ve Dindarlık Arasındaki İlişkiye Dair Araştırma Modeli



4.2. Çalışma Grubu

Araştırma grubu, 18-60 yaş aralığındaki 895 yetişkin bireyi kapsamaktadır. Örneklem seçiminde kolay ulaşılabilir durum örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntem, katılımcıların gönüllülük esasına bağlı olarak belirlenmeleri durumu söz konusu olduğu için (Gliner vd., 2015, 125) tercih edilmiştir.

Tablo-1: Katılımcı Profili

Yaş Grupları	Sayı (N)	Yüzde (%)
18-24 Yaş Grubu	279	31,2
25-34 Yaş Grubu	313	35
35-60 Yaş Grubu	303	33,9
Cinsiyet		
Erkek	381	42,6

Kadın	514	57,4
Eğitim Düzeyi		
Lisans Altı	193	21,6
Lisans	512	57,2
Lisansüstü	190	21,2
Gelir Düzeyi		
Düşük	227	25,4
Orta	516	57,7
Yüksek	152	17
Toplam	895	100

Tablo-1 incelendiğinde, araştırmaya katılan bireylerin yaş gruplarına göre dağılımı; 279'u (%31,2) 18-24, 313'ü (%35) 25-34, 303'ü (%33,9) 35-60 şeklinde olup, yaş ortalaması 31,58'dir. Katılımcıların 381'i (%42,6) erkek, 514'ü (%57,4) ise kadındır. Bireylerin eğitim düzeylerine göre dağılımı ise 193'ü (%21,6) lisans altı, 512'si (%57,2) lisans, 190'ı ise (%21,2) lisansüstü mezunu şeklinde gerçekleşmiştir. Katılımcıların gelir düzeyine göre dağılımı ise; 227'si (%25,4) düşük, 516'sı (%57,2) orta, 152'si (%17) yüksek ekonomik düzeye sahip bireylerden oluşmaktadır.

4.3. Veri Toplama Araçları

Araştırma verilerinin elde edilebilmesi için katılımcılara yönlendirilen anket formu 4 bölümden oluşmaktadır. Bunlar kişisel bilgi formu, hedonik tüketim ölçeği, bencillik ölçeği ve dindarlık ölçeğidir.

4.3.1. Kişisel Bilgi Formu

Kişisel bilgi formu ile katılımcıların yaş, cinsiyet, eğitim düzeyi ve sosyo-ekonomik düzey gibi demografik özelliklerine ait bilgiler elde edilmiştir.

4.3.2. Hedonik Tüketim Ölçeği

Hedonik tüketimin ölçülmesine yönelik olarak pek çok ölçek bulunmaktadır. Bu ölçekler içerisinde en bilineni Arnold ve Reynolds (2003) tarafından geliştirilen ve hedonik tüketimin nedenlerini maceracı,

memnuniyet, rol, sosyal, değer ve fikir olarak altı grupta toplayan ölçektir. Ölçeğin Türkçe'ye uyarlanması ise Karataş (2011) tarafından yapılmıştır. Hedonik tüketim nedenleri ölçeği 5 faktörlü ve 18 ifadeli bir yapıya sahiptir. Bu faktörler memnuniyet ve macera (6 ifade), fikir (3 ifade), rol (3 ifade), sosyal (3 ifade) ve değer (3 ifade) olarak ele alınmıştır. Bu ifadeler içerisinde değer3 (Alışveriş yaparken pazarlık yapmaktan zevk alırım) ifadesi çıkarıldığında gerçekleştirilen araştırmanın güvenilirliğinin önemli oranda iyileştiği (.591'den .727'ye) görülmüştür. Bu yüzden bahsi geçen ifade analiz dışı bırakılmıştır. Yapılan analizler sonucunda KMO testi .858 ve Barlett testi sonucu .000 olan bu yapının güvenilirlik sonucu .93 olarak bulunmuştur. Ölçek 5 faktörlü ve 17 ifadeli yapısı ile kabul edilmiştir. Elde edilen bulgular, hedonik tüketim ölçeğinin Türkiye'de yapılacak bilimsel çalışmalarda geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğunu göstermiştir.

4.3.3. Bencillik Ölçeği

Raine ve Uh (2019) tarafından geliştirilen bu ölçek, bencilliği uyumsal (1-3-7-9-15-16), egosantrik (2-4-5-12-17-18) ve patolojik (6-8-10-13-14) alt boyutlar olmak üzere toplam 18 madde ile ölçmektedir. Ölçeğin puanlanmasında 3'lü likert tipi derecelendirme kullanılmaktadır ve ölçekte ters kodlanacak bir madde bulunmamaktadır. Yüksek puanlar, yüksek düzeyde bencilliği göstermektedir. Ölçeğin Türkçe'ye uyarlama, geçerlik ve güvenilirlik analizleri 465 katılımcıdan elde edilen veriler ışığında Yılmaz (2018) tarafından yapılmıştır. Uyarlama çalışmasında yapı geçerliliğini ortaya koymak için açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizi yapılmış, ölçüt geçerliliği için korelasyon ve regresyon teknikleri kullanılmıştır. Gerçekleştirilen analizler sonucunda, ölçekten 6 madde çıkartılmış, üç boyutlu yapı kanıtlanmış, tüm faktör yüklerinin kabul edilebilir sınırlar içinde olduğu görülmüştür. Ölçeğin faktör ilişkileri .71 ile .76 arasında hesaplanmıştır. Elde edilen bulgular, uyarlanan bencillik ölçeğinin Türkiye'deki bilimsel çalışmalarda kullanılabileceğini ortaya koymaktadır.

4.3.4. Dindarlık Ölçeği

Hoge tarafından dindarlığı ölçmek amacıyla hazırlanan ölçek, 10 maddeden oluşmaktadır. Ölçek maddelerinin 7'si olumlu (Dini inançlarım hayata bakış açımı belirler), 3'ü ise olumsuz (Hayatta dinden çok daha önemli şeyler olduğuna inanıyorum) cümle yapısında ifade edilmiştir. Ölçeğin puanlaması 5'li likert tipi derecelendirme ile (1'den 5'e kadar) yapılmakta ve olumsuz cümle yapısında ifade edilen 3 madde ters kodlanmaktadır. Ölçeğin puan aralığı 5 ile 50 arasında değişmektedir. Dindarlık ölçeğinin Türkçeye uyarlaması Karaca (2001) tarafından

gerçekleştirilmiştir. Ölçeğin cronbach alfa güvenirlik katsayısı .84 olarak tespit edilmiştir. Analiz sonuçları, ölçeğin Türkiye’de yapılacak bilimsel araştırmalarda kullanılacak geçerli güvenilir bir ölçme aracı olduğunu ortaya koymuştur.

2.3. Verilerin Toplanması ve İstatistiksel Analizi

Verilerin toplanması, araştırmanın amacı ve problemlerine uygun şekilde belirlenmiş 53 soruluk online olarak hazırlanan bir anket formu aracılığıyla 6 Aralık 2022 – 13 Nisan 2023 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Hazırlanan anket çeşitli sosyal medya platformları (Whatsapp, Instagram, Facebook) aracılığıyla Türkiye’nin tüm bölgelerine dağıtılmıştır.

Anketin uygulanması için gerekli etik kurul onayı Ordu Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu’nun 27.10.2022 tarih ve 2022-209 sayılı kararı ile alınmıştır.

Araştırmada kullanılan ölçeklerin güvenilirliklerini test etmek için Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayıları hesaplanmıştır. Bu doğrultuda mevcut araştırmada kullanılan ölçeklerin cronbach alfa katsayıları hedonik tüketim ölçeğinde .89, bencillik ölçeğinde .83 ve dindarlık ölçeğinde ise .89 olarak belirlenmiştir. Bağımlı ve bağımsız değişken arasındaki ilişkiyi belirlemek için korelasyon (Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon Analizi) ve ilişki derecesini belirlemek için ise regresyon analizi (Çoklu Regresyon Analizi – Multiple Regression) yapılmıştır.

463

5. Bulgular

Araştırmada katılımcıların hedonik tüketim, bencillik ve dindarlık düzeylerini gösteren ölçeklerin öncelikle ortalaması alınmıştır. Bu doğrultuda, ortalamaları alındıktan sonra hedonik tüketim ölçeğinden alınabilecek en düşük puan 1, en yüksek puan 5’tir. Bencillik ölçeğine gelindiğinde ise alınabilecek en düşük puan 1, en yüksek puan ise 3’tür. Son olarak dindarlık ölçeğinden alınabilecek puan ise en düşük 1,80 en yüksek 4,60’tır. Örneklem grubunun hedonik tüketim, bencillik ve dindarlık ortalamaları aşağıdaki şekilde gerçekleşmiştir.

Tablo-2: Katılımcıların Hedonik Tüketim, Bencillik ve Dindarlık Düzeyleri

Bağımlı Değişken	Sayı (N)	Ortalama (M)	Standart Sapma (S.s.)	Skewness	Kurtosis
------------------	----------	--------------	-----------------------	----------	----------

Bencillik	895	1,56	,37	,77	,34
Uyumsal	895	1,64	,51	,54	-,61
Egosantrik	895	1,44	,42	,99	,49
Patolojik	895	1,62	,43	,54	-,03

Bağımsız Değişkenler	Sayı (N)	Ortalama (M)	Standart Sapma (S.s.)	Skewness	Kurtosis
Hedonik Tüketim	895	2,45	,75	,52	,31
Macera	895	2,53	,10	,43	-,61
Memnuniyet	895	2,03	,19	,10	,19
Rol	895	3,03	,16	,00	-,92
Değer	895	2,99	,06	-,01	-,74
Sosyal	895	2,43	,06	,46	-,55
Fikir	895	1,68	,97	,65	,21
Dindarlık	895	3,67	,50	-,34	,20

Tablo-2’de görüldüğü üzere bencillik, üç alt boyutuyla ele alınmıştır. Katılımcıların bencillik ortalaması (M= 1,56) iken, uyumsal alt boyutu (M= 1,64), egosantrik alt boyutu (M= 1,44) ve patolojik alt boyutu ise (M= 1,62)’dir. Dolayısıyla katılımcıların alt boyutlardan egosantrik boyut hariç olmak üzere genel itibariyle ortanın üzerinde bir bencillik düzeyine sahip olduğu göze çarpmaktadır. Devamında hedonik tüketim değişkeni de 6 alt boyut ile değerlendirilmiştir. Katılımcıların (M= 2,45) ile ortanın altında bir hedonik tüketim düzeyine sahip oldukları tespit edilmiştir. Hedonik tüketimin alt boyutlarından rol (M= 3,03) ile alt boyutlar arasında en yüksek ortalamaya sahiptir. Bu alt boyutu sırasıyla (M= 2,99) ile değer, (M= 2,53) ile macera, (M= 2,43) ile sosyal, (M= 2,03) ile memnuniyet boyutları takip etmektedir. Fikir alt boyutunun ise (M= 1,68) ile en düşük ortalamaya sahip olduğu görülmektedir. Diğer taraftan dindarlık ortalamasının ise (M= 3,67) ile ortanın üzerinde bir düzeye sahip olduğu tespit edilmiştir.

Parametrik testleri uygulayabilmek için özellikle araştırmada kullanılan bağımlı değişkenlerin normal bir dağılıma sahip olması önemli bir husustur. Normal bir dağılım göstermeyen bağımlı değişken üzerinde non-parametrik testler uygulanmaktadır. Değişkenlerin normal bir dağılıma sahip olup olmadığını belirleme konusunda farklı hususlara dikkat

edilmektedir. Araştırmada normal dağılım tespit edilirken çarpıklık (skewness) ve basıklık (kurtosis) değerleri dikkate alınmıştır. Tabachnick ve Fidell (2013, 33), çarpıklık ve basıklık değerleri +1,5 ve -1,5 arasında olan değişkenlerin normal dağılım gösterdiğini ve parametrik testler için uygun olduklarını belirtir. Tablo 1. incelendiğinde, bağımlı değişken olan bencillik (,78) ile (,39) çarpıklık (skewness) ve basıklık (kurtosis) değerlerine sahip olduğu tespit edilmiştir. Bu yüzden araştırmanın değişkenleri arasındaki ilişkilerin incelenmesi için parametrik test ve analizler gerçekleştirilmiştir.

5.1. Hedonik Tüketim ve Bencillik İlişkisi ile İlgili Bulgular

Hedonik tüketim ve bencillik değişkenleri ile bu değişkenlerin alt boyutları arasındaki ilişkileri belirleyebilmek için Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon analizi uygulanmış ve elde edilen bulgular aşağıda verilmiştir.

Tablo-3: Hedonik Tüketim ve Alt Boyutları ile Bencillik ve Alt Boyutları Arasındaki İlişkiler (Pearson Korelasyon Testi)

Değişkenler	Bencillik (Toplam)	Uyumsal	Egosantrik	Patolojik	465
Hedonik Tüketim (Toplam)	,189*	,182*	,163*	,094*	
Macera	,174*	,155*	,157*	,102*	
Memnuniyet	,164*	,152*	,142*	,089*	
Rol	-,026	,032	-,034	-,089*	
Değer	,140*	,105*	,107*	,122*	
Sosyal	,157*	,165*	,143*	,057	
Fikir	,182*	,146*	,173*	,119*	
N= 895					

* $p < .01$.

Tablo-3 incelendiğinde, hedonik tüketim ile bencillik arasında her iki değişkenin alt boyutları da dahil olmak üzere istatistiki olarak olumlu ve olumsuz ilişkiler söz konusudur. Hedonik tüketim ile "bencillik" ($r = ,189$; $p < .01$), "uyumsal" ($r = ,182$; $p < .01$), "egosantrik" ($r = ,163$; $p < .01$) ve "patolojik" ($r = ,094$; $p < .01$) arasında olumlu ilişkiler mevcuttur. Dolayısıyla hedonik tüketim arttıkça bencillik, uyumsal, egosantrik ve patolojik kişilik düzeyi de artmaktadır. Hedonik tüketim ile bencillik arasındaki ilişkiye dair elde edilen olumlu ilişki, araştırmanın; "Hedonik tüketim ile bencillik arasında olumlu ilişki vardır." hipotezinin doğrulandığını göstermektedir.

Ayrıca hedonik tüketimin macera, memnuniyet, değer, sosyal ve fikir boyutları ile bencillik ve bencilliğin boyutları arasında olumlu; hedonik tüketimin rol boyutu ile bencilliğin patolojik boyutu arasında ise olumsuz ilişkiler bulunmuştur. Bunun yanı sıra hedonik tüketimin rol boyutu ile bencillik, uyumsal ve egosantrik ve sosyal boyutuyla da patolojik boyutu arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir.*

5.2. Hedonik Tüketim ve Dindarlık İlişkisi ile İlgili Bulgular

Araştırmada ele alınan bir diğer konu, hedonik tüketim ve onun alt boyutları ile dindarlık değişkenleri arasındaki ilişkilere dir. Bu amaçla Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon analizi uygulanmış ve ilişkilere dair elde edilen bulgular aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo-4. Hedonik Tüketim ve Alt Boyutları ile Dindarlık Arasındaki İlişkiler (Pearson Korelasyon Testi)

Değişkenler	Dindarlık
Hedonik Tüketim (Toplam)	-,029
Macera	-,048
Memnuniyet	-,054
Rol	-,006
Değer	,040
Sosyal	,034
Fikir	-,089*
N= 895	

*p<,01.

Tablo-4. incelenecek olursa, hedonik tüketim ve onun alt boyutları ile dindarlık arasında sadece fikir boyutu ile istatistiksel açıdan anlamlı ilişki olduğu tespit edilmiştir. Hedonik tüketimin fikir boyutu ile dindarlık arasında düşük düzeyde olumsuz ilişki olduğu görülmüştür ($r = -,089$; $p < .01$). Buna göre dindarlık düzeyi arttıkça hedonik tüketimin fikir düzeyi

*Hedonik tüketimin alt boyutu macera ile bencillik ($,174$; $p < .01$), uyumsal ($,155$; $p < .01$), egosantrik ($,157$; $p < .01$) ve patolojik ($,102$; $p < .01$) arasında olumlu ilişki tespit edilmiştir. Benzer şekilde memnuniyet boyutu ile bencillik ($,164$; $p < .01$), uyumsal $,152$; $p < .01$), egosantrik ($,142$; $p < .01$), patolojik ($,089$; $p < .01$); değer boyutu ile bencillik ($,140$; $p < .01$), uyumsal ($,105$; $p < .01$), egosantrik ($,109$; $p < .01$), patolojik ($,133$; $p < .01$); sosyal boyutu ile bencillik ($,162$; $p < .01$), uyumsal ($,170$; $p < .01$), egosantrik ($,107$; $p < .01$), patolojik ($,122$; $p < .01$) ve fikir boyutu ile bencillik ($,182$; $p < .01$), uyumsal ($,146$; $p < .01$), egosantrik ($,173$; $p < .01$), patolojik ($,119$; $p < .01$) aralarında da olumlu ilişkiler bulunmuştur. Bunların aksine hedonik tüketimin rol boyutu ile patolojik ($-,089$; $p < .01$) arasında olumsuz ilişki tespit edilmiş; bencillik, uyumsal ve egosantrik arasında ise anlamlı bir ilişki bulunmamıştır.

azalmaktadır. Ancak hedonik tüketim ile dindarlık arasında anlamlı ilişki bulunmamıştır ($r = -.029$; $p < .01$). Bu bulgulardan hareketle araştırmanın; “Hedonik tüketim ile dindarlık arasında olumsuz ilişki vardır.” hipotezinin desteklenmediği anlaşılmaktadır. Analiz sonuçları ayrıca hedonik tüketimin fikir boyutu haricindeki diğer boyutlarıyla dindarlık arasında anlamlı ilişki bulunmadığını ortaya koymaktadır.* Yukarıda yer alan korelasyon sonuçları dindarlığın, hedonik tüketimin fikir boyutu üzerinde olumsuz etkiye sahip olduğunu göstermektedir.

5.3. Bencillik ve Dindarlık İlişkisi ile İlgili Bulgular

“Katılımcıların bencillik düzeyi ile dindarlık düzeyleri arasında bir ilişki var mıdır?” sorusunun cevabını tespit etmek amacıyla veriler analiz edilmiş ve bulgular aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo-5: Bencillik ve Alt Boyutları ile Dindarlık Arasındaki İlişkiler (Pearson Korelasyon Testi)

Değişkenler	Dindarlık
Bencillik (Toplam)	-,273*
Uyumsal	-,265*
Egoantrik	-,171*
Patolojik	-,206*
N= 895	

* $p < .01$.

Tablo incelendiğinde, bencillik ve alt boyutları ile dindarlık arasında istatistiksel açıdan anlamlı ilişkiler olduğu göze çarpmaktadır. Dindarlık ile bencillik ($r = -.273$; $p < .01$), uyumsal ($r = -.265$; $p < .01$) arasında ortanın altı düzeyde; egoantrik ($r = -.171$; $p < .01$) ve patolojik ($r = -.206$; $p < .01$) arasında ise düşük düzeyde olumsuz ilişkiler tespit edilmiştir. Bu bulgulara göre dindarlık düzeyi arttıkça bencillik, uyumsal, egoantrik ve patolojik düzeyleri azalmaktadır. Dolayısıyla araştırmanın; “Bencillik ile dindarlık arasında olumsuz ilişki vardır.” hipotezinin doğrulandığı görülmektedir.

5.4. Hedonik Tüketim, Bencillik ve Dindarlık Arasındaki İlişki ve Etkileşim ile İlgili Bulgular

Araştırmada elde edilen korelasyon analizi sonuçlarına göre hedonik

*Hedonik tüketimin alt boyutu fikir ile ($r = -.089$; $p < .01$) dindarlık arasında olumsuz ilişki tespit edilmiştir; ancak hedonik tüketimin macera ($r = -.048$; $p < .01$), memnuniyet ($r = -.054$; $p < .01$), rol ($r = -.006$; $p < .01$), değer ($r = .040$; $p < .01$) ve sosyal ($r = .034$; $p < .01$) boyutları ile dindarlık arasında ise anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir.

tüketim ile bencillik arasında pozitif, dindarlık ile bencillik ve hedonik tüketimin fikir boyutunda olumsuz ilişki söz konusudur. Dindarlık değişkeninin hedonik tüketim ile bencillik üzerindeki yordayıcı etkisi, çalışmada cevabı aranan bir başka konudur. Bu yordayıcı etkinin belirlenmesi amacıyla çoklu doğrusal regresyon analizi uygulanmış ve hedonik tüketim ile dindarlığın bencillik için yordayıcılığını ortaya koyan sonuçlar aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo-6: Hedonik Tüketim, Bencillik ve Dindarlık Arasındaki İlişkiler

Değişkenler	Hedonik Tüketim	Bencillik	Dindarlık
Hedonik Tüketim	1		
Bencillik	,189*	1	
Dindarlık	-,029	-,273*	1

N= 895

*p<,01.

Tablo-6. incelendiğinde, hedonik tüketim ile bencillik arasında olumlu ilişki bulunmaktadır ($r = ,189$; $p < .01$). Elde edilen bulgu, hedonik tüketimin bencilliği artırdığını ortaya koymaktadır. Yine tablodaki bulgular, bencillik ile dindarlık arasında ise olumsuz ilişki olduğunu göstermektedir ($r = -,273$; $p < .01$). Yani dindarlık arttıkça bencilliğin azaldığını söylemek mümkündür.

Araştırmada ayrıca hedonik tüketim ile dindarlığın bencillik üzerinde yordayıcı bir etkiye sahip olup olmadığı ortaya konulmuştur. Bunun için hedonik tüketim ile bencilliğin yer aldığı regresyon modeline dindarlık değişkeni dahil edilerek kontrol edilmiştir. Aracı bir rolün olup olmadığını belirlemek için dindarlık modele dahil edildiğinde, bağımsız değişken olan hedonik tüketime ait istatistiki değerin ya tamamen anlamsız hale gelmesi ya da anlamlı kaldığı halde etki değerinin düşmesi gerekir. Modele eklenen değişken, var olan anlamlı etkiyi etkisiz hale getirirse tam aracı değişken, var olan anlamlı etkinin değerini düşürdüğü takdirde ise bu durumda kısmi aracı değişken olarak kabul edilir (Baron - Kenny, 1986, 1173-1174). Hedonik tüketim ile dindarlığın yordayıcılığını tespit etmek için çoklu doğrusal regresyon analizi uygulanmış ve bulgular aşağıdaki şekilde gerçekleşmiştir.

Tablo-7: Bencillik ile Hedonik Tüketim Arasındaki İlişkinin Dindarlık Tarafından Yordanmasına İlişkin Çoklu Doğrusal Regresyon Analizi Sonuçları

	ΔR^2	F	p
	,107	35,690	,000
Bağımsız Değişkenler	β	T	p
Hedonik Tüketim	,093	,790	,428
Dindarlık	-,196	-2,540	,011
Hedonik Tüketim X Dindarlık	-,002	-,062	,975
Bağımlı Değişken:			
Bencillik			
N= 895			

* $p < ,01$.

Tablo-7.de görüldüğü üzere, her ne kadar mevcut model bencillikteki değişimin %10'unu açıklıyor olsa da istatistiki olarak anlamlı bir bulgu tespit edilememiştir. Dolayısıyla dindarlığın hedonik tüketim ile bencillik arasındaki ilişki üzerinde yordayıcı bir değişken olmadığı sonucuna ulaşılmıştır ($R^2=,107$; $p=,975$). Elde edilen bulgular, araştırmanın; "Dindarlık, hedonik tüketim ile bencillik arasındaki ilişkide yordayıcı değişkendir." hipotezinin desteklenmediğini ortaya koymuştur.

469

Tartışma ve Sonuç

Hedonik tüketim, hazzı merkeze alan ve ihtiyaçtan ziyade anlık bir karar veya isteğe bağlı olarak gerçekleşen eylemler bütünüdür. Bu tüketim tarzında amaç, bir ihtiyacı gidermekten ziyade macera, arkadaşlarla veya aileyle sosyalleşme, bir can sıkıntısını giderme veya stresten uzaklaşma, modadan veya anlık akımlardan uzak kalmama ve fırsatları değerlendirerek bir ürüne erken ve uygun bir şekilde sahip olmaktır. Özellikle pandemi, bir dönem insanların eve kapanmalarına sebep olmuş; ancak bu dönemde dahi insanlar tüketmekten geri durmamıştır. Nitekim içerisinde bulunulan stres, kaygı ve mutsuzluk duygusunu bir nebze olsun giderebilmek için bireyler hedonik tüketime yönelmiştir. Pandemi döneminde kargo şirketlerinin yoğun bir şekilde çalışmış olması, bireylerdeki hedonik tüketim yaklaşımını ortaya koymaktadır.

Hedonik tüketim anlayışı ve bencillik eğilimi bir araya geldiğinde, birey daha çok benmerkezci şekilde davranmaya, bireysel istek ve arzularını ön plana alarak hareket etmeye, diğer insanları ve diğer insanlarla olan ilişkilerinde toplumsal menfaatleri görmezden gelmeye yönelmektedir. İşte bu noktada din, bireyde meydana gelen ve aşırıya kaçan düşünce ve davranışları düzenleme noktasında önemli bir unsurdur. Zira din, bireyi

benmerkezci olmamaya, davranışlarında ölçülü ve kanaatkâr bir şekilde davranmaya ve insanlığa hizmet edecek ortak müşterekleri dikkate almaya yönlendirmektedir. Dinin hem birey hem de toplum için ortaya koymuş olduğu birtakım kural, kaide ve prensipler söz konusudur. Her birey, dini inancını içselleştirme ve hayatına uygulayabildiği ölçüde kendi benliğinin farkında olur. Bu prensiplere göre doğru ve yanlış ayırımında bulunarak iyi ve güzel olan şeye yönelik tutum ve davranışlar sergilemeye çaba gösterir.

Hedonik tüketim, birey için özellikle kişisel tatminini sağlayan, anlık isteklerini yerine getirmesi için harekete geçmesine sebep olan bir tüketim anlayışı olarak karşımıza çıkmaktadır. Nihayetinde bu tüketim anlayışında birey için aslanan şey, maddi ve manevi hazzı sağlayacak ürünlere yönelmektir. Bu durum, aynı zamanda bireyde bencillik ve bireysellik duygularını da ön plana çıkarabilmektedir. Hal böyle olunca birey, bu tür bir tüketim yöntemi vasıtasıyla mutluluğunu artırma yoluna gidebilmekte ve başkalarının ihtiyaçlarından ziyade kendi ihtiyaçları doğrultusunda hareket edebilmektedir. Bireyler için kısa vadeli günü kurtarıcı yöntemler de hedonik tüketimi artıran ve özellikle bencilliği ön plana çıkartan anlayış içerisinde sayılabilir. Zira hedonik tüketim, özellikle anlık haz ve mutluluk üzerine odaklanmaktadır. Bu noktada da bireyler başkalarının ihtiyaçları ve isteklerinden ziyade kişisel istek ve ihtiyaçlarının tamamlanmasını sağlayarak kişisel tatminleri için daha fazla çaba sarf edebilirler. Yapılan araştırmalarda, bireylerin kendi haz ve mutluluklarını artırmak için hiçbir şeyden kaçınmadıkları, bu hususta özellikle giyim, gıda ve kişisel bakım ürünlerine yoğun talepte buldukları tespit edilmiştir (Doğan vd., 2014).

Hedonik tüketimi artıran ve buna bağlı olarak bencilliğin de artmasına sebep olan bir başka sebep sosyal medyadır. Nitekim sosyal medya hedonik tüketimi tetikleyen, anlık karar verilerek yapılan alışverişleri destekleyen bir platform olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyal medya içerisinde bulunan ürün tanıtıcı reklamlar ve bu ürünleri tanıtan bireylerin göndermiş oldukları içerikler ve haz veren deneyimler, bireylerin bu tarz tüketimi daha çekici ve önemli bulmalarına sebep olabilmektedir. Aynı zamanda sosyal medya, bireylerin daha çok kendilerini başkalarıyla karşılaştırmalarına ve buna bağlı olarak bireyleri gösterişçi tüketime teşvik etmesine de sebep olabilmektedir. Bunun yanı sıra karakter olarak kendisine odaklanan ve kendi isteklerini önceleyen bireylerin, başkalarının ne düşündüğüne bakmaksızın bencilce hareket ettikleri ifade edilebilir. Kendi hayatlarına odaklanan bireyler, kendi haz ve mutlulukları için bağımsız ve bireyselliklerine düşkün bir şekilde hareket edebilmektedirler (Kağıtçıbaşı - Cemalcılar, 2014, 211). Yine özellikle pandemi dönemi içerisinde bireylerin

yaşamış oldukları yalnızlık duygusu ve bu duygunun beraberinde getirdiği olumsuz ruhsal hallerden uzaklaşma isteği, onları sosyal medya üzerinden alışverişe yönlendirmiştir. Bu doğrultuda bireyler içerisinde buldukları yoğun stres, kaygı ve mutsuzluk durumlarından, mutlu olacakları ürünleri satın almak yoluna giderek uzaklaşmayı düşünmüşlerdir. Nitekim bu kapsamda gerçekleştirilen, bireylerin yoğun olarak kullandıkları ve hayatlarının merkezinde yer alan sosyal medya kullanımının, onları yalnızlaştırarak bireysellik ve bencillğe götürdüğünü ortaya koyan çalışmalar literatürde göze çarpmaktadır (Turan, 2018; Zeybek, 2021). Aynı zamanda bireylerin yalnızlık duygusundan kurtulmak için sosyal medya kullanımı üzerinden alışverişe yöneldiklerini gösteren çalışmalar da alanyazında yer almaktadır (Ünal, 2021).

Alan yazın incelendiğinde, hedonik tüketim ile bencillik ilişkisinin ele alındığı çalışma sayısının az olduğu göze çarpmaktadır. Ancak her ne kadar çalışma sayısı az olsa da bu araştırmada hedonik tüketim ile bencillik arasında anlamlı düzeyde pozitif ilişkiler tespit edilmiş; hedonik tüketim arttıkça bencilliğin de arttığı görülmüştür (Evanschitzky vd., 2014).

Din, müntesiplerinin yaşamını belli bir öğreti ve kurallar çerçevesinde şekillendirerek bireysel haz ve bencillikten uzak bir yaşam standardı ortaya koymak ister. Hedonist anlayışta ise bireysel zevk ve çıkarlar ön plandadır. Bu kapsamda değerlendirildiğinde dindarlık ile hedonizm bireylerin değerleri, inançları ve yaşam tarzları noktasında farklı yaklaşımları bünyelerinde barındırır. Dini kurallar, bireylerin kişisel haz ve çıkarlarından ziyade toplumsal çıkarlara odaklanılarak bireyin kendisiyle birlikte çevresine karşı da belli başlı sorumluluklarının olduğunu öğütler ve bu şekilde hareket edilmesini müntesiplerine salık verir. Ancak araştırmada dindarlığın, hedonik tüketim üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığı tespit edilmiştir. Bu durum, bireylerin bilgi ve inanç boyutunda dini kural ve kaidelerin farkında olup onları kabul etseler dahi etki boyutuyla hayatlarına bu kuralları tatbik etmeyerek hareket etmeleri şeklinde açıklanabilir. Nihayetinde dini kural ve kaidelerin farkında olup bu kuralların varlığına inanan bir bireyden, aynı zamanda bu kuralları hayatına tatbik etmesi beklenir; ancak araştırma sonuçlarına göre bireyler dini kural ve kaidelerin varlığını kabul edip inanmalarına rağmen haz merkezli tüketimden vazgeçmemekte ve bu anlayışa göre hareket etmeye devam etmektedir. Bu durum bireylerin dini kuralların etki boyutunun onların hayatlarında yer almamasıyla açıklanabilir.

Alan yazın incelendiğinde gerek yerli gerekse yabancı literatürde

hedonik tüketim ile dindarlık arasındaki ilişkiyi ele alan farklı çalışmalar göze çarpmaktadır. Avcı ve Hacikeleşoğlu (2021) tarafından 490 katılımcı üzerinde gerçekleştirilen çalışmada, dindarlığın hedonik tüketim ve israfçı tüketim davranışı üzerinde etkisinin olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Din, müntesiplerine belli başlı sorumluluklar getiren kurallar sisteminden oluşur. Bu durum bireylerin seçimleri sonucunda kendilerine birtakım sonuçlar getiren davranışlardan uzak durmaları gerektiği gerçeğini hatırlatır. Dindar bireyler, dinin kendilerine sunmuş olduğu emir, yasak ve öğretilere uyarak bencil, egoist ve kişisel çıkarlara odaklanmak yerine daha büyük amaçların peşinden gidilmesi gerektiği inancıyla hareket edebilirler. Bu düşünce de onları bencil duygularla hareket etmek yerine toplumsal ve manevi sorumlulukların bilincinde olarak hareket etmelerine vesile olabilir. Dindarlığın bencillik üzerindeki etkisinin ele alındığı ve 235 kişi üzerinde gerçekleştirilen bir başka çalışmada ise tüketici dindarlığının, bencillikleri üzerinde önemli ölçüde bir etkisinin bulunmadığı tespit edilmiştir (Arli - Tjiptono, 2022). Yerli literatür incelendiğinde ise bencillik ve dindarlık ilişkisini ele alan bir çalışma tespit edilmemiştir.

Dindarlığın, hedonik tüketim ile bencillik arasındaki ilişkide yordayıcı bir etkiye sahip olmamasının sebebi, bireylerin dini yaşantılarında sahip oldukları inanç, bilgi, duygu, uygulama ve etki boyutlarının sadece inanç ve bilgi boyutuyla sınırlı kalmasıyla açıklanabilir. Zira kendisini dindar olarak nitelendiren bir bireyin, sahip olduğu inanç ve bilgi birikimini aynı zamanda dinin uygulama ve etki boyutuyla hayatına tatbik etmesi beklenir. Özellikle içerisinde bulunduğu sosyo-kültürel ortam ve modernleşmenin de etkisiyle birey, sistemden geri kalmamak ve bağlı bulunduğu sosyal ortam içerisinde görünür olabilmek adına daha fazla hedonik tüketim ve bireyselliğe yönelebilir. Bu durum da bireyi daha fazla bencil davranışlarda bulunmaya itebilir. Tüm bunlar bireyin dini emir ve yasakları uygulamasını ve öğütleri hayatına tatbik etmesini engelleyebilir.

Dindarlığın hedonik tüketim anlayışı ile olumsuz bir ilişkiye sahip olması ve hedonik tüketim ile bencillik arasındaki ilişkide yordayıcı etkiye sahip olmaması, dindarlığın alt boyutlarına bağlı olarak gerçekleşen birtakım sebepler çerçevesinde açıklanabilir. Araştırma bulguları, bireylerin dindarlık ortalamalarının ortanın üzerinde bir düzeye sahip olduğunu göstermektedir. Bu bulgu inanç, ibadet ve duygu boyutlarında bireylerin yoğun bir dini yönelime sahip oldukları anlamına gelse de etki boyutu çerçevesinde bu bağlılıklarının gereklerini yerine getiremedikleri ileri

sürülebilir. Nitekim bireyler, kendilerini bencil duygulardan uzak tutmaya çalışsalar da haz ve mutluluk temelli hedonik tüketimden uzak kalamamakta ve bu kapsamda israf olarak da nitelendirilebilecek harcamalarına devam edebilmektedir. Toplumda sahip olunan yüksek sosyo-ekonomik düzey, kapitalist sistem ve post-modern hayatın yaşam tarzına etkisi, bireylerin toplum içerisinde daha fazla görünür olmak istemesi, sosyal medya kullanımı, dijital platformlar ve e-ticaret sitelerinin bireyleri alışverişe teşvik etmesi; inanç, duygu ve düşünce noktasında dini yönelim ve hassasiyetlere sahip olsalar da bu bireylerin tutum ve davranış sergileme açısından beklenen dini etkiyi ortaya koyamadığını göstermektedir. Nitekim bu çalışmada elde edilen bulgular, dinin bireysel ve toplumsal hayattaki etki ve işlevini farklı açılardan ele alan güncel araştırma bulgularıyla da örtüşmektedir (Aydar, 2021; Doğan, 2021; Aras Dönmez, 2023; Balıkçı, 2023; Kesikbaş Yavşan, 2023).

Sonuç olarak hedonik tüketim, bencillik ve dindarlık arasındaki ilişkilerin yönelimleri üzerine elde edilen bulgular ortaya konulmaya çalışılmıştır. Sonuçlar içerisinde özellikle dindarlığın, birey için olumsuz bir kişilik özelliği olan bencillik üzerinde negatif etkisinin olduğu, bireylerin dindarlık düzeylerinin artmasıyla bencil duygu ve davranışlardan uzaklaşacakları tespit edilmiştir. Yine araştırmada dindarlığın hedonik tüketim üzerinde de negatif etkisinin olması beklenmiş; ancak bu sonuç elde edilmemiştir. Aynı zamanda dindarlık, hedonik tüketim ile bencillik arasındaki ilişkide yordayıcı bir etkiye sahip değildir.

473

Bu sonuçlar doğrultusunda ileride yapılacak olan yeni araştırmalarda araştırmacılar tarafından faydalı olabilecek ve dikkate alınabilecek öneriler şunlardır:

- Hedonik tüketim, makyavelizm ve narsisizm gibi kişilik özellikleri ile dindarlık ve boyutları arasındaki ilişkiler farklı örneklem grupları üzerinde incelenebilir.

- Hedonik tüketimin empati, şükür, diğerkâmlık ve sabır gibi erdemlerle olan ilişkileri ve dindarlığın bu ilişkiler üzerindeki etkisi farklı örneklem veya araştırma grupları üzerinde araştırılabilir.

- Hedonik tüketim ve bencillik ile ilişkili olarak farklı sosyal medya uygulamaları ve mecraları üzerinden nitel bir araştırma uygulanabilir.

- Bir kişilik özelliği olarak bencilliğin; şükür, sabır, empati, diğerkâmlık gibi erdemlerle olan ilişkileri ve dindarlığın bu ilişkiler üzerindeki etkisi farklı örneklem veya araştırma grupları üzerinden

incelenebilir.

• Bu araştırmada incelenen ilişkinin daha farklı örneklem ve araştırma grupları üzerinde ele alınması, mevcut literatürün zenginleşmesine katkı sağlayabilir.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia. *Mutluluk Ahlâkı: Ahlâk Öğretileri-I*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1998.
- Alam, S.S. "Dindarlık Malezya'daki Müslüman Tüketici Davranışında Önemli Bir Belirleyici mi?" *İslami Pazarlama Dergisi* 2/1 (2011), 83-96.
- Aras Dönmez, Yeliz. *Din Görevlilerinin Sigara İçme Alışkanlığı ve Dindarlık İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Arli, Denni - Tjiptono, Fandy. "Selfishness and Consumer Ethics: Does (non)religiosity Matter?" *Journal of Philanthropy and Marketing* 27/4 (2022), 1-13. <https://doi.org/10.1002/nvsm.1751>
- Arnold, Mark J. - Reynolds, Kristy E. "Hedonic Shopping Motivations". *Journal of Retailing* 79/2 (2003), 259-268. [https://doi.org/10.1016/S0022-4359\(03\)00007-1](https://doi.org/10.1016/S0022-4359(03)00007-1)
- Arslandere, Murat. "Küresel Tüketici Kültürüyle Özdeşleşmenin Hedonik ve Faydacı Alışveriş Değeri Üzerindeki Etkisi". *ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2021), 699-714.
- Avcı, İbrahim - Hacikeleşoğlu, Hızır. "The Effect of Religiosity on Hedonic Consumption and Wasteful Consumption Behavior". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 55 (2021), 353-378. <https://doi.org/10.29288/ilted.871339>
- Aydar, Ayşe. *18-30 Yaş Arası Genç Yetişkinlerde Bireycilik, Toplumculuk ve Dindarlık İlişkisi*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Aydın, Rıfat. *Tüketim Sosyolojisi: Kültür, Kimlik, Medya*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2022.
- Aygül, Hasan Hüseyin - Öztürk, Özgür. "Dini Çoğulculuk ve Kamusal Alanda Dindar Tüketim Kültürü". *Moment Dergi* 3/1 (2016), 190-206.
- Babin, Barry J. vd. "Work and/or Fun: Measuring Hedonic and Utilitarian Shopping Value". *Journal of Consumer Research* 20/4 (1994), 644-656. <https://doi.org/10.1086/209376>
- Balıkçı, Üsâme. *Bilgelik, Bilinçli Farkındalık ve Dindarlık Arasındaki İlişkisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Baron, Reuben M. - Kenny, David A. "The Moderator-Mediator Variable

- Distinction in Social Psychological Research: Conceptual, Strategic, and Statistical Considerations." *Journal of Personality and Social Psychology* 51/6 (1986), 1173-1182. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.51.6.1173>
- Batu, Mikail - Tos, Onur. "Tüketim Kültürü Odağında Modernizm ve Postmodernizmin Karşılaştırılması". *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 5/2 (2017), 991-1023.
- Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. çev. Ferda Keskin - Hazal Deliçaylı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.
- Belk, Russell W. vd. "The Fire of Desire: A Multisited Inquiry into Consumer Passion". *Journal of Consumer Research* 30/3 (2003), 326-351.
- Bocock, Robert. *Tüketim*. çev. İrem Kutluk. Ankara: Dost Kitabevi, 2014.
- Campbell, Colin. *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism: New Extended Edition*. Cham: Springer International Publishing, 2018.
- Chang, Eunyong. *The Mediating Role of Hedonic Shopping Value in Apparel Shopping Satisfaction*. Corvallis: Oregon State University, PhD Thesis, 2002.
- Çelik, Sabahattin. *Hazsal ve Faydacı Tüketim*. İstanbul: Derin Yayınları, 2009.
- Delener, Nejd. "Religious Differences in Cognitions concerning External Information Search and Media Usage". *Proceedings of the Southern Marketing Association*, 64-68.
- Delener, Nejd. "The Effects of Religious Factors on Perceived Risk in Durable Goods Purchase Decisions". *Journal of Consumer Marketing* 7/3 (1990), 27-38.
- Demirezen, İsmail. "Tüketim Toplumunun Oluşumu ve Din ile Etkileşimi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010), 97-109.
- Demirezen, İsmail. "Türkiye'de Muhafazakâr Kesimin Değişen Hayat Tarzı". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/2 (2016), 547-560.
- Doğan, Hasan Gökhan vd. "Hedonik Tüketim Alışkanlıkları Üzerine Etkili Faktörlerin Değerlendirilmesi: Tokat İli Örneği". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/30 (2014), 69-77.
- Doğan, Hümeysra Ahsen. *Dengeli Yaşam ve Dindarlık İlişkisi*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans

Tezi, 2021.

Douglas, Mary vd. *Tüketim Antropolojisi*. Ankara: Dost Kitabevi, 1999.

Duman, M. Zeki. *Tüketim Toplumu: Eleştirel Bir Bakış*. İstanbul: Kadim Yayınları, 2014.

Erkmen, Turhan - Yüksel, Cenk. "Tüketicilerin Alışveriş Davranış Biçimleri ile Demografik ve Sosyo Kültürel Özelliklerinin İncelenmesine Yönelik Bir Araştırma". *Ege Akademik Bakış* 8/2 (2008), 683-727.

Essoo, Nittin - Dibb, Sally. "Religious Influences on Shopping Behaviour: An Exploratory Study". *Journal of Marketing Management* 20/7-8 (2004), 683-712. <https://doi.org/10.1362/0267257041838728>

Evanschitzky, Heiner vd. "Hedonic Shopping Motivations in Collectivistic and Individualistic Consumer Cultures". *International Journal of Research in Marketing* 31/3 (2014), 335-338. <https://doi.org/10.1016/j.ijresmar.2014.03.001>

Featherstone, Mike. *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

Freud, Sigmund. "The Ego and the Id". *Standard Edition* 19 (1923), 12-66.

477

Fromm, Erich. *Erdem ve Mutluluk: Ahlâk Psikolojisi Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım, 1995.

Fromm, Erich. *Sahip Olmak Ya Da Olmak: İki Varoluş Biçimi Üzerine Bir İnceleme*. çev. Aydın Arıtan. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Furqani, Hafas. "Consumption and Morality: Principles and Behavioral Framework in Islamic Economics". *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics* 30/Özel Sayı (2017), 89-102.

Gabriel, Yiannis - Lang, Tim. *The Unmanageable Consumer*. London; Thousand Oaks, California: SAGE, 3. Basım, 2015.

Gliner, Jeffrey A. vd. *Uygulamada Araştırma Yöntemleri: Desen ve Analizi Bütünleştiren Yaklaşım*. ed. Selahattin Turan. Ankara: Nobel Akademik, 2. Basım., 2015.

Güven, Ebru Özlem. "Hedonik Tüketim: Kavramsal Bir İnceleme". *Anadolu Bil Meslek Yüksekokulu Dergisi* 13 (2009), 65-72.

Harvey, David. *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*. çev. Sungur Savran. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.

- Hirschman, Elizabeth C. "American Jewish Ethnicity: Its Relationship to Some Selected Aspects of Consumer Behavior". *Journal of Marketing* 45/3 (1981), 102-110. <https://doi.org/10.1177/002224298104500308>
- Hirschman, Elizabeth C. - Holbrook, Morris B. "Hedonic Consumption: Emerging Concepts, Methods and Propositions". *Journal of Marketing* 46/3 (1982), 92-101.
- Hudson, Laurel A. - Murray, Jeff B. "Methodological Limitations of the Hedonic Consumption Paradigm and a Possible Alternative: A Subjectivist Approach" 13 (1986), 343-348.
- İnce, Abdullah vd. "Tüketim Dinamikleri Ölçeği: Kurumsal Din Eğitimi Almış Bireylerde Tüketim Eğilimleri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 73-106. <https://doi.org/10.18505/cuid.377688>
- Jafari, Aliakbar - Süerdem, Ahmet. "An Analysis of Material Consumption Culture in the Muslim World". *Marketing Theory* 12/1 (2012), 61-79. <https://doi.org/10.1177/1470593111424184>
- Jones, Carla. "Materializing Piety: Gendered Anxieties About Faithful Consumption in Contemporary Urban Indonesia". *American Ethnologist* 37/4 (2010), 617-637. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2010.01275.x>
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem - Cemalcılar, Zeynep. *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Evrim Yayınevi, 16. Basım., 2014.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2015.
- Karaca, Faruk. "Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu". *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - 3/1 (2001), 187-201.
- Karaduman, İlkay. "The Role of Religious Sensibilities on the Relationship Between Religious Rules and Hedonic Product Consumption Behavior in Turkey". *International Journal of Humanities and Social Science Invention* 5/4 (2016), 12-20.
- Karataş, Ezgi. *Hedonic Consumption: Confirmation of the Scale and Analyzing the Effects of Demographic Factors and an Application in Izmir by Using Lisrel*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Keçe, A. Cem. *Sevemez Kimse Beni Benim Sevdiğim Kadar- Farklı Yönlerden Narsisizm Narsistik Yapı ve Narsistik Kişilik Bozukluğu*. Ankara:

Pusula Yayınevi, 2011.

Kesikbaş Yavşan, Merve. *Sosyal Medya Paylaşımlarında Mahremiyet Bilinci ve Dindarlık*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Kırcı, Hülya. "Hedonik Tüketim Davranışları ve Toplumsal Etkileri". *Paradoks Ekonomi Sosyoloji ve Politika Dergisi* 10/1 (2014), 80-100.

Köker, Nahit Erdem - Maden, Deniz. "Hazcı ve Faydacı Tüketim Bağlamında Tüketicinin Ürün Temelli Yenilikçiliği Algılaması: Amprik Bir Araştırma". *İşletme Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2012), 94-121.

Köroğlu, Cemile Zehra. *Tüketim Kültürü ve Din*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2012.

Labyt, Christopher. *How Autonomy Affects Hedonic Consumption*. Belgium: Ghent University, Phd Thesis, 2015.

Lin, Ying-Ching - Chang, Chiu-chi Angela. "Exploring Wasteful Consumption". *Journal of Environmental Psychology* 49 (2017), 106-111. <https://doi.org/10.1016/j.jenvp.2017.01.001>

Odabaşı, Yavuz. *Tüketim Kültürü: Yetinen Toplumun Tüketen Topluma Dönüşümü*. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 6. Basım, 2019.

O'Shaughnessy, John - O'Shaughnessy, Nicholas Jackson. "Marketing, the Consumer Society and Hedonism". *European Journal of Marketing* 36/5/6 (2002), 524-547.

Önal, Nevzat Evrim. "Burjuvazinin 'İnsan Bencildir' Tezinin Eleştirisine Doğru". *Madde, Diyalektik ve Toplum* 3 (2018), 212-225.

Penpece, Dilek. *Tüketici Davranışlarını Belirleyen Etmenler: Kültürün Tüketici Davranışları Üzerindeki Etkisi*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Raine, Adrian - Uh, Stepheni. "The Selfishness Questionnaire: Egocentric, Adaptive, and Pathological Forms of Selfishness". *Journal of Personality Assessment* 101/5 (2019), 503-514. <https://doi.org/10.1080/00223891.2018.1455692>

Sancar, Esmâ. *Yeni Medya ve Tüketim Alışkanlıkları: İstanbul Örneğinde Kadınların Giyim-Kuşam Tüketimi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Sarı, Betül. "Modernizmden Postmodernizme Tüketimin Evrimi ve Ekonomi Politliğini Anlamak". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 18/70 (2019), 554-568. <https://doi.org/10.17755/esosder.404495>

Seyyar, Ali. *İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri: Ansiklopedik Sosyal Bilimler Sözlüğü*. İstanbul: Değişim Yayınları, 1. Basım, 2007.

Sezen, Abdulvahid. "Tüketici Davranışları ve Dindarlık İlişkisi". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 20 (2012), 99-115.

Sungur, Erol. *Postmodern Tüketim Anlayışında Dindar Yaşam Biçimleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.

Şahiner, Tuba. *İnanç Turizmi Potansiyeli ve Halkın İnanç Turizmine Bakışı Açısından Karaman*. Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Şekerci Güler, Rabia. *Yeni Medya ve Tüketim: Çevrimiçi Tüketim Alışkanlıklarının Elazığ Örneğinde Analizi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Şimşek, Muhammet Emin. *Hedonik Tüketim ve Bireysel Anarşizm Bağlamında Reklam: Kültürlerarası Bir Araştırma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Tabachnick, Barbara G. - Fidell, Linda S. *Using Multivariate Statistics: Pearson New International Edition*. New York: Pearson Higher Ed, 7. Basım, 2013.

Tai, Susan. "Shopping Styles of Working Chinese Females". *Journal of Retailing and Consumer Services* 12/3 (2005), 191-203.

Taşkaya, Merih - Güneş, Selda Saral. "Post-Modern Belirsizlik Ortamında 'Tüketime Sunulan Güven': Sigorta Reklamları Üzerine Bir Analiz". *Global Media Journal* 7/14 (2017), 223-228.

Topay, Gülnihal. *Muhafazakâr Kadınların Gösterişçi Tüketim Pratikleri Üzerine Nitel Bir Araştırma*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Torlak, Ömer vd. *Postmodern Dünyada Tüketimi Yeniden Anlamlandırarak Yeni Müşteri*. İstanbul: Hayat Yayınları, 2007.

Turan, Yahya. "Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 395-434.

<https://doi.org/10.18505/cuid.406750>

Ünal, Serap. *Üniversite Öğrencilerinde Sosyal Medya Bağımlılık Düzeylerinin, Yalnızlık, Algılanan Sosyal Destek ve Stresle Başa Çıkma Arasındaki İlişkisi*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Wakefield, Kirk L. - Barnes, James H. "Retailing Hedonic Consumption: A Model of Sales Promotion of a Leisure Service". *Journal of Retailing* 72/4 (1996), 409-427.

Yanıklar, Cengiz. "Postmodern Tüketim, Tüketim Kültürü ve Toplumsal Kimliğin İnşası". *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 35 (2018), 231-252.

Yanıklar, Cengiz. *Tüketimin Sosyolojisi*. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2006.

Zeybek, Ecrin. *Sosyal Medya Kullanımının Yalnızlık Algısına Olan Etkisinin Değerlendirilmesi*. İstanbul: İstanbul Gelişim Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Zorlu, Abdülkadir. *Tüketim Sosyolojisi*. Ankara: Glocal Yayınları, 2006.

Öne Çıkan Özellikleriyle Memlûkler Dönemi Kıraat İlmi Tedrisi

The Education of Qirā'āt in the Mamlûk Period with Its Prominent
Features

Nur Kübra DEMİRCİ

Öğr. Gör., Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kuran-ı Kerim Okuma ve
Kıraat İlmi Anabilim Dalı

Lecturer, Trabzon University, Faculty of Theology, Department of Qur'anic
Recitation and Qirā'āt, Trabzon/ Türkiye

demirelnk@trabzon.edu.tr ORCID: 0000-0002-0527-8357

Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU

Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir
Anabilim Dalı

Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Department
of Tafsir, Rize/ Türkiye

suleyman.mollaibrahimoglu@erdogan.edu.tr ORCID: 0000-0001-6175-9107

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 30 Ocak/January 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Şubat/February 2024

DOI: 10.53683/gifad.1428621

Atıf / Citation: Demirci, Nur Kübra-Mollaibrahimoğlu, Süleyman, "Öne Çıkan Özellikleriyle Memlûkler Dönemi Kıraat İlmi Tedrisi/ The Education of Qirā'āt in the Mamlûk Period with Its Prominent Features". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 13/26 (Temmuz/July 2024/2): 482-510

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

İslâm tarihinin etkin devletlerinden biri Memlükler'dir. Memlükler, Moğolların ilerleyişini durdurmak gibi tarihsel bir misyonla anılmışlardır. Onlar, siyasî faaliyetleri ve etkilerinin yanı sıra İslâmî ilimler tarihinde yetiştirdikleri âlimler ve dönemde telif edilen eserlerle kendilerinden söz ettirmişlerdir. Ayrıca dinî eğitim-öğretimi desteklemeleri ve bu anlamda kurumsal yapılara öncülük etmeleriyle yönettikleri coğrafi bölgeyi cazibe merkezi haline getirmişlerdir. Bu yönüyle hadis, tefsir ve fıkıh ilimleri söz konusu olduğunda akla ilk gelen isimler ve eserler arasında ilgili devirden örneklerin başlarda yer aldığı görülmektedir.

İslâmî ilimlerin tedris tarihinde kıraat ilminin rağbet gören sahalarda yer alması, Memlükler dönemi kıraat faaliyetlerine eğilmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu dönemin doğal olarak geleneksel kıraat tedrisinden izler taşıması, ulemadan tevarüs eden birikimden beslenerek bazılarında doğrudan etkilenmesi beklenen bir durumdur. Denilebilir ki Memlükler geleneksel birikimin aktarımında "köprü" vazifesi görmüştür. Bunun yanı sıra makalenin ortaya çıkışında Memlükler dönemi kıraat ilmi faaliyetlerinin kendine has yönler taşıması, yönlendirici ve belirleyici olmuştur. Zira bu dönemde kıraat ilminin nasıl öğretildiği, hocaların hangi vasıflarıyla öne çıktığı ve kurumsallığın ne oranda etkisinin olduğu incelenmeyi bekleyen bir konudur. Buna rağmen kıraat ilmi özelinde detaylı çalışmaların yapılmamış olması son derece dikkat çekicidir. Döneme dair eserler incelendiğinde kıraat âlimlerinin diğer ilimlerde yaşanan canlılığa paralel olarak kayda değer faaliyetlerde buldukları görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Memlükler, Eğitim, Âlim, Kahire, Dımaşk.

Abstract

One of the influential states in Islamic history is the Mamlûks. The Mamlûks were remembered with a historical mission to stop the advance of the Mongols. In addition to their political activities and influences, they made a name for themselves in the history of Islamic sciences with the scholars they trained and the works compiled during the period. In addition, they have made the geographical region they govern a center of attraction by supporting religious education and training and pioneering institutional structures in this sense. In this respect, when it comes to hadîth, tafsîr and fiqh sciences, it is seen that examples from the relevant period are among the first names and works that come to mind.

The fact that the science of qirā'āt is among the most popular fields in the history of teaching Islamic sciences makes it necessary to focus on the qirā'āt activities of the Mamlûk period. It is expected that this period will naturally bear

traces of traditional qirāāt teaching, be nourished by the knowledge inherited from the ulamā; and be directly influenced by some of them. It can be said that the Mamlûks served as a "bridge" in the transfer of traditional knowledge. In addition, the fact that the qirāāt science activities of the Mamlûk period had their own aspects was guiding and decisive in the emergence of the article. Because how the science of qirāāt was taught in this period, what qualities of the teachers stood out and to what extent the influence of institutionalism was a subject waiting to be examined. Despite this, it is extremely striking that detailed studies have not been conducted specifically on qirāāt. When the works of the period are examined, it is seen that the scholars of qirāāt carried out significant activities in parallel with the vitality experienced in other sciences.

Keywords: *Qirāāt, Mamlûks, Education, Scholar, Cairo, Damascus.*

Extended Summary

Stopping the Mongol advance not only gave the Mamlûks a different position historically, but also Cairo and Damascus cities became reliable centers for scientific education activities during this period. The Mamlûks ruled a geographical area that has been important to Muslims throughout history, including the Hıjāz, for a long period of time. The scientific interaction between the Mamlûks and the Ottomans made the influence of Mamlûk scholars permanent.

484

When we look at the scientific activities of the relevant period, madrasahs, dar al-Qurān, dar al-ḥadīth, khānqāh and similar institutions established in Mamlûk centers, especially Cairo and Damascus, were institutions where continuous education and training activities were carried out. Particularly the support of statesmen to these institutions, providing different financial opportunities to those working in these institutions, meeting the needs of the students and the participation of the sultans themselves in the courses held in these institutions enabled the development of science and the popularity of written works.

It is possible to add the science of qirāāt to the scope of similar evaluations. Because this science received a different attention under the protection of the Mamlûk rulers. Scholars who came to the region, especially from Andalusia, where the science of qirāāt was very active, and from Islamic lands that were exposed to Crusader and Mongol attacks, revived the science of qirāāt. The influence of the period has even affected the qirāāt

field works and teaching methods read today.

In our country, studies that deal with the scientific activities of the Mamlūk period separately in the field of Islamic sciences are not common. Examples of this type of research have been encountered in the fields of ḥadīth, fiqh and tafsīr in recent years. However, the same is not the case for the science of qirā'āt. However, history-type works dealing with the Mamlūk period contain a lot of scattered information about the qirā'āt activities of the period. Based on these, it seems possible to draw a general picture of the period.

Today, qirā'āt studies related to the Mamlūks are local studies that either briefly address the qirā'āt activities of the Mamlūk period or examine the famous qirā'āt scholars of the period and their works. As a result, it should be noted that, as far as it is seen, a comprehensive study dealing with the period of the Mamlūks, who ruled for more than two and a half centuries, has not been done, with the aspects of qirā'āt teaching activities, institutions, scholars and works specific to the period.

The article you have written was written with the aim of both addressing these deficiencies and presenting a general picture of the teaching model of the period by touching on some unique aspects of the qirā'āt teaching activities of the period.

Qirā'āt learning in the Mamlūk period began with memorizing the compositions of famous scholars such as Sh̄hātibī and Ibn al-Jazarī, after memorizing the Qur'ān. After this, the students read the qirā'āts to different teachers according to al-sab'a and 'ash̄hara systems. Madrasahs, dar al-Qur'ān, dar al-ḥadīth, mosques and khānqāhs play an active role in this educational process. In this respect, it is possible to talk about an institutional qirā'āt teaching in this period.

In addition, it is seen that the activities of qirā'āt teachers are not limited to institutions. In the paintings reflected in biographical works, narratives that highlight the professors from whom lessons were taken are dominant, rather than institution-centered narratives. This shows that the perspective, which is institution-centered in one aspect, is teacher-centered in another aspect.

A practice that demonstrates the teacher-centered approach is the reading of the same works from different teachers through many different

channels, as a result of the great importance given to isnād. Another aspect of this situation is the ijazahs given by instructors to their students. Qirā'āt scholars of the period did not have a fixed practice in giving ijazahs. While some of the scholars gave ijazah with difficulty, some of them gave ijazah to people whom they did not educate.

Another indicator of the great importance given to the teacher-student bond in the field of qirā'āt is symbolic readings. Students gain the privilege of becoming students of the famous scholars of the period and being included in the chain of isnāds owned by the teachers through short readings such as al-Fātiḥa and al-Baqara, verses 1-5.

People who were active in the field of qirā'āt during the Mamlûk period can be evaluated in three categories. At the highest level of these, there are famous qirā'āt scholars who can be described as "Imāms". These are authority scholars who are connected to the important scholars of the science of qirā'āt and their works by short channels, thanks to their sublime isnāds. Riḥlas were held from many parts of the Islamic world in order to learn from these scholars.

The second category is the scholars who will be called "Mukrī / Shaykh" at the intermediate level. These are teachers who study from qirā'āt authorities and also teach students intensively. These scholars have fulfilled the duty of disseminating the isnād networks in the field of qirā'āt among the masses.

The third category is the students who are studying in the field of qirā'āt but have not engaged in teaching activities. These people do not have a role in disseminating qirā'āt activities or contributing to the field. However, they are in an extremely important position as they show how widespread and intense qirā'āt activities are.

Giriş*

İslâm tarihinde 7./13. asır İslâm dünyası için bir kırılma dönemi olarak ele alınabilir. Zira Müslümanlar, batıdan gelen Haçlı saldırılarının yaralarını sarmaya çalıştığı 7./13. yüzyılda, henüz siyasî olarak toparlanamadan Moğol istilası ile karşı karşıya kalmış, yapılan saldırılar sonucunda 656/1258'de Bağdat şehri düşmüştür. Bu tarih, kimilerine göre Müslümanların gerilemeye başladığı, aklî ve naklî ilimlerin durakladığı bir dönem olarak değerlendirilir.¹ Moğol istilasının 658/1260'ta Memlûk sultanı Baybars (öl. 676/1277) tarafından durdurulması hem bölge hem de dünya tarihi için bir dönüm noktası olarak kabul edilir.² Bu galibiyet sonrası Memlûkler ve hâkimiyetleri altında bulunan bölgeler ayrı bir konum elde etmiştir. Zira Haçlı saldırılarından ve Moğol istilasından kurtulmak isteyenler için bir sığınak olan Kahire ve Dımaşk şehirleri, istila sonrasında ayrı bir önem ve değer kazanmıştır.³

Bu tarihî vasatta Memlûkler Devleti siyasî, ilmî ve kültürel çok çeşitli alanlarda etkin bir konumda bulunmuş ve geniş topraklara hükmetmiştir. Çeşitli kurumları ve ilmî sistemi ile sadece kendi döneminde değil, izleyen tarihî süreçte de model olmuştur. Müslümanların tarih boyunca önem verdiği coğrafi bir alana uzun sayılabilecek bir zaman dilimi boyunca hükmetmesi ve özellikle Memlûkler'in yaklaşık üç katına tekabül eden bir zaman diliminde İslâm coğrafyasını yöneten Osmanlı Devleti'ne katkıları, Memlûk etkisini günümüze kadar taşımıştır.

İlgili dönemin ilmî faaliyetlerine bakıldığında Kahire ve Dımaşk başta olmak üzere Memlûk merkezlerinde kurulan medrese, dârülkur'ân, dârülhadis, hankah, zaviye ve benzeri kurumlar, sürekli eğitim-öğretim faaliyeti yürütülen müesseseler olmuştur. Özellikle ümerânın mezkûr kurumları desteklemesi, eğitim merkezlerinde görev yapanlara maddî olarak farklı imkânlar sağlanması, talebelerin ihtiyaçlarının karşılanması ve

* Bu çalışma Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde Prof. Dr. Süleyman MOLLAIBRAHİMOĞLU danışmanlığında Nur Kübra DEMİRCİ tarafından hazırlanan doktora tezinden üretilmiştir.

¹ Bu bakış açısının Avrupa ve Amerika'da ders kitaplarında yer almasına dair bir değerlendirme için bk. Ross E. Dunn, *İbn Battuta'nın Dünyası*, çev. Yeşim Sezdirmez (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 11.

² İsmail Yiğit, *Memlûkler* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015), 39.

³ Yiğit, *Memlûkler*, 243. Bu hareketliliğin bir sonucu olarak bu iki merkezin buraya gelen âlimler, zanaatkârlar ve sanatçılar eliyle imar edilerek en kozmopolit İslâm beldeleri haline gelmesi ve bu imarda ulemânın rolü için bk. Dunn, *İbn Battuta'nın Dünyası*, 56-57, 69.

bizzat sultanların bu kurumlarda yapılan derslere katılması, ilmin gelişmesini ve yazılan eserlerin revaç bulmasını sağlamıştır.⁴

Benzer değerlendirmelerin kapsamına kıraat ilmini eklemek de mümkündür. Çünkü bu ilim, Memlûk ümerâsının himayesinde farklı bir ilgiye mazhar olmuştur. Özellikle kıraat ilminin çok canlı olduğu Endülüs'ten, Haçlı ve Moğol saldırılarına maruz kalan İslâm beldelerinden bölgeye gelen âlimler kıraat ilmini canlandırmışlardır. Memlûk topraklarında yaşayan kıraat âlimleri, kendilerine intikal eden bu ilmi farklı coğrafyalarla buluşturmuşlar, devrin etkisi günümüzde okunan kıraat sahası eserleri ve tedris yöntemlerine dahi etkide bulunmuştur.

Ülkemizde Memlûkler dönemine dair yapılmış çalışmalara bakıldığında birçoğunun konuyu siyasî tarihi ön plana çıkararak ele aldığı görülmektedir. Yapılan çalışmalarda siyasî anlatımın yanı sıra ilmî-kültürel faaliyetlere de genel hatlarıyla yer verilmektedir. Kısaca, bunlar Memlûkler dönemini genel özellikleriyle tanıttıcı çalışmalar olarak tavsif edilebilir.⁵

Memlûkler dönemi, ayrıca ilmî-kültürel sahaya yoğunlaşarak devri ele alan araştırmalara da konu olmuştur. Örneğin, bazı batılı araştırmacıların dönemin ilmî faaliyetlerini kurumlar, âlimler, döneme özgü yönleriyle bilginin nesilden nesile intikali merkezinde ele alan çalışmalarına tesadüf etmek mümkündür.⁶ Memlûkler dönemi ilmî faaliyetlerini müstakil olarak İslâmî ilimler sahasında ele alan çalışmaların ise yaygın olmadığı görülmektedir. Bu türden araştırmaların örnekleriyle son yıllarda hadis, fıkıh ve tefsir sahaslarında karşılaşılmaktadır.⁷ Ancak kıraat ilmi için aynı durum söz konusu değildir. Hâlbuki Memlûkler devrini ele alan tarih-tabakât türü eserler, dönemin kıraat faaliyetleri hakkında dağınık şekilde

⁴ Kahire ve Dimaşk'ta söz konusu olan ilmî canlılığa etki eden unsurlar için bk. Halit Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 26.

⁵ Örnekleri için bk. Yiğit, *Memlûkler*; Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler* (Ankara: İSAM Yayınları, 2015).

⁶ Jonathan Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, çev. İsmail Eriş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015); Michael Chamberlain, *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik*, çev. Büşra Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009).

⁷ Hadis sahasından birkaç örnek için bk. Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis*; Nagihan Emiroğlu, *Türk (Bahrî) Memlûkler Döneminde Hadis İlmî* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019); Selim Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum* (Ankara: İLEM, 2020). Fıkıh sahasından birkaç örnek için bk. Tuncay Başoğlu, "Memlûkler Döneminde Fıkıh Eğitimi", *Türk Hukuku Tarihi Araştırmaları* 25-26 (Bahar-Güz 2018), 5-59; Tuncay Başoğlu, "Eyyübîler ve Memlûkler Dönemi Fıkıh Yazımı", *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 229-332. Tefsir sahasından bir örnek için bk. Mesut Kaya, "Memlûk Dönemi Tefsir Eğitimi ve Çalışmaları: Tarihsel Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (2020), 993-1015.

oldukça çok malumatı içermektedir. Bunlardan hareketle devre dair genel bir tablonun çıkarılması mümkün görünmektedir.

Günümüzde Memlüklerle irtibatlı kıraat çalışmaları ya Memlükler dönemi kıraat faaliyetlerini muhtasar şekilde ele alan⁸ ya da dönemin ünlü kıraat âlimlerini ve çalışmalarını inceleyen lokal araştırmalardır.⁹ Netice itibarıyla belirtmek gerekir ki iki buçuk asrı aşkın hüküm sürmüş Memlükler dönemini kıraat tedris faaliyetleri, kurumları, âlimlerin ve eserlerin döneme özgü yönleriyle ele alan kapsamlı bir çalışma görüldüğü kadarıyla yapılmamıştır. Konu bağlamında Ahmet Gökdemir'e ait iki makaleye değinilmelidir. Bunların ilki "Memlükler'de Kur'ân Tilâveti ve Kıraat İlmî" adlı çalışmadır. Makalenin, Memlükler dönemi ilmî hayatına dair tez, makale ve maddelerdeki dağınık verileri bir araya getiren muhtasar bir giriş çalışması olduğu söylenebilir.¹⁰ Gökdemir'in "Kur'ân Tilâveti ve Kıraati Bağlamında Eyyûbîler'in Memlükler ve Endülüs'e Etkisi" başlıklı diğer çalışmasında ise mesele Eyyûbîler döneminde başlayıp Memlükler devrinde devam eden birkaç tilâvet ve tedris faaliyeti örneği özelinde ele alınmıştır.¹¹

Elinizdeki makale hem bu eksikliklere değinmiş hem de dönemin kıraat tedris faaliyetlerinin kendine has bazı yönlerine temas etmiştir. Öte yandan devrin öğretim modeline dair genel bir tablo sunmayı da amaçlamıştır. Tarihsel bir alana yoğunlaşılacak çalışmada doğal olarak tarihî dokümanlar ve onların verileriyle ilgilenilmiştir. Memlükler dönemine dair malumat içeren tarih-tabakât eserleri taranmıştır. Akabinde elde edilen veriler tasvirî yöntemle sunulmuştur. Bazı eserlere yansıyan lokal bilgiler de bu amaçla tahlil edilerek tümevarım yöntemiyle bazı genel saptamalarda bulunulmuştur.

1. Memlükler Döneminde Kıraat Tahsil ve Tedrisi

Kıraat eğitim-öğretimi Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminden itibaren nesilden nesile aktararak devam etmiştir. Kıraatlara dair ilk dönemde

⁸ Ahmet Gökdemir, "Memlükler'de Kur'ân Tilâveti ve Kıraat İlmî", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 17 (Bahar 2021), 567-586.

⁹ Birkaç örnek için bk. Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996); Hüseyin b. Muhammed el-Avâcî, "İkdü'l-leâlî fi'l-kırââtî's-seb'î'l-avâlî li Ebî Hayyân el-Endelüsî", *Mecelletü'l-Bühûs ve'd-Dirâsâtî'l-Kur'âniyye* 8 (ts.), 21-76.

¹⁰ Gökdemir, "Memlükler'de Kur'ân Tilâveti ve Kıraat İlmî", 567-586.

¹¹ Ahmet Gökdemir, "Kur'ân Tilâveti ve Kıraati Bağlamında Eyyûbîler'in Memlükler ve Endülüs'e Etkisi", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021), 528-529.

ezberlenerek aktarılan bilgiler, zamanla sistematik hale getirilerek kitaplaşmış ve bundan sonraki süreçte tedris, ezberleme yöntemi merkezde olmak üzere daha çok telif edilen bu eserler üzerinden devam etmiştir. Kıraat öğretim usullerinin ve telif edilen eserlerin, ilgili tarihî dönemin şartlarına göre şekillenmesi son derece doğaldır. Memlûkler dönemi ilmî çevresi söz konusu olduğunda hemen her alanda çok sayıda eserin telif edildiği ve son derece canlı bir ortamın varlığı dikkat çekmektedir. Benzer durum kıraat sahası için de söz konusudur. Bu makalede bahse konu canlılık, tahsil ve tedris açısından ele alınacaktır.

Kıraat ilmi, İslamî ilimler arasında farklı ihtisas alanlarını tercih edenlerin dahi bilgi sahibi olduğu bir branştır. Hatta dinî ilimlerle meşgul olmayan insanlar da günlük ibadetlerini yerine getirebilmek için az ya da çok kıraat sahasında tahsil görmek durumundadır. Tabakâtlarda kıraat tahsilinden bahsedilmeyen fıkıh ve matematik gibi alanlarda temayüz etmiş âlimlerin mihrapta çok güzel Kur'ân okuduklarına dair anlatımlar mevcuttur.¹² Muhammed Emîn'in neşrettiği Hasan b. Ömer b. Hasan'ın *Tezkiratü'n-nebîh* adlı eserinin son kısmında yer verdiği Sultan Hasan vakfiyesinde fıkıh usulü dersi için istenen şartlar, Memlûkler döneminde Kur'ân okuyuşuna verilen ehemmiyeti göstermektedir. Buna göre fıkıh derslerine, tayin edilen vakitte talebenin kolayına gelen surelerle beraber dört kez Âyete'l-Kürsî okunarak başlanması; ardından vâkıfa, ana-babasına, nesline ve tüm Müslümanlara dua edilmesi vakfiye şartları arasında yer almaktadır.¹³

İslâm eğitim tarihinde küçük çocukların Kur'ân okumayı ve temel dinî bilgileri öğrenmelerine büyük önem verildiği bilinmektedir. Küçük yaşlarda alınan eğitimin talim-terbiye noktasında sağladığı imkânlar ve bu çağlarda öğrenilen bilgilerin kalıcılığı düşünüldüğünde bu zaruri bir durumdur. Bundan dolayı tarihsel süreçte, İslâm toplumlarında çocuklara verilecek dinî eğitim üzerinde son derece titizlikle durulmuştur. Memlûkler dönemi için de aynı durum söz konusudur. Zira bu dönemde inşa edilen cami, medrese ve hankah gibi kurumlara bakıldığında, bunların çok büyük bir kısmının bünyesinde çocuklara Kur'ân okumayı öğretmek ve hafızlık yaptırmak üzere açılmış bir mektep/küttâb barındırdığı görülecektir. Tarih-

¹² İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâü'l-gumr bi-ebnâi'l-umr*, thk. Hasan Habeşî (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye Lecnetü lhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 2011), 3/42.

¹³ Hasan b. Ömer b. Hasan b. Habîb, *Tezkiratü'n-nebîh fi eyyâmi'l-Mansûr ve benîh*, thk. Muhammed Muhammed Emîn (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1986), 3/434-435.

tabakât eserlerinde bu müesseselerin özellikle yetim çocukların Kur'ân öğrenmesi için vakfedildiğine dair anlatımlar son derece yaygındır.¹⁴ Kıraat tahsilinin ilk basamağını bu mekteplerde gerçekleştirilen derslerin teşkil ettiği söylenebilir. Zira dönemin ilmî hayatına dair yapılan çalışmalarda iki çeşit mektep türüne değinilmiştir. Bunlardan ilki devlet adamı ve eşrafın çocuklarına ders verilen özel mektepler, diğeri ise devlet erkânı ve hayırseverlerin yetimleri okutmak için açtıkları genel mekteplerdir. Genel mekteplerin kuruluş gayesinin Kur'ân hıfzı, arzı ve kitâbeti olduğu ifade edilmiştir.¹⁵ Bu mekteplerde Kur'ân hıfzı için takip edilen metot, ayetlerin levhalara yazılarak tekrar tekrar okunması sureti ile ezberlenmesinden ibarettir. Daha sonra bu levhalar silinerek sıradaki ayete geçilmektedir.¹⁶ Bunun yanında levhalara yazılı ayetlerin silinmesinin hoş karşılanmaması sebebiyle Kur'ân tedrisinin sadece sesli olarak yapıldığına dair nakillerle karşılaşmak mümkündür. İbn Battûta (öl. 770/1368-69) bunun bir örneğine Emevî Camii özelinde yer vermiştir.¹⁷ Sultan Hasan Külliyesi vakfiyesinde mektepte çocuklara Kur'ân öğretecek müeddib ve yardımcısı arıfta aranan şartın hafızlık olması, buralarda ana gayenin Kur'ân öğretimi olduğunu göstermektedir.¹⁸

Devrin yaygın uygulaması olarak Kur'ân okumayı öğrenmenin ardından Kur'ân'ın ve çeşitli sahalardaki temel muhtasar metinlerin

¹⁴ Örnekler için bk. Zâhiriyye, Fâziliyye, Hicâziyye, Karasunguriyye, Bûbekiriyye, Sâbıkıyye, Müsellemiyye, Emîr Cemâleddin Üstâdâr Medreseleri: Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed Makrizî, *el-Mevâiz ve'l-itibâr bi-(fi) zikri'l-hitat ve'l-âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 4/225-226, 204-205, 230-231, 240, 244, 248, 260, 262. Seyfiyye Medresesi: Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 5/122-123. Olcayboğa ve Yunus Hankahları: Makrizî, *el-Hitatü'l-Makriziyye*, 4/293, 300. Sultan Melikü'n-Nâsır Hasan Camii: Makrizî, *el-Hitatü'l-Makriziyye*, 4/122. Mânsûriye Mâristânı: Makrizî, *el-Hitatü'l-Makriziyye*, 4/269.

¹⁵ Muhammed Kemâlüddin İzzüddin Ali, *el-Hareketü'l-İlmiyye fi Mısır fi devleti'l-Memâlîki'l-Cerâkise* (Câmi'atü Ayni'ş-Şems, Külliyyetü'l-Benât, Kısmü't-Târih, Doktora Tezi, 1989), 37-39; Leylâ Süleym Şâtîlâ, *Nizâmü't-talîm fi medîneti'l-Kâhire fi ahdi'l-Memâlîki'l-Bahriyye*, ts., 58-60, 151. Burada, Şâtîlâ'nın saray mekteplerini özel mekteplerden ayırarak özel bir kategoride değerlendirdiği ifade edilmelidir.

¹⁶ Şâtîlâ, *Nizâmü't-talîm*, 156-157. Biyografik eserlere yansımış bir örneği için bk. Sehâvî, *Dav'*, 2/257. Kur'ân'ı levhaya yazmak suretiyle öğrenen, ilmî sahada büyük katkıları olan bir memlûk örneği için ayrıca bk. Sehâvî, *Dav'*, 3/28-29.

¹⁷ Ebû Abdullâh Muhammed İbn Battûta Tançî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. A. Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 1/141.

¹⁸ Muhammed Muhammed Emîn, *el-Evkâf ve'l-hayâtü'l-ictimâiyye fi Mısır* (Kahire: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye bi'l-Kâhire, 1980), 265-268.

ezberlenerek hocalara arz edilmesinden bahsedilebilir.¹⁹ Tedrisin bu ilk aşamasında diğer branşlarla beraber kıraat sahasından ezberletilen eserler ise Şâtıbî'nin kırâat-i seb'a ve resm-i mushafa dair kaleme aldığı iki manzum telifidir.²⁰ 9./15. asır ve sonrasında ise İbnü'l-Cezerî'nin tedris ve telif faaliyetleriyle ön plana çıkmasıyla Memlûkler dönemi kıraat öğretiminde İbnü'l-Cezerî'nin eserleri de okunup ezberlenerek Şâtıbî'nin eserleri yanındaki yerini almıştır.²¹

Yine biyografilere çokça yansıyan bir durum, çocukların Kur'ân hıfzını tamamlamalarının ardından çeşitli mekânlarda namaz kıldırılmalarıdır. Bunun, devrin bir geleneği olduğunu söylemek abartılı olmayacaktır. Konunun şaşırtıcı bir örneğine yer verilecek olursa, Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Makdisî'den (öl. 885/1481) bahsedilebilir. Makdisî, küçük yaşta Dımaşk'a gelmiş, Şâtıbiyye ve diğer eserleri ezberlemiştir. Kıraat ilmini babasından öğrendiği nakledilen Muhammed b. Ahmed, haccederek Hicaz'da aynı alanda tahsilini sürdürmüş ve ikrâ izni almıştır. Küçük yaşta kırâat-i aşereye göre namaz kıldırabildiği aktarılmıştır.²²

Burada kıraat tahsilini kolaylaştırıcı bir faktör olarak aile etkisinden bahsetmek yerinde olacaktır. İlmî sahada yetkinliği olan âlimlerin birikimlerinden yakın çevreleri de istifade etmiştir. Aile içinde doğal olarak öğrenimi kolaylaştıran bu etkiden kıraat faaliyetleri de payını almıştır. Kahire ve Dımaşk gibi Memlûk merkezlerinin seçkin ailelerinin çocuklarına verdikleri eğitim irdelendiğinde genelinin küçük yaşta hafızlıklarını tamamlayarak namaz kıldırabildikleri, ezberledikleri temel metinler arasında

¹⁹ Biyografilere bakıldığında ezberlenen eserlerin Kur'ân ve temel muhtasar telifler olduğuna dair çok sayıda örnekle karşılaşmak mümkündür. Bu biyografilerin eserlerde hangi sıklıkta yer aldığını göstermesi açısından temsili örnekler için bk. İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 3/378, 390, 392, 395, 520, 555; 4/54, 85, 219, 220, 241, 244 vd.; Sehâvî, *Dav'*, 1/8, 14-15, 15-17, 17-18, 21-24, 30-32, 36-39, 47-48 vd.

²⁰ Örnekleri için bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2010), 1/672; Sehâvî, *Dav'*, 1/183, 188; 2/90; 3/162; 4/143; 5/231, 233; 6/78, 263, 264, 284; 7/46, 49; 11/8-9, 193.

²¹ İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*, *Dürre* ve *Tayyibe* adlı manzumelerinin kıraatlerin tahsili aşamasında ezberlendiğine dair örnekler için bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/431; 2/332-333; Sehâvî, *Dav'*, 1/183, 188; 2/90; 3/162; 4/143; 5/233; 6/284; 7/46; 9/260; 11/193.

²² Sehâvî, *Dav'*, 6/263-264. Küçük yaşta Kur'ân hıfzının ardından namaz kıldırıldığından bahsedilen birkaç örnek için bk. Sehâvî, *Dav'*, 7/24-26, 49-50.

ise *Şâtibiyye'* nin bulunması dikkat çekmektedir.²³

Bundan sonraki aşamada ise kırâat-i seb'a, kırâat-i aşere veya duruma göre daha fazla kıraatin kurrâdan okunması söz konusudur. Burada bahsedilebilecek yöntemler hocanın huzurunda talebenin okuması demek olan *الْقِرَاءَةُ/التَّلَاوُؤُ*,²⁴ hocanın okuyarak talebesinin dinlemesi olan *السَّمَاعُ*²⁵ ve başka bir talebenin hoca huzurunda okuyuşuna şahit olunması demek olan ve tabakâtlarda *سَمِعَ عَلَيَّ*²⁶ ile ifade edilen yöntemdir. Tabakâtlarda kıraat sahasında bunlar arasından en sık zikredilen usulün ise *الْقِرَاءَةُ/التَّلَاوُؤُ* olduğu söylenebilir. Yani derslerde ağırlıklı olarak talebeler okumakta, hocalar ise dinleyerek tashih etmektedirler. Tabakâtlarda kıraat sahasında okumayı ifade eden farklı lafızlarla karşılaşmak da mümkündür. Bunlardan biri, hoca huzurunda Kur'ân'ın veya kıraatlerin tecvid üzere okunmasını ifade eden *جَوَّدَ*,²⁷ diğeri ise kıraatlerin birleştirilerek okunmasını ifade eden *جَمَعَ*'dir.²⁸ Sıklıkla karşılaşılan ders okuma ifadeleri bunlar olmakla beraber, diğer branşlarla ortak kullanımı olan farklı ifadelere rastlamak da mümkündür. Bunlara, ders almayı ifade eden *أَخَذَ*,²⁹ bir ilmî sahada iyi bir düzeyde ve

²³ Bulkînî ailesinden örnekler için bk. İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 3/561-562; Sehâvî, *Dav'*, 3/277-278; 4/96, 6/78; 11/8-9.

²⁴ Günümüzde tilavet dendiğinde tek bir kıraatte okumak akla geliyorken, tabakâtlarda yer alan örneklerde *تَلَى*'nin *قَرَأَ* ile aynı manada kırâat-i seb'a gibi çok sayıda kıraatin okunmasını ifade etmek için kullanılabildiği görülmektedir. Burada bahsedilebilecek bir fark, *تَلَى* sadece kıraatlerin hoca huzurunda talebe tarafından okunmasını ifade eden bir tabirken; *قَرَأَ* kıraatler yanında, kıraate dair eserlerin hocaya okunmasını veya farklı branşlardaki okumaları da ifade eden daha kapsamlı bir tabirdir. *تَلَى*'nin tabakâtlara yansıyan örnekleri için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Marîfetü'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabakâti ve'l-asâr*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1995), 3/1442-46, 1521 (Zeyl); İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/672-673; 2/114-115; İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 1/203-204, 482; 3/508; Sehâvî, *Dav'*, 1/219; 10/72. *قَرَأَ*'nin kıraat sahasında kullanıldığı örnekler için bk. Zehabî, *Marîfetü'l-kurrâ*, 3/1458, 1460-1461; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/145, 665; 2/254-255, 450.

²⁵ Zehabî, *Marîfetü'l-kurrâ*, 3/1505-1506; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/349.

²⁶ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/42; 2/349; İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 1/428; 4/129; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi ayâni'l-mieti's-sâmine*, thk. Abdülvâris Muhammed Ali (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/196; Sehâvî, *Dav'*, 3/62-64; 4/111; 8/34, 256-257.

²⁷ Sehâvî, *Dav'*, 3/66, 104, 201, 236, 283.

²⁸ Sehâvî, *Dav'*, 3/15, 62, 86, 183.

²⁹ Sehâvî, *Dav'*, 3/15, 63, 122, 184, 219, 236, 283.

maharetli olmayı ifade eden ³⁰بَرِيحٌ، ³¹أَتَقَنَّ، ³²تَقَدَّمَ، ³³مَاهِرًا فِي ve ³⁴بَرِيحٌ bir branşla meşgul olmayı ifade eden ³⁵اِسْتَعْلًا، ³⁶تَعَانًا، ³⁷عَارِفًا بِ، ³⁸بَصِيرًا بِ، ³⁹يُدْرِي ve ⁴⁰عُنِيَ بِ örnek verilebilir.

Başka bir açıdan kıraatlerin öğretilmesi hususunda takip edilen yöntemler, kıraatleri teker teker okumayı ifade eden infirâd ve birkaç kıraati bir araya getirerek okumayı ifade eden indirâc/cem' metotlarıdır. İbnü'l-Cezerî bu yöntemlerden infirâdın ilk beş asırda takip edildiğini, sonrasında ise cem' usulünün yaygınlık kazandığını ifade etmiştir.⁴¹ Bu durum, sonraki dönemlerde artan kıraat tahsil ve tedrisinin bir gereğidir. Yoğun tedrisatta zamandan tasarruf etmenin oldukça mühim olduğu tahmin edilebilir. Bununla beraber İbnü'l-Cezerî, dönemin en meşhur âlimlerini zikrederek ilgili devirde kıraat tahsilinde ilk olarak ifrad yönteminin takip edildiğini ifade etmiştir. Ancak çok sayıda hocaya ifrad ve cem' yöntemleri ile okumuş olanlar, okumaların ardından bazı eserlerin münderecatını cem' yöntemi ile okumuşlardır. İbnü'l-Cezerî eserinde, bu usulle okumuş meşhur kıraat âlimlerine dair çok sayıda örnek zikretmiştir.⁴²

Tabakâtlar incelendiğinde karşılaşılan tablonun, İbnü'l-Cezerî'nin devre dair sunduğu mezkûr bilgilerle benzerlik arz ettiği görülmektedir. Buna göre kıraatlerin tahsili yaygın şekilde ifrad ve cem' yöntemleri peş peşe uygulanarak gerçekleştirilmektedir. Hocalardan sadece cem' usulü ile okuma, daha çok tahsilin ilerleyen aşamalarında söz konusu olmaktadır.⁴³

³⁰ Sehâvî, *Dav'*, 3/96, 129.

³¹ Sehâvî, *Dav'*, 3/92, 105.

³² İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3/239.

³³ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 4/42.

³⁴ Sehâvî, *Dav'*, 3/219.

³⁵ Sehâvî, *Dav'*, 3/111, 185.

³⁶ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3/63.

³⁷ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/190; 4/192, 268.

³⁸ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 4/253.

³⁹ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/218; 3/300.

⁴⁰ Sehâvî, *Dav'*, 3/174, 283.

⁴¹ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââtü'l-uşr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 2/147.

⁴² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/147-148.

⁴³ Zehebî, *Marifetü'l-kurrâ*, 3/1307, 1407-1409; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/756-757, 672-673; Sehâvî, *Dav'*, 4/55-56; 8/81-82; 12/100; Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn fi ahvâli Muhammed b. Tolûn*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416), 32.

Bu durumun, Memlûkler döneminde çok sayıda kurumun inşa edilmesiyle ilmin büyük bir hızla yayılmasının bir sonucu olduğu söylenebilir. Zira kıraat talebelerinin bu sahadaki eserleri ve kıraatleri defalarca çok sayıda hocadan okudukları bilinmektedir. Bu durum onların bu sahada cem' okuyacak düzeyde bir meleke kazanmalarını sağlamakla beraber, söz konusu usulün pratik sonuçlarından da yararlanmalarını temin etmiştir.

Kıraatler tahsil edilirken uygulanan bir diğer yöntem, parçalara bölerek okuma usulüdür. İbnü'l-Cezerî, bir oturumda infirad yöntemiyle yüz yirmi parçanın birinin, cem'de ise iki yüz kırk parçadan birinin okunduğundan bahsetmiştir. Bununla beraber sahada ileri derecede bulunan zevâtın, bölümlene usulüyle okumadığını zikretmiştir. Hatta kıraatleri çok kısa sürede icra ederek bitirmiş âlim örneklerine yer vermiştir.⁴⁴

İbnü'l-Cezerî eserinde, tüm bu örneklerin ardından konu ile ilgili önerisini sunmuştur. Buna göre, kıraat ilmini tahkik etmek isteyen kimse ilk olarak kurrânın ihtilafına dair bir eseri ezberlemeli, aynı eserin ıstılahını ve tarikleri de öğrenmelidir. Başka bir esere yöneldiğinde ise ifrad yöntemi ile başlamalı, bunu güzelce bitirip bir meleke kesbetmesinin ardından cem'e geçmek isterse nerede cem' etmenin vacip nerede mekruh olduğunu bilmelidir. Ayrıca tarik ile rivayeti birbirinden ayırt edebilecek düzeyde olmalıdır.⁴⁵

İbnü'l-Cezerî cem' usulüne dair de birtakım bilgiler vermiş ve yine bazı önerilerde bulunmuştur. Buna göre cem' usullerinden harfle cem' Mısırlıların yöntemidir. İbnü'l-Cezerî Mısır'a ilk yolculuğunda bu usulün uygulandığını görmüş ve bunu hüsn-ü edâ ve kemâl-i kırâate uygun bulmamıştır. Şamlıların yönteminin ise vakıf ile cem' olduğundan bahsederek, Mısır ve Şamlıların genelde bu yöntemle okuduğunu nakletmiştir. Kendisinin ise harf ile cem'in mahzurlarını gidermek için bu iki yöntemi birleştirerek yeni bir karma usul geliştirdiğini zikretmiştir. İbnü'l-Cezerî bazı kimselerin ise ayetle cem' metodunu uyguladıklarını ifade etmiştir.⁴⁶

Tabakâtlarda dikkat çeken bir diğer husus, kıraat tahsil eden kişilerin infirad ve cem' yöntemlerinden hangisi ile okuduğunun titizlikle ifade edilmesidir. Hatta kişilerin bahsedilen tahsil esnasında hatmetmediler ise

⁴⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/148-150.

⁴⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/150.

⁴⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/151-152.

hangi sure ve ayetleri okudukları ya da hangi kıraatlerde okuyup hangilerinde okumadıkları büyük bir titizlikle belirtilmiştir. Bunun dikkat çekici bir örneği ünlü müfessir Kevâşî (öl. 680/1281) özelinde verilebilir. Kendisinden tefsirini ve kıraatleri okuyan iki kıraat âlimi Muhammed b. Ali b. Harûf el-Mevsâlî (öl. 727/1327)⁴⁷ ve Ebû Bekir el-Mikassâtî'nin (öl. 713/1313)⁴⁸ alana ait tahsillerinden bahsedilirken yer verilen ibareler oldukça dikkat çekicidir. Buna göre bu iki âlim, rivayetleri okurken Kur'ân'ın başından Fecr suresine kadar olan kısmı okumuşlar, geri kalan bölümü okuyamamışlardır. İbnü'l-Cezerî'nin zikredilen küçük eksiği bile titizlikle ifade etmesi,⁴⁹ icazet verme/rivayet etme geleneğinin ciddiyetini gösterir mahiyettedir. Bu detaylı anlatımlar,⁵⁰ dönemi ele alan eserlerin genelinde tercih edilmiştir.

Dersin içeriğinin aktarımındaki bu dikkatli davranışın, derslerin işlenişi esnasındaki ciddiyetin bir yansıması olduğu öne sürülebilir. Devrin ünlü kıraat âlimi İbn Bashân'ın (öl. 743/1343) biyografisinde yer alan bilgiler, dönemin ders işleme kültürü hakkında fikir vericidir. İbnü'l-Cezerî, İbn Bashân'ın gayet ciddi bir şekilde sadece dersi ile meşgul olduğunu, tükürme, boğaz temizleme gibi fiillerden kaçınmaya özen gösterdiğini nakletmiştir. İbn Bashân, ders okuyan talebenin bir tecvid hatası yapması durumunda parmağı ile işaret ederek bunu düzeltmesini temin etmiştir. Talebenin bir kıraat vechini unuttuğu olursa buna eli ile hasıra vurarak dikkat çekmiş, talebe yanlışını fark edip düzeltirse okuyuşuna devam etmesine müsaade etmiştir. Talebe hatasını kendi bulamaz ise talebeye unuttuğu şeyi defalarca sorup hatırlamasına yardımcı olmuş, hatırlayamadığında ise kendisi okuyarak not etmiştir. Dersler tamamen bitip icazet verme zamanı geldiğinde talebesine unutarak okuyamadığı yerleri tekrar sormuş, düzelttiğinde icazetini vermiştir. Düzeltmediğinde ilgili kıraatleri tekrar okutmuştur. Kendisinden icazet alabilmiş sadece iki kişi olduğu nakledilen İbn Bashân'ın Ümmü Sâlih Türbesi'ndeki derslerine gelmeyenleri bizzat kayıt altına alarak, talebenin maaşından kestiği de nakledilmiştir.⁵¹

Bu sahadaki titizliği ile meşhur olmuş bir diğer örnek Ebü'l-Feth en-

⁴⁷ Bilgi için bk. Zehebî, *Marifetü'l-kurrâ*, 3/1474-75; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/275.

⁴⁸ Bilgi için bk. Zehebî, *Marifetü'l-kurrâ*, 3/1460-61; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/244-245.

⁴⁹ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/197.

⁵⁰ Örnekler için bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/210; 2/331-332; Sehâvî, *Dav'*, 2/90-91; 3/62-64; 4/227-228; 5/30-31, 233; 7/175-176.

⁵¹ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/83.

Nu'mânî'dir (öl. ?). Şemseddin Sehâvî, onun güzel sesi ile harflere hakkını vererek gerçekleştirdiği son derece titiz bir okuyuşunun olduğunu nakletmiştir. Devrinde bu okuyuş, *Kırâetü'n-Nu'mâniyye* olarak adlandırılacak düzeyde meşhur olmuştur.⁵²

2. Kıraat Hocalarının ve Kurumların Eğitime Katkısı

Kıraat sahasında mezkûr yöntemlerle devam ettirilen tahsil süreçleri, dinî ilimler sahasında ders okuyan çok sayıda hoca ve talebe için söz konusudur. Bunun ötesinde kıraat sahasında ilerlemiş âlimlerde dikkat çeken husus ise kıraatlerin ve bu sahadaki eserlerin farklı hocalardan defalarca okunmasıdır. Bu durum öyle bir hal almıştır ki, âlimler bu alanda derinleşerek eser telif edebilecek seviyeye gelmişlerdir.⁵³

Bir eserin birçok farklı hocadan okunmasının, o dönemde isnada verilen önemden kaynaklandığı söylenebilir. Mucem türü eserlerde âlimlerin, hocalarının silsilelerini eserlerin müelliflerine varana dek büyük bir titizlikle nakletmeleri dikkat çekmektedir. Yine biyografilerde âlimler hakkında bilgi sunulurken âlî isnada sahip olan ya da kuşağı içinde bir eseri rivayet edenlerin sonuncusu olan isimlerin özellikle vurgulandığı görülmektedir. Bu hocalardan ders almak konusunda çok yoğun bir talebin söz konusu oluşu da yine biyografilere yansıyan bir durumdur.

Burada kıraat öğretimine yansıyan yönü örnekler üzerinden ele almak yararlı olacaktır. Mesela Zehebî'nin eserindeki biyografilerde, kıraat sahasında öne çıkmış isimlerden Ebû Hayyân'ın birkaç âlimden *Teysîr* adlı eseri okuduğu nakledilmiştir. Bunlardan Rady eş-Şâtıbî'nin (öl. 684/1285)

⁵² Sehâvî, *Dav'*, 11/120.

⁵³ Bu yönleriyle dikkat çeken kıraat âlimlerinden Ebû Şâme el-Makdisî hakkında bilgi için bk. Zehebî, *Marifetü'l-kurrâ*, 3/1334-36; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/510-511; Celâlüddîn Abdurrahman Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Dâru'l-Fikr, 1979), 2/77-78; Tayyar Altıkulaç, "Ebû Şâme el-Makdisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/233-235. Zevâvî hakkında bilgi için bk. Zehebî, *Marifetü'l-kurrâ*, 3/1350-52; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/540-541; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Câmiu esânîd-i İbni'l-Cezerî*, thk. Ahmed b. Hammûd b. Humeyyid er-Ruveysi (Beirut-Medine: Müessesetü'd-Duhâ-Dâru'l-Me'sûr, 2015), 134-135; Adem Yerinde, "Zevâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/305-306. Ca'berî hakkında bilgi için bk. Zehebî, *Marifetü'l-kurrâ*, 3/1463-65; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/26; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 1/420-21; M. Kemal Atik, "Ca'berî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/527-528.

bu eseri âlî isnadla rivayet edenlerin sonuncusu olduğu aktarılmıştır.⁵⁴ İsnada verilen önemi gösteren bir başka örnek de İbnü'l-Cezerî'dir. İbnü'l-Cezerî, Kahire'ye geldiğinde Ezher Camii'nin imamı Fahreddin Osman b. Abdurrahman'a (öl. 804/1402), Takıy es-Sâîğ (öl. 725/1325) talebelerinden okumaya geldiğini söylemiştir. Fahr ed-Darîr ona, okumayı talep ettiği kişilerden çok daha iyi seviyede olduğunu söylediğinde ise İbnü'l-Cezerî bu istekteki kastının isnad olduğunu ifade etmiştir.⁵⁵ İsnada verilen önemi gösteren bir diğer durum, kıraat sahasında okuma ve okutma işini terk etmiş âlimlerden ders almaya âlî isnada sahip olmaları sebebiyle rağbet edilmesidir.⁵⁶

Bu dönemde isnada verilen ehemmiyetin ciddi boyutlarda olduğunu gösteren tezahürlerden bir diğeri, kıraat isnadları tetkikleridir. İbnü'l-Cezerî, *Cami'u esânîd* adlı eserinde bu durumun örneklerine yer vermiştir. Buna göre İbnü'l-Cezerî, Ankara Savaşı'nın ardından Timur tarafından götürüldüğünde Keş ve Şiraz'da bir araya geldiği âlimlerden bazıları ile bu kişilerin kıraat isnadının sahih olamayacağına dair çeşitli tartışmalarda bulunmuştur. Müellif bu tartışmalar sonunda haklı çıktığını da aktarmıştır.⁵⁷ Emevî Camii'nde kıraat dersleri veren Ali b. Muhammed el-Vâsîtî'nin⁵⁸ (öl. 764/1362) sahip olduğunu iddia ettiği Kemâl b. Fâris (öl. 676/1277) kanalı ile Şâtibî'ye uzanan rivayet zincirinin mümkün olamayışını, İbnü'l-Cezerî'nin hocası Ahmed b. Receb el-Hanbelî'nin⁵⁹ (öl. 775/1373) mezkûr camide cemaat huzurunda açıklaması da⁶⁰ ilgili dönemde isnad/rivayet geleneğinin teberrükten öte, hala ciddiye alınan/işleyen bir sistem olduğunu gösteren örneklerdendir.

Hocaların Kur'ân/kıraat ilmi tedrisi karşılığında ücret almaları meselesi de değerlendirmeye değerdir. Dönemin tedris kurumlarında genellikle hocalık ve talebelik yapan kişilerin sabit bir maaşı bulunup, vakfiyelerde maaş ödemelerine dair şartlar yer almaktadır. Bir kurumdaki vazifeye tayin olmamış hocaların bazılarının ise tedris için talebeden bir miktar ücret aldığına yönelik örneklerle karşılaşılmaktadır. Nitekim

⁵⁴ Zehebî, *Marifetü'l-kurrâ*, 3/1352-53. Ebû Hayyân'ın *Teyisîr*'i okuduğu diğer âlimler için bk. Zehebî, *Marifetü'l-kurrâ*, 3/1472, 1356-1357.

⁵⁵ İbnü'l-Cezerî, *Câmi u esânîd*, 233.

⁵⁶ Örnekleri için bk. Sehâvî, *Dav'*, 2/187; 3/200-203. Sehâvî, *Dav'*, 3/200-203.

⁵⁷ Mezkûr tartışmalar için bk. İbnü'l-Cezerî, *Câmi u esânîd*, 235-236.

⁵⁸ Bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/803.

⁵⁹ Bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/68.

⁶⁰ İbnü'l-Cezerî, *Câmi u esânîd*, 221-222.

Muhammed b. Zeyn b. Muhammed b. Zeyn (öl. 845/1441) bu örneklerden biri olarak kaydedilebilir. Çok yönlü bir âlim olan Muhammed b. Zeyn Kahire'ye gelerek *Şâtibiyyeteyn*'i ezberlemiş, kırâat-i seb'ayı ise Ezher imamı Fahr ed-Darîr'den okuyarak icazet almıştır. İbn Zeyn'in kırâat sahasında manzum eserleri olduğu da bilinmektedir. Hem Kahire'de hem de farklı beldelerde bu sahada kendisinden çok sayıda insan istifade etmiştir. Hayatından ilk kırâat öğrenimine dair aktarılanlar fikir verici mahiyettedir. Buna göre eşi Muhammed b. Zeyn'i Kur'ân öğrenmeye teşvik etmiş, o ise fakir olduğu için bunu yapamayacağını ifade etmiştir. Bunun üzerine eşi Kur'ân öğreneceği kişiye ödeyeceği ücreti kendisine vermiş ve bu ders mezkûr zâtın kırâat tahsilinin başlangıcı olmuştur.⁶¹

Tabakâtlarda yer alan örneklerden hareketle, Kur'ân/kırâat öğretimi karşılığı talebeden para alınması çok sık karşılaşılan bir durum değildir. Bununla beraber Halep'te fakirleri ücretsiz okuttuğu nakledilen,⁶² Ezher Camii'nde⁶³ ve Dimaşk'ta⁶⁴ ücret almaksızın Kur'ân okuttuğu zikredilen örneklerden hareketle ilgili dönemde böyle bir uygulamanın var olduğu söylenebilir. Burada örnek verilebilecek bir diğer isim Ebû Bekir b. Ömer b. Arafat b. 'İvaz'dır (öl. 833/1430). Bazı emirlerin memlûklerini (köle kökenli askerlerini) okutmak için onlarla irtibat kurarak, bu vesile ile zenginleşmiştir. Zamanla âyândan sayılmaya başlanan Ebû Bekir çeşitli tedris, imamlık ve vaaz vazifeleri de üstlenmiştir.⁶⁵

Burada değinilmesi gereken bir başka konu medrese ve kurumsallığın kırâat sahasına etkisidir. Genel olarak kırâat eğitiminde "kurum merkezli" yapının belirleyici ve yönlendirici olmadığı elde edilen veriler ışığında söylenebilir. Zira kırâat eğitimi veren kurumlara ve bu sahada faaliyet yürüten âlimlere bakıldığında, tedrisatın belirli kurumlarla sınırlandırılmadığı görülmektedir. Ancak bu durum şöyle kayıtlanabilir: Kurrâ eğitim için müesses bazı kurumlardan faydalanmış, fakat çalışma alanlarını tamamıyla buralara hasretmemiştir. Bu yönüyle fıkıh ve hadis sahasında bahsedilen kurumsallaşmanın⁶⁶ kırâat sahasında da olduğunu

⁶¹ Sehâvî, *Dav'*, 7/216-217.

⁶² Sehâvî, *Dav'*, 8/136.

⁶³ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3/86.

⁶⁴ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 4/26.

⁶⁵ Sehâvî, *Dav'*, 11/56-57.

⁶⁶ Konuya dair genel değerlendirmeler için bk. George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu - Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015); Demirci, *Hadis ve Yorum*.

söylemek zor görünmektedir. Ancak ilgili dönemde kurumlarda gerçekleştirilen faaliyetlerin ön plana çıkarıldığı bir çalışma kurumsallaşmayı ispat edeceği gibi, âlimlerin kurum adı zikredilmeyen faaliyetlerinin öne çıkarıldığı bir çalışma, hoca merkezliliği ispat edebilmektedir. Burada belirleyici olanın araştırmacının döneme dair bakışı olduğu söylenmelidir.

Kurumsallık söz konusu edildiğinde Kahire ve Dımaşk gibi Memlûk merkezlerinde sistematik olarak kıraat tedrisi gerçekleştirilen çok sayıda kurumun varlığı dikkat çekmektedir. Bunlardan Kahire’de Zâhiriyye Baybarsiyye,⁶⁷ Zâhiriyye Berkûkiyye,⁶⁸ Fâzaliyye,⁶⁹ Emir Şemseddin Aksungur,⁷⁰ Kutbiyye,⁷¹ Mansûriyye,⁷² Sâbikiyye,⁷³ Emir Cemâleddin Üstâdâr⁷⁴ ve Müeyyediye⁷⁵ Medreseleri; Şeyhûniyye Hankahı,⁷⁶ Kale,⁷⁷ Hâkim,⁷⁸ İbn Tolun,⁷⁹ Ezher,⁸⁰ Sultan Hasan,⁸¹ Zâfir,⁸² ve Zâhirî Camileri⁸³

⁶⁷ Makrizî, *el-Hitatü'l-Makriziyye*, 4/224-226.

⁶⁸ Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 111-112.

⁶⁹ Makrizî, *el-Hitatü'l-Makriziyye*, 4/204-205.

⁷⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye Büyük İslâm Tarihi*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995), 13/471.

⁷¹ Makrizî, Kutbiyye Medresesi'ne iki ayrı mahalde yer vermiştir. Medresenin yeri, vâkıfın adı ve okutulan derslere dair aynı bilgileri içeriyor olmasından iki medresenin aynı kurum olduğu tahmin edilmektedir. Fakat medreselerden birinin, vâkıfın vefatı olan 693/1294'ten sonra inşa edildiği nakledilmişken, diğnerinin 605/1208 yılında vakfedildiği kaydedilmiştir. İkinci tarihin vâkıfın doğum tarihi yerine, vakfedilme tarihi olarak sehven yazıldığı tahmin edilmektedir. Bu hali ile medresenin Memlûkler döneminde inşa edildiği söylenebilir. Bilgi için bk. Makrizî, *el-Hitatü'l-Makriziyye*, 4/208, 245.

⁷² Makrizî, *el-Hitatü'l-Makriziyye*, 4/269.

⁷³ Makrizî, *el-Hitatü'l-Makriziyye*, 4/248.

⁷⁴ Makrizî, *el-Hitatü'l-Makriziyye*, 4/261-264. Makrizî buradaki kıraat derslerinden bahsetmemektedir. Bununla beraber Muhammed Emîn kırâat-i seb'a hocası bulunması şeklinde bir vakıf şartından bahsetmektedir. Bilgi için bk. Muhammed Emîn, *el-Evkâf*, 253. Berkey, aynı kurumdaki hankah olarak bahsetmiş ve burada yirmi kıraat talebesi istihdam edildiğini zikretmiştir. Bilgi için bk. Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 110.

⁷⁵ Muhammed Mahmûd Halef Anâkra, *el-Medâris fi Mısır fi usri devleti'l-Memâlik* (Ürdün: el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye, Doktora Tezi, 2005), 180. Burada kırâat-i seb'a dersleri veren âlimlerden bazıları için bk. Makrizî, *el-Hitatü'l-Makriziyye*, 4/145; Sehâvî, *Dav'*, 8/192.

⁷⁶ Celâlüddîn Abdurrahman Süyûtî, *Hüsni'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Dârü lhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1967), 2/266.

⁷⁷ Makrizî, *el-Hitatü'l-Makriziyye*, 4/137.

⁷⁸ İbn Kesîr, *Büyük İslâm Tarihi*, 14/85.

⁷⁹ Asri Çubukçu, "Lâcin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/40.

dikkat çekmektedir. Dımaşk'ta ise kıraat tedrisinde ilk sırada türbeler yer almaktadır. Bu kurumlar, dönemin en yetkin kıraat âlimlerinin ders vermesi ile dikkat çekmektedir.⁸⁴

Dımaşk özelinde zikredilebilecek bir diğer kurum, dârülkur'ânlardır. Buralarda ağırlıklı olarak fakir ve yetimlere tilavet düzeyinde Kur'ân okuma ve hafızlık eğitimi verildiği bilinmektedir. Döneme dair eserlerde dârülkur'ânlarda kıraatlerin ihtisas boyutunda tedrisine dair anlatımlarla karşılaşmamıştır. Bu durum iki ihtimali akla getirmektedir: Bu kurumlarda gerçekleşen faaliyetler detayları ile eserlere yansımamış olabilir. Örneğin İbnü'l-Cezerî'nin Dımaşk'ta Cezeriyye olarak bilinen bir dârülkur'ân vakfederek burada dersler verdiği bilinmekle beraber ne tarih-tabakât türü eserlerde ne de İbnü'l-Cezerî'nin eserlerinde buradaki faaliyetlere dair bilgi ile karşılaşmıştır.⁸⁵ Bir diğer ihtimal ise buraların vakfedilme amacının yetim ve fakirlere hafızlık yaptırmak oluşundan hareketle dârülkur'ânlarda ihtisas boyutunda kıraat dersinin yapılmamış olduğudur.⁸⁶ Dımaşk'ta kıraat ihtisasının söz konusu olduğu diğer kurumlar Emevî,⁸⁷ Mencek,⁸⁸ Tevbe Camileri,⁸⁹ Eşrefiyye,⁹⁰ Şeyhûniyye⁹¹ ve Sükkeriyye dârülhadisleri;⁹²

⁸⁰ Burada uzun yıllar ikamet ederek imamlık yanında kıraat hocalığı yapan ünlü âlim Fahreddin Bilbîsî hakkında bilgi için bk. İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 2/214. Diğer bazı meşhur kıraat hocaları için bk. Zehebî, *Marifetü'l-kurrâ*, 3/1398-1399, 1468-1469, 1520; Sehâvî, *Dav'*, 7/175-176.

⁸¹ Hasan b. Ömer b. Hasan b. Habîb, *Tezkiratü'n-nebîh fi eyyâmî'l-Mansûr ve benîh*, 3/401. Muhammed Enes Midillî, *Erken Memlük Döneminde Bir İlmî Müessesesi: İbn Tolun Camii (1296-1382)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 69-70, 128.

⁸² Makrizî, *el-Hitâtü'l-Makrîziyye*, 4/84.

⁸³ Zâhirî Camii'nin kıraat hocalarından ikisi için bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/89-90.

⁸⁴ Dımaşk'ın meşhur türbelerinden Ümmü Sâlih Türbesi için bk. Ebü'l-Mefâhir Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Ömer en-Nuaymî, *ed-Dâris fi târîhi'l-medâris* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 1/243-246; Muhammed Mutî el-Hâfız, *Dûru'l-Kur'âni'l-Kerîm bi Dımaşk* (Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2010), 24-52. Âdiliyye Türbesi için bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 2/207-208; Muhammed Mutî el-Hâfız, *Dûru'l-Kur'âni'l-Kerîm bi Dımaşk*, 200-207. Eşrefiyye Türbesi için bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 2/228-229; Muhammed Mutî el-Hâfız, *Dûru'l-Kur'âni'l-Kerîm bi Dımaşk*, 11-18.

⁸⁵ Cezeriyye Dârülkur'âni hakkında bilgi için bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/8.

⁸⁶ Dımaşk Dârülkur'ânları hakkında bilgi için bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/7-14.

⁸⁷ Kıraat hocaları ve faaliyetlerine dair örnekler için bk. Zehebî, *Marifetü'l-kurrâ*, 3/1432-4133; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/171, 468; 2/329; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/66; 2/305-306, 314-315.

⁸⁸ Nuaymî, *ed-Dâris*, 2/343.

⁸⁹ Kıraat hocaları için bk. Muhammed Mutî el-Hâfız, *Dûru'l-Kur'âni'l-Kerîm bi Dımaşk*, 211.

⁹⁰ Nebi Bozkurt, "Hâfız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/76. Muhammed Mutî el-Hâfız, *Dûru'l-Kur'âni'l-Kerîm bi Dımaşk*, 209.

Zencîliyye,⁹³ Mukaddemiyye Cevvâniyye,⁹⁴ Emîniyye⁹⁵ ve Ömeriyye Medreseleridir.⁹⁶

Kıraat sahasında kurumsallığı öne çıkararak bu tablo yanında, hoca merkezliliği ön plana çıkararak hususlar da söz konusudur. Bu durumun bir yönünü kıraat sahasındaki sembolik okumaların teşkil ettiği söylenebilir. Kıraat tahsil edenler, alanın otorite isimlerine Fâtîha suresi, Bakara suresi 1-5. ayetler veya belirli sureleri okuyarak meşhur âlimlere talebe olma vasfını kazanmışlardır. Bu okumalara bakıldığında talebenin seviyesini ileri taşımaktan ziyade otorite isimle hoca-talebe bağını kurmaya yönelik temsili okumalar oldukları dikkat çekmektedir. Bu durumun çarpıcı bir örneği İbnü'l-Harîrî olarak da bilinen İbnü'l-Kasabî'dir (öl. ?). İbnü'l-Harîrî, kırâat-i seb'ayı Zeyn Cafer es-Senhûrî'den (öl. 894/1489) okumuş, Nasr'dan Kur'ân'ın sonuna kadar ve Fâtîha ile Bakara 1-5'i Tâc Abdülmelik et-Tûhî ve Şihâb es-Sekenderî'den (öl. 857/1453) okumuştur. Yine Bakara 141. ayete kadar Şems Muhammed b. Yusuf ed-Deyrûtî'den (öl. 864/1459), Arâf suresinin başına kadar da Ebü'l-Hasan b. Yeftehillah es-Sekenderî'den okumuştur. Zehraveyn'î Şems b. İmran el-Gazzî'den, el-Fâtîha ve el-Bakara'nın başını da Muhammed b. Osman b. Ali eş-Şâmî'den okumuştur.⁹⁷

Hoca merkezliliğin bir başka yönüne kıraat sahasında verilen icazetler bağlamında değinilebilir. Devrin genel ilmî ortamına bakıldığında hocaların talebelerine ilgili branşta hocalık yapabileceğine ya da belli eserleri kendisinden rivayet edebileceğine dair icazet verdikleri görülmektedir. Bu durum, kıraat ilminin intikalinde büyük bir vazife icra etmiştir. Zira kıraat sahasında hocalık yapan çok sayıda isim, devrin meşhur/imam isimlerine okuyup onlardan icazet alarak, bu ilmin ana isnad zincirlerine dâhil olmuştur. Kıraat sahasında orta ve üstü bir seviyede bulunduğu söylenebilecek bu hocaların, bu yolla ana rivayet silsilelerinin geniş kitlelere yayılmasını temin ettikleri düşünülebilir. Biyografik kaynaklara yansıyan örneklerden hareketle icazetler konusunda standart bir

⁹¹ Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 2/266.

⁹² İbn Kesîr, *Büyük İslâm Tarihi*, 14/294.

⁹³ Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/406.

⁹⁴ Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/460.

⁹⁵ Mahmut Dünder, "Eyyübîler Dönemi Dımaşk Medreseleri", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2018), 120.

⁹⁶ Nuaymî, *ed-Dâris*, 2/85; Muhammed Muî' el-Hâfız, *Dîru'l-Kur'âni'l-Kerîm bi Dımaşk*, 195-196.

⁹⁷ Sehâvî, *Dav'*, 9/42-43. Sembolik okumaların söz konusu olduğu diğer biyografi örnekleri için bk. İbnü'l-Cezerî, *Câmi u esânîd*, 149-150; Sehâvî, *Dav'*, 7/19; 9/186.

usulün varlığından bahsetmek mümkün görünmemektedir. Zira kıraat âlimlerinden icazet vermek konusunda müteşeddit sayılabilecek âlimler var olduğu gibi⁹⁸ okutmaksızın icazet veren âlimlere tesadüf etmek de mümkündür.⁹⁹ Biyografilere yansıyan üçüncü bir kategori ise eserlerin birkaçını veya kıraatlerin bir bölümünü okutup kalan kısım için icazet verilmesidir.¹⁰⁰

Memlükler dönemi kıraat otoritesi olarak tavsif edilebilecek isimler etrafında oluşan tedris-tahsil ağları da hoca merkezli bakışı destekleyen unsurlardandır. Bu yönüyle Memlükler dönemi kıraat ilmi ile meşgul olmuş kişileri, alanla ilgi düzeylerine ve kıraat ilminin intikalinde icra ettikleri role göre tasnif etmek mümkündür. Buna göre tabloda yetkinliği ifade noktasında en üstte, kıraat sahasında derinleşerek, “imam” şeklinde vasfedilecek âlimler yer almaktadır. “İmam” olan kıraat âlimleri, yaşadıkları devirde ders okumak üzere kendilerine yoğun rihlelerin yapılması, yaşadıkları dönemde ve akabinde rağbet görecektir eserler telif edecek düzeyde alana hâkim olmaları, belli konuların kendilerinden söz edilmeksizin ele alınamaması, kıraat konusunda çok sayıda isnada veya icazete sahip olmaları gibi özelliklerle dikkat çekmektedirler. Bu âlimleri öne çıkaran hususlardan birisi de sahip oldukları rivayet zincirlerinin kıraat sahasının köşe taşları denebilecek isimlerin bir kısmına sahih ve daha kısa yani âlî isnadlarla ulaşmasıdır. Zira Memlükler döneminde isnada atfedilen anlam, âlî isnadı olan âlimlere rağbeti artırmıştır. Şu durumda burada kendisinden bahsedilen âlimlerin, kıraat sahasının ana güzergâhları denebilecek tarikleri veya bağlantı noktalarını izleme imkânı sundukları söylenebilir.

Memlük dönemi âlimlerini tavsif eden, yukarıdaki vasıfları taşımayan ancak onları izleyen ikinci bir kategoriden söz edilebilir. Buna göre buradaki kıraat âlimleri, bu ilmi birinci kategoride yer alan meşhur âlimlerden okuma imkânı elde etmiş ve aynı zamanda tedrisle meşgul olmuş “şeyhlerdir.” Bu isimler arasında eser telif edenler de bulunmaktadır. Söz konusu tanımlamanın kapsamına dâhil edilebilecek olan âlimleri öne çıkaran temel hususun, sahih kanallara dayanan isnadların geniş kitlelere yayılmasının temini olduğu söylenebilir. Kısaca bu âlimler, birinci grupla halk arasında köprü vazifesi görmüşlerdir. Bu kıraat âlimleri, kıraat sahasında “orta düzey

⁹⁸ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/83; Sehâvî, *Dav'*, 11/22-23.

⁹⁹ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/61-62; Sehâvî, *Dav'*, 3/80-81.

¹⁰⁰ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/241; 2/91, 306; İbnü'l-Cezerî, *Câmi u esânîd*, 217.

otorite” olarak konumlandırılırsa, sayıca “imam” olarak isimlendirilebilecek olanlardan çok daha fazladır. Doğal olarak bu ulemâ hem kendi devirlerinde hem de izleyen asırlarda daha ziyade tedris faaliyetleriyle şöhret kazanmışlardır. Bu yönüyle bu ilmin günümüze taşınmasında büyük rol üstlenmişlerdir.

Kıraat faaliyetleri bağlamında kategoriye son olarak dâhil edilebilecek bir başka gruptan da bahsedilmelidir. Söz konusu grupta yer alanlar, kıraat ilmini öğrenmekle birlikte; bu ilmin yayılmasına pek katkı sunamamış kimselerdir. Aslında diğer İslâmî ilimlerle beraber kıraat de tahsil etmişler, fakat görülebildiği kadarıyla tedris olarak değerlendirilebilecek herhangi bir faaliyetleri olmamıştır. Yahut da biyografik anlatımlara faaliyetlerine dair herhangi bir bilgi yansımamıştır. Bu grup esasında dönemdeki kıraat faaliyetleri, kıraat hocaları ve kıraat eğitiminin dinamikliği konusunda fikir vermektedir. Sadece mezkûr hususiyet bile bu kategoriye kayda değer kılmaktadır. İlk iki kategori bir şekilde otoritelere işaret etmekten bu grupta yer alanlar kısaca otorite olmayan, eser telifi veya tedris düzeyinde kıraatle ilgilenmeyenleri ifade etmektedir.

Sonuç

İslâm tarihi açısından önemli devirlerden biri Memlûkler dönemidir. 504 Zira Memlûkler sadece Moğolları durdurmakla kalmamış, iki buçuk asır Kahire-Dımaşk ve Hicaz'ı idare etmiştir. Onların ulemayı himaye ederek şehirleri güvenli hale getirmesi, yönettikleri şehirleri ilmî olarak canlı birer merkez konumuna getirmiştir.

Memlûkler dönemi İslâmî ilimler açısından otorite sayılan pek çok isimle anılmasının bir yansıması olarak kıraat sahasında da kendisinden söz ettirmiştir. Bu anlamda dönemin âlimlerinden İbnü'l-Cezerî'nin telifleri günümüzde dahi bu sahanın temel tedris metinleri olma özelliğini korumaktadır.

Bu dönemde kıraat tahsili Kur'ân okumayı öğrenmenin ardından Kur'ân'ın ve temel muhtasar metinlerin ezberlenmesi şeklinde sürdürülmüştür. Ezberlenen bu metinler arasında Şâtıbî'nin manzum eserleri başta yer almıştır. 9./15. asır ve sonrasında İbnü'l-Cezerî'nin eserlerinin yaygınlaşmasıyla *Mukaddime* ve *Tayyibe* de ezberlenen metinler arasına girmiştir. Bu süreci kırâat-i seb'a, aşere veya daha çok kıraatin farklı hocalardan okunması aşaması takip etmiştir. Bu tedriste tilavet/kıraat, sema ve farklı bir talebenin hocaya okuyuşunu takip etmek şeklindeki yöntemler uygulanmıştır. Kıraat tahsilinin ilk aşamasında kıraatler genellikle infirad

metoduyla tek tek okunmuş, bir meleke kesbedilmesinin ardından ise kırâat-i seb'a ve aşere sistemleriyle cem edilerek tahsil edilmiştir.

İslamî ilimler sahasıyla meşgul çok sayıda kişi için söz konusu olan bu tedricî süreç, ihtisas sahası kıraat olanlar için farklı bir vasatta ilerlemiştir. Bu âlimlerin kıraatlere dair çok sayıda eseri farklı hocalardan defalarca okuyarak bu sahada derinleştiği görülmüştür. Bu dönemde kıraat ilminin otorite isimlerine ve tedavüldeki eserlerin bizzat müelliflerine daha kısa kanallarla ulaşmayı ifade eden âlî isnada büyük önem verilmiştir. Tedris süreçleri de bu öneme paralellik arz edecek şekilde yürütülmüştür. Bu durumun bir sonucu olarak ilgili dönemde aynı eserlerin farklı kanallarla defalarca okunarak çok sayıda senedine sahip olunması son derece yaygınlık kazanmıştır.

Memlükler devrinde pek çok unsur kıraat tahsilini kolaylaştırmıştır. Bunlar arasında ilk göze çarpanlar, ailelerin teşvik edici rolü ve idarecilerin çok sayıda eğitim kurumu inşa ederek hocalara ve talebelere geniş imkânlar sunmasıdır. Bu eğitim kurumları arasında Kahire'de cami, medrese ve hankahlar dikkat çekerken, Dımaşk'ta özellikle türbeler ön plandadır. Dımaşk'ta Kahire'den farklı olarak dikkat çeken bir diğer kurum dârülkur'ânlardır. Buralarda ihtisas boyutunda kıraat tedrisinden çok, fakir ve yetimlere başlangıç düzeyinde Kur'ân ve hafızlık eğitimi verilmiştir. Bunlar dışında Emevî Camii, dârülhadisler ve çeşitli Dımaşk medreselerinde kıraat eğitimi yapılmıştır.

Biyografik eserlerde devrin eğitim anlayışında kurumsallığı ön plana çıkaran bu tablo yanında, hoca merkezliliğe işaret eden anlatımlar da yoğun şekilde kendisine yer bulmuştur. Buna göre hocalar farklı kurumlarda ders vermekle beraber faaliyetlerini sadece buralarla sınırlı tutmamışlar, kurumsal bir aidiyet gözetmemişlerdir. Biyografik eserlere yansıyan ana yön, kişinin nerede kıraat tahsili gördüğünden ziyade kimden ders aldığı olmuştur.

Kıraat tahsilinde hoca merkezliliğin göstergelerinden birisi, sembolik okumalar yaparak meşhur âlimlerle hoca-talebe münasebeti kurulmasıdır. Fatıha suresi ve Bakara suresi 1-5. ayetlerin yaygın olduğu kısa ve sembolik okumalar, gerçekleşen tahsilden istifade edip ilerleme sağlamaktan ziyade ilgili hocanın talebesi olma vasfını kazanmaya yöneliktir.

Hoca merkezli bakışın bir yansıması da ilgili dönemde sıkça karşılaşılan icazetlerdir. Bu konuda standart bir uygulamadan bahsetmek mümkün değildir. Zira kıraat sahasında icazet vermek konusunda

müteşeddî âlimler yanında okutmaksızın genel icazet veren âlimler de bulunmuştur.

Memlûkler devrinde kıraat tahsil ve tedrisiyle meşgul kişiler, farklı kategorilerde ele alınmalıdır. Bu kişiler alana katkı düzeylerine göre sınıflandırıldığında ilk sırada “imam” isimler yer almaktadır. Bu âlimler yaşadıkları devirde kendilerinden okunmak üzere rihlelerin gerçekleştirildiği, âlî isnadlarıyla kıraat ilminin köşe taşları denecek âlimler ve eserleriyle irtibata sahip isimlerdir. Bu âlimler İslâm âleminin geneli tarafından otorite kabul edilmiş devrin en yetkin hocalarıdır.

Mezkûr âlimlerin talebeliğini yaparak aynı zamanda yoğun şekilde kıraat tedrisi ile ilgilenen ikinci bir kategori “mukrî/şeyh” olarak tavsif edilen âlimlerdir. Bu zevat, otoritelere okumakla elde ettikleri kıraat isnad zincirlerinin geniş kitlelere yayılmasını temin etmişlerdir. Böylece bu sahada tahsilde bulunan kişiler, bu kategorideki hocaları vasıtasıyla kıraat sahasının hoca-talebe ağlarına dâhil olmuşlardır.

Üçüncü kategori ise kıraat sahasında tahsil görmekle beraber tedris faaliyeti bulunmayan ya da varsa eserlere yansımamış kişilerdir. Bu kişilerin kıraat ilminin yayılması konusunda aktif bir rolü bulunmamaktadır. Fakat bu kategori kıraat alanındaki hareketlilik ve yoğunluğu göstermesi bakımından dahi son derece önemlidir. 506

Son olarak belirtilmelidir ki Memlûkler dönemi kıraat faaliyetleri hem kişi hem kurum hem de geleneksel süreçteki katkısı bağlamında farklı açılardan araştırmayı hak eden pek çok hususiyeti taşımaktadır.

Kaynakça

- Altıkulaç, Tayyar. "Ebû Şâme el-Makdisî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/233-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Anâkra, Muhammed Mahmûd Halef. *el-Medâris fî Mısır fî usri devleti'l-Memâlîk*. el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye, Doktora Tezi, 2005.
- Atik, M. Kemal. "Ca'berî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/527-528. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Memlükler*. Ankara: İSAM Yayınları, 2015.
- Başoğlu, Tuncay. "Eyyûbîler ve Memlükler Dönemi Fıkıh Yazımı". *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 229-332.
- Başoğlu, Tuncay. "Memlükler Döneminde Fıkıh Eğitimi". *Türk Hukuku Tarihi Araştırmaları* 25-26 (Bahar-Güz 2018), 5-59.
- Berkey, Jonathan. *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*. çev. İsmail Eriş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Bozkurt, Nebi. "Hâfız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/74-78. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Chamberlain, Michael. *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik*. çev. Büşra Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Çubukçu, Asri. "Lâçin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/39-40. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Demirci, Selim. *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*. Ankara: İLEM, 2020.
- Dunn, Ross E. *İbn Battuta'nın Dünyası*. çev. Yeşim Sezdirmez. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- Dündar, Mahmut. "Eyyûbîler Dönemi Dımaşk Medreseleri". *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2018), 113-147.
- Emiroğlu, Nagihan. *Türk (Bahrî) Memlükler Döneminde Hadis İlmi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Gökdemir, Ahmet. "Kur'ân Tilâveti ve Kıraati Bağlamında Eyyûbîler'in Memlükler ve Endülüs'e Etkisi". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021), 521-532.
- Gökdemir, Ahmet. "Memlükler'de Kur'ân Tilâveti ve Kıraat İlmi". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 17 (Bahar 2021), 567-586.

Hasan b. Ömer b. Hasan b. Habîb. *Tezkiratü'n-nebîh fi eyyâmi'l-Mansûr ve benîh*. thk. Muhammed Muhammed Emîn. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1986.

Hüseyn b. Muhammed el-Avâcî. “İkdü'l-leâlî fi'l-kırââtî's-sebî'l-avâlî li Ebî Hayyân el-Endelüsî”. *Mecelletü'l-Bühûs ve'd-Dirâsâtî'l-Kur'âniyye* 8 (ts.), 21-76.

İbn Battûta Tancî, Ebû Abdullah Muhammed. *İbn Battûta Seyahatnâmesi*. çev. A. Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.

İbn Hacer, el-Askalânî. *ed-Dürerü'l-kâmine fi ayâni'l-mieti's-sâmine*. thk. Abdülvâris Muhammed Ali. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.

İbn Hacer, el-Askalânî. *İnbâü'l-gumr bi-ebnâi'l-umr*. thk. Hasan Habeşî. 4 Cilt. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye Lecnetü İhyâit-Türâsi'l-İslâmiyye, 2011.

İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye Büyük İslâm Tarihi*. çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995.

İbn Tolun, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed. *el-Fülkü'l-meşhûn fi ahvâli Muhammed b. Tolûn*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416. 508

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Câmi'u esânîd-i İbni'l-Cezerî*. thk. Ahmed b. Hammûd b. Humeyyid er-Ruveysî. Beyrut-Medine: Müessesetü'd-Duhâ-Dâru'l-Me'sûr, 2015.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2010.

İzzüddin Ali, Muhammed Kemâlüddin. *el-Hareketü'l-ilmîyye fi Mısır fi devleti'l-Memâlikî'l-Cerâkise*. Câmi'atü Ayni'ş-Şems, Külliyyetü'l-Benât, Kısmü't-Târîh, Doktora Tezi, 1989.

Kaya, Mesut. “Memlûk Dönemi Tefsir Eğitimi ve Çalışmaları: Tarihsel Bir

Değerlendirme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (2020), 993-1015.

Makdisi, George. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*. çev. Hasan Tuncay Başoğlu - Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Makrizî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *el-Mevâiz ve'l-ittibâr bi-(fi) zikri'l-hutat ve'l-âsâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Midilli, Muhammet Enes. *Erken Memlük Döneminde Bir İlmî Müessesesi: İbn Tolun Camii (1296-1382)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Muhammed Emîn, Muhammed. *el-Evkâf ve'l-hayâtü'l-ictimâiyye fi Mısır*. Kahire: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye bi'l-Kâhire, 1980.

Muhammed Mutî el-Hâfız. *Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm bi Dımaşk*. Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2010.

Nuaymî, Ebü'l-Mefâhir Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Ömer. *ed-Dâris fi târihi'l-medâris*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Özkan, Halit. *Memlüklerin Son Asrında Hadis*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *ed-Dav'ü'l-lâmi*: 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman. *Buğyetü'l-vu ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 2 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1979.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman. *Hüsnü'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kâhire*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 2 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1967.

Şâtîlâ, Leylâ Süleym. *Nizâmü't-talîm fi medîneti'l-Kâhire fi uhdi'l-Memâliki'l-Bahriyye*, ts.

Yerinde, Adem. "Zevâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/305-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Yiğit, İsmail. *Memlûkler*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015.

Yüksel, Ali Osman. *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-*

◆ Öne Çıkan Özellikleriyle Memlûkler Dönemi Kıraat İlmî Tedrisi

kibâr ale't-tabakâti ve'l-asâr. thk. Tayyar Altıkulaç. 4 Cilt. İstanbul:
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1995.

Doğal Afet Sonrası Travma, Yas ve Dini Başa Çıkma: Kahramanmaraş Depremi Üzerine Nitel Bir Araştırma

Trauma, Grief Process and Religious Coping After Natural Disaster:

A Qualitative Research on the Kahramanmaraş Earthquake

Nurdan Yağlı SOYKAN

Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler
Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı

Asst. Prof., Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic
Sciences, Department of Islamic Philosophy, Çankırı/Türkiye

semranurdanyaglisoykan@karatekin.edu.tr ORCID: 0000-0002-1482-8250

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 05 Şubat/February 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Mayıs/May 2024

DOI: [10.53683/gifad.1431842](https://doi.org/10.53683/gifad.1431842)

Atıf / Citation: Yağlı Soykan, Nurdan. "Doğal Afet Sonrası Travma, Yas ve Dini Başa Çıkma: Kahramanmaraş Depremi Üzerine Nitel Bir Araştırma/Trauma, Grief Process and Religious Coping After Natural Disaster: A Qualitative Research on the Kahramanmaraş Earthquake". *Gıfad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 13/26 (Temmuz/July 2024/2): 511-552

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright © Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

6 Şubat 2023 saat 04.17'de Türkiye/Kahramanmaraş'ta yerin sadece 5 km derinliğinde büyüklüğü 7,8 ve 7,5 olan iki büyük deprem meydana geldi. Depremler sonucunda Türkiye'de resmî rakamlara göre 50 bin civarında insan hayatını kaybetti ve 120 binden fazla insan yaralandı. Büyük depremler Türkiye'de 11 ilde yaşayan yaklaşık 15 milyon insanı doğrudan etkiledi. Afetin yol açtığı hasar o kadar büyüktü ki yerli ve yabancı basında "Yüzyılın Afeti" olarak isimlendirildi. Bu çalışma söz konusu depremleri yaşayan bireylerin depremi nasıl anlamlandırdıklarını, depreme bağlı gelişen stresin üstesinden gelmek için hangi başa çıkma stratejilerini kullandıklarını, bu stratejiler içerisinde dini başa çıkma stratejilerine yaptıkları atıfları ve deprem sonrası yaşamlarında manevi gereksinimlerinin neler olabileceğini tespit etmeyi amaçlamıştır. Nitel araştırma yönteminin benimsendiği bu çalışmada fenomenolojik desen tercih edilmiştir. Veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Çalışma grubunun belirlenmesinde amaçlı seçme tekniği tercih edilmiştir. Araştırmaya deprem anında bölgede bulunan ve depremi yaşayan 20 kadın 10 erkek olmak üzere 30 yetişkin birey katılmıştır. Elde edilen bulgular, tüme varım yöntemiyle içerik analizine tabi tutulmuştur. Deprem yaşayan bireylerle gerçekleştirilen görüşmeler sonrasında beş ana temaya ulaşılmıştır. Bunlar; travma, yas ve matem, manevi ihtiyaçlar ve dini başa çıkma unsurlarıdır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Başa Çıkma, Dini Başa Çıkma, Deprem, Maneviyat.

Abstract

On February 6, 2023 at 04:17, two major earthquakes with magnitudes of 7.8 and 7.5 occurred at a depth of only 5 km in Kahramanmaraş, Türkiye. According to official figures, around 50,000 people in Türkiye lost their lives and more than 120,000 people were injured as a result of the earthquakes. The major earthquakes directly affected around 15 million people living in 11 provinces in Türkiye. The damage caused by the disaster was so great that it was dubbed the "Disaster of the Century" in the local and foreign press. This study aimed to determine how individuals who experienced these earthquakes made sense of the earthquake, which coping strategies they used to overcome earthquake-related stress, their references to religious coping strategies with in these strategies, and what their spiritual needs might be in their post-earthquake lives. Phenomenological design was preferred in this study in which qualitative research method was adopted. A semi-structured interview form was used as a data collection tool. Purposive selection technique was used to determine the study group. Thirty adults, 20 women and 10 men, who were in the region at the time of the earthquake and who experienced the earthquake, participated in the study. The findings obtained were subjected to content analysis

using the deductive method. After the interviews with individuals who experienced the earthquake, five main themes were reached. These are trauma, grief and mourning, spiritual needs and religious coping.

Keywords: *Psychology of Religion, Earthquake, Coping, ReligiousCoping, Spirituality.*

Extended Summary

This study aimed to determine how individuals who experienced the 6 February earthquakes centered in Kahramanmaraş made sense of the earthquake, which coping strategies they used to overcome the earthquake-related stress, their references to religious coping strategies within these strategies, and what their spiritual needs might be in their post-earthquake lives. Phenomenological design was preferred in this study in which qualitative research method was adopted. A semi-structured interview form was used as a data collection tool. Purposive selection technique was used to determine the study group. Thirty adults, 20 women and 10 men, who were in the region at the time of the earthquake and who experienced the earthquake, participated in the study. The findings obtained were subjected to content analysis using the deductive method.

513

After the interviews with individuals who experienced the earthquake, five main themes were reached. These are trauma, grief and mourning, spiritual needs and religious coping.

Three sub-themes were identified under the first main theme of "trauma". These were named as "Man-made Trauma, Natural Trauma and Posttraumatic Growth".

Individuals who experienced the earthquake think that the event they experienced was not caused by human hands, they state that it would have been much more difficult for them to cope and accept if they had experienced this situation due to a human being, and they express gratitude. Here, the fact that the trauma was not caused by human hands and the reference to a superior power, God, was found to be a factor that supports positive coping and religious coping.

Some earthquake victims emphasize that what they experienced was a natural disaster and attribute it to God. According to them, an earthquake is a natural disaster and there are laws of nature. Allāh is the one who determines these laws.

The last sub-theme of the main theme of trauma is posttraumatic

growth. Earthquake survivors are aware of the magnitude and difficulty of the event they experienced. However, for those who made sense of their pain, turned the crisis into an opportunity and benefited from social support networks, this situation became a means of spiritual growth and development.

The earthquake also involves a mourning process due to the losses, separations, migrations and emotional devastation it brings with it. As the in-depth interviews continued, it became clear that the mourning process had very different manifestations in this painful group. Therefore, the third main theme "Mourning and Grief" and the sub-themes "Shock, Mourning for the Gone, Mourning for the City, Mourning for the Lost Ties and No Without a Homeland" were found as reflections on the mourning process of earthquake victims.

From the moment of the earthquake, individuals lost all their emotions with the shock they experienced. The feeling of cold and hunger disappeared for hours or even a few days.

But after the initial shock of the earthquake, people who had suffered losses began to face the reality. Earthquake survivors stated that they felt their pain more strongly as the heat of the event wore off and they started to look for ways to cope with this pain.

514

In the aftermath of the earthquake, the majority of people living in the region were transferred to temporary accommodation centers and to different provinces. Having to migrate, even temporarily, deeply shock the earthquake victims. Their normal lives changed overnight and their hometowns, where they were born and where they lived, were buried under rubble. For them, their city is not just a piece of land where they live. For the participants, the city is a structure where they spend the bittersweet times of their lives, where they build and renovate, where they find their own selves and build their future. This love of country, which is unique to the Turkish people, was clearly reflected in the words and feelings of the individuals who experienced the earthquake.

Individuals who experienced the earthquake made frequent references to the loss of their memories and recollections of the past, being buried under rubble, and the disruption of the unique structure of the streets. These references were mostly intensified not in the first days of the mourning process but in the following days. The participants, who started to realize their losses, searched for an object of connection that would facilitate their

mourning, to hug and long for. But there was neither a picture nor a memorable object. The lost ties represented not only a tangible asset but also social networks, and for the participants this was as painful as the lost memories.

Love for homeland was the last sub-theme under the main theme of mourning and grief. Because after expressing their own pain, mourning and suffering, the participants also expressed the damage caused to their homeland by this great disaster and the grief they felt. For them, the destruction and damage in the region is an issue that concerns the whole homeland.

Under the third main theme of "Spiritual Needs"; four sub-themes emerged as "Sense of Guilt and Sinfulness, Perception of God as Punishing, Anxiety and Hopelessness, Reflections on Family".

It was observed that earthquake survivors had some spiritual needs in terms of making sense, living values correctly and thus mobilizing their inner powers in the coping processes after the severe experience they experienced. Although attributing what happened to them to a transcendent power supported them spiritually and psychologically, the question "what did we do that this happened to us?" revealed a sense of guilt and sinfulness. Questions that could not be answered on the same plane caused them to think of the Creator as the punisher and themselves as an individual who deserved this punishment. It is possible to say that the sub-theme of anxiety and hopelessness found under the main theme of spiritual needs is also a result of "the perception of a punishing God and a sense of guilt".

515

The family institution, which is the smallest structure of the society, was affected both positively and negatively by the earthquake. These positive and negative reflections on the family were evaluated under the theme of spiritual needs.

Finally, under the fourth main theme of "Elements of Religious Coping"; "Elements of Religious Coping During the Earthquake, Awareness of Life and Death, Gratitude, Patience, Prayer, Positive Thinking, Positive Perception of God and Martyrdom".

Interviews with the participants revealed that they used religious coping methods from the first moment of the earthquake. Among the earthquake survivors, those who adopted a positive religious coping approach used their world of faith in the face of difficulties and stressful events, saw these difficulties as an opportunity for their spiritual

development and acted together with the God they believed in to solve the problems. Under this theme of positive religious coping, there are sub-themes of life and death awareness, gratitude, patience, prayer, positive thinking, positive perception of God and martyrdom in addition to the religious coping elements used during the earthquake.

Giriş

Doğal afetler, dünyanın doğal süreçleri sonucunda meydana gelen büyük felaketlerdir. Bu afetler, genellikle hava, su veya yer kabuğundaki hareketler sonucu ortaya çıkarlar. İnsanlar ve çevre üzerinde ciddi etkileri olan doğal afetler; can kaybına, yaralanmalara, maddi hasarlara ve ağır tahribata neden olabilirler (Işıklı -Tüzün, 2017, 180). Dünya Sağlık Örgütü afeti, toplumun başa çıkma ve iyileşme kapasitesini aşan, bireylerin, onların işleri ve çevreleri üzerinde güçlü bir etkiye neden olan bir sistemin (veya topluluğun) normal işleyişinin kesintiye uğraması olarak tanımlamıştır. Bu durum, doğal kaynaklı bir olayın (örneğin, bir kasırga veya deprem) veya insan eyleminin (en yaygın olanları arasında savaş) ve bunun zararlı etkilerinin (örneğin, insan kaybı veya alt yapının yok olması) sonucu olabilir (WHO, 2000).

Depremler, aniden ortaya çıkan, hayatın beklenmedik bir şekilde altüst olmasına yol açan doğal afetlerin en korkutucu ve yıkıcı türlerinden biridir. Her yıl dünya genelinde birçok insan depremlerle karşı karşıya kalmakta ve bu deneyimler bireyler üzerinde derin etkiler bırakmaktadır (Norris vd., 2002, 207). Depremler, ekonomik ve fiziksel hasarlara yol açmalarının yanı sıra, beraberinde getirdikleri kayıplarla psikolojik ve duygusal travmalara da neden olmaktadır (Stratta vd., 2012, 1227). Bu tür bir felaketle karşılaşan insanlar hem büyük bir korku, şok ve belirsizlik yaşamakta hem de yaşam koşullarındaki ani değişiklikler, evlerin yıkılması ve sevdiklerinin kaybedilmesi gibi acı verici deneyimlerle baş etmek zorunda kalmaktadırlar (Carmassi vd., 2012, 268). Afet sonrası psikolojik uyumu tanımlamak için "travma sonrası stres" olarak isimlendirilen bu durum özellikle deprem sonrası bireylerle gerçekleştirilen çalışmalarda en sık rastlanan konulardan biridir (Korucu -Kaya, 2023, 755). Travma sonrası stres, afetten etkilenen bireylerin olayın ardından uygun psikolojik destek almamaları durumunda travma sonrası stres bozukluğu gibi daha kronik bir boyuta evrilebilir (Sakarya -Güneş, 2013, 25). Bu nedenle, beklenmedik bir şekilde meydana gelen, insanların varlığını tehdit eden, yaşamları altüst ederek birçok stres kaynağı ortaya çıkaran depremle ilgili gerçekleştirilecek her türlü faaliyet başa çıkma açısından oldukça önemlidir. Çünkü deprem yaşayan bireylerin

başta çıkma mekanizmaları ve manevi ihtiyaçları üzerine odaklanmak deprem sonrası toparlanma sürecinde önemli bir rol oynayacaktır.

Din ve maneviyat ise; anlam bulma ve değerlerle bağlantı kurma sürecinde birçok kişi için oldukça güçlü bir destek kaynağıdır (Pargament vd., 2000, 519). Bu destek kaynağı doğum öncesi başlayan, bireyin tüm hayatını kuşatan ve sosyal yaşamını düzenleyen bir potansiyele sahiptir (Yakut, 2020; Akça - Yıldız, 2020). Deprem gibi zorlu, ani ve stres verici yaşam olaylarıyla karşılaşan bireyler, genellikle dini inançlarının gücüne ve manevi kaynaklarına sığınır (Lancaster –Palframan, 2009, 257). Dini inançlar, depremedelere umut ve teselli sağlama, içsel güçlerini harekete geçirme ve yeniden yapılanma sürecinde bir kılavuz olmaktadır (Park -Fenster, 2004, 195). Dini başa çıkmanın birbirinden farklı tarzları vardır. Dolayısıyla dini başa çıkma depremedeler için birçok farklı şekilde ortaya çıkabilir. Bazıları, ibadet ve dua gibi dini uygulamaları benimseyerek manevi güçlerini yeniden keşfederken, diğerleri toplu ibadetlere katılabilir veya birtakım dini etkinliklerden destek almayı tercih edebilir. Yine bireyler, kendileriyle aynı olayı yaşayan insanlarla bir araya gelerek birbirlerine destek olabilir ve birlikte güçlenerek depremin yarattığı travmayı aşabilirler (Kula, 2002, 234).

Bu makalede, deprem deneyimi yaşayan bireylerin dini başa çıkma biçimleri ve manevi ihtiyaçları üzerinde durulmuştur. Deprem yaşayan insanların bu durumla nasıl başa çıkabileceklerini ve dini inançlarının onlara nasıl bir destek sağlayabileceğini anlamak, toplum olarak daha sağlam bir dayanıklılık ağı oluşturmamıza yardımcı olacaktır. Ayrıca, depremedelerin manevi ihtiyaçlarına nasıl cevap verebileceğimizi ve psiko-sosyal açıdan nasıl destek olabileceğimizi ortaya koymak, gelecekteki depremlerde daha etkili yardım ve manevi destek sağlama konusunda bize yol gösterecektir.

Araştırma, depremedelerin dini başa çıkma süreçleri ve manevi ihtiyaçlarına odaklanarak, deprem sonrası toparlanma sürecinde bireylerin ve dahası toplumun dayanıklılığını artırma çabalarına katkıda bulunmayı hedeflemektedir. Depremlerin getirdiği acı ve travmayı hafifletmek için dini inançların ve maneviyatın gücünü anlamak, insanların depremlerle başa çıkma sürecinde daha sağlıklı bir zihinsel ve ruhsal durumda olmalarına yardımcı olabilecektir.

1. Başa Çıkma ve Dini Başa Çıkma

Günümüzün karmaşık ve hızlı tempolu dünyası, bireylerin stresli durumlarla karşılaşmalarına yol açabilmektedir. İş yerindeki yoğun iş yükü, ilişki sorunları, finansal zorluklar, sağlık sorunları ve diğer birçok faktör

bireylerin hayata uyumunu zorlaştırmaktadır. Başa çıkma becerileri bu stresli durumların üstesinden gelmek için önemli bir araçtır (Kaba, 2019, 63).

Başta çıkma, insanların duygularını düzenlemek ve altta yatan sorunları ele almak için kullandıkları düşünce ve davranışları ifade eder (Folkman -Moskowitz, 2007, 193). İnsanlar genellikle travma, kriz veya stresli olaylar yaşadıklarında çok çeşitli başa çıkma stratejilerini kullanırlar. Başa çıkma; bireyin iç ve dış dünyanın yarattığı bu zorlukları gidermek, kontrol altında tutmak, gerginlikleri azaltmak için gösterdiği bilişsel ve davranışsal çabası olarak da tanımlanabilir. Bir kişinin yaşadığı stres seviyesi, bir tehditle başa çıkma konusunda ne kadar kendine güvendiği ile doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla bir olayı yorumlama veya tepki verme şekli stres düzeyi üzerinde olayın kendisinden daha güçlü bir etkiye sahiptir. Objektif değerlendirme ve başa çıkma stratejileri bireylerin stresli durumları yönetmelerine yardımcı olabilecektir. Lazarus ve Folkman buna İşlemsel Stres ve Başa Çıkma Modeli adını vermişlerdir (Lazarus – Folkman, 1984).

Dinî başa çıkma ise kişinin problemle ve stresle mücadele sürecinde inancını devreye sokma yoludur (Pargament, 2001). Çünkü insanlar doğal afetler gibi kendilerini zorlayan yaşam olayları karşısında inançlardan, dinî pratiklerden ve sosyal ilişkilerinden yararlanabilirler (Yapıcı – Doğanay, 2019, 105). Genellikle travma alanında yapılan çalışmalarda büyüme ve hayatın sunacağı fırsatlardan çok, kayıplar ve acılar üzerinde durulmuştur. Halbuki maneviyat ve bireyin inanç sistemi travma sonrası deneyimlerde, anlamlandırma ve iyileşme sürecinde çok önemli bir rol oynayabilir. Özellikle travmaya maruz kalmanın ilk aşamasında, birçok travma mağduru için kayıp ve acı deneyimi doğru olsa da, son araştırmalar yalnızca bu yapılarla odaklanmanın büyüme ve anlayışı desteklemede etkisiz olduğunu göstermiştir (Vis–Boynton, 2008, 69). Dolayısıyla travma sonrası büyüme ve anlam oluşturmada insanın manevi yönüne de dikkat etmek başa çıkmayı doğru anlamada faydalı olacaktır.

Pargament, olayların kendi başlarına bireyin nasıl davranacağını tahmin edicileri olmadığını belirtmekte, yani her durum ve olay karşısında insan faktörünün ve anlam duygusunun biricikliğine vurgu yapmaktadır. Buradan yola çıkarak dini, başa çıkma sürecinin ayrılmaz bir parçası yapmakta ve bireyin problem çözme sürecinde din ve inancın üç değişik işleve sahip olabileceğini öne sürmektedir (Pargament, 2002, 48).

Birincisi, bireyin kendi kendini idare etme yaklaşımıdır. Burada insanın Tanrı'dan yardım istemeden problemi bireysel imkânlarıyla çözme isteği vardır ve insanın aktif, Tanrı'nın pasif olduğu söylenebilir. İkincisi,

kararı başkasına bırakma yaklaşımıdır. Burada insanın hiçbir eylem yapmadan Tanrı'nın müdahalesini beklemesi söz konusudur. Tanrının aktif bireyin pasif konumunda olduğu bu durumdaki kişiler sürekli dışsal müdahale beklentisi içerisindedir. Hatta bunların bir kısmı alın yazısını yaşadıkları, başka bir çıkış yolunun olmadığı düşüncesindedirler. Üçüncüsü işbirlikçi (collaborative) yaklaşımdır. Burada insanın Tanrı ile iş birliği halinde olduğu, zorlukların üstesinden bu sayede gelinmeye çalışıldığı görülür. Buna hem Tanrının hem de insanın aktif olduğu yaklaşım da denilebilir (Pargament vd., 1988, 90).

Pargament ve arkadaşları dini başa çıkma yöntemlerini olumlu ve olumsuz dini başa çıkma şeklinde ikiye ayırmakta, bunların sağlık ve uyum üzerindeki etkilerini açıklamaktadırlar. Olumlu dini başa çıkma; dini bağışlama, manevi destek arama, problem çözümünde Tanrı ile işbirlikçi davranma, aşkın olanla bağ kurma ve arınma gibi değerlendirmelerden oluşmaktadır. Olumsuz dini başa çıkma ise; manevi anlamda hoşnutsuzluk, cezalandıran Tanrı, kişilerarası dini memnuniyetsizlik, Tanrı'nın gücünü sorgulama, affedilmeyeceğini düşünme, günahkârlık ve suçluluk duygusu gibi durumlardan oluşmaktadır (Pargament vd., 1998, 710).

Başta çıkma süreci, insanların zorluklarla karşılaştıklarında duygusal, zihinsel ve davranışsal olarak nasıl tepki verdiklerini kapsayan karmaşık bir süreçtir. Deprem gibi travmatik olaylar, bireylerin başta çıkma mekanizmalarını etkileyebilir ve manevi ihtiyaçların ortaya çıkmasına neden olabilir.

2. İnsan ve Manevi İhtiyaçları

Deprem deneyimi, bireyler üzerinde derin etkiler bırakarak psikolojik travmalara neden olabilir. Bireyler, deprem sırasında yaşadıkları korku, şok ve belirsizlik gibi duygusal tepkilerle baş etmek zorunda kalırlar. Bu tür bir travma, insanların günlük hayatlarında anlam ve amaç aramalarına ve manevi ihtiyaçların ortaya çıkmasına yol açabilir. Psikolojik açıdan manevi ihtiyaçların, bireylerin yaşadıkları travmayı anlamlandırma, kabul etme ve onunla başta çıkma sürecine yardımcı olabilecek bir dizi faktörü içerdiğini söylemek mümkündür. Araştırmalar da maneviyatın insanların psikolojik sağlamlığını desteklediğini ve travma sonrası iyileşme sürecinde olumlu bir rol oynayabileceğini göstermektedir (Bonelli-Koenig, 2013, 657). Maneviyat, bireylerin anlam, değerler, inançlar ve bağlantılar aracılığıyla kendilerini tanımlama sürecini içerir. Depremzedeler için manevi ihtiyaçların giderilmesi, bu sarsıcı deneyimle başta çıkmalarını desteklemeye ve içsel güçlerini harekete geçirmeye yardımcı olabilir. Manevi destek, bireylere

umut, teselli ve anlam sağlayarak yaşadıkları deneyimin getirdiği duygusal yükü hafifletebilir, yaşamın anlam ve amacını yeniden keşfetmelerini ve bakış açılarını olumluya çevirmelerini destekleyebilir (Özdoğan, 2006, 127).

Bireyler, manevi ihtiyaçlarını karşılamak için çeşitli stratejiler kullanmaktadırlar. Bunlar arasında dini ritüeller ve uygulamalar, dua etmek, manevi destek almak ve toplu ibadetler zikredilebilir. Araştırmalar, bu tür manevi pratiklerin, bireylerin stresi azaltmalarına, iç huzuru yeniden bulmalarına ve travma sonrası iyileşme sürecinde daha iyi bir psikolojik sağlamlığa ulaşmalarına yardımcı olabileceğini göstermektedir (Koenig, 2018, 11). Dolayısıyla deprem deneyimi yaşayan bireylerin manevi ihtiyaçları, psikolojik açıdan oldukça önemli bir konudur. Bu nedenle, psikolojik yardım ve destek hizmetlerinde bireyin manevi boyutunun dikkate alınması ve bireylere uygun manevi kaynakların hayata geçirilmesi son derece önemlidir.

3. Travma ve Türleri

Travmatik yaşantılar, gerçek bir ölüm ya da ölüm tehdidinin yaşandığı, ağır yaralanmanın veya bedensel bütünlüğe yönelik bir tehdidin meydana geldiği ve kişinin kendisinin yaşadığı veya şahit olduğu olaylar olarak tanımlanmaktadır (APA, 1994). Travmatik yaşantılar, deprem, sel gibi doğal felaketler, savaşlar, cinsel ya da fiziksel saldırıya uğrama, işkence, cinsel taciz, çocuklukta yaşanan istismar, trafik kazaları, iş kazaları, yaşamı tehdit eden bir hastalığın tanısının konulması, tehlikeli bir olaya tanık olmak gibi zorlayıcı ve kişinin başa çıkma yeteneğini olumsuz yönde etkileyen travmatik olayları kapsamaktadır (Öztürk, 2017). Bu tür olaylar, insanın gündelik deneyimlerinin dışında kalan, belirli bilişsel şemalara oturmamayan ve dolayısıyla anlamlandırılması güç olan olaylardır (Akcan, 2018, 61).

Travma üç ana başlıkta sınıflandırılabilir (Bayram vd., 2018, 165);

1. İnsan eliyle bilerek oluşturulan (savaş, işkence, tecavüz, terör eylemleri, cezaevi ve gözaltı uygulamaları vs.)

2. İnsan eliyle kaza sonucu oluşan (trafik, uçak, gemi, tren kazaları, iş kazaları, yangınlar vs.)

3. Doğal afetler (deprem, sel, çığ, orman yangını vs.)

Travma üzerine yapılan ilk çalışmalarda genellikle bu tür olayların sonuçlarının, bireylere yansımalarının sadece olumsuz yönde olabileceği düşünülmektedir (Tedeschi vd., 1998, 13). Bireylerin yaşadıkları bu türden acı verici olayların psikolojik-davranışsal bozukluklara, karamsar bir ruh haline sahip olma vb. olumsuz sonuçlar doğurduğu öne sürülmektedir

(Wortman, 2004, 81). Günümüzde ise bu türden felaketlerin olumsuz sonuçlarının yanı sıra bireylerin bu kötü olayların üstesinden gelebileceği, bunlarla mücadele edebileceği yani travma sonrası büyüme yaşayabileceği biliniyor hale gelmiştir (Tedeschi–Calhoun, 1996, 455; Çimen, 2020 80). Travma sonrası büyümede en önemli kaynaklardan biri de şüphesiz bireyin maneviyatıdır (Eames–O’Connor, 2022, 3). Maneviyat, travmaların anlaşılması, nasıl yönetildiği ve nihai olarak nasıl çözüldüğü konusunda kritik bir rol oynamaktadır (Pargament vd., 2006, 121).

3. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmada 6 Şubat 2023 tarihinde Kahramanmaraş ili merkezli 11 ilde meydana gelen depremleri yaşayan bireylerin depremi nasıl anlamlandırdıklarını, depreme bağlı gelişen stresin üstesinden gelmek için hangi başa çıkma stratejileri kullandıklarını ve bu stratejiler içerisinde dini başa çıkma stratejilerine yaptıkları atıfları tespit edebilmek için durum çalışması yöntemi kullanılmıştır. Durum çalışması bir veya birkaç durumun gözlemler ve görüşmeler gibi veri toplama araçlarıyla derinlemesine durumların ve buna bağlı temaların tanımlandığı nitel bir araştırma yaklaşımıdır (Cresswell, 2007). Nitel araştırma, resmin tamamını görmeyi, bağlantıları kolay kurabilmeyi, yazmayı, karmaşık bilgileri sınıflandırarak düzenlemeyi, günlük hayattaki alışlagelmedik detayları fark edebilmeyi, farklı açılardan bakmayı, keşfetmeyi ve tamir etme becerisini gerektirir (Creswell, 2017, 89). Bu nedenle hem nitel araştırma yöntemi hem de durum çalışması deseni toplumsal olgular veya temsil edilemeyen küçük gruplar hakkında derinlemesine ve detaylı bilgiler sağlaması açısından oldukça avantajlıdır.

3.1. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu, 6 Şubat 2023 tarihinde Kahramanmaraş merkezli depremleri yaşamış, halen bu 11 ilde yaşayan veya deprem nedeniyle Türkiye’nin farklı şehirlerinde geçici olarak ikame eden 30 depremlerde oluşturmaktadır. Çalışma grubunu belirlemede amaçsal örneklem tekniği tercih edilmiştir. Bu teknik ile çalışmaların amacına bağlı olarak bilgi açısından zengin durumların seçilerek derinlemesine araştırma yapılması amaçlanmıştır. Araştırmamıza 20 kadın ve 10 erkek olmak üzere 30 kişi katılmıştır. Katılımcıların yaş aralığı 19-62 arasında değişmekte olup yaş ortalaması 35’dir. Katılımcıların 3’ü ortaokul, 14’ü lise, 13’ü üniversite mezunudur. 18’i evli, 11’i bekâr, 1’i de boşanmıştır. 7’si Hatay’da, 6’sı Malatya’da, 1’i Gaziantep’te, 8’i Adıyaman’da, 8’i de Kahramanmaraş’ta depreme yakalanmıştır. Katılımcılardan depremde 1. derece akrabası vefat

eden 3 kişidir. Bir katılımcının kızı, damadı ve torunu vefat etmiştir. Diğer katılımcının teyzesi ve kuzeni vefat etmiştir. Son olarak ise halası, teyzesi ve kuzeni vefat eden başka bir katılımcı daha bulunmaktadır. Diğer 27 katılımcının ise yakın akrabaları ve komşularından çeşitli kayıpları bulunmaktadır. Katılımcılara ait demografik veriler aşağıda Tablo 1’de yer almaktadır.

Tablo-1: Katılımcılara Ait Demografik Bilgiler

Kod	Yaş	Cinsiyet	Medeni Durum	Öğrenim Durumu	Deprem Anında Bulunulan İl
K1	24	Erkek	Bekar	Üniversite	Adıyaman
K2	20	Erkek	Bekar	Üniversite	Hatay
K3	23	Erkek	Bekar	Üniversite	Adıyaman
K4	34	Erkek	Evli	Üniversite	Adıyaman
K5	45	Erkek	Evli	Lise	Malatya
K6	27	Erkek	Evli	Lise	Malatya
K7	30	Erkek	Evli	Lise	Kahramanmaraş
K8	34	Erkek	Evli	Üniversite	Kahramanmaraş
K9	48	Erkek	Evli	Lise	Hatay
K10	38	Erkek	Evli	Üniversite	Adıyaman
K11	34	Kadın	Evli	Lise	Malatya
K12	36	Kadın	Evli	Lise	Kahramanmaraş
K13	44	Kadın	Evli	Lise	Hatay
K14	59	Kadın	Evli	Ortaokul	Hatay
K15	56	Kadın	Evli	Ortaokul	Hatay
K16	48	Kadın	Evli	Lise	Kahramanmaraş
K17	62	Kadın	Evli	Ortaokul	Kahramanmaraş
K18	35	Kadın	Evli	Lise	Malatya
K19	40	Kadın	Evli	Lise	Adıyaman
K20	39	Kadın	Evli	Lise	Adıyaman

K21	44	Kadın	Boşanmış	Lise	Hatay
K22	48	Kadın	Evli	Lise	Malatya
K23	19	Kadın	Bekar	Lise	Hatay
K24	22	Kadın	Bekar	Üniversite	Kahramanmaraş
K25	25	Kadın	Bekar	Üniversite	Malatya
K26	20	Kadın	Bekar	Üniversite	Kahramanmaraş
K27	21	Kadın	Bekar	Üniversite	Kahramanmaraş
K28	23	Kadın	Bekar	Üniversite	Adıyaman
K29	20	Kadın	Bekar	Üniversite	Adıyaman
K30	20	Kadın	Bekar	Üniversite	Gaziantep

3.2. Verilerin Toplanması

Nitel aşamada veri toplamak için yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Derinlemesine görüşme araştırma konusu ile ilgili kişilerle belirli bir amaç doğrultusunda konuşma yapılmasıdır. Derinlemesine görüşme türlerinden biri olan fenomenolojik görüşmede amaç katılımcının araştırma konusu ile ilgili olay ya da olayları nasıl algıladığı, kavramlaştırdığı ve değerlendirdiğini ortaya çıkarmaktır. Diğer bir deyişle fenomenolojik görüşmede araştırmacı, kişilerin dış gerçekliğe nasıl anlam yüklediklerini anlamaya çalışmaktadır (Greasley – Ashworth, 2007, 819).

Araştırmada öncelikle depremzede bireylerle ön görüşmeler yapılmış, çalışma hakkında bilgi verilmiş, çalışmaya katılmak isteyip istemedikleri sorulmuş, olumlu geri dönüşler sonrası çalışma yapmaya karar verilmiştir. Çalışmada kullanılacak yarı yapılandırılmış görüşme formu hazırlanırken literatür taraması yapılmış, literatüre uygun olarak hazırlanan görüşme formunda yer alan sorular alanda uzman bir öğretim üyesi tarafından gözden geçirilmiş, yapılan tavsiyeler çerçevesinde forma son şekli verilmiş ve çalışma bu yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Araştırmada gizlilik ve gönüllülük esas alınmıştır. Ayrıca güvenilirlik ve geçerliği sağlamak amacıyla katılımcıların geçici barınma merkezlerinde üç ay boyunca odak grup görüşmeleri gerçekleştirilmiş, güven inşası sağlanmış ve derinlemesine bilgi toplanmıştır.

Araştırma verilerini toplama aracı (formu) için etik kurul izni alınmıştır.¹ Ayrıca araştırma kapsamında görüşme form ve içeriğine dair bilgilendirme yapılmış, aydınlatılmış onam formu imzalatılmıştır.

3.3. Verilerin Analizi ve Yorumlanması

Deprem deneyimi yaşamış bireylerle gerçekleştirilen yarı yapılandırılmış görüşmelerde katılımcılar K1, K2, K3... şeklinde kodlanmış, sorulara verdikleri cevaplar yoluyla elde edilen veriler bu kodlar altında kayıt altına alınmıştır. Araştırma verileri transkripsiyonu yapılarak yazıya geçirilmiş ve metin üzerinde defalarca durulmuştur. Bu metinler dikkatlice okunarak araştırma odağımızla alakalı kelimeler ve cümleler tanımlanmıştır. İçerik analizi sonucunda araştırma bulguları Kodlara, Alt Başlıklara, Kategorilere ve bu doğrultuda Temalara ayrılmıştır.

Bu çalışmada Guba ve Lincoln'un geçerlik ve güvenilirlik için önerdiği ölçütler dikkate alınmıştır (Guba - Lincoln, 1982, 233). Görüşmelerin bağlamı, kodlar ve çıkarılan kategoriler araştırmacı ve nitel araştırma alanındaki diğer profesyonel meslektaşlar tarafından gözden geçirilmiştir. Ayrıca araştırmada iç güvenilirliği arttırmak için katılımcı teyidi yapılmıştır. Aktarılabirliği sağlamak için amaçlı örnekleme yöntemi kullanılmış, katılımcıların ifadeleri ayrıntılı olarak aktarılmış ve sıklıkla doğrudan alıntılara yer verilmiştir.

524

4. Bulgular ve Yorumlar

Çalışmada elde edilen bulgular çerçevesinde dört ana temaya ulaşılmıştır. Bunlar; travma, yas ve matem, manevi ihtiyaçlar ve dini başa çıkma unsurlarıdır.

4.1. Travma

Ana tema	Travma				
Alt temalar	İnsan eliyle travma: "Kuldan gelmedi çok şükür"	Doğal yollarla travma: "Bu bir afet"	Travma sonrası büyüme: "Ben o eski ben değilim"		
			Anlamlandırma	İnanç/maneviyat	Sosyal destek

Tablo-2: Travma Ana Teması ve Alt Temaları

¹ Çankırı Karatekin Üniversitesi Rektörlüğü Etik Kurulu Başkanlığının 14.06.2023 tarihli ve 34 nolu kararı.

Travma ana temasının altında üç alt tema belirlenmiştir. Bunlar; insan eliyle travma, doğal yollarla travma ve travma sonrası büyümedir.

4.1.1. İnsan Eliyle Travma: “Kuldan Gelmedi Çok Şükür”

Deprem deneyimi yaşayan bireyler yaşadıkları olayın insan eliyle olmadığını düşünmekte, bir insan nedeniyle bu durumu yaşasalardı baş etmelerinin ve kabullenmelerinin çok daha zor olacağını belirtmekte ve şükretmektedirler. Burada travmanın insan eliyle olmaması, üstün bir güce Allah’a atıf yapılması olumlu baş etmeyi ve dini baş etmeyi destekleyen bir faktör olarak bulgulanmıştır.

“Bu bizim kaderimiz, alın yazımız, iyi ki bir insan nedeniyle olmadı.” K15

“Allah’tan geldi, bu başıma gelen Allah’tan geldi, kuldan gelmedi ya çok şükür”K22

“Çok acı çektik, çok korktuk. Başka zaman olsaydı belki tepkilerimiz çok farklı olurdu. Yani ne bileyim bu kadar insan öldü, elbette sorumlular var. Fakat ben başka bir şeyden bahsediyorum. Bunu engelleyecek gücümüz yoktu. Tedbir alınabilirdi sadece, o da ne kadar işe yarardı bilmiyorum. Çünkü yaşayamayan bilemez o anı, çok güçlü bir depremdi. Bir başkası, bir insan böyle acılara neden olsa öfkemiz çok büyük olurdu. Şimdi ne kadar da olsa teslimiyet gösteriyoruz.” K9

4.1.2. Doğal Yollarla Travma: “Bu Bir Afet”

Bazı depremzedeler ise yaşadıkları olayın doğal bir afet olduğunu vurgulamakta ve tıpkı yukarda bahsi geçtiği gibi bu durumu Allah’a bağlamaktadırlar. Onlara göre deprem doğal bir afettir ve doğanın kanunları vardır. Bu kanunları belirleyen ise yüce Yaratıcı’dır.

“Çok kötüydü. Yaşadıklarımı uzun bir zaman unutmam mümkün değil. Geceleri en ufak bir ses gelse hemen uyanıyorum. Zaten ilaç almadan uyuyamadım 2 ay kadar. Yavaş yavaş toparlanacağım tabi. Bu başıma gelen Allah’tan geldi, bundan dolayı sabretmem daha kolay oluyor.”K17

“Çok ağır şeyler yaşadık. Rabbim kimseye yaşatmasın. O gece yaşadığımız korku aslında bizim için kıyametti. Biz kıyameti yaşadık... Fakat deprem işte, nerde ne zaman olacağını önceden tahmin etmek çok zor. Allah’tan gelene sabretmek başka çare yok.” K11

“Eve hırsız girse üzülüyoruz. Hem de nasıl üzülüyoruz ama. Çünkü yapan kişi bir insan. Ev yıkılıyor fakat Allah’tan gelen deprem diyoruz, hayatta kaldığımızı seviniyoruz, ne yapalım. Canımız sağ en azından diyoruz.”K6

4.1.3. Travma Sonrası Büyüme: “Ben O Eski Ben Değilim”

Travma ana temasına ait en son alt tema ise travma sonrası büyümedir. Depremzedeler yaşadıkları olayın büyüklüğünün ve zorluğunun farkındadırlar. Fakat acılarını anlamlandıran, krizi fırsata çeviren ve sosyal destek ağlarından faydalananlar için yaşadıkları bu durum ruhsal bir büyüme ve gelişme aracı olmuştur.

Öyle ki bir kadın deprezede hissettiklerini şöyle ifade etmiştir:

“Çok zor bir durumun içindeyiz. Evlerimiz, eşyalarımız gitti. Buraya kızım ve oğlumla geldim, eşim deprem bölgesinde kaldı. Çalıştığı için işine devam etmesi gerekiyordu. Eskiden insanlarla konuşmaya, kendimi ifade etmeye çekinirdim. Fakat buraya gelince yaşadığım tüm zorluklarla mücadele edebilecek güçte olduğumu keşfettim.”K16

“Kendim ve evlatlarım için ayakta durmayı öğrendim. Konuşmayı, derdimi anlatmayı, yöneticilere ihtiyaçlarımızı söylemeyi öğrendim. Eskiden beni alıp bir Vali'nin yanına getirselor dilim tutulur, söyleyeceklerimi de unutturdum. Fakat yaşadığı acılar insanı geliştirebiliyormuş, özgüvenini kazanmasını sağlıyormuş bunu çok iyi öğrendim.” K22

Travma sonrası büyümede bireyin sarsılmaz inancı ve maneviyatı oldukça etkili olmaktadır. Katılımcıların çoğu yaşadıkları deneyimin ardından bir anlamlandırma sürecine girmiştir. Bu süreçte inançları onları oldukça güçlü kılmıştır.

“Yaşadıklarım beni çok değiştirdi. Hayatın anlamını sorguladım. Dünya çok boş gelmeye başladı. İyi ki Allah'a inanıyorum, inancım beni bu acılardan güçlü çıkardı.”K25

“Bu deneyim bizi güçlendirdi resmen. Fakat bunun en temelinde yatan neden Allah'ımdan aldığım güç. İçimdeki o güç bana neler yapabileceğimi hatırlattı.”K11

“Yaşamadan olmuyormuş. Her yaşantı insana bir şey katıyormuş. Bu deprem beni başka biri yaptı. Çok zordu, çok üzüldüm, çok sevdiğilerim öldü. Fakat inanın kaybedecek bir şeyi olmayan insan çok daha güçlü oluyormuş. Ev, araba bunlar boşmuş. İmanımız ve sevdiğimiz yetiyor. Bunu çok iyi öğrendim.”K18

Yine deprem yaşayan bireylerin devlet yurtları veya misafirhanelerde bir arada olmaları onları baş etme sürecinde oldukça desteklemiştir. Aynı kaderi yaşayan deprezede hem kendi içlerinde sosyal destek ağları kurmuş, hem de dışarıdan gelen sosyal destekten faydalanmışlardır. Sosyal destek travma sonrası büyümede önemli bir aracı rol üstlenmiştir. Ayrıca

devlet tarafından bu desteğin sunulması bireylerin kendilerini daha güvende hissetmelerini sağlamış ve travma sonrası büyüme süreçlerini oldukça etkilemiştir.

“Biz burada depremzedeler devletimizin öğrenci yurdunda kalıyoruz. İyi ki hepimiz bir aradayız. Burada aynı kaderi yaşayan insanlar birbirine ilaç gibi geldi adeta. Yaşadıklarımızın ardından birbirimize güç verdik, teselli olduk.”K20

“Çok şükür burada çok rahatız. Burası özel birinin olsaydı burada bizi 1 ay sonra gidin derlerdi. Devletimiz bizi sağ olsun misafir etti. İyi ki buraya gelmişiz.Sizler sayesinde yaşadıklarımızı atlattık. Burada olmak, bir arada olmak acılarımızı unutturuyor. Bugünler de geçecek elbette. Torunlarımıza anlatacağız.”K14

“İnanın şu kaldığımız yerde bir arada olmak, toplu ibadetlere katılmak, namaz kılmak, Ramazan ayını burada geçirmek bize çok iyi geldi. Herkes birbirinin yardımına koşuyor, derdini dinliyor, çözüm üretiyor. Burada dinlediğimiz, öğrendiğimiz her şeyi deprem bölgesindekilere de anlatıyoruz.” K21

4.2.Yas ve Matem

Ana tema	Yas ve Matem				
Alt temalar	Şok	Gidenlerin Yası	Bir Şehrin Yası	Kaybolan Bağların Yası	Vatansız Olmaz

Tablo-3: Yas ve Matem Ana Teması ve Alt Temaları

Deprem yalnızca fiziksel hasara yol açan, evleri yıkan, şehirlerin yapısını bozan bir doğa olayı değildir. Beraberinde getirdiği kayıplar, ayrılıklar, göçler ve duygusal yıkımlar nedeniyle deprem aynı zamanda bir yas sürecini de içerir. Depremzedeler özellikle olayın sıcaklığıyla gerçekleştirilen ilk görüşmelerde ve odak grup toplantılarında derin bir yas sürecinin henüz başlangıcındaydılar. Her biri hayatta kalmasına, sevdiklerinin yanında olmasına belki maddi kayıpları olmamasına rağmen ağlıyordu. Bu ağlayış olayın şokuyla gerçekleşen bir duygusal dışavurumun çok ötesindeydi. Derinlemesine mülakatlar devam ettikçe yas sürecinin bu örselenmiş grupta çok farklı tezahürleri olduğu dikkatleri çekti. Nitekim “Yas ve Matem” ana temasının altında çıkan; “Şok, Gidenlerin Yası, Bir Şehrin Yası, Kaybolan Bağların Yası ve Vatansız Olmaz” alt temaları yas sürecinde depremzedelere ilişkin yansımalar olarak bulgulanmıştır.

4.2.1. Şok

Deprem anından itibaren bireyler yaşadıkları sarsıntıyla birlikte kendilerini bazen bir enkazdan kurtarmış, daha şanslı olanlar ise yıkımdan önce dışarıya çıkabilmiştir. Kış mevsimi, kar yağışı ve gece olması nedeniyle bütün doğa koşulları depremedelerin aleyhinedir. Hava şartları dondurucu olmasına rağmen, üşüme ve acıkma hissi saatler hatta birkaç gün boyunca kaybolmuştur. Bu alt temaya dair dört katılımcının görüşlerine aşağıda yer verilmiştir:

“Dışarıda dondurucu bir ayaz vardı. Ayaklarımızda sadece terlik ve üzerimizde pijamalar vardı. Dışarı çıktığımız için şanslı olduğumuzu günler sonra anlayabildik. Her yerden acı dolu sesler geliyordu. İnanır mısınız günlerce acımadık, susamadık, üşümedik. Neden öyle oldu acaba?” K18

“Ağlayamadım günlerce. Şok geçirdiğimin farkındaydım. Sadece ben değil eşim ve çocuklarım da ağlayamadı. O an hissettiğim duygu ne dersiniz sadece donukluk, bir şey hissetmeme derim. Robot gibiydik günlerce.” K15

“O kadar acıktık, üşüydük, günlerce bir şey yemek gelmedi içimizden ama ne hasta olduk ne de başka bir şey, ben hala bunu anlamıyorum. Normalde o kadar soğukta durmamız imkânsızdı.” K17

“Olayın olduğu ilk anlardan sonra ne ağıt geldi aklımıza, ne ağlamak. Duygularımız donmuş gibiydi. O an sadece hayatta kalmak ve kaldığımız için şükretmek geldi aklımıza. Normalde çocuğum ateşlense ağlarım ben ama günlerce ağlamak falan olmadı.” K12

4.2.2. Gidenlerin Yası

Deprem nedeniyle kayıp yaşayan insanlar ilk zamanlar yaşadıkları şoku atlattıktan sonra gerçekte yüzleşmeye başlamışlardır. Bir katılımcının kızı, damadı ve torunu, iki katılımcının teyzeleri, halaları ve kuzenleri vefat etmiştir. Diğer katılımcılardan da uzaktan ve yakından kayıpları olanlar bulunmaktadır. Depremedeler olayın sıcaklığı geçtikçe acılarını daha güçlü hissettiklerini belirtmişler ve bu acıyla baş etme yollarını aramaya başlamışlardır.

Kızını depremde kaybeden K17 ilk günler bu duruma ilişkin duygularını şöyle ifade etmiştir:

“Gece kendimizi dışarıya attık. Hemen insanın aklına çocukları geliyor. Hepsine ulaştım sadece ölen kızım hariç. O zaman bildim bir şey olduğunu. Hemen evine gittik ama ev yıkılmıştı. Büyük bir binaydı ve çok katlıydı. Enkazdan üç gün

sonra çıkarıldılar. Erkek kardeşi kucağında getirdi. İnanır mısınız gül kokuyordu, o koku hala burnumda. Torunum ve eşi bir aradaydı. İlk zamanlar ben bu acıya dayanamam dedim. Eşime de söyledim, herhalde ölür giderim artık dedim. Ama ölmüyör. Çok ağladım, hala da ağlıyorum ama giden gelmiyor. Psikolojik destek aldım, almaya devam ediyorum.”

Teyzesi ve kuzeni depremde vefat eden K28 da çok evresini atlattıktan sonra hissettiklerini ve yas sürecinin devamını şu sözlerle dile getirmektedir: *“Teyzem ve kuzenim depremde can verdi. İlk zamanlar herkes kendi derdine düştüğü için olayın farkına varamıyorsunuz. Çünkü önce hayatta kalmak ve güvende olmak istiyorsunuz. Aradan günler geçtikçe acısı daha çok belli ediyor kendini. Kuzenim evliydi. Çok gençti. Eşi psikolojik destek alıyor.”*

Bir başka depremzede K26 ise; *“İlk günler ağlamadık ama sonraki günler hep ağlamak geldi içimizden. Biz kurtulduk ama o çok fazla akrabamız öldü. Telefonla konuşuyoruz mesela, aaa onlar da mı vefat etmiş diyoruz. Sonradan geliyor haberleri. Ve acısı da sonradan çıkıyor.”* sözleriyle yas sürecinin ilk evresine ve ardından gelen döneme vurgu yapmaktadır.

Yas ve matem depremzedeleri birinci derece yakınları vefat etmese bile derinden etkilemiştir. Çünkü bazı acılar sadece bireyi değil, toplumun herhangi bir ferdi etkilediğinde de yine aynı derecede can yakarak hüzüne neden olmaktadır. Bu duygu katılımcılardan K13 tarafından şu sözlerle ifade edilmiştir:

“Şu yediğimiz yemek dışında aklımıza dışarı çıkıp bir şey alıp yemek gelmiyor, canımız istemiyor. Eşim dedi ki hanım dedi gel pazara gidelim, bir şeyler alalım veya yemeğe götürüyem seni, tamam dedim, gittik, tadım bile alamadım. Demek ki dedim daha bizim acımız geçmiyor, ağzımızın tadı düzelecek, verdikleri yemekler bile bitmiyor. Kolay değil insanımız zor durumda. Boğazımızdan geçmiyor.”K13

4.2.3. Bir Şehrin Yası

Deprem on beş milyon insanı doğrudan etkilemiş ve bölgede yaşayan insanların büyük bir çoğunluğu geçici barınma merkezlerine veya farklı illere nakledilmiştir. Göç etmek zorunda kalmak geçici de olsa depremzedeleri derinden sarsmıştır. Normal şekilde devam eden hayatları bir gecede değişmiş, hem doğdukları hem doydıkları memleketleri enkaz altında kalmıştır. Şehirleri onlar için sadece yaşadıkları bir toprak parçası değildir. Şehir katılımcılar için hayatlarının acı tatlı zamanlarını geçirdikleri, inşa ve ihya ettikleri, karşılığında kendi benliklerini buldukları ve yarınlarını kurdukları bir yapılar ve mekanlardır. Türk insanına has bu memleket sevgisi deprem deneyimi yaşayan bireylerin sözlerinde ve hislerinde açıkça yer

bulmuştur. Aşağıda bu alt temaya dair katılımcı görüşlerinden bazılarını yer verilmiştir:

“Hatay’dan aradılar. Meyveler çiçek açmış. Bağlar bostanlar yeşermiş. Hepsi burnumda tütüyor. Çok özledim şehrimi. Orası sadece bir şehir değil benim için. Her yerinde hatıralarım var. Her sokağında ne anılarımız var.”K21

“Şehrimi, sokaklarını özledim. İnternette resimlerine bakamıyoruz, açamıyoruz, yüreğimiz kaldırmıyor. Fakat ne olursa olsun orası bizim yuvamız. Döneceğiz. Daha da güzel hale getireceğiz şehrimizi... Kahramanmaraş adına yakıştığı gibi yine çok güzel olacak.”K12

“Sabır evet ama bir şeyleri özlemek, memleketi özlemek... Belki evinden çok, şehri, dağını, kokusunu özleyiyor insan... Ahh Malatyam... Çok derin hissediyorum bunu.. Çok acı... Olacak belki daha güzeli olacak ama kıymet mi bilmedik ne yaptık? Bir hata mı işledik? Bilemiyorum...”K22

4.2.4. Kaybolan Bağların Yası

Deprem deneyimi yaşayan bireyler; geçmişe dair anılarının ve hatıralarının yitirilmesi, enkaz altında kalması, mekanların kendine has yapısının bozulması gibi hususlara oldukça sık atıf yapmışlardır. Bu atıflar çoğunlukla yas sürecinin ilk günlerinde değil daha sonraki günlerde yoğunluktadır. Kayıplarının farkına varmaya başlayan katılımcılar, yas tutmalarını kolaylaştıracak, fiziksel temasta bulunacak ve hasret giderecek bir bağlantı nesnesi aramışlardır. Fakat ortada ne bir resim vardır ne de hatırası olan bir eşya. Kaybolan bağlar sadece somut bir varlığı değil aynı zamanda sosyal ağları da temsil etmektedir ve katılımcıların nezdinde bu da yitip giden anılar kadar acı vericidir. Aşağıda bu alt temaya dair iki katılımcının görüşlerine yer verilmiştir:

“Bütün resimler, albümler, hatıralar, eşyalar hepsi göçük altında kaldı. Canımızı kurtardık şükürler olsun. Geçmiş özlür elbette, hepsinin bir anısı vardı.”K5

“Deprem ardından günlerce enkaz aradık. 40 yıldır aynı sokakta yaşadığımız komşularımız ölmüştü. Ve en acısı da neydi biliyor musunuz? Bütün anılarımız gitmişti. O sokak eski sokak olmayacaktı. O ilişkiler kayboldu.”K25

4.2.5. Vatansız Olmaz

Deprem büyük bir bölgeyi ve çok sayıda insanı etkilese de katılımcılar sadece kendilerini düşünmekten imtina etmektedirler. Hasar ve yıkım oldukça büyüktür fakat devletin gücü hepsinden daha büyüktür. Barınma

ihtiyaçları giderilmiş, güvenlikleri sağlanmış, çocukları okullarına başlamış ve devletin şefkatli eliyle sarıp sarmalanmışlardır.

“Bu büyük bir afet, 15 milyon insan etkilendi. Kendimizi düşünüyoruz elbette ama vatanımız için de çok üzülmüyoruz. Bizim doğumuz güzeldir, şehirlerimiz göz bebeğidir. Meyvelerimiz, sebzelerimiz, fabrikalarımız hepsi Türkiye’imiz için. Vatanımız, ülkemiz sağolsun o zaman bizler de iyi oluruz. Bizi buraya devlet getirdi, aş ekmek derdimiz yok. Ayağımızda bir terlikle geldik, çok şükür her ihtiyacımız karşılandı. Yeter ki devletimiz başımızda olsun. Başka gidilecek ülke yok bize.”K14

“Devletimiz diyaneti yolladı, üniversiteleri yolladı. Hocalarımız geldi. Bizim her ihtiyacımızı siz gördünüz. Benim karşımda devlet sizsiniz. Ben devlet olarak sizi bilirim. Sizler sayesinde yaşadıklarımızı atlattık. Burada olmak, bir arada olmak acılarımızı unutturuyor. Bugünler de geçecek elbette. Torunlarımıza anlatacağız.”K15

Vatan sevgisi yas ve matem ana temasının altında yer almıştır. Çünkü katılımcılar kendi acılarını dile getirdikten, yaslarını, acılarını anlattıktan sonra bu büyük felaketin vatanlarına yol açtığı zararı ve duydukları kederi de ifade etmişlerdir. Bölgede meydana gelen yıkım ve hasar onlar için bütün vatanı ilgilendiren bir konudur. Çünkü vücudun bir organı hasta olursa bundan bütün vücut rahatsız olur. Bu durumu K22 şu sözlerle ifade etmiştir:

“Afet sadece doğu bölgesinde oldu ama bütün ülke seferber oldu. Bizim ülkemiz yeter ki güçlü olsun. Yoksa bizler de ayağa kalkamayız. Şu an çok üzülmüyoruz, kolay değil bu şehirleri yeniden yapmak, kurmak. Vatanımız için üzülmüyoruz. Acı sadece bizim acımız değil, ülkenin acısı.” K22

4.3. Manevi ihtiyaçlar

Ana tema	Manevi İhtiyaçlar			
Alt temalar	Cezalandırılmışlık Duygusu/İçkin Adalet	Cezalandıran Allah algısı	Kaygı- Umutsuzluk	Aile: -Olumlu yansımalar -Olumsuz yansımalar
	-Hayatta kalanın suçluluğu (Deprem yaşayanlarda ve yaşamayanlarda)			

Tablo-4: Manevi İhtiyaçlar Ana Teması ve Alt Temaları

Depremzedelerin yaşadıkları ağır deneyimin ardından başa çıkma süreçlerinde anlamlandırma, değerleri doğru yaşama ve böylece içsel güçlerini harekete geçirme noktasında birtakım manevi ihtiyaçlarının olduğu görülmüştür. Başlarına gelen olayı aşkın bir güce bağlama onları manevi ve psikolojik olarak desteklese de “ne yaptık da bunlar başımıza geldi?” sorusu suçluluk ve günahkârlık duygusunu ortaya çıkarmıştır. Aynı düzlemde cevap bulunamayan sorular Yaratıcıyı cezalandıran, kendilerini de bu cezayı hak eden bir birey olarak düşünmelerine neden olmuştur. Manevi ihtiyaçlar ana temasının altında bulgularan kaygı ve umutsuzluk alt temasının da yine “cezalandıran Allah algısı ve suçluluk duygusu”nun bir sonucu olduğunu söylemek mümkündür.

Toplumun en küçük yapısı olan aile kurumu bu noktada depremden hem olumlu hem olumsuz olarak etkilenmiştir. Aileye yönelik olumlu ve olumsuz bu yansımalar ise yine manevi ihtiyaçlar teması altında değerlendirilmiştir.

4.3.1. Cezalandırılmışlık Duygusu /İçkin Adalet

Depremden ardından katılımcılarla gerçekleştirilen görüşmelerde 532 cezalandırılmışlık ve suçluluk duygusuna dair veriler elde edilmiştir. Bu duygu zaman zaman “biz ne yaptık ta bunlar başımıza geldi?” şeklinde kendini göstermiştir. Aşağıda bu doğrultuda olan katılımcı ifadelerine yer verilmiştir.

“O bölgelerde çok günah işlendi. Hala da aynı işler yapılıyor. Erkekler ikinci eşleri nikâhladılar, kadınlar çok beddua etti. Bundan dolayı Allah bizleri imtihan etti.” K29

“Bu depremi neden yaşadık? Birincisi Allah’ın takdiri. İkincisi ise insanların günahkarlığı.”K7

“Kendime acaba suçlu muyum diye sordum? Biz suçluysak çocukların suçu ne dedim? Yaşlıların, gariplerin, hayvanların ne suçu vardı diye düşündüm?” K16

Deprem yaşayan bireyler için suçluluk ve günahkârlık sadece Yaratıcı karşısında hissedilen bir duygu değildir. Hayatta kalmak, hala nefes alıyor olmak, kurtulduğuna sevinememek ise bölgede kalanların ve ölenlerin hali düşünüldüğünde suçlu hissetmek için yeterlidir. Hayatta kalanın suçluluğu olarak isimlendirilen bu başlık, cezalandırılmışlık/içkin adalet ana temasına ait bir alt tema olarak değerlendirilmiştir.

"Mesela ilk otele geldiğimizde on gün boyunca çocuklarla yemek yerken bile birini alacaksın birini almayacaksın diye sürekli çocuklara söylüyordum, bu psikolojiyle ergen oğlumla kavga ettim. Yemekten sonra 'sen kaldıracaksın, sen toplayacaksın, onu sen temizleyeceksin' şeklinde sürekli baskılıyordum, çocukların yediği lokmaları bile boğazına dizdim, onu başka bir şehre götürdü akrabamız." K20

"Günlerce hiçbir şey yiyemedik, yutamadık, o lokmalar bize zehir oldu." K19

"Biz geldik ama nasıl geldik bize sorun. Yan tarafımızdaki site çökmüştü. Onlara yardım etmeye çalıştık ama ruh gibiydiler. Ölmeyenler de ölü gibiydi, ruh gibiydi. Gücümüz bir şeye yetmedi. Sonra bizi bu tarafa getirdiler. İnsan yaşadığına seviniyor mu üzülüyor mu bilemiyorsun. Benim çocuklarım sağ, ben sağım, eşim sağ ama insan bazen yaşadığına bile sevinemiyor. İlk günlerde bunları çok hissettik." K11

"Sen kendi çıktığına sevinemiyorsun bile, oradakiler ne olacak diyorsun. Açlar, hava soğuk bir yandan. Nasıl duracaklar, nasıl yaşayacaklar, bu düşünceyle yemiyorsun." K13

4.3.2. Cezalandıran Allah Algısı

Katılımcılardan yaşadıkları bu büyük afeti anlamlandırmakta zorluk çekenler bulunmaktadır. Bu anlamlandıramama sonucunda suçluluk ve günahkârlık duygusu baskın olanlar Allah tarafından cezalandırıldıklarını düşünebilmektedir. Bu nedenle bu tema manevi ihtiyaçlar ana teması altında değerlendirilmiştir. Çünkü deprem yaşayan bireylere yönelik manevi müdahalelerle ancak bu olumsuz algı düzeltilbilir ve başa çıkma süreçleri olumlu yönde geliştirebilir. Dolayısıyla cezalandıran Allah algısı olumsuz dini başa çıkmaya neden olan en önemli manevi ihtiyaçlardan biridir. Örneğin K22 duygulanım yaşayarak ve göz teması kurmakta zorlanarak hata işlemiş olma durumunu şöyle dile getirmiştir:

"Olacak belki daha güzeli olacak ama kıymet mi bilmedik ne yaptık? Bir hata mı işledik? Bunun mu karşılığı yaşadıklarımız? Bilemiyorum..." (Ağlıyor) K22

Diğer katılımcılardan K12 ve K21 de benzer günahkarlık duygusu içerisindeydiler:

"Siz bunu hak ettiniz dediler bize, sürekli o kadar çok duyduk ki kendimize sorduk biz ne yaptık diye? Allah bizi cezalandırdı galiba dedik?" K12

"Herkes kıyametini kendi başına koparır. Kıyameti yaşadık biz, Allah'ın afetiyle. Toplumda işlenen günahların bir sonucu bu." K21

Cezalandırılma duygusu o kadar baskındır ki kendilerini çok eşli evlilikler konusunda hesaba çekme ve bir muhasebe yapma söz konusu

olmaktadır:

Fakat yapılan hatalar da Allah'ı kızdırmış olabilir. Kıyametimizi kendimiz çağırılmış olabiliriz. Bölgemizdeki çok eşli evlilikler kadınlarımızı çok üzdü.”K19

“O bölgelerde çok günah işlendi. Hala da aynı işler yapılıyor. Bundan dolayı Allah bizleri imtihan etti.” K15

4.3.3. Kaygı ve Umutsuzluk

Depremi yaşadığı an itibarıyla hayatta kalanlar için bir gecede her şey alt üst olmuştur. Maddi ve manevi kayıplar aradan geçen günlerin ardından düşünölmeye başlanmış ve gelecek kaygısı ortaya çıkmıştır. Bu kaygı depremzedeleri strese sokabilmekte, ağlama krizlerine neden olabilmekte ve aile içi çatışmaları da tetikleyebilmektedir. Dahası bu kaygılar deprem yaşayan bireyleri umutsuzluğa sevk edebilmekte ve yaşama dair beklentilerinin ve yaşam sevinçlerinin azalmasına neden olabilmektedir. Kaygıların giderilmesi ve umudun diriltilmesi, bireyin psikolojik sağlamlığını korumak, Yaratıcıyla güvenli bir bağlanma gerçekleştirilmesine destek olmak ve böylece manevi kaynaklarına yönlendirmek adına oldukça önemlidir. Bu nedenle kaygı ve umutsuzluk manevi ihtiyaçlar ana teması altında değerlendirilmiştir. Bu alt temaya dair K18, K22 ve K13'e ait görüşlere _____534 aşağıda yer verilmiştir:

“Allah'tan geldiği için elbette kabulleniyorum. Ama kaygılarım çok fazla. Ne yapacağız, ne zamana kadar kalacağız. Okullar açılınca biz nereye gideceğiz... Evlerimiz, eşyalarımız... Geleceğe dair kaygılarım çok...(Ağlıyor) K18

“Ama uykularımız kaçıyor yine de. Dua etsek de gelecek kaygımız çok oluyor. Çok fazla hem de. Bu kaygı daha çok barınma, eşya ve yeniden hayat kurmak ile ilgili.” K22

“Aslında biz hiç zorluğunu yaşamadık. Evet, yaşadıklarımız zordu ama asıl zorluğu bölgeye gidince yaşayacağız belki bilmiyorum. Ne yapacağız, nasıl yeniden eski düzenimizi kuracağız?” K13

4.3.4. Aile

Deprem felaketinin ardından yaşanan sorunlardan biri de aile konusudur. Aile konusu gerek evli çiftler, gerekse evli olmayanlar tarafından farklı şekillerde dile getirilmiştir. Anne-babalar çocuklarını bu zor dönemde manevi ve psikolojik yönden korumak, düzenlerinin mümkün olduğu kadar devam etmesini sağlamak istemektedirler. Bununla birlikte kendi korkularını, kaygılarını çocuklara yansıtmaktan da çekinmektedirler.

“Çocuklarımızla duygularımızı hiç paylaşamıyoruz, sınava girecekler var. Etkilenirler diye onların yanında güçlü duruyoruz. Sürekli aynı odadayız, birlikteyiz. Burada konu geçince ben çok duygulandım. Onlar iyi olsun yeter.” (Ağlıyor) K12

Deprem aile bireylerini hem olumlu hem de olumsuz yönden etkilemiş görünmektedir. Oldukça zor günler geçiren ve bu zorlukları birlikte atlatan eşler birbirlerine ve yuvalarına daha sıkı sarılarak teselli bulmuşlar, aralarındaki anlaşmazlıkları da deprem bölgesinde bırakarak hayatlarına devam etmişlerdir. Dolayısıyla krizi fırsata çeviren ve olumlu düşünen aileler için deprem bu yönüyle bir nebze de olsa olumlu etkilerde bulunmuştur. Deprem aileye olumlu yansımalarına ilişkin katılımcı görüşlerine aşağıda yer verilmiştir.

“Buraya gelmeden önce oğlum ve gelinimin arası açıldı. Depremden önce yani. Sonra deprem oldu çıktık buraya geldik. Boşanacaklardı ama vazgeçtiler. Onlara dedim ki; ‘her ne sıkıntınız ne derdiniz varsa hepsi Hatay’da kaldı. Onları depremle birlikte oraya yani enkaza gömün. Burayı kendiniz için yeni bir başlangıç olarak düşünün. Sıfırdan yeni bir hayata başlayın.’ Gerçekten de söylediklerimi yaptılar ve geçmişe sünger çektiler. Birbirlerine ve çocuklarına dört elle sarıldılar. Deprem onların yuvalarını kurtarmaları için bir fırsat oldu. Biz olaylara hangi açıdan bakarsak onu görürüz. Çirkinliklerine bakarsak onları görürüz.”K14

535

“Ben evli değilim ama gördüğüm kadarıyla aileler iki açıdan etkilendi. Ya birbirlerine sımsıkı sarıldılar, bizim birbirimizden başka kimsemiz yokmuş, dünyada her şey yalanmış, insan bir gecede bütün sevdiklerini toprağa koyabiliyormuş dediler. Ya da aralarındaki bağlar bu depremden sonra iyice zayıfladı ve kopma noktasına geldi. Yaşadıkları durum kendilerine ağır gelen insanlar bir de ailenin yüküyle uğraşmak veya orda ki sorunları çözmek için çaba göstermediler.”K25

Deprem sonrası çocuklarıyla farklı illere nakledilen kadınlar eşlerinden gereken desteği göremediklerinden ve bu durumun evliliklerini olumsuz etkilediğinden bahsetmişlerdir. Yaşanan zorluklar bireylerin baş etme mekanizmalarını zayıflatmış, kadın-erkek her bir bireyin kendilerine, eşlerine ve hayata dair tahammülleri kalmamıştır. Ailelerin yaşadıkları olumsuz durumlar ve buna ilişkin katılımcı ifadelerine aşağıda yer verilmiştir.

“Deprem bizim yuvamızı çok sarstı. Ben çocuklarımla geldim, eşim kendi ailesiyle orda kaldı. Zaten aramızda var olan problemler bu depremden sonra büyüdü. Ben burada çocuklarla tek başıma uğraşırken ondan destek bekliyorum onu bile göremiyorum...”K19

“Hatay depreminden sonra ailemle başka bir şehre geldik. Abim ve yengemin

arası depremden önce zaten kötüydü. Deprem onları o kadar yordu ve etkiledi ki sorunlarıyla baş edebilecek, mücadele edebilecek güçleri kalmadı. İlişkilerini onarmaya ne güçleri var ne de zamanları. Öncelikleri birbirleri değil.”K23

4.4. Dini Başa Çıkma Unsurları:

Ana tema	Dini Başa Çıkma Unsurları						
Alt temalar	Deprem anında	Hayat ve ölüm bilinci	Şükür	Sabır	Dua	Olumlu düşünme ve olumlu Allah algısı	Şehitlik

Tablo-5: Dini Başa Çıkma Unsurları Ana Teması ve Alt Temaları

Katılımcılarla yapılan görüşmelerde depremin yaşandığı ilk andan itibaren dini başa çıkma yöntemlerini kullandıklarına dair bulgular elde edilmiştir. Depremzedelerden olumlu dini baş etme yaklaşımını benimseyenler; yaşadıkları zorluklar ve stres verici olaylar karşısında inanç dünyalarını kullanmışlar, bu zorlukları manevi gelişimleri için bir fırsat olarak görmüşler ve sorunların çözümü için inandıkları Allah ile birlikte hareket etmişlerdir. Olumlu dini başa çıkma unsurlarının yer aldığı bu tema altında, deprem anında kullanılan dini baş etme unsurlarının yanı sıra; hayat ve ölüm bilinci, şükür, sabır, dua, olumlu düşünme, olumlu Allah algısı ve şehitlik alt temaları yer almaktadır.

536

4.4.1. Deprem Anında

Yaşanılan korku ve şok deprem anında bütün duyguların çok ötesindedir. Böyle bir anda Allah'a sığınmak, dua etmek, ezbere bildiği sureleri okumak, tekbir getirmek, kelime-i tevhid ve kelime-i şehadet getirmek, secde yapmak, ölebilirim duygusuyla mahrem yerlerini örtmek katılımcılar tarafından en sık vurgulanan dini başa çıkma unsurlarıdır. Bunların yanı sıra deprem anında; anne-baba olan katılımcılar evlatlarının güvenliğini, evli olanlar eşlerini düşündüklerini dile getirmişlerdir. Deprem anında kullanılan dini başa çıkma unsurlarına dair bazı katılımcı ifadelerine aşağıda yer verilmiştir.

“Deprem anında kelime-i tevhid ve tekbir getirdik.” K4

“Deprem anında “la ilahe illa entesubhanek...” ayetini okudum.K8

"Hasbunallahu ve nimel vekil" ayetini okudum.K7

"Zaliketadirulaliyyül azim" ayetini okudum.K1

"Deprem anında örtünmemize dikkat ettik, üzerimize kapalı kıyafetler giydik. Ölürssek mahrem yerlerimiz açık kalsın istemedik." K13

"Deprem anında aklımıza hemen eşimiz ve çocuklarımız geldi. Evli olan çocuklarımızı aradık." K17

"Deprem anından secde yaptım. Dışarı çıkınca da secde yaptım, şükrettim." K3

4.4.2 Hayat ve Ölüm Bilinci

Katılımcılar dünya hayatının geçiciliği, ölüm, ahiret, kabir, kefen, ruhun ölümsüzlüğü, amel defteri, rahmet, kader, takdiri ilahi gibi dini kavramlardan yola çıkarak deprem anında ve sonrasında kullandıkları dini baş etme yöntemlerine atıf yapmışlardır. Hayat ve ölüm bilinci olarak isimlendirilen bu alt temaya ilişkin bazı katılımcı görüşlerine aşağıda yer verilmiştir.

"Her insanın gerçek hayatta bir amel defteri olmasını gerektiğini anladım ve kendime bir defter yaptım inanırım. Yaptıklarımı yapamadıklarımı yazıyorum. Hayat her an bitebiliyor. Rabbimizin huzuruna hazırlıklı gitmemiz lazım. Ölüm çok yakın."K21

"Dünya hayatının boş olduğunu anladık. İnsanlar o an yataklarında öldüler. Ölüm çok yakın." K8

"Ruh bedenden ayrılıyor. Bedenin kaç parça olursa olsun ruhun yerini biliyor zaten. Kefen ve kabir bile nasib işi. Ölenlerimiz hep şehit. Beden ölür, ruh uçar gider. İmanlı insanın ruhu amelleriyle buluşur, cennete ulaşır."K15

"Para da geçici her şey de geçici. Bu depremin bize verdiği ders bu oldu. Birinci sırada imanımız, ikinci sırada ailemiz. Bunların değerini anladık. Allah'ın takdirine bıraktık. Mal mülk yalanmış anladık."K13

"Her yerin, her şehrin bir düzeni var, oranın düzeni ayrı buranın düzeni ayrı. Rabbim dünya zevkine daldırıp ahireti unutturmasın."K5

4.4.3. Şükür

Şükür duygusu içinde olmak, depremzedeler tarafından dini başa çıkma unsurları arasında en sık başvurulan kaynaklardan biridir. Yaşanılan felaketin doğal bir afet olması ve Allah'tan geldiğine duyulan inanç bu duyguyu beslemektedir. Deprem ardından devlet tarafından himaye

edilmek, hayatta olmak, güvenlikte olmak ve daha kötü durumda olanlarla kendi halini kıyaslamak da şükür duygularını güçlendirmektedir. Bu alt temaya ilişkin katılımcı görüşlerine aşağıda yer verilmiştir.

“Bin şükür halimize, çok şükür. Bize bu Allah’tan geldi. Savaşlarda falan bunu da bulup yiyemeyenler var. Bizlere devletimiz kanat gerdi. Türkiye’nin dört bir yanından buraya geldik. Burada güvenlikteyiz. Her şeyimiz var.”K14

“Eoim gitmiş, barkım gitmiş ama eşim başımda. Ona bir şey olsa daha zor olurdu benim için. Bunları düşünüp halime şükrettim.” K18

“Hayatta kaldığımız için şükrettik. Çocuklarımız yanımızda dedik. Her halimize şükür.”K20

4.4.4. Sabır

Sabır, inanan insanın zorluklar karşısında kuşandığı en güçlü dini baş etme araçlarının başında gelmektedir. Deprem gibi ani bir felaket karşısında katılımcılar inançlarından aldıkları güçle ayakta kaldıklarını ve sabretmelerinin böylece daha kolay olduğunu belirtmişlerdir. Yaşanan felaketin insan eliyle değil de doğal bir afet sonucu gerçekleşmesi katılımcıları yaşadıkları deneyim karşısında daha dayanıklı ve sabırlı kılabilmektedir. Bu alt temaya ilişkin katılımcı görüşlerine aşağıda yer verilmiştir.

538

“Güç aldığımız şeyler sağlık, iman ve Kuran. Hayatta kaldığımız için şükrettik. İmanımızla sabrettik. Kuran’dan güç alarak yolumuza devam edeceğiz.”K14

“Bu başıma gelen Allah’tan geldi, bundan dolayı sabretmem daha kolay oluyor.” K17

“Sağlık olduktan sonra hepsi yerini bulur, daha bile güzelleri olur. Sabır sabır sabır, her şeyin ilacı sabır.”K22

“Ne yöne bakarsan o yola gidersin. Bundan ders çıkarıp yolumuzu güzel gitmemiz lazım. Sabretmek lazım.”K15

“Hayat inişler ve yokuşlardan ibaret. Hayat yolculuğumuzda engebeler olur, yokuşlar olur. Hayat böyle, sabırlı olmak lazım.”K6

4.4.5. Dua

Deprem anında ve sonrasında dua etmek, Kur’an okumak, dua edilen ortamlarda bulunmak ve kendilerine dua edildiğini bilmek dini baş etme unsurları olarak bulgulanmıştır. Bu alt temaya ilişkin katılımcı görüşlerine aşağıda yer verilmiştir.

“Depremi yaşarken ve yaşadktan sonra her an dua ettik. Dua edince rahatlama hissediyorum. Allah isterse her şey olur çünkü.” K2

“Bol bol Kur’an okuyorum. Okumayı bilmeyenler de öğrenmeye çalışıyor. Kaldığımız yurt da bu konuda çok destek görüyoruz. Hocalarımız sık sık geliyor, Kur’an okuyoruz birlikte. Bilmeyenler Kur’an okunurken dinliyor.” K18

“Tespîh çekiyorum gün içerisinde. Kelime-i tevhid veya salavat en sık çektiklerim. Bu da rahatlatıyor.” K16

“Kuran-ı Kerim’den en çok; Yasin, Tebareke(Mülk), Amme(Nebe), İnşirah gibi sureleri okuyorum. Kur’an okumak bana iyi geliyor.” K10

4.4.6. Olumlu Düşünme ve Sevgi Yönelimli Allah Algısı

Katılımcılar içerisinde olumlu düşünmeyi tercih edenlerin, “vardır bunda da bir hayır” düşüncesiyle, umut dolu bir şekilde sevgi yönelimli bir Allah algısına sahip oldukları, bu algıya sahip olanların da yaşadıkları krizi aşmada olumlu dini baş etmeyi kullandıkları görülmüştür. Bu noktada olumlu düşünme depremzedelerin iyi oluşlarını etkileyen ve katılımcıları güçlendiren zincirin ilk halkası görevini görmüştür. Olumlu düşünme ve seven/merhamet eden/bağışlayan Allah algısının bu alt temada bir arada değerlendirilmesinin temel nedeni bu bakış açıdır. Konuya ilişkin katılımcı görüşlerinden bazılarına aşağıda yer verilmiştir.

“Bu sene inşallah şu başaklarda normalde 60 tane buğday varsa, 120 tane olur, çoğalır, bereketlenir. 11 ilimiz deprem yaşadı. Geriye kalan 70 ilimizde zengin, fabrikatör ve her şeyi olup sadakasını, zekatını vermeyen insanlar vardı belki. Benim demişlerdi belki de her şey. Bu afet onların yardımları için bir fırsat oldu. Bu 70 ilimizden insanlar bu durumdan ders aldı. Ders alan sadece bizler değiliz yani. Onlar da bir şeyin farkına vardı. Bankada parası olanlar, bir sürü evi olanlar neyi varsa yağdırdı bölgeye, biz onlardan faydalandık onlar da bize ettikleri hayırlardan faydalandı. İnşallah bu nedenle daha bereketli olur topraklarımız.”K14

“Güz geldi ağaç gibi yaprağımızı döktük, bahar gelince yeniden yeşerip yaprağımızı açacağız. Evimizi ocağımızı kuracağız. Buna bütün kalbimle inanıyorum.”K19

“Şu an sanki Hz. Yusuf’un yorumladığı rüyadaki gibi bir dönem yaşıyoruz. 7 yıl bolluk ve bereket, 7 yıl ise kıtlık olacak demişti. Bizim hayatlarımızın zor dönemi belki de bu dönem. İnşallah arkasından daha mutlu, huzurlu ve hayatımızın kolay olacağı günler gelir. Biz yeter ki Rabbimize güvenelim.”K27

“Her şeyi Allah’ın takdirine bıraktım, ne yaparsam karşılığını Allah’tan

bekledim. Her zorlukla birlikte bir kolaylık vardır. Bu inanç beni ayakta tutuyor.”K29

“Allah demiş ki senin rızıkına ben kefilim, bilemeyiz, kurban olduğum Allah ne kapılar açar. Ben ona güveniyorum her zaman, Rızıkı veren darda koymaz.”K22

4.4.7 Şehitlik

İslam inancında oldukça yüksek bir değer atfedilen şehitlik, depremde hayatını kaybedenler için de ulaştıkları düşünülen yüce bir mertebedir. Katılımcılar bu tarz doğa olayları nedeniyle hayatını kaybedenlerin şehit olduklarını ve eğer ölselerdi kendilerinin de şehit olacaklarını düşünmektedir. Bu bakış açısı katılımcıların olumlu dini baş etmelerine ve ölenlerin yasını daha sağlıklı bir şekilde tutabilmelerine katkı sunmaktadır. Şehitlik temasına ilişkin katılımcı görüşlerine aşağıda yer verilmiştir.

“Allah’tan şehit olduklarına iman ediyoruz. Allah’tan geldi yaşadıklarımız ve onların şehit olduklarına inanıyoruz.” K17

“Bu ölenlerimiz şehit. Bundan hiçbir şüphemiz yok. Onlar şefaatçiler, onların mertebeleri çok yüksek. Bakalım bizim sonumuz ne olacak? Biz onlara imreneceğiz belki ahirette? Daha yapacağımız işler çok...” K14

*“Toprağın altına bakmak lazım... Bastığın yerleri toprak diyerek geçme tanı _____ 540
şuurini yaşadık. Her yerde insanlar var. Dağa taşta bakınca hep aklıma geliyor. Hepsi şehit oldu.” K30*

Tartışma

Yapılan bu çalışmada **travma, yas ve matem, manevi ihtiyaçlar ve dini başa çıkma unsurları** olmak üzere dört ana temaya ulaşılmıştır.

Travma ana teması altında insan eliyle travma, doğal yollarla travma ve travma sonrası büyüme olmak üzere üç alt tema ortaya çıkmıştır. Literatürde deprem gibi doğal afetlere maruz kalan bireylerde travma sonrası stres bozukluğu görüldüğüne dair bulgular yer almaktadır (Cénat – Derivois, 2015, 57; Cénat – Derivois, 2014, 111). Chan ve arkadaşları (2012, 673) tarafından deprem sonrası hayatta kalan ve yas tutan bireyler üzerine yapılan araştırmada travma sonrası stres bozukluğu ve depresif belirtilerin yaygın olduğu görülmüştür. Özellikle birinci derecede yakınına kaybedenlerde bu belirtilerin oranının oldukça yüksek olduğu belirtilmiştir. Başoğlu ve arkadaşlarının (2002, 269) Türkiye örnekleminde 1000 kişilik depremde üzerinde yaptığı çalışmada ise deprem sırasında daha yoğun korku yaşama, kadın cinsiyet, enkaz altında kalma, aileden birinin ölümü, geçmişte psikiyatrik hastalık geçirme, kurtarma çalışmalarına katılmış olma ve eğitim

seviyesinin düşük olması gibi faktörler travmatik stres belirtilerini güçlendiren faktörler olarak ortaya çıkmıştır. Norris ve arkadaşları (2002, 207) tarafından yapılan bir başka çalışmada ise doğal afetlerin travma sonrası stres bozukluğu, depresyon, anksiyete ve diğer psikolojik sorunlarla ilişkili olduğunu gösteren birçok araştırma bulgusu sunulmuştur.

Bu çalışmada depreme maruz kalan bireyler yaşadıkları durumu doğal bir olayla ilişkilendirmiş ve insan kaynaklı olmaması nedeniyle daha az öfke ve üzüntü yaşadıklarını dile getirmişlerdir. İnsan eliyle gerçekleşen travmalar, kasıtlı olarak bir kişi veya kişiler tarafından diğer bir kişiye zarar verme, istismar etme veya ihmal etme sonucu ortaya çıkan acı verici deneyimleri ifade etmektedir. Travmanın insan eliyle gerçekleşmesi ve bunun bireyleri nasıl etkilediğine dair çalışmalar da alan yazında yer almaktadır. Kolk ve arkadaşları (2005, 389) tarafından gerçekleştirilen bir çalışmada insan eliyle travmaların, özellikle cinsel istismar ve şiddetin, daha uzun süreli etkilere ve travma sonrası stres bozukluğuna yol açtığı bulunmuştur. Aynı şekilde travmatik deneyimlerin, özellikle savaş, işkence, terör saldırıları gibi insan eliyle gerçekleşen olayların sonuçlarına odaklanıldığında, travma sonrası stres bozukluğu çok sık vurgulanan konulardan biridir (Friedman vd., 2011). Yine Najavits ve Hien (2013, 433) tarafından yapılan çalışmada da insan eliyle travmaların yanı sıra cinsel istismarın ve travmatik deneyimlerin madde bağımlılığı ve travma sonrası stres bozukluğu ile ilişkisi ortaya konulmuştur.

Travmaya ilişkin bir diğer alt tema ise travma sonrası büyüme olarak bulunmuştur. Deprem gibi stres veren ve bireyi zorlayan olaylar sonrası bireyler her zaman olumsuz belirtiler göstermemektedir. Travma sonrası deneyimlerin insanların hayatlarını nasıl etkileyebileceği ve olumsuz olaylardan nasıl büyüme ve kişisel gelişim fırsatları yaratılabileceği literatürde yer almaktadır (Calhoun -Tedeschi, 2004, 93). Türkiye örneğinde 1999 Marmara depremini yaşayan bireylerle yapılan bir çalışmada, problem çözme, iyimser ve kaderci başa çıkmanın ve afete hazırlık gönüllüsü olmanın travma sonrası büyümenin önemli yordayıcıları olduğu ortaya çıkmıştır (Karancı – Acartürk, 2005, 307). Travma sonrası büyümeye ilişkin literatürün analiz edildiği yakın tarihli bir çalışmada, travma sonrası büyüme "benlik algısındaki değişim", "kişilerarası ilişkilerdeki değişim" ve "manevi değişim" olmak üzere üç kategori ile ilişkili bulunmuştur (Jung – Han, 2023, 8). Dolayısıyla inanç ve maneviyat hem travma sonrası büyümeyi destekleyen bir faktör olarak hem de bireylerin yaşadıkları stresli olaylar sonrası yöneldikleri bir kaynak olarak karşımıza

çıkmaktadır. Örneğin Kore’li depremzedelerle yapılan araştırmada düşük gelirli ve herhangi bir dini bağlılığı olmayan kişilerde travma sonrası stres bozukluğu daha fazla görülmüştür. Buna karşın yaşlı, evli ve daha dindar katılımcılarda travma sonrası büyüme daha yüksek oranda bulgulanmıştır (Seo – Lee, 2020, 246). Yine travma sonrası büyümede maneviyatın rolünün incelendiği başka çalışmalarda da, maneviyatın travma sonrası gelişim ve büyümeyi önemli ölçüde etkilediği, bireylerin olumlu düşünceleri için yapıcı bir şekilde aracılık ettiği vurgulanmaktadır (Eames -O’Connor, 2022; Akbar, 2020, 238). Kartopu (2013) tarafından kaygı ve kader algıları ilişkisinin ele alındığı çalışmada, afetlerin kaynağı olarak Allah’ı görenlerin, afetlerin kaynağı olarak kendisini ve tabiatı görenlere göre kaygı düzeyinin daha düşük olduğu ortaya çıkmıştır. Yani bireyler kendileri dışında kontrol edemedikleri bir güce yüklemeye yaptıklarında psikolojik olarak rahatlamış bu da travma sonrası büyümeyi ve ruh sağlığını olumlu yönde etkilemiştir.

Depremler, doğal afetlerin neden olduğu travmatik olaylardır ve bu tür olaylar insanlar arasında yas süreçlerine neden olabilir (Shear vd., 2001; Sönmez – Hocaoglu, 2023, 103). Çünkü deprem gibi doğal afetler sonrası ani bir şekilde çoklu kayıplar yaşanabilmektedir. Bu kayıplar arasında bireyin yakınlarını, sahip olduklarını, yaşadığı şehri ve hepsinin bir toplamı olarak yitirilen bağları saymak mümkündür (Köroğlu, 2018, 39). Bu çalışmada katılımcılar depremlerin yol açtığı kayıpları, hasarı ve travmayı dile getirmiş ve yas süreci bir ana tema olarak kaydedilmiştir. Literatürde doğal bir afet sonrası ortaya çıkan yas durumu ile ilgili çalışmalar yer almaktadır. Kristensen ve arkadaşları tarafından yapılan çalışmada, tsumani felaketi yaşayan bireylerde karmaşık yasa ilişkin bulgular elde edilmiştir. Aynı çalışmada doğal afete maruz kalanlar arasında kadın olmak, çocuğunu veya eşini kaybetmek yas belirtilerini güçlendirmiş, soysal destek ve istihdam olanakları ise zayıflatmıştır (Kristensen vd., 2010, 140). Türkiye örneğinde yakınlarını ani ve travmatik şekilde kaybedenler üzerinde yapılan bir çalışmada ise bireylerin psikiyatri polikliniğine en fazla travmatik yas tanısı ile başvurdukları saptanmıştır. Söz konusu araştırmada ölüm nedenleri ise doğal afet, intihar, cinayet ve ani hastalık gibi durumlar olarak kaydedilmiştir (Sezgin vd., 2004, 167).

Görüldüğü gibi afete doğrudan maruz kalan bireylerin yanı sıra afet sonrası yakınlarını kaybeden kişiler de birtakım sorunlarla karşı karşıya kalmaktadır. Kayıp sonrası yaşanan yas süreci doğal ve kişi için gerekli olsa da, belirli bir süre sonunda kişiden durumun üstesinden gelmesi beklenmektedir (Uğuryol Ünal – Engin, 2023, 28). İşte bu noktada birey yaşadığı zorluklarla baş etmek için dini ve manevi kaynaklarını

kullanabilmektedir. Maneviyat, felaket deneyiminin ardından baş etme sürecini olumlu yönde destekleyerek dayanıklılığı artırması, anlamlandırmaya katkı sunması, yardımlaşma ve dayanışma duygusunu beslemesi, bireye güç vermesi ve umut aşılması bakımından önemli bir koruyucu faktördür (Park, 2005, 710).

Çalışmamızda Kahramanmaraş merkezli depreme yakalanan bireylerde hem manevi ihtiyaçların önemi ortaya çıkmış hem de baş etme sürecinde dayanak noktaları olan dini/manevi motifler bulgulanmıştır. Literatürde, zorluklar karşısında manevi bir perspektifin, kişinin yaşadığı deneyimleri daha geniş bir bağlamda anlamlandırmasına, onlara anlam katmasına, böylece içsel gücünü artırmasına ve mücadele edilen durumlarla daha iyi başa çıkabileceğine dair bulgular yer almaktadır (Pargament, 1997; Ayten – Cesur, 2022). Pargament ve arkadaşları yaptıkları çalışmada dini başa çıkma yöntemlerinin zorluklarla başa çıkmada, psikolojik sağlığı korumada ve yaşama uyum sağlamada olumlu etkileri olduğu sonucuna ulaşmıştır. Aynı çalışmada Tanrı'nın gücünü sorgulama, ruhsal/manevi hoşnutsuzluk ve Tanrı'ya cezalandırıcı olarak algılama ise daha zayıf uyum sağlama ile ilişkili olarak değerlendirilmiştir (Pargament vd., 2000, 519). Dini inanç ve uygulamaların stresle başa çıkmada, psikolojik ve sosyal bir kaynak işlevi görebileceği, din/maneviyat ile beden ve ruh sağlığı arasında ilişki olabileceği farklı araştırmalarda da vurgulanmıştır (Koenig, 2009, 283; Rosmarin vd., 92; Gencer, 2019).

Doğal afetler sonrasında bireylerde dini baş etmeyi ele alan çalışmalar alan yazında yer almaktadır. Güney Doğu Asya'da tsunami felaketini yaşayan örnekleme yapılan çalışmada, destekleyici ağlar, dini inanç ve uygulamalar ve kültürel geleneklerin önemi katılımcılar tarafından belirtilmiştir (Ekanayake vd., 2013, 69). Mevcut din ve maneviyat psikolojisi ile afet araştırmalarını sentezleyen bir literatür çalışmasında, dini inançlar ve maneviyatın felaketten sağ kurtulanlar arasında genel olarak olumlu sonuçlara yol açtığı görülmüştür (Aten vd., 2019). Bir kasırga felaketi sonrası hayatta kalanlarla dini başa çıkma üzerine yapılan bir çalışmada ise; dini ve manevi inançlara yönelme ve dua etme, yaşam uyumuna, durumu kabullenmeye ve kişisel gelişime destek olarak bulgulanmıştır (Tausch vd., 2011, 236). Doğal afet sonrası yaşam deneyimlerini ve manevi ihtiyaçları ele alan bir başka çalışmada, kasırga felaketi sonrası bireylerin başa çıkma ve anlamlandırma süreçleri incelenmiştir. Araştırmada; kayıpları kendilerinininkinden daha büyük başkalarına odaklanma, şükran duygusu, iyimserlik, umut, doğal afeti Tanrı veya daha yüksek bir güce bağlama, krizi

fırsat olarak görme ve psikolojik dayanıklılık dini baş etmede kullanılan araçlar olarak değerlendirilmiştir (Marks vd., 2009, 201). Türkiye örneğinde depremzedelerle Kula tarafından yapılan araştırmada da dini başa çıkma metotları arasında, dua, Kelime-i Şehadet ya da Tekbir ve Salavat getirerek manevi destek sağlama, ölüm ve ahireti düşünme, Kur'an okuma ve namaz kılmak suretiyle Allah'tan yardım isteme yer almıştır. Ayrıca depremzedelerin büyük bir kısmı depremi Allah'ın bir cezası olarak değerlendirmiştir (Kula, 2002, 244).

Sonuç

Bu araştırmada 6 Şubat 2023 tarihinde Kahramanmaraş merkezli 11 ili etkileyen depremleri yaşamış bireylerin depremi nasıl anlamlandırdıkları, depreme bağlı gelişen stresin üstesinden gelmek için hangi başa çıkma stratejileri kullandıkları, bu stratejiler içerisinde dini başa çıkma stratejilerine yaptıkları atıflar ve deprem sonrası yaşamlarında manevi gereksinimlerinin neler olabileceği tespit edilmeye çalışılmıştır. 35 depremzede ile derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilen bu nitel araştırmada, elde edilen veriler içerik analizine tabi tutulmuş daha sonra kategoriler ve temalar oluşturulmuştur. Sonuç olarak **travma, yas ve matem, manevi ihtiyaçlar ve dini başa çıkma unsurları** olmak üzere dört ana temaya ulaşılmıştır.

544

Araştırmanın sonuçları; deprem deneyimi yaşayan bireylerde travma sonrası stres bozukluklarının olabileceğini, travmanın insan eliyle değil de doğal bir afet nedeniyle olmasının baş etmeyi kısmen de olsa kolaylaştırabileceğini, travma sonrası büyümede dini/manevi kaynaklardan beslenerek anlamlandırmanın ve sosyal desteğin önemini ortaya koymuştur. Burada bizim çalışmamıza özgü olarak; "sosyal destek" kavramının içini dolduran ana etkenin "devlet koruması ve devlet kanalıyla sunulan barınma imkânları ve burada bir arada yaşamak" olduğunu da vurgulamak gereklidir. Ani ve beklenmedik bu büyük felaket karşısında bölge halkı hızlı bir şekilde güvenli bölgelere tahliye edilmiş ve kurumlar aracılığıyla barınma sorunları giderilmiştir. Bunun sonucu olarak birincisi, aynı kaderi paylaşan bireyler aynı çatı altında uzun süreli bir iletişim ağı oluşturmuştur. Bu iletişim ağı birbirlerini dinleme, anlama ve telkinler yoluyla bir sağaltım işlevi de görmüştür. İkincisi koruma altına alınan depremzedelere, Diyanet İşleri Başkanlığı, Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, Üniversiteler, Kızılay ve AFAD gibi kurumlar tarafından birebir ve toplu halde manevi-psiko-sosyal destek sunulmuştur. Bu desteklerin her biri doğal afet sonrası bireylerin baş etme süreçlerine olumlu yönde katkı sağlamıştır.

Bu araştırmaya has bir diğer önemli sonuç ise, yas ana teması altında

memleket ve vatan bağlarının güçlü bir şekilde bulgulanmış olmasıdır. Memleketlerinden ayrı kalmak, yüzyıllardır inşa ettikleri şehirlerinin yıkıma uğraması ve dahası ülkelerinin zor durumda olması bir yas nedeni olarak ortaya çıkmıştır. Katılımcılar sadece kendilerini ve şehirlerini değil ülke genelini de düşündüklerini ve vatan sevgilerini her fırsatta dile getirmişlerdir.

Depremzedelerin manevi ihtiyaçları açısından ise; suçluluk ve günahkârlık duygularının yüksek olduğu, yaşadıkları deneyimi bir ceza olarak görenlerin aralarında bulunduğu, kaygı ve umutsuzluk nedeniyle baş etmede zorlandıkları ve bu zorlanmaların aile hayatlarını etkilediği sonucuna ulaşılmıştır. Burada ise cezalandıran Allah algısının bireyin ilerleyen yaşantısında yol açabileceği olumsuzluklar açık bir şekilde ortaya çıkmıştır. Deprem aile üzerine etkileri bu çalışmada olumlu ve olumsuz olmak üzere iki boyutlu olarak bulgulanmıştır. Doğal afetin bireysel ve toplumsal alanda yol açtığı hasar düşünüldüğünde aileye yönelik olumsuz etkilerin beklenebileceğini söylemek mümkündür. Fakat aileye yönelik olumlu etkilere bakıldığında; yaşanan krizi fırsata çevirme veya travma sonrası büyümeye örnek gösterilecek motifler bu çalışmaya has bir sonuçtur.

Dini başa çıkma unsurlarına gelindiğinde ise; alan yazında yer alan ————— 545 çalışmaları benzer niteliklerden bahsetmek mümkündür. Deprem anında duaya sarılma, Kur'an okuma, ibadete yönelme, tespih çekme, şükür ve sabır gibi değerleri hayata geçirme yaygın dini başa çıkma örnekleri olarak ortaya çıkmıştır. Fakat yine bu araştırmaya özgü olarak alan yazında veya en azından Müslüman örnekleme yapılan çalışmalarda, şehitlik olgusu dini başa çıkma unsuru olarak hiç kayda geçmemiştir. Şehitlik, Müslüman ve Türk örnekleme yapılan bu çalışmada ölenlerin yasını tutmayı ve dini baş etmeyi kolaylaştıran bir faktör olarak bulgulanmıştır. Türk toplumunun şehitliğe verdiği değer ve İslam'ın doğal afetler sonucu ölenleri şehit hükmünde kabul etmesi katılımcılar tarafından şehitliğin kutsal bir durum olarak benimsenmesine yol açmıştır.

Sonuç olarak, bazı farklılıklara rağmen araştırmanın sonuçlarının literatür ile örtüştüğünü, derinlemesine görüşmelerin bir sonucu olarak da farklı ve özgün bulgulara ulaşıldığını söylemek mümkündür. Bu çalışmanın, henüz yakın zamanda meydana gelen söz konusu deprem ve neden olduğu olumsuz etkilerini incelemek isteyen araştırmacılara katkı sağlaması açısından önemli olduğu düşünülmektedir.

Kaynakça

- Akbar, Z. (2020). Spirituality and posttraumatic growth among disaster survivors in Indonesia. In R. W. Hood, Jr. & S. Cheruvallil-Contractor (Eds.), *Research in the social scientific study of religion* (pp. 238–247). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004416987_015
- Akcan, Gizem. "Travma Sonrası Büyüme: Bir Gözden Geçirme". *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (2018), 61-70.
- Akça, E. Dilşad – Yıldız, Mualla. "Dindar insan algısı ölçeğinin geliştirilmesi: geçerlilik ve güvenilirlik çalışması". *Bilimname* 2020 (43), 409-435.
- American Psychiatric Association (APA). *Diagnostic And Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-IV)*, 1994.
- Aten, Jamie D. vd. "The psychological study of religion and spirituality in a disaster context: A systematic review". *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy* 11/6 (2019), 597–613. <https://doi.org/10.1037/tra0000431>
- Ayten, Ali - Cesur, Nur. "Hemodiyaliz Hastalarında Travma Sonrası Manevi Gelişim Üzerine Nitel Bir Çalışma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (2022), 155-186. <https://doi.org/10.33415/daad.1030537> 546
- Baltacı, Ali. "Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1 (2018), 231-274.
- Başoğlu, Metin vd. "Traumatic stres responses in earthquake survivors in Turkey. *Journal of traumatic stress* 15/4 (2002) 269–276. <https://doi.org/10.1023/A:1016241826589>
- Bayram, Suna vd. "Üç İnsan, Bir Olay, Üç Farklı Travmatik Deneyim Süreci". *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi* 1/1 (2018), 165-182.
- Bonelli, Raphael M. - Koenig, Harold. G. "Mental disorders, religion and spirituality 1990 to 2010: a systematic evidence-based review". *Journal of Religion and Health* 52/2 (2013), 657-673. DOI: 10.1007/s10943-013-9691-4
- Calhoun, Lawrence G. - Tedeschi, Richard G. The foundations of posttraumatic growth: New considerations. *Psychological Inquiry* 15/1 (2004), 93–102. https://doi.org/10.1207/s15327965pli1501_03
- Carmassi, Claudia vd. "Do somatic symptoms relate to PTSD and gender

after earthquake exposure? A cross-sectional study on young adult survivors in Italy". *CNS spectrums* 26/3 (2021), 268-274. doi: 10.1017/S1092852920000097

Cénat, Jude M. - Derivois, Daniel. "Assessment of prevalence and determinants of posttraumatic stress disorder and depression symptoms in adults survivors of earthquake in Haiti after 30 months." *Journal of affective disorders* 159/1 (2014), 111-117. <https://doi.org/10.1016/j.jad.2014.02.025>

Cénat, Jude M. – Derivois, Daniel. "Long-term outcomes among child and adolescent survivors of the 2010 Haitian earthquake." *Depression and anxiety* 32/1 (2015), 57-63. <https://doi.org/10.1002/da.22275>

Chan, Cecilia vd. "Symptoms of posttraumatic stress disorder and depression among bereaved and non-bereaved survivors following the 2008 Sichuan earthquake." *Journal of anxiety disorders* 26/6 (2012), 673-679. <https://doi.org/10.1016/j.janxdis.2012.05.002>

Creswell, John W. *Qualitative inquiry & research design: Choosing among five approaches* (2. Baskı). USA: SAGE Publications, 2007.

Creswell, John W. *Nitel Araştırmacılar İçin 30 Temel Beceri, çev. Hasan Özcan*. Ankara: Pegem Akademi, 2017.

Çimen, Saniye. "Öldürmeyen Acı Güçlendirir Mi? Travma Sonrası Büyüme Ve Kolektivistik Başa Çıkma Stillerinin İlişkisi". *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi* 3/5 (Ocak 2020), 158-174.

Eames, Catrin - O'Connor, Donna. "The role of repetitive thinking and spirituality in the development of posttraumatic growth and symptoms of posttraumatic stress disorder." *PloS one* 17/8 (2022). <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0272036>

Ekanayake, Samantha vd. "'We lost all we had in a second': coping with grief and loss after a natural disaster." *World psychiatry : official journal of the World Psychiatric Association (WPA)* 12/1 (2013), 69-75. <https://doi.org/10.1002/wps.20018>

Folkman, Susan - Moskowitz, Judith Tedlie. "Positive affect and meaning-focused coping during significant psychological stress". *The scope of social psychology: Theory and applications* eds. M. Hewstone vd. 193–208. Psychology Press, 2007.

Friedman, Matthew J. "PTSD and related disorders". *Post-traumatic stress*

disorder. eds. Dan J. Stein vd. 1–34. Wiley Blackwell. 2011. <https://doi.org/10.1002/9781119998471.ch1>

Gencer, Nevzat. “Dindarlık Öznel İyi Oluşu Etkiler Mi? Hemodiyaliz (HD) Hastaları Üzerinde Kesitsel Bir Çalışma”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (2019), 1419-1444. <https://doi.org/10.18505/cuid.601055>.

Greasley, Kay - Ashworth, Peter. “The phenomenology of 'approach to studying': The university student's studies with in the life world”. *British Educational Research Journal* 33/6 (2007), 819–843. <https://doi.org/10.1080/01411920701656977>

Guba, Egon G. - Lincoln, Yvonna S. “Epistemological and methodological bases of naturalistic inquiry”. *Educational Communication and Technology Journal* 30/4 (1982), 233-252.

Işıklı, Sedat- Tüzün, Zeynep. “Afetlerin Akut Dönem Psikolojik Etkilerine Yönelik Psikososyal Müdahale Yaklaşımları”. *Türkiye Klinikleri Journal of Psychology-Special Topics* 2/3 (2017), 180-188.

Jung, Hyun Ok - Han, Seung Woo. “Post-traumatic growth of people who have experienced earthquakes: Qualitative research systematic literature review”. *Frontiers in psychiatry* 13 (2023), 1-12. <https://doi.org/10.3389/fpsy.2022.1070681>

548

Kaba, İlker. “Stres, Ruh Sağlığı ve Stres Yönetimi: Güncel Bir Gözden Geçirme”. *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 73 (2019), 63-81.

Karancı, Nuray A.- Acartürk, Ceren. “Post-Traumatic Growth among Marmara Earthquake Survivors Involved in Disaster Preparedness as Volunteers”. *Traumatology*, 11/4 (2005), 307-323. <https://doi.org/10.1177/153476560501100409>

Kartopu, Saffet. “Kaygının Kader Algıları İle İlişkisi – (Kahramanmaraş Örneği)”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013), 238-260.

Koenig Harold G. “Research on religion, spirituality, and mental health: a review”. *Canadian journal of psychiatry. Revue canadienne de psychiatrie*, 54/5 (2009), 283–291. <https://doi.org/10.1177/070674370905400502>

Koenig, Harold G. “Religion, spirituality, and health: a review and update.” *Advances in mind-body medicine* 29/3 (2015), 19-26.

Korucu, Tuğçe Şirin - Özer Kaya, Derya. "Yeniden Yaşama Sarılmak: Deprem Sonucu Gelişen Travma Sonrası Stres Bozukluğu Yönetiminde Temel Beden Farkındalık Terapisi". *İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi* 8/2 (2023), 755-761.

Köroğlu, Ahmet. "Doğal Afetler Sonrası Yaşanan Travmalar ve Örnek Bir Psikoeğitim Programı", *Afet ve Risk Dergisi* 1/1 (2018), 39-52. <https://doi.org/10.35341/afet.412005>

Kula, Naci. "Deprem ve Dini Başa Çıkma", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 234-255.

Lancaster, BrianLes – Palframan, Jason Timothy. "Coping with major life events: The role of spirituality and self-transformation". *Mental Health, Religion and Culture* 12/3 (2009), 257–276. <https://doi.org/10.1080/13674670802500684>

Lazarus, Richard S.- Folkman, Susan. *Stress, appraisal and coping*. New York: Springer Publishing Company, 1984.

Najavits, Lisa M. – Hien, Denis. "Helping Vulnerable Populations: A Comprehensive Review of the Treatment Outcome Literature on Substance Use Disorder and PTSD". *Journal of Clinical Psychology* 69/5 (2013), 433-479. <https://doi.org/10.1002/jclp.21980>

Norris, Fran H. vd. "60,000 disaster victims speak: Part I. An empirical review of the empirical literature". *Psychiatry: Interpersonal and Biological Processes* 65/3 (2002), 207-239. <https://doi.org/10.1521/psyc.65.3.207.20173>

Özdoğan, Öznur. "İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım: Pastoral Psikoloji". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/2 (2006), 127-41. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000054.

Öztürk, Erdinç. *Travma ve Dissosiyasyon: Dissosiyatif Kimlik Bozukluğunun Psikoterapisi ve Aile Dinamikleri*. İstanbul: Nobel Tıp Kitabevleri,1. Baskı, 2017.

Pål Kristensen vd. "Predictors of Complicated Grief After a Natural Disaster: A Population Study Two Years After the 2004 South-East Asian Tsunami". *Death Studies* 34/2 (2010), 137-150. <https://doi.org/10.1080/07481180903492455>

Pargament, Kenneth I. *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. New York: The Guilford Press, 1997.

- Pargament, Kenneth I. vd. "The many methods of religious coping: Development and initial validation of the RCOPE". *Journal of Clinical Psychology* 56/4 (2000), 519-543. [https://doi.org/10.1002/\(sici\)1097-4679\(200004\)56:4<519::aid-jclp6>3.0.co;2-1](https://doi.org/10.1002/(sici)1097-4679(200004)56:4<519::aid-jclp6>3.0.co;2-1)
- Pargament, Kenneth I. "God Help Me: Advances in the Psychology of Religion and Coping". *Archive for the Psychology of Religion* 24 (2002), 48-63. <https://doi.org/10.1163/157361203X00219>
- Pargament, Kenneth I. vd. "Patterns of positive and negative religious coping with major life stressors". *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/4 (1998), 710-724. <https://doi.org/10.2307/1388152>
- Pargament, Kenneth I. vd. "Religion and the problem-solving process: Three styles of coping". *Journal for the Scientific Study of Religion* 27/1 (1988), 90-104. <https://doi.org/10.2307/1387404>
- Pargament, Kenneth I. vd. "Spirituality: A Pathway to Posttraumatic Growth or Decline?". *Handbook of posttraumatic growth: Research&practice*. eds. Lawrence G. Calhoun - Richard G. Tedeschi. 121-137. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 2006.
- Park, Crystal L. "Religion as a meaning-making framework in coping with life stress". *Journal of Social Issue* 61/4 (2005), 707-729. <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.2005.00428.x>
- Park, Crystal L. - Fenster, Juliane R. "Stress-related growth: Predictors of occurrence and correlates with psychological adjustment". *Journal of Social and Clinical Psychology* 23/2 (2004), 195-215. DOI: 10.1521/jscp.23.2.195.31019
- Rosmarin, David H. "Spirituality and mental health: challenges and opportunities." *The lancet. Psychiatry* 8/2 (2021): 92-93. [https://doi.org/10.1016/S2215-0366\(20\)30048-1](https://doi.org/10.1016/S2215-0366(20)30048-1)
- Sakarya, Direnç - Güneş, Cengiz. "Van Depremi sonrasında travma sonrası stres bozukluğu belirtilerinin psikolojik dayanıklılık ile ilişkisi". *Kriz Dergisi* 21/1 (2013), 25-32. DOI: 10.1501/Kriz_0000000335
- Seo, Heeju - Lee, Ogcheol. "Mediating role of post-traumatic stress disorder in post-traumatic growth in adults who experienced the 2017 Pohang earthquake". *Journal of affective disorders*, 263 (2020), 246-251. <https://doi.org/10.1016/j.jad.2019.11.162>
- Sezgin, Ufuk vd. "Ne zaman travmatik yas tanısı konur? Ne zaman tedavi

başlar"? *Klinik Psikiyatri* 7/3 (2004), 167-75.

Shear, M. Katherine vd. "Traumatic grief treatment: A pilot study". *American Journal of Psychiatry* 158/9 (2001) 1506-1508.
<https://doi.org/10.1176/appi.ajp.158.9.1506>

Sönmez, Doğançan - Hocaoglu, Cicek . "Post-Traumatic Stress Disorder After Natural Disasters: A Review". *Duzce Medical Journal* 25/2 (2023), 103-114. <https://doi.org/10.18678/dtfd.1277673>

Stratta, Paolo - Alessandro Rossi. "Suicide in the aftermath of the L'Aquila (Italy) earthquake." *Crisis* 34/2 (2013), 142-144.
<https://doi.org/10.1027/0227-5910/a000166>

Tausch, Christina vd. "Religion and coping with trauma: Qualitative examples from Hurricanes Katrina and Rita". *Journal of Religion, Spirituality & Aging* 23/3 (2011), 236-253. <https://doi.org/10.1080/15528030.2011.563203>

Tedeschi, Richard G. - Calhoun, Lawrence G. "The posttraumatic growth inventory: Measuring the positive legacy of trauma". *Journal of Traumatic Stress* 9/3 (1996), 455-471.

551

Tedeschi, Richard G. vd. "Posttraumatic growth: Conceptual issues". *Posttraumatic growth: positive changes in the aftermath of crisis*. eds. Richard G. Tedeschi vd. 1-22. London: Routledge, 1998.

Uğuryol Ünal Merve - Engin Esra. "Afetlerde Yakınlarını Kaybedenler: Travmatik Yas". *Afetlerde Ruhsal Sorunlar ve Psikiyatri Hemşireliği Yaklaşımları*. ed. Gülseren Keskin. 28-33. Ankara: Türkiye Klinikleri, 2023.

Van der Kolk, Bessel A. vd. "Disorders of extremestress: The empirical foundation of a complex adaptation to trauma". *Journal of Traumatic Stress* 18/5 (2005), 389-399. <https://doi.org/10.1002/jts.20047>

Vis, Jo-Ann - Boynton, Heather Marie. "Spirituality and transcendent meaning making: Possibilities for enhancing posttraumatic growth". *Journal of Religion and Spirituality in Social Work* 27/12 (2008), 69-86.
<https://doi.org/10.1080/15426430802113814>

Wortman, Camille B. "Posttraumatic Growth: Progress and Problems". *Psychological Inquiry* 15/1 (2004), 81-90.

Yakut, Selahattin. "Pandemi Sürecinin İlahiyat Öğrencileri Üzerindeki

Psikososyal Etkilerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi." *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi* 7/59 (2020), 2707-2717.

Yalçın, Hacer. "Bir Araştırma Deseni Olarak Fenomenoloji". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi AÜSBD Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Özel sayısı* (2022), 213-232.

Yapıcı Asım – Doğanay Süleyman. "Dini Başa Çıkma Ve Sabır Bağlamında İnsan Tipleri: Nitel Bir Araştırma". *Bilimname/Din Psikolojisi* (2019), 105-135. DOI: 10.28949/bilimname.634717

Erdebil Tarikatının Siyasallaşma Süreci

The Politicization Process of Erdabil Sect

Kerem ÇAVUŞLU

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Eğitim Müfettişi

Ph. D., Ministry of National Education, Education Inspector,

Kayseri/Turkey

keremcavuslu@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-4394-1102

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 18 Şubat/February 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 29 Nisan/April 2024

DOI: 10.53683/gifad.1439129

Atıf / Citation: Çavuşlu, Kerem. "Erdebil Tarikatının Siyasallaşma Süreci/ The Politicization Process of Erdabil Sect". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi/The Journal of Gumushane University* 13/26 (Temmuz/July /2024-2): 553-577

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad>

Mail: ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Şeyh Safiyüddîn'in Erdebil merkezli tarikâtı, önceleri dinî bir hareket olarak faaliyetlerini yürütürken, zaman içerisinde siyasallaşarak devlete dönüşmüştür. İlhanlılar devletinin yakılmasına bağlı olarak bölgede ortaya çıkan siyasal istikrarsızlık Erdebil tarikâtı şeyhlerini siyasal yapılanmaya dönük adımlar atmaya mecbur bırakmıştır. Bölgede ortaya çıkan siyasal yönetimler arasında denge politikası izlemeye çalışan tarikât şeyhleri, zaman içerisinde siyasî ve askerî bir yapılanmaya yönelik politikalar izlemişlerdir.

Şeyh Sadreddîn ile başlayan siyasallaşma süreci, ondan sonra gelen Hoca Ali ve İbrahim ile birlikte daha da hızlanmıştır. Şeyh Safiyüddîn ve Şeyh Sadreddîn devrinde tarikâtın mezhebi Sünnîlik iken Hoca Ali ve İbrahim ile birlikte Şî mezhebine doğru bir kayma başlamıştır. Şeyh Cüneyd ile birlikte mezhebi kimlik değişikliğine giden tarikât, Şîlik mezhebini resmi dini görüş olarak benimsemiştir. Şeyh Cüneyd ve oğlu Haydar'ın siyasî ve askerî alanlarda yapmış oldukları icraatlar, Akkoyunlu devletinin yıkılmasının ardından tarikâtın devlete dönüşmesine zemin hazırlamıştır.

Şeyh İsmâil'in Akkoyunlu devletine son verip Tebriz merkezli Safevî devletini kurmasıyla birlikte tarikâtın siyasallaşma ve kurumsallaşma süreci tamamlanmıştır. Bu tarihten sonra dinî bir hareket olan Erdebil tarikâtı Safevî devletine dönüşürken, tarikâtın şeyhleri de şah unvanı ile bu devleti yönetmeye başlamışlardır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, İlhanlılar, Erdebil Tarikatı, Şeyh Safiyüddîn, Şeyh Cüneyd, Şah İsmail, Safevî Devleti.

Abstract

While Şhaykh Şafî al-Dîn's Ardabil-based sect initially carried out its activities as a religious movement, it became politicized and turned into a state over time. The political instability that emerged in the region due to the burning of İlkhâns state forced the of Ardabil sect to take steps towards political restructuring. Trying to follow a policy of balance among the political administrations that emerged in the region, the şhaykhs of the sect began to follow policies towards a political and military structuring over time.

The politicization process, which started with Şhaykh Şadr al-Dîn, began to accelerate with Alî and İbrâhîm who came after him. While the sect of the order was Sunnism during the reign of Şhaykh Şafî al-Dîn and Şhaykh Şadr al-Dîn, a shift towards the Shî'î sect began with Khwâdja Alî and İbrâhîm. The sect, which changed its sectarian identity with Şhaykh Djunayd, adopted the Shî'î sect as the official religious view. The actions of Şhaykh Djunayd and his son Haydar in the political

and military fields paved the way for the sect's transformation into a state after the collapse of Aḳḳoyunlu state.

The politicization and institutionalization process of the sect was completed when Şhayḳh Ismā'īl put an end to Aḳḳoyunlu state and established Şafawid state centered in Tabrīz. After this date, Ardabīl sect, which was a religious movement, transformed into Şafawid state, and the şhayḳh of the sect began to rule this state with the title of şhāh.

Keywords: *Islamic History, Īlkhāns, Ardabīl Sect, Şhayḳh Şafī al-Dīn, Şhayḳh Djunayd, Şhayḳh Ismā'īl, Şafawid State.*

Extended Summary

Şhayḳh Şafī al-Dīn became the leader of the sect after the death of his şhayḳh and after a while he moved the headquarters of the sect to Ardabīl. Şhayḳh Şafī al-Dīn's life passed in the region where Īlkhāns state ruled.

Şhayḳh Şafī al-Dīn, who lived until the collapse of Īlkhāns state, gave the sect a strong structure thanks to the good relations that he established with Īlkhāns rulers Ghāzān, Öldjejtü and Abū Sa'īd. The interest shown by Īlkhāns rulers towards the religious leaders and the sects they led in order to gain the support of the Muslim mass, made these institutions centers of attraction over time. The policies followed by Īlkhāns rulers against this structure in order to gain the support of Şhayḳh Şafī al-Dīn and his disciples paved the way for this sect to turn into a political and economic power over time.

The political vacuum that occurred in the region after the collapse of Īlkhāns state forced Şhayḳh Şadr al-Dīn to follow new policies. Khwādja Ālī and Ībrāhīm, the sect leaders who came after Şhayḳh Şadr al-Dīn, tried to take advantage of this political gap. The Şhayḳhs of the sect could not maintain political neutrality in the power struggle between Ḳaraḳoyunlu and Aḳḳoyunlu states established in the region after the collapse of Īlkhāns state.

The şhayḳhs of the sect, who came under the protection of Ḳaraḳoyunlu for a while, began to take a side with Aḳḳoyunlu state, together with Şhayḳh Djunayd. Şhayḳh Djunayd, who participated in the war with his disciples alongside Aḳḳoyunlu rulers during the collapse of Ḳaraḳoyunlu state, also changed the sectarian identity of the sect during this period. The sect, which was Sunnī during the reign of Şhayḳh Şafī al-Dīn and Şhayḳh Şadr al-Dīn, began to shift towards Şhī'ī sect with Khwādja Ālī and Ībrāhīm. Şhī'ism process, which started with Khwādja Ālī and Ībrāhīm, reached an

advanced stage with Şhaykh Djunayd and became the official sect of the sect from that date on. After Şhaykh Djunayd married the sister of Uzun Hasan, Aq̄qoyunlu ruler, a serious political and military break occurred in the structure of the sect. From this date onwards, radical changes began in the sect and political aims of the sect. Şhaykh Djunayd's successes in the political and military fields opened the door to a new formation.

The sect, which has a huge power in the region with Sheikh Haydar, went through radical changes that would accelerate the transformation of the movement into a state during the collapse of Aq̄qoyunlu state.

After Şhaykh Haydar's death, Şhaykh Ismā'īl, who became the şhaykh of the sect, took firm steps towards becoming a state by taking advantage of the fights between Aq̄qoyunlu princes for the throne. He captured Tabriz, the capital of Aq̄qoyunlu state, which was weakened due to the throne fights, and put an end to Aq̄qoyunlu state and established Şafawid state centered in Tabrīz. With the establishment of Şafawid state, the politicization process of Ardabīl sect was completed.

Thus, the religious movement initiated by Şhaykh Şafī al-Dīn, with the efforts of the şhaykhs who became the head of the sect after Şhaykh Şadr al-Dīn first changed its sectarian identity and switched from Sunnism to Shī'ism, and then became politicized with the political and military actions that started with Şhaykh Djunayd, paving the way for the state formation process.

556

Members of the sect, who ended the dominance of aq̄qoyunlu state under the strong leadership of Şhaykh Haydar and his son Şhaykh Ismā'īl, filled the political and military gap that emerged after the collapse of Aq̄qoyunlu and Qaraqoyunlu states by establishing a new state. Thus, the Ardebil movement, which is a religious movement, managed to evolve from a sect to a state, and the leaders of the movement from a şhaykh to a shāh, thanks to the balance policy followed by the movement leaders.

Şhaykh Şafī al-Dīn, who inherited Sunnī sect from his şhaykh, strengthened the sect with the political support of Īlkhāns rulers and expanded his sphere of influence. Şhaykh Şafī al-Dīn, who had the political support of Ghāzān, Öldjeytü and Abū Sa'īd, Īlkhāns rulers who accepted Sunnī Islam and recognized Sunnī Islam as the official religion of the state, made an effort to spread his influence over a wide area, and for this purpose, he sent caliphs to the regions where Īlkhāns state dominated. Ardebīl sect, which received the political support of the Muslim Īlkhāns rulers, turned into a safe haven respected by the Muslim people over time. In order to increase

the appeal of Ardabil sect, Īlkhāns rulers did not hesitate to provide political and economic support to its leader Şhaykh Şafī al-Dīn.

With the interest they showed to religious formations, Īlkhāns rulers tried to destroy the negative Mongol perception on the Muslim society. Īlkhāns rulers, who made efforts to become a Muslim state by gaining the support of the Muslim masses, collapsed due to the throne fights of the princes, and the political vacuum created by it was filled first by Tīmūrīds, and then by Aḳḳoyunlu and Ḳaraḳoyunlus. During this period, Ardabil sect and its şhaykhs continued to attract the attention of political powers.

In this process, the sect, which received the support of the political powers that dominated the region, managed to turn into a political and military power in the region over time. As a result, Şhaykh Şafī al-Dīn 's Ardabil-centered sect completed its political process and transformed into Şafawid state.

Giriş

Dinî bir hareket olarak ortaya çıkan Erdebil tarikatı, zaman içerisinde kurumsallaşarak siyasî ve askerî bir güce dönüşmüştür. Bu siyasallaşma süreci Şeyh Safiyüddîn (1334) ile başlamıştır. İlhanlıların yıkılma sürecini _____ 557 yaşayan Şeyh Safiyüddîn ve ondan sonra gelen oğulları tarikatı cazibe merkezine dönüştürmüşlerdir. Ardından da siyasî ve askerî bir güç haline gelmesi için şartları iyi değerlendirmişlerdir. Şeyh Zâhid-i Geylânî'nin (1301) vefatının ardından tarikatın şeyhlik makamına oturan Şeyh Safiyüddîn, kurumsallaşmış bir hareketin lideri olmuştur. Örgütlü bir yapıyı şeyhinden devralan Safiyüddîn, bu sosyal yapının gücünü daha ileri bir noktaya taşımayı başarmıştır. İlhanlı yöneticilerle kurduğu iyi ilişkiler sayesinde tarikatı ilgi odağı haline getirmiştir. Şeyh Safiyüddîn ve oğlu Sadreddîn (1392) döneminde Sünnî olan tarikat, Hoca Ali'den (1429) itibaren Şîî mezhebine meyletmeye başlamıştır. İlhanlı hükümdarı Olcaytu'nun (1316) Şîî mezhebine meyletmesiyle birlikte bölgeye egemen olan Şîî İmamiyye mezhebi tarikat şeyhlerini de etkilemiştir. Kendilerini seyyid kabul eden Safevîler, soylarını yedinci imam Musa Kazım'la (799) irtibatlandırmışlardır. Tarikatın nüfuz alanı dikkate alındığında Kum merkezli İmamiyye mezhebinin Safeviyye üzerinde etkili olmuş olabileceğini tahmin ediyoruz. Şah İsmâil'in(1524) Tebriz merkezli kurmuş olduğu Safevî Devleti'nin resmi mezhebinin İmamiyye olarak kabul edilmesi bizim bu tahminimizi kuvvetlendirmektedir.

Şeyh İbrahim (1447) ve oğlu Şeyh Cüneyd (1460)ile birlikte Şîî bir

kimlik kazanmıştır. Şah İsmâil İmamiyye Şia'sını Safevi devletinin resmi mezhebi haline getirmiştir. Sünnî iken Şîi bir tarikata dönüşen hareket, İlhanlı devletinin yıkılmasında sonra bölgeye egemen olan Akkoyunlu ve Karakoyunlu devletlerinin kendi aralarındaki iktidar mücadelesinde izlemiş oldukları taraflı politikalarla önce Karakoyunlu devletinin yıkılmasına yardım etmişlerdir. Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın(1478) vefatının ardında şehzadeler arasında çıkan taht kavgalarından yararlanmışlardır. Kendi içinde askerî ve siyasî istikrarını kaybeden Akkoyunlu devletini yıkarak ardından Safevî devletini kurmuşlardır. Şeyh Safiyüddîn ile başlayan siyasallaşma süreci Şah İsmâil'in Akkoyunlu devletine son vermesiyle tarikattan devlete dönüşmüştür.

Bu çalışmayla Erdebil tarikatının devletleşme süreci içinde geçirdiği mezhebî ve siyasî dönüşüm aşamaları incelenmiştir. Makalede dinî bir hareket olan Erdebil tarikatının ortaya çıkışı ve devlete dönüşme aşamaları süreç takibi yapılarak irdelenmiş ve dinî bir hareketin tarikattan devlete, dinî liderlerinin de Şeyhlikten Şahlık makamına nasıl evrildiği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Yöntem olarak tarihî-sosyolojik araştırma metoduna başvurulmuştur. Tarikatın siyasallaşma süreci değerlendirildiğinden tasavvufî ve mezhebî eğilimine gerektiği kadar yer verilmiş, makalenin sınırını aşmamak için de ayrıntıya girilmemiştir. Çağdaş çalışmalarda Erdebil tarikatının Şîiliğe kaydığı, bu kaymanın ise İmamiyye mezhebine yönelik olduğu konusunda bilgiler mevcut iken mezhebin sıklet merkezi hakkında fazla bilgiye yer verilmemiştir. Bu nedenle de çalışmada genel olarak tarikatın Şîi İmamiyye mezhebini benimsediği konusuna değinilmiş, makalenin sınırlılıklarını aşmamak için ayrıntıya girilmeyerek kaynakların verdiği bilgi ile yetinilmiştir. Araştırma alanı Şeyh Safiyüddîn ve Şah İsmâil dönemiyle sınırlandırılmıştır.

1. Şeyh Safiyüddîn-i Erdebîlî (650/1252-735/1334) ve Erdebil Tarikatı

Şeyh Safiyüddîn-i Erdebîlî hicri 650 miladi 1252 yılında Erdebil şehrinde doğmuştur.¹ Şeyh Safi Moğol/İlhanlı istilasının hüküm sürdüğü yıllarda yaşamıştır. Moğollar/İlhanlılar 1243 Köseadağı savaşı ile Anadolu'yu, 1258 Bağdat'ın işgaliyle birlikte Horasan ve Mezopotamya bölgesinin hâkimi

¹ Derviş Ahmed Dede b. Lütfullah Münecimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr fi tercümeti câmi'd-düvel*, çev. Ahmet. b. M. eş-Şâir Nedim (İstanbul: Matba-i Âmire, 1285), 3/180; Serap Şah, *Safiyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 41.

olmuşlardır.² Bu dönem müslüman kitlelerin putperest Moğolların yönetimi altına girdikleri ve büyük sıkıntıların yaşandığı yıllardır. Anadolu ve Bağdat'ın Moğolların hâkimiyetine girmesiyle birlikte özellikle de Sünnî müslüman kitle siyasî egemenliklerini kaybetmişlerdi.³ Anadolu, Irak, İran ve Suriye topraklarında yaşayan Müslümanlar Moğolların zulümleriyle baş başa kalmışlardı.

İstila ettikleri bölgelerin tüm varlıklarını yağmalayan ve büyük katliamlar yapan Moğollar, ele geçirdikleri bölgelerde korku ve endişenin kaynağı haline gelmişlerdi. İstila edilen topraklarda yaşayan halkların başlattıkları isyanlar ve bu isyanları bastırmak için Moğolların kullandıkları orantısız güç büyük katliamları da beraberinde getirmişti.⁴ Halk açlık ve sefalet içinde yaşamaya mahkûm bırakılmış, bu da yetmiyormuş gibi ağır vergilerin altında ezilmişti. Korku ve ümitsizliğin hüküm sürdü bu Moğol istilası yılları Gâzân Mahmut Han'ın (1304) müslüman olması ile birlikte kısmen de olsa hafiflemişti.⁵

Her ne kadar Cengiz yasasında tüm dinlere karşı hoşgörölü olma bir kanun ise de Gâzân Mahmut Han'a kadar Moğollar/İlhanlı yöneticileri bu kurala uymamışlar, zaman zaman Şaman kültürünü, Budizm, Hıristiyanlık ve Yahudiliği ön plana çıkararak Müslüman kitleye siyasî, sosyal, kültürel, dinî ve iktisadî baskı uygulamışlardır.⁶ Moğol/İlhanlı baskısından bunalan müslüman kitle bir kurtarıcı beklemeye ve sığınacak güvenli bir liman aramaya başlamıştır. Bu dönemde tarikatlar ve onların şeyhleri Moğol zulmünden bunalan halk kitlelerine birer sığınak haline gelmeye başlamıştır.⁷

² A. Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihi'ne Giriş* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981), 222-232; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1996), 505,506.

³ İbü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih* (Beyrut: Daru Sadır, 1965), 12/499-503.

⁴ Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi* (İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 1969), 2/4-9; Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, çev. Yıldız Moran (İstanbul: E Yayınları Tarih Dizisi, 198M.S.), 264-266.

⁵ Togan, *Umumi Türk Tarihi'ne Giriş*, 229; Hanifi Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2010),113-164.; Daha fazla bilgi için bk. Hanifi Şahin, "Câmiu't-Tevârih'e Göre Gâzân Hân'ın Müslümanlığı ve Bunun İlhanlı Toplumuna Yansımaları", *Bilgi* 73 (2015), 207-230.; Şahin, Hanifi. "Sebepe ve Sonuçları Bakımından Olcaytu Sultan'ın Şiiliği". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 64 (2012), 115-128.

⁶ Togan, *Umumi Türk Tarihi'ne Giriş*, 226,227; Mustafa Akkuş, *Moğol İstilasına Dini Muhalefet (İlhanlıların Anadolu'daki Dini Siyasetleri)* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2022),47-85.

⁷ Mustafa Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı* (İstanbul: Beyan yayınları, 2002),23-31; Ayrıca bk. Mustafa Ekinci, "XIV-XV. Asırlarda Anadolu ve İran'da Siyasî, Sosyal ve Dinî Hayat", *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*, ed. Halil İbrahim Bulut (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010), 127-142. Mustafa Ekinci, "Safeviyye Tarikati ve Türkmenler Üzerindeki Rolü",

Bu kargaşa ve anarşi ortamında dünyaya gelen Şeyh Safiyüddîn ağır psikolojik baskı altında yaşamaya çalışan halk kitleleri gibi kendisi de sığınacak güvenli bir liman ararken, bölgenin önemli dinî liderlerinden ve geniş mürit tabanına sahip olan Şeyh Zâhid-i Geylânî'ye intisap etmiştir.⁸ Bu sıralarda henüz 25 yaşında olduğu söylenen Şeyh Safiyüddîn bu intisabıyla hayatında yeni bir sayfa açmıştır. 25 yıl boyunca Şeyh Zâhid'in yanında tasavvuf ve tarikat eğitimi alan Şeyh Safiyüddîn, şeyhinin ölümünden sonra tarikatın şeyhi olmuştur.⁹

Şeyh Safiyyüddîn'in şeyhlik postuna oturduğu yıllar Moğol/İlhanlı yöneticilerin İslâm'ı kabul ettikleri döneme rastlar. Günümüzde çağdaş araştırmacılar tarafından Geleneksel Türk Dini şeklinde de ifade edilen Şaman inancını terk ederek müslümanlığı kabul eden Gâzân Han, Sünnîliğin Hanefî mezhebine intisap etmiştir.¹⁰ Müslüman kitle üzerindeki olumsuz Moğol algısını yıkmak ve bu kitlenin siyasî ve sosyal desteğini almak için kanaat önderleriyle iyi ilişkiler kurmaya ve müslümanlar üzerindeki siyasî, sosyal ve iktisadî baskıyı azalmak için bir takım reformlar yapmıştır.¹¹ Bu süreçte toplum üzerinde etkili olan nüfuz sahibi dini liderlerle yakın temaslarda bulunmuştur. Gâzân Han bölgede önemli bir güce sahip olan Şeyh Safiyüddîn ile de temas geçmiş, onu ve müritlerini yanın çekmek için siyasî gücünü kullanmış ve bunda da başarılı olmuştur.¹²

Gâzân Han ve sonrasında gelen Olcaytu (1316) ve Ebû Said (1335) ile birlikte tarikatlar ilgi odağı haline gelmiştir. Moğol/İlhanlı yöneticilerin tarikat şeyhleri ve din adamlarına göstermiş oldukları hürmet ve saygı bu kişileri ve başında buldukları kurumları cazibe merkezi haline getirmiştir.¹³ Şeyhlerin bu nüfuzundan yararlanmak ve Moğol baskısından kurtulmak isteyen insanlar akın akın bu tarikatlara intisap ederek siyasî, sosyal ve iktisadî bir menfaat elde etmeye çalışmışlardır. Moğol yöneticiler

Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü, ed. Halil İbrahim Bulut (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010), 143-173.

⁸ Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/180.

⁹ Walther Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992), 5,6; Ş. Cem Tuysuz - Şahin Yılmaz, "Safevî Devleti Kurulmadan Önce Erdebil Dergâhu Şeyhlerinin Siyasi Faaliyetleri (Şeyhlikten Şahlığa)", *Tarih ve Gelecek Dergisi* 5/3 (Aralık 2019), 725-728.

¹⁰ Togan, *Umumi Türk Tarihi'ne Giriş*; Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, 92-95; Mustafa Aylar, *İlhanlılar Döneminde Bağdad (1258-1335)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 180-185.

¹¹ Rene Grousset, *Bozkır İmparatorluğu Atilla-Cengiz-Timur*, çev. Reşat Uzmen (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1980), 358-363.

¹² Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 2/719-7721; Şah, *Safoetiü's-Safâ*, 55-58.

¹³ İkinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, 71-87.

bu tarikat ve şeyhlerine gelir getirici topraklar bağışlamış ve onları vergiden muaf tutmuşlardır.¹⁴

Şeyhinin ölümünden sonra tarikatın merkezini Erdebil'e taşıyan Şeyh Safiyüddîn, Moğol/İlhanlı yöneticilerden almış olduğu siyasî ve iktisadî destekle tarikatına ve müridlerine yeni bir yol haritası çizmeye başlamıştır.¹⁵ Erdebil tarikatı ve onun şeyhi yıllardır Moğol zulmünden bunalmış halk için sığınılacak bir limana dönüşmüştür. Şeyh Safiyüddîn İlhanlı yöneticilerin kendisine sağlamış oldukları bu siyasî, sosyal ve iktisadî nüfuz iyi kullanarak etki alanını genişletmek için İlhanlıların egemen oldukları bölgelere halifeler göndermeye başlamıştır.¹⁶ Bu halifelerin yapmış oldukları propaganda çalışmaları sonucun Şeyh Safiyüddîn ve tarikatının ünü Anadolu, Şam, Irak, Horasan, Azerbaycan ve Kafkasya bölgelerine kadar yayılmıştır. Bu dönemde Erdebil tarikatına mensup olmak bir ayrıcalık haline gelmiştir. Şeyh Safiyüddîn-i Erdebilî'ye mürid olmak onları Moğolların zulmünden korumuştur. Moğol zulmünden kurtulmak isteyen halk Erdebil tarikatına intisap etmiştir.¹⁷ Moğol/İlhanlı idarecileri bu durumdan memnun olmuşlardır.¹⁸ Çünkü bu siyasetleri ile Şeyh Safiyüddîn ve onun halifeleri aracılığı ile müslüman kitlenin siyasî desteğini almışlardır. Geçmişte Moğol/İlhanlı idaresini küfür ve idarecilerini kâfir olarak gören müslüman halk bir süre sonra Moğol idaresini meşru görmeye başlamışlardır. Bu durum idarecilerin işini kolaylaştırmıştır. Gâzân Han'ın Müslüman olması ile Moğolların ana merkeziyle ilişkisini kesen İlhanlı yöneticiler,¹⁹ Müslüman halkın desteğini alarak merkezi yönetime karşı güç kazanmışlardır.²⁰

¹⁴ Tuysuz - Yılmaz, "Safevî Devleti Kurulmadan Önce Erdebil Dergâhı Şeyhlerinin Siyasi Faaliyetleri (Şeyhlikten Şahlığa)", 728.

¹⁵ Abulbaki Gölpinarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar* (İstanbul: İnkılap Yayınları, ts.), 228,229; Tuysuz - Yılmaz, "Safevî Devleti Kurulmadan Önce Erdebil Dergâhı Şeyhlerinin Siyasi Faaliyetleri (Şeyhlikten Şahlığa)", 727,728.

¹⁶ Togan, *Umumi Türk Tarihi'ne Giriş*, 268; Mustafa Ekinci, *Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşu Gelişmesi ve Anadolu'daki Dinî ve Siyasî Faaliyetleri* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997),51-67; Vahap Aktaş, *Safoetü's-Safa'ya Göre Anadolu'da Kızılbaş (Alevi) İnançının Teşekkülü Ve Anadolu'da Kızılbaş (Alevi) -İktidar Münasebetleri (XIII.Yüzyıl)* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 46,47.

¹⁷ Şah, *Safoetü's-Safa*, 58.

¹⁸ Hamidreza Mohammednejad, "Erdebil Tarikatı ve İlhanlılar: Tasavvuf ve Siyaset İlişkisinde Yeni Dönem", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 34/57 (2015), 113-117.

¹⁹ Neslihan Durak, "İlhanlılar", *İslam Tarihi ve Medeniyeti Müslüman Türk Devletleri-II* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 9/80,81.

²⁰ Münecimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 2/760,761; Hanifi Şahin, "İlhanlıların Sosyo-Politik İlişkilerinde Dinî-Mezhebî Kabullerin Rolü", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi İLTED Erzurum* 45 (Ocak 2016), 113,114.

Gâzân Han'a kadar Karakum'daki merkezi Moğol yönetimine bağlı olan İlhanlılar bir süre sonra bağımsız bir politika izlemeye başlamışlardır.²¹ Bu durum yöneticileri müslüman kitleye bağımlı hale getirmiştir. Yöneticiler sorunu bölgedeki dinî liderlerin siyasî ve sosyal desteği ile aşmaya çalışmışlardır.²² Gâzân Han bu şekilde davranarak kaybettiği Moğol desteğini müslüman kitlenin siyasi gücüyle dengelemek istemiştir.²³ Bu amaçla da Şeyh Safiyüddîn ile iyi ilişkiler kurmuş ve ona maddi ve mavi yönden destek olmaya çalışmıştır. İlhanlı yönetiminin Erdebil tekkesine vermiş olduğu bu siyasî ve iktisadî destek bu tarikatı ve şeyhini bölge halkı arasında popüler hale getirmiştir.²⁴ Başta Gâzân Han olmak üzere onun veziri Reşüdüddîn, Ebû Said Bahadır Han ve onun eşi Bağdat Hatun'un Erdebil tarikatına intisap ettikleri ve Şeyh Safiyüddîn'e mürid oldukları rivayet edilmiştir.²⁵ Bunun yanı sıra İlhanlı yönetimi her yıl Erdebil'e "Çerağ Akçesi" gönderdiği de çağdaş kaynaklarda ifade edilmiştir.²⁶

Gâzân Han ile birlikte İlhanlı yönetimini himayesine giren Şeyh Safiyüddîn bu gücü avantaj dönüştürmüştür. Bu amaçla da İlhanlı yönetiminin siyasî nüfuz alanında bulunan Kırım, Dest-i Kıpçak,²⁷ Azerbaycan, Horasan, Buhara, Türkistan, İran, Irak, Suriye, Lübnan gibi bölgelerin yanı sıra²⁸ Anadolu'da Diyarbekir, Niksar, Amasya gibi şehirlerin yanı sıra Menteşe, Karaman, Dulkadir, Varsak beyliklerinde halifeleri aracılığıyla propaganda çalışmalarında bulunmuştur.²⁹ Halifelerin gayretleri sayesinde pek çok kişi Erdebil tarikatına intisap etmiştir. Tarikat mensuplarının faaliyetleri karşılığında İlhanlı yönetiminde ekonomik destek

²¹ Togan, *Umumi Türk Tarihi'ne Giriş*, 229; Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadoluda Türkler*, 293; Grousset, *Bozkır İmparatorluğu*, 358-360; Durak, "Müslüman Türk Devletleri-II", 9/80.

²² Muharrem Akoğlu, "Azerbaycan'da İslâm ve Mezhep Olgusu", *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2022), 29,30.

²³ Togan, *Umumi Türk Tarihi'ne Giriş*, 228,229; Şah, *Safvetü's-Safâ*, 79,80.

²⁴ Muharrem Akoğlu, "Irak'ta Şii-İmamiliğin Yayılmasında Safevî-İran Etkisi", *Bilimname* 36 (Şubat 2018), 114.

²⁵ Reşat Öngören, "Safiyüddîn-i Erdebili", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 2008), 35/477,478.

²⁶ Tuysuz - Yılmaz, "Safevî Devleti Kurulmadan Önce Erdebil Dergâhı Şeyhlerinin Siyasî Faaliyetleri (Şeyhlikten Şahlığa)", 727,728.

²⁷ Togan, *Umumi Türk Tarihi'ne Giriş*, 268.

²⁸ Aktaş, *Safvetü's-Safâ'ya Göre Anadolu'da Kızılbaş (Alevi) İnancının Teşekkülü Ve Anadolu'da Kızılbaş (Alevi) -İktidar Müinasebetleri (XIII.Yüzyıl)*, 47.

²⁹ Tuysuz - Yılmaz, "Safevî Devleti Kurulmadan Önce Erdebil Dergâhı Şeyhlerinin Siyasî Faaliyetleri (Şeyhlikten Şahlığa)", 728.

alan Şeyh Safiyüddîn nüfuz alanını daha da genişletmiştir.³⁰

İlhanlı hâkimiyeti altında yaşayan insanlar Erdebil'i ziyaret etmeye başlamışlardır. Erdebil tekkesinin mutfağında sürekli yemek kazanlar kaynatılmış, hazırlanan yemekler gelen ziyaretçi misafirlere ikram edilmiştir. Erdebil tekkesinin bir müridi olan İlhanlı veziri Reşüdüddîn de tekkeye yüklü yardımlar yapmıştır.³¹ Bu bağlamda Erdebil tekkesini ziyaret eden müritlerin ağırlanması için tekkeye 190 kaz, 30 sığır, 600 tavuk, 1500 kg buğday, 400 kg mısır, 1600 kg yağ, 30000 kg pirinç ve 10.000 dinar yardımda bulunmuştur. Erdebil tekkesinde gelen ziyaretçiler ağırlandığı gibi çevredeki fakir halka günü birlik sıcak yemek dağıtıldığı da rivayet edilmiştir.³²

Şeyh Safiyüddîn 1334 yılında öldüğünde, geride siyasî ve iktisadî nüfuza sahip, geniş bir alana yayılmış, binlerce müridi olan müesses bir tarikat bırakmıştır. Yaşadığı dönemde başta Gâzân Han (1304) olmak üzere Muhammed Olcaytu Han (1316) ve Ebû Said Han'ın (1335) siyasî ve iktisadî desteğine arkasına alarak faaliyetlerini sürdürmüştür.³³ Şeyh Safiyüddîn döneminde tarikat, Sünnî-Şafiî bir kimliğe sahipti.³⁴ Erdebil tarikatının geniş bir alanda kabul görmesinin arka planında Şeyh Safiyüddîn'in şahsi gayretlerinin yanı sıra İlhanlı yöneticilerin kendisine vermiş oldukları siyasî ve iktisadî desteğin çok daha etkili olduğunu değerlendirmekteyiz.

2. Şeyh Safiyüddîn-i Erdebîlî (1334) Sonrası Dönem

Şeyh Safiyüddîn'in 1334 yılında vefatından sonra şeyhlik makamına oğlu Sadreddîn Musa getirildi.³⁵ Sadreddîn Musa Erdebil tarikatının şeyhi olduktan bir süre sonra, İlhanlı hükümdarı Ebû Said Bahadır Han vefat etmiştir. Ebû Said Bahadır Han'ın vefatıyla birlikte İlhanlı devleti çözülme, parçalanma ve yıkılma sürecine girmiştir.³⁶ İlhanlı devletinin yıkılması üzerine bölgede siyasal istikrarsızlık baş göstermiştir. İlhanlı devleti toprakları üzerinde yeni hak sahipleri ortaya çıkmaya başlamış, bölge anarşi ortamına hızlı bir şekilde sürüklenmiştir.³⁷

³⁰ Hınz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 5-13; İkinci, *Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşu Gelişmesi ve Anadolu'daki Dinî ve Siyasî Faaliyetleri*, 51-54.

³¹ Öngören, "Safiyüddîn-i Erdebîlî", 35/477.

³² Daha fazla bilgi için bk. Tuysuz - Yılmaz, "Safevî Devleti Kurulmadan Önce Erdebil Dergâhu Şeyhlerinin Siyasî Faaliyetleri (Şeyhlikten Şahlığa)", 727.

³³ Münecimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/180; Şah, *Safvetü's-Safâ*, 55-58; Tufan Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010), 21.

³⁴ Şah, *Safvetü's-Safâ*, 55-60.

³⁵ Münecimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 2/180.

³⁶ Togan, *Umumi Türk Tarihi'ne Giriş*, 231; Grousset, *Bozkır İmparatorluğu*, 367-369.

³⁷ Durak, "Müslüman Türk Devletleri-II", 9/83,84.

Coğrafyanın içinde bulunduğu siyasî istikrarsızlıktan yararlanmaya çalışan Şeyh Sadreddîn Musa, tarikatı bölgede askerî bir güç haline dönüştürmek için çaba harcamıştır. Bu amaçla bölge üzerinde siyasî ikbal hevesi olan yöneticilerle işbirliği için girmiştir. Şeyhin bu siyasî ve askerî manevraları bölgede önemli bir güç olan yöneticileri rahatsız etmiştir. Azerbaycan bölgesine hâkim olan Çobanlı Malik Eşref'le siyasî ve askerî sorunlar yaşayan Şeyh Sadreddîn,³⁸ bunu üzerine Altın Orda devleti hükümdarı Cani Bey'in siyasi nüfuzu altına girmek zorunda kamıştır. ³⁹

Şeyh Sadreddîn(1392) ile birlikte Erdebil tarikatının siyasallaşarak bölgede askerî ve siyasî bir güç olarak ortaya çıkmaya başladığını söylenebilir.⁴⁰ Şeyh Sadreddîn 1392 yılında vefat edinceye kadar 59 yıl Erdebil tarikatının dinî ve siyasî lideri olarak görev yapmıştır.⁴¹ Babası Şeyh Safiyüddîn'den dinî ve siyasî güçlü bir tarikat ve mürit kitlesi devralan Şeyh Sadreddîn, şeyhliği süresince bu gücü pekiştirmiştir. Bölgede bulunan ve birbirleri ile çatışma halinde olan yöneticiler karşı izlemiş olduğu denge siyaseti sayesinde nüfuz alanını Anadolu, Horasan, Irak, Suriye Türkistan bölgelerine kadar genişletmiş ve bölgenin önemli siyasi ve askeri güçleri olan Celayir hükümdarı Ahmet b. Üveys ⁴² ve Timur gibi yöneticilerin desteğini almayı başarmıştır.⁴³ Bu siyasî destek Erdebil tarikatının ününü artırmış ve onu bir cazibe merkezine dönüştürmüştür. İlhanlılar döneminde başlayan siyasî ve iktisadî destek bu dönemde de artarak devam etmiştir.

Şeyh Sadreddîn 1392 yılında öldüğünde arkasında siyasî, askerî ve iktisadî bir güce sahip kurumsallaşma sürecini tamamlamış, geniş bir coğrafyada kalabalık mürid kitlesine sahip bir tarikat bırakmıştır. Onun ölümünün ardında Erdebil tarikatının Şeyhlik makamına Hoca Ali ya da Hace Ali lakaplı Aleaddîn Ali getirilmiştir.⁴⁴

Hoca Ali (1429) dönemi Timur'un bölge hâkimiyetini ele geçirdiği bir

³⁸ Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, 22.

³⁹ Şah, *Safvetü's-Safâ*, 79-81; Yılmaz Karadeniz, "Safevî Devleti'nin Kuruluşu Meselesi: Kızılbaşların Ortaya Çıkışı", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (ts.), 6.

⁴⁰ Mustafa Eravcı, "Safeviler", *İslam Tarihi ve Medeniyeti Müslüman Türk Devletleri-II* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 9/409.

⁴¹ Münecimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/180; Ekinci, *Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşu Gelişmesi ve Anadolu'daki Dinî ve Siyasî Faaliyetleri*, 51-54.

⁴² Tuysuz - Yılmaz, "Safevî Devleti Kurulmadan Önce Erdebil Dergâhı Şeyhlerinin Siyasî Faaliyetleri (Şeyhlikten Şahlığa)", 731.

⁴³ Münecimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/180.

⁴⁴ Şah, *Safvetü's-Safâ*, 79-81.

devre tekabül eder.⁴⁵ Timur Erdebil tarikatı ve onun şeyhinin siyasî nüfuzunda yararlanmak istemiş ve ona gereken hürmeti göstermiştir. Erdebil ve çevresinde arazileri tarikata bağışlamıştır. Timur'un Ankara Savaşında Yıldırım Bayezid'i mağlup etmesi sonrası Anadolu toprakları Timur'un yönetimi altına girmiştir.⁴⁶ Timur'un Erdebil tarikatına göstermiş olduğu bu yakınlık⁴⁷ Anadolu ve Horasan bölgesindeki tarikat üyelerinin sempatisini neden olmuştur. Timur'un Erdebil tarikatını ve Şeyhi Hoca Ali'yi himayesine alması bu tarikata ve mensuplarına siyasî ve iktisadî bir ayrıcalık kazandırmıştır.⁴⁸ Hoca Ali de dedesi ve babası gibi siyasî dengeleri korumayı bilmiş, fırsatları iyi değerlendirerek tarikatın siyasî ve iktisadî bakımdan güçlenmesi için çaba harcamıştır.

Erdebil tarikatı şeyhleri yaşadıkları bölgede ortaya çıkan siyasî, sosyal, askerî ve iktisadî kargaşanın neden olduğu istikrarsız ortamdan yararlanmayı başarmışlardır.⁴⁹ Bölgede yaşanan siyasî ve askerî krizi fırsata çevirerek siyasî güce dönüşmüşlerdir. Siyasî istikrarsızlığın neden olduğu korku, endişe ve ümitsizlik bölge halkı için Erdebil tarikatını sığınacak güvenli bir liman haline getirmiştir. Bu döneme kadar Erdebil tarikatı ve şeyhlerinin Sünnî bir çizgide oldukları, tarikatın Şiîleşme sürecine henüz daha girmediği değerlendirilmektedir.⁵⁰ Bazı kaynaklarda Hoca Ali ile birlikte Şiîleşme sürecinin başladığı yönünde değerlendirmeler olsa da bu konuda kesin bir bilginin olmaması tartışmaları da beraberinde getirmiştir.⁵¹ Hoca Ali 1429 yılında vefat ettiğinde, Erdebil tarikatı nüfuz alanını genişletmiş ve aynı zamanda güçlü siyasî bir kuruma dönüşmüştü. Hoca Ali, bölgede siyasî ve askerî güç mücadelesi veren Timurlu hükümdar Şâhruh ve Karakoyunlu hükümdarı Kara İskender arasında izlediği denge politikası sayesinde tarikatın siyasî gücünü korumayı başarmıştır.⁵²

Hoca Ali'nin 1429 yılında vefatının ardında oğlu İbrahim Şeyhlik(1447)

⁴⁵ İsmail Aka, *Timur ve Devleti* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991), 7.

⁴⁶ Tufan Gündüz, "Safevîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayımları, 2008), 35/35/451.

⁴⁷ Bu konuda farklı değerlendirmeler için bk Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü (Şah İsmail ile Halifeleri ve Anadolu Türkleri)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992), 7.

⁴⁸ Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 7-9.

⁴⁹ Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, 23.

⁵⁰ Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/180; Aktaş, *Safoetü's-Safa'ya Göre Anadolu'da Kızılbaş (Alevi) İnançının Teşekkülü Ve Anadolu'da Kızılbaş (Alevi)-İktidar Münasebetleri (XIII.Yüzyıl)*, 48-50.

⁵¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Şah, *Safoetü's-Safâ*, 84,85.

⁵² Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 7.

makamına getirilmiştir.⁵³ Şeyh İbrahim ile birlikte tarikatın dinî-mezhebî kimliğinde değişim başlamıştır.⁵⁴ Şeyh İbrahim'in Şiî-bâtınî zümrelerle olan münasebeti bir yandan mürid ağını genişletirken diğer yandan da Şiî-bâtınî bir takım unsurların tarikatın düşünce yapısını etkilemesine zemin hazırlamıştır.⁵⁵ Timurlu hükümdarı Şâhruh ve Karakoyunlu hükümdarı Cihanşâh'ın siyasî desteğini alan Şeyh İbrahim bir süre sonra sultan gibi davranmaya ve Şah ünvanını kullanmaya başlamıştır.⁵⁶ Çağdaş bazı kaynaklarda Erdebil tarikatının Şeyh İbrahim ile birlikte Sünnî kimliğini kaybederek zaman için Şiî bir kimliğe doğru evrildiği yönünde değerlendirmelere rastlanmaktadır.⁵⁷

Şeyh İbrahim'den (1447) itibaren Erdebil tarikatının geçmişten beri var olan siyasallaşma arzusunun artarak devam ettiği söylenebilir. Tarikatın siyasî nüfuzunun zaman içinde geniş bir coğrafyada etkili olması, tarikat mensuplarının sayıca çokluğu, tarikat liderlerinin bölgedeki siyasî ve askerî güçlerle olan ilişkileri tarikatın hızlı bir şekilde siyasallaşmasına katkı sağlamıştır.⁵⁸ Şeyh Cüneyd'le birlikte Erdebil tarikatı siyasî ve askerî bir güç olarak varlığının hissettirmeye başlamıştır.⁵⁹

Şeyh İbrahim'in kendisinde sonra oğlu Cüneyd'i(1460) veliaht olarak tayin etmiştir. Babası öldüğünde 13 yaşında olan Cüneyd, Erdebil tarikatının Şeyh'i olmuştur.⁶⁰ Ancak yaşının küçük olması nedeniyle amcası Câfer'in himayesine verilmiştir. Bir süre sonra amcası Câfer tarikatın şeyhi olmuş ve Cüneyd'i de Erdebil'den çıkartmıştır.⁶¹ Karakoyunlu hükümdarı Cihanşâh'ın desteğini alan Câfer, Cüneyd'e baskı yaparak onun Erdebil'i terk etmesini sağlamıştır.⁶² Şeyh Cüneyd Erdebil'i terk etmek zorunda kalınca Erdebil

⁵³ Münecimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/180.

⁵⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Ekinci, *Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşu Gelişmesi ve Anadolu'daki Dinî ve Siyasî Faaliyetleri*, 54-58.

⁵⁵ Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri 1578-1590* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1962), 1,2; Şah, *Safoetü's-Safâ*, 86.

⁵⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Tuysuz - Yılmaz, "Safevî Devleti Kurulmadan Önce Erdebil Dergâhu Şeyhlerinin Siyasî Faaliyetleri (Şeyhlikten Şahlığa)", 734.

⁵⁷ Hınz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*; Karadeniz, "Safevî Devleti'nin Kuruluşu Meselesi: Kızılbaşların Ortaya Çıkışı", 7.

⁵⁸ Daha fazla bilgi için bk. Namiq Musalı, "Şeyh İbrahim Safevî Döneminde Erdebil Tekkesi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 80 (K 2016), 9-26.

⁵⁹ Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, 24.

⁶⁰ Münecimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/180.

⁶¹ Münecimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/180,181.

⁶² Münecimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/180; Hınz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 15; Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992), 10,11; Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, 232; Harun Yıldız, *Anadolu*

tarikatına mensup göçebe ve yarı göçebe Türk aşiretlerini yoğun yaşadığı Anadolu'ya gelmiştir. Anadolu Osmanlı hâkimiyeti altındadır. II. Murad Osmanlı sultanıdır. Şeyh Cüneyd bir halifesi aracılığı ile II. Murad'tan Kurtbeli'nde kendisine bir mülk verilmesini talep etmişti Osmanlı hükümdarı Erdebil tarikatının Anadolu'da yaşayan göçebe Türk boyları arasındaki dinî ve siyasî nüfuzunu bildiği için bu teklifi reddetmiştir. Şeyh İbrahim ile birlikte başlayan Şiîleşme süreci Cüneyd'in bu hususta göstermiş olduğu gayretler sayesinde ileri bir noktaya taşınmıştır.⁶³

3.Şeyh Cüneyd ve Erdebil Tarikatında Yaşanan Mezhebî ve Siyasî Kırılma Süreci

Şeyh Cüneyd Erdebil tarikatının siyasallaşma ve devletleşme süreci açısından bir kırılma noktasıdır. Şeyh Safiyüddin ile başlayan siyasallaşma sürece Cüneyd'le birlikte aleni bir hüviyete bürünmüştür.⁶⁴ Erdebil'den kovulan ve şeyhliği elinden alınan Cüneyd Anadolu'da yaşayan göçebe ve yarı göçebe Türk boylarını yanına alarak siyasî örgütlenme faaliyetine hız vermiştir. Cüneyd siyasallaşma faaliyetinin yanı sıra bir yandan da müritlerini silahlandırmaya başlamıştır. Kendisine bağlı müridlerinden güçlü bir ordu meydana getirmiştir.⁶⁵ Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan ile Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah arasındaki mücadelede ordusuyla Uzun Hasan'ın yanında yer alan Şeyh Cüneyd, bir süre sonra da Uzun Hasan'ın kız kardeşi ile evlenerek hanedanla akrabalık bağı kurmuştur.⁶⁶

567

Akkoyunlu ve Karakoyunlu devleti arasında yapılan savaşta Uzun Hasan'ın yanında savaşa katılan Cüneyd, Uzun Hasan'ın savaşı kazanmasına yardım etmiştir. Bu sayede Uzun Hasan'ın siyasî desteğini alan Cüneyd müridlerinden meydana gelen ordusuyla Erdebil'e gitmiştir.⁶⁷ Amcası Câfer'in Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah'ın gücünü kullanarak

Aleviliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 93; Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, 24.

⁶³ Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi (Osmanlı Tarihi 1285-1502)*, ed. Necdet Öztürk (İstanbul: Bilgi Kültür Sanat, 2013), 330.

⁶⁴ Saim Savaş, XVI. *Asırda Anadolu'da Alevilik* (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 131.

⁶⁵ Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 17-22; Sümer, *Safevî Devoletinin Kuruluşu*, 10-13.

⁶⁶ Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/181; Yasin İpek vd., *Şia'dan Kızılbaşlığa Türklerde Alevilik* (İstanbul: Bizim Kitaplar, 2010), 76.

⁶⁷ Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi (Osmanlı Tarihi 1285-1502)*, 331; Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 33,34; Ahmet Taşğın - Atay Öner, "Erdebil Tekkesi İki Şeyhinin Seyahati ve Sonuçları: Dede Hoca Alaaddin Ali ve Torun Şeyh Cüneyt'in Erdebil Dışında Kalan Türbeleri", IV. *Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu (18-20 Ekim 2018 Ankara) Bildiriler Kitabı* (Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Velî Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2018), 584.

Cüneyd'en Erdebil'e girmesine engel olmuştur.⁶⁸ Yeni bir yurt arayışında olan Cüneyd yaklaşık 12000 kişilik ordusu ile Gürcistan ve Kafkasya'ya askerî sefer düzenlemiştir.⁶⁹ Bu bölge Şirvan Hükümdarı Halilullah'ın ülkesidir. Bu durumdan rahatsız olan Halilullah, Cüneyd'in bu teşebbüsüne engel olmuş ve yapılan savaşta Cüneyd öldürülmüştür.⁷⁰ Şeyh Cüneyd'in bu hareketi Erdebil tarikatının devletleşme sürecinin başlangıcı olmuştur. O güne kadar hiçbir askerî eyleme girişmeye Erdebil tarikatı bu olayla yeni döneme kapı aralamıştır.⁷¹

Şeyh Cüneyd'le birlikte Erdebil tarikatı ve onun mensupları geri dönülemez bir yola girmişlerdir. Cüneyd'in bu askerî hamlesi Erdebil tarikatı ve müntesiplerinin bölge yönetimleri için ciddi bir tehdit olarak algılanmasına neden olmuştur. Bu olaydan sonra bölgeye hâkim olan devletlerin siyasî desteklerini kaybeden Erdebil tarikatı ve müridleri, başta Anadolu olmak üzere, Irak, Suriye, Azerbaycan ve Horasan bölgesindeki yönetimler açısından da tehlide dönüşmüşlerdir.⁷² Geçmişte siyasal iktidarlarla yapmış oldukları işbirliği sayesinde cazibe merkezine dönüşen Erdebil tarikatı ve müntesipleri bu dönemden sonra bölge yönetimleri için askerî ve siyasî tehdit kaynağı haline gelmişlerdir.⁷³

Şeyh Cüneyd tarikatın hızlı bir şekilde Şiîleşmesi için çaba harcamıştır. ————— 568
Konya'ya geldiği dönemde sahabe ve dört halife konusunda Sünnî alimlerle yaşamış olduğu polemik onun Konya'dan kovulmasına ve istenmeyen adam ilan edilmesine neden olmuştur.⁷⁴ Sünnî Osmanlı Devleti hükümdarı II. Murad'tan istediği desteği alamayan Şeyh Cüneyd bir kısım müritlerini de yanına alarak yine Sünnî bir devlet olan Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'a sığınmıştır.⁷⁵ Uzun Hasan Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah ile savaş halinde olduğundan, Şeyh Cüneyd'in Şiî bir devlet olan Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah'a olan husumetini de,⁷⁶ dikkate alarak onu himayesine

⁶⁸ Münecimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/180; Tuysuz - Yılmaz, "Safevî Devleti Kurulmadan Önce Erdebil Dergâhu Şeyhlerinin Siyasî Faaliyetleri (Şeyhlikten Şahlığa)", 736.

⁶⁹ Sümer, *Safevî Devletin Kuruluşu*, 10-13; Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 32-35.

⁷⁰ Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi (Osmanlı Tarihi 1285-1502)*, 331; Ekinci, *Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşu Gelişmesi ve Anadolu'daki Dinî ve Siyasî Faaliyetleri*, 77.

⁷¹ Cenksu Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 164,165.

⁷² Yıldız, *Anadolu Aleviliği*, 93; Savaş, XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik, 131.

⁷³ Musalı, "Şeyh İbrahim Safevî Döneminde Erdebil Tekkesi", 23,24.

⁷⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi (Osmanlı Tarihi 1285-1502)*, 330,331.

⁷⁵ Münecimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/180.

⁷⁶ Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 15,34; Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, 24-28; İpek vd., *Şia'dan Kızılbaşlığa Türklerde Alevilik*, 76; Yıldız, *Anadolu Aleviliği*, 93.

almıştır.⁷⁷ Cüneyd'in Şîî düşüncüyü benimsemesine rağmen Şîî Cihanşah'a karşı Sünnî Uzun Hasan'ın yanında yer almasının siyasî bir zorunluluktan kaynaklandığını değerlendiriyoruz. Ayrıca Osmanlı hükümdarından beklediği desteği görememesi, Uzun Hasan'ın Erdebil tarikatı ve onu şeyhini iktidarı için bir tehdit olarak algılaması, Şeyh Cüneyd'in Sünnîliğe karşı tavır almasına neden olmuş olabilir. Şeyh Cüneyd bu siyasî adımıyla, Sünnîlere karşı Şîî-bâtınî zümrelerin desteğini alarak ileride kurulacak olan Safevî devletine zemin hazırlamıştır.⁷⁸ Horasan bölgesindeki Şîî yoğunluk da dikkate alındığında⁷⁹ Şah İsmâil ile başlayan devletleşme sürecinde bu bölgenin bilinçli bir şekilde seçilmiş olduğunu değerlendirmekteyiz.

İlhanlılar döneminde güç kazanan Şîîler, Şeyh Cüneyd'in Şîîliği tarikatın resmi mezhebi haline dönüştürmesiyle birlikte Sünnî yönetimleri için alternatif olmaya başlamıştır.⁸⁰ Erdebil tarikatına mensup kişilerin yoğun yaşadığı Anadolu, Azerbaycan, Horasan, Irak ve Suriye gibi bölgelerde Şîî-bâtınî düşünceler Erdebil tarikatı mensupları arasında hızlı bir şekilde yayılmıştır.⁸¹ Şeyh Cüneyd'in Şîî düşünceye meylenmesi bir taraftan Erdebil tarikatı ve müritlerini Şîîleştirirken diğer taraftan da Sünnîlik karşısında güç kaybetmiş olan Şîîlerin yeni bir güç olarak ortaya çıkmasına zemin hazırlayarak Şîî tabanlı bir devletin kurulmasına kapı açmıştır.⁸²

Şeyh Cüneyd'in (1460) ölümünün ardında onun yerine geçebilecek yaşta bir çocuğu yoktu. Öldüğünde oğlu Haydar yeni doğmuştu.⁸³ Şeyh Cüneyd Akkoyunlu ailesine damat olmuştu. Oğlu Haydar Uzun Hasan'ın yeğenyidi.⁸⁴ Osmanlı devleti ile Akkoyunlu devleti bölgede çatışma halinde olan iki Türk devletiydi. Uzun Hasan Erdebil tarikatının Anadolu'daki siyasî nüfuzundan yararlanmak için bir yandan Şeyh Cüneyd'i desteklemiş ardında

⁷⁷ Kazım Paydaş, "Akkoyunlular", *İslâm Tarihi ve Medeniyeti Müslüman Türk Devletleri-II* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 9/370.

⁷⁸ Sümer, *Safevî Devletin Kuruluşu*, 7-12; Üçer, *Geleneksel Alevilik*, 164; Tuysuz - Yılmaz, "Safevî Devleti Kurulmadan Önce Erdebil Dergâhı Şeyhlerinin Siyasî Faaliyetleri (Şeyhlikten Şahlığa)"; Şah, *Safevî's-Safâ*, 90,91.

⁷⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîîlik*, 56-121.

⁸⁰ Eravcı, "Müslüman Türk Devletleri-II", 9/410.

⁸¹ Sümer, *Safevî Devletin Kuruluşu*, 6-12.

⁸² Faruk Sümer, *Çepniler Anadolu'nun Bir Türk Yurdu Haline Gelmesinde Önemli Rol Oynayan Oğuz Boyu* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1992), 33-35.; Daha fazla bilgi için bk. Sayın Dalkıran, "İran Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Şîî İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakış", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002), 55-102.

⁸³ Münecimbaşı, *Sahâfî'l-ahbâr*, 3/180.

⁸⁴ Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, 232.

da onun oğlu ve yeğeni Haydar'ı himayesine almıştı.⁸⁵

Şeyh Haydar (1488) dokuz yaşına geldiğinde dayısı Uzun Hasan onu Erdebil'e göndermiştir.⁸⁶ Babasının amcası Şeyh Câfer hala hayatta ve tarikatın başındaydı. Erdebil ve çevresinin Akkoyunlu devletinin eline geçmesi ile birlikte Karakoyunlu devletinin siyasi desteğini kaybeden Şeyh Câfer Haydar'a tahammül etmek zorunda kalmıştır. Haydar amcasının ölümünden sonra Erdebil tarikatının şeyhi olmuştur. Şeyh Haydar babası gibi siyasî hırsı olan bir kişiydi. Babasının yarım bıraktığı devletleşme sürecine hız vermiştir. Şeyh Haydar yeni bir döneme adın verecek bir uygulamayı da başlatan kişi olmuştur.⁸⁷ Daha sonraları Tâc-ı Haydarî diye anılacak ve zamanla da Kızılbaşlık isminin de simgesi haline gelecek olan başlığı kullanmaya başlayan Erdebil Şeyhidir.⁸⁸ Tâc-ı Haydarî üst kısmı kırmızı on iki dilimli aşağıdan beyaz bir bezle sarılan ve yukarıya doğru sivrilen bir börtü. Başlıktaki on iki dilim İmamiye inancındaki on iki imamı temsil eder. Şeyh Haydar'dan itibaren Erdebil tarikatın mensup müritlerin resmi bir başlığı haline gelmiştir. Osmanlı-Safevî mücadelesinde Kızılbaşlık kavramının da sembolü, aynı zamanda Osmanlı karşıtı Erdebil tarikatı mensubu Safevî yanlısı konargöçer Türk boylarının da adı olmuştur.⁸⁹

Bölgedeki siyasî istikrasızlıktan yararlanan Şeyh Haydar, _____570 müridlerinden meydana getirdiği orduyla çevrede bulunan devletlere saldırmaya başlamıştı. Önce Kafkasya'ya askerî bir sefer düzenlemiş ve Çerkezlerle savaşmıştı. Kafkasya zaferinden sonra yüklü ganimetlerle Erdebil'e dönmüştü.⁹⁰ Onun bu zaferi Akkoyunlu hükümdarı Sultan Yakup'u endişelendirmişti. Sultan Yakup'un talebi üzerine bir süre askerî harekete başvurmamıştır. Ancak Şeyh Haydar'ın rahat durmaya niyeti yoktur. Bir şekilde Akkoyunlu hükümdarı Sultan Yakup'dan sefere çıkma izin almayı başarmıştı. Hedefi Şirvanşahlar devletiydi. Amacı babasının intikamın almaktı. Şeyh Haydar'ın bu niyeti Sultan Yakup'u rahatsız etmişti.

⁸⁵ Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 36,37.

⁸⁶ Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/18; Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, 29,30.

⁸⁷ Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri 1578-1590*, 2; Eravcı, "Müslüman Türk Devletleri-II", 9/410,411.

⁸⁸ Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/18; Ümit Erkan, 16. Yüzyıl Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 37.

⁸⁹ Savaş, XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik, 23-46; Yıldız, *Anadolu Aleviliği*, 95-105; Ayrıntılı bilgi için bk. Erkan, 16. Yüzyıl Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları, 35-95. Sayın Dalkıran, "İran Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Şii İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakış", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002), 55-102.

⁹⁰ Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/181; Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi (Osmanlı Tarihi 1285-1502)*, 332; Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 68-75; Sümer, *Çepniler*, 37,38.

Akkoyunlu hükümdarı Sultan Yakup ile Şirvanşahlar hükümdarı Ferruh Yesar'ın ortak düzenledikleri bir askerî harekât sonucunda Şeyh Haydar öldürülmüştü.⁹¹

Şeyh Haydar'ın öldürülmesi Erdebil tarikatı ve şeyhlerini yıldırmamıştı. Devlet kurma arzusu artarak devam etti. Erdebil tarikatı Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar ile birlikte bölge devletleri için en büyük bir tehdit haline gelmişti.⁹² Bölge devletleriyle yaşanan siyasî ve askerî çatışmalar başta Anadolu olmak üzere Azerbaycan, Horasan, Irak ve Suriye bölgesinde yaşayan Kızılbaşları devlet kurmaya mecbur bırakmıştı.⁹³ Osmanlı ve Akkoyunlu devletleri tarafından siyasî ve iktisadî baskı altına alınan Kızılbaşlar Şeyh Haydar'ın 1488 yılında ölmesi üzerine yerine oğlu Sultan Ali'yi Şeyh olarak tanımışlardı.⁹⁴

Şeyh Sultan Ali (1494) Akkoyunlu hükümdarı Sultan Yakup tarafından Erdebil'den sürülmüştü. Bir süre Istahar kalesinde hapis kalan Sultan Ali, Sultan Yakup'un ölümü üzerine tekrar Erdebil'e geri dönmüştü.⁹⁵ Şehzadeler arasındaki taht kavgasında Şehzade Rüstem'den yana tavır almış ve onu Akkoyunlu tahtına oturtmuştu. Müridlerinden oluşan ordusuyla Sultan Rüstem'in en büyük destekçi olmuştu.⁹⁶ Erdebil'e yerleşen Şeyh Sultan Ali tarikatı yeniden cazibe merkezi haline getirmişti. Müridler akın akın Erdebil'e gelmeye başlamışlardı. Şeyh Sultan Ali'nin gücünden endişe eden Sultan Rüstem onu ortadan kaldırmak istemiş bu amaçla da kendisine Tebriz'e davet etmişti. Burada bir süre misafir kalan Sultan Ali bir yolunu bularak kaçmayı başarmıştı.. Sultan Rüstem'in takibinden kurtulamayan Sultan Ali, müridleriyle birlikte Akkoyunlu askerlerle girdiği silahlı çatışmada öldürülmüştü.⁹⁷ Ölmeden önce Tâc-ı Haydar'ı kardeşi İsmâil'e vermiş ve müritlerine kendisinden sonra İsmâil'i Şeyh olarak tanımaların tavsiye etmişti⁹⁸

Sultan Ali'nin 1494 yılında ölümünün ardından Kızılbaşlar İsmâil'i Gilan

⁹¹ Sümer, *Saferî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 14.

⁹² Sümer, *Çepniler*, 38.

⁹³ Erkan, 16. *Yüzyıl Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları*, 36-38.

⁹⁴ Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/181; Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi (Osmanlı Tarihi 1285-1502)*, 332.

⁹⁵ Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 79,80.

⁹⁶ John E. Woods, 300 *Yıllık Türk İmparatorluğu Akkoyunlular*, çev. Sibel Özbudun (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1993), 259.

⁹⁷ Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/181.

⁹⁸ Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 82.

bölgesindeki Lahican şehrine götürmüş ve koruma altına almışlardır.⁹⁹ Şeyh İsmâil 13 yaşına geldiğinde müritlerinden oluşan ordusuyla birlikte Akkoyunluların üzerine yürümüş, yapılan savaşta Akkoyunlu hükümdarı Elvend Beyi yenmiştir. Akkoyunlu devletine son veren Şah İsmâil 1501 yılında kendi devletini kurmuş oldu.¹⁰⁰

Şeyh İsmâil başta Anadolu olmak üzere Azerbaycan, Horasan, Irak ve Suriye bölgesinde kendisine tabi Kızılbaşlara haber göndererek ordusuna katılmaları emrini vermiştir. Kızılbaşlar akın akın Erdebil'e gelerek Şeyh İsmâil'e katılmışlardır.¹⁰¹ Şeyh İsmâil bundan böyle Şeyh ünvanını yanı sıra Şah ünvanını da kullanmaya başlamıştır.¹⁰² Şeyh Safiyüddîn ile başlayan siyasallaşma süreci, Şeyh İbrahim ile birlikte kurumsallaşmaya,¹⁰³ Şeyh Cüneyd, Şeyh Haydar ve Şeyh Sultan Ali ile birlikte devletleşme aşamasına ulaşmıştır. Şah İsmâil'in Erdebil tarikatının ve Kızılbaşların başına geçmesi ile birlikte de devletleşme süreci tamamlanmıştır.¹⁰⁴ Böylece Şeyh Safiyüddîn ile başlayan dinî hareket tarikat şeyhlerinin gayretleriyle önce siyasî ve askerî bir harekete, ardından da devlete dönüşmüştür. Erdebil şeyhleri zamanın ruhunu uygun olarak aldıkları politik kararlarla, dönemin siyasî, sosyal, askerî ve iktisadî şartlarını kendi lehlerine çevirmeye başarmışlardır.

Sonuç

572

Şeyh Safiyüddîn'in kurmuş olduğu Erdebil tarikatı esasında Şeyh Zâhid-i Geylânî'nin başında bulunduğu tekkenin devamı niteliğindedir. Sünnî-Şâfiî mezhebi kimliğe sahip olan tekke, Şeyh Safiyüddîn'in ölümü sonrasında önce siyasallaşır ardından da mezhebi kimliğini değiştirir.

Şeyh Sadreddîn ile siyasal bir yapıya doğru everilen tekke, Hoca Ali ile birlikte Şiîleşme sürecine girer. Timur'un siyasî desteğini alan tekke, ekonomik olarak da zenginleşmeye başlar. Timur'un siyasî ve iktisadî desteği tekkeyi Anadolu ve Horasan bölgesinde ilgi odağına dönüştürür.

Şeyh İbrahim siyasal kuruma dönüşmüş tarikatı asker güce dönüştürür. Bölgede kurulmuş olan devletlerin kendi aralarındaki güç mücadelesinden yararlanan Şeyh Haydar, tekkeyi ordu karargâhına

⁹⁹ Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 15.

¹⁰⁰ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1969), 196.

¹⁰¹ Woods, *Akkoyunlular*, 265,266.

¹⁰² Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, 45-51.

¹⁰³ Musalı, "Şeyh İbrahim Safevî Döneminde Erdebil Tekkesi", 10-25.

¹⁰⁴ Karadeniz Yılmaz, "Erdebil Tarikatı'ndan Safevi Devleti'ne Siyasallaşma Süreci Ve Meşruiyet Meselesi", *Akademik MATBUAT*, <http://dergipark.gov.tr/matbuat> 3/1 (Haziran 2019), 1-16.

dönüştürür. İbrahim müridlerine Tâc-ı Haydarî'yi resmi bir başlık olarak giydirir. Bu başlık ile tekke mensupları tarikatla olan aidiyetlerin pekiştirmiş olurlar. Söz konusu başlık Osmanlı-İran ilişkilerinde Kızılbaşlar olarak da anılacak olan tarikat mensuplarının alametifarikası haline gelir.

Şeyh Cüneyd tarikatın Şîî kimliğini keskinleştiren kişidir. Osmanlı Sultan II. Murad'da umduğu desteği bulamayan Şeyh Cüneyd Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın himayesin girer. Müridlerinden meydana getirdiği Kızılbaş askerlerle tarikatı askeri bir kurum dönüştürür. Şeyh Cüneyd'in Erdebil tarikatını başına geçmesiyle tekke, Şîî kimlikli askerî ve siyasi bir güce dönüşür.

Şeyh Haydar Kızılbaş ordusuyla çevre devletlere karşı askerî seferler düzenler. Bölge devletler için askerî ve siyasi tehdite dönüşen tarikat, Akkoyunlu ve Karakoyunlu devletlerinin güç mücadelesinden faydalanarak üçüncü bir güç olmaya başlar.

Karakoyunlu devletini yıkılması ve Akkoyunlu şehzadelerin kendi aralarındaki taht kavgaları Safevî devletinin önünü açar. Şeyh Sultan Ali'den sonra tarikatın Şeyhi olan İsmâil, Kızılbaş ordusu ile Tebriz'i ele geçirir. Akkoyunlu devletine son veren Kızılbaşlar ve onların Şeyhi İsmâil, tarikatın kurucusu Safiyüddîn'in adıyla anılacak olan Safevî devletini kurarak Erdebil tarikatının uzun soluklu siyasallaşma sürecine noktayı koyarlar.

Şeyhlikten Şahlığa geçiş yapan İsmâil, Erdebil tarikatını Safevî devletine dönüştürür. Erdebil tarikatının Şeyh Safiyüddin ile başlayan siyasallaşma süreci, tekke şeyhleri ve onların müridlerinin yoğun gayretleri sonucu kurulan Safevî Devleti ile yeni bir döneme evrilmiş olur.

Kaynakça

- Aka, İsmail. *Timur ve Devleti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1. Basım, 1991.
- Akkuş, Mustafa. *Moğol İstilasına Dini Muhalefet (İlhanlıların Anadolu'daki Dini Siyasetleri)*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 1. Basım, 2022.
- Akkuş, Mustafa. *İlhanlıların Anadolu'daki Dini Siyaseti*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Akoğlu, Muharrem. "Azerbaycan'da İslâm ve Mezhep Olgusu". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2022), 20-40.
- Akoğlu, Muharrem. "Irak'ta Şîî-İmamîliğin Yayılmasında Safevî-İran Etkisi". *Bilimname* 36 (Şubat 2018), 109-134.
- Aktaş, Vahap. *Safvetî's-Safa'ya Göre Anadolu'da Kızılbaş (Alevi) İnancının Teşekkülü ve Anadolu'da Kızılbaş (Alevi) –İktidar Münasebetleri (XIII. Yüzyıl)*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Âşıkpaşazâde. *Âşıkpaşazâde Tarihi (Osmanlı Tarihi 1285-1502)*. ed. Necdet Öztürk. İstanbul: Bilgi Kültür Sanat, 1. Basım, 2013.
- Aylar, Mustafa. *İlhanlılar Döneminde Bağdad (1258-1335)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Cahen, Claude. *Osmanlılardan Önce Anadoluda Türkler*. çev. Yıldız Moran. İstanbul: E Yayınları Tarih Dizisi, 2. Basım, 198M.S.
- Dalkıran, Sayın. "İran Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Şîî İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakış". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002), 55-102.
- Durak, Neslihan. "İlhanlılar". *İslam Tarihi ve Medeniyeti Müslüman Türk Devletleri-II*. İstanbul: Siyer Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Ekinci, Mustafa. *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1. Basım, 2002.
- Ekinci, Mustafa. *Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşu Gelişmesi ve Anadolu'daki Dinî ve Siyasî Faaliyetleri*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Ekinci, Mustafa. "Safeviyye Tarikati ve Türkmenler Üzerindeki Rolü". *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*. ed. Halil İbrahim Bulut. 143-173.

- Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Ekinci, Mustafa. "XIV-XV. Asırlarda Anadolu ve İran'da Siyasî, Sosyal ve Dinî Hayat". *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*. ed. Halil İbrahim Bulut. 127-142. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Eravcı, Mustafa. "Safevîler". *İslam Tarihi ve Medeniyeti Müslüman Türk Devletleri-II*. İstanbul: Siyer Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Erkan, Ümit. *16. Yüzyıl Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Gölpınarlı, Abulbaki. *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 1. Basım, ts.
- Grousset, Rene. *Bozkır İmparatorluğu Atilla-Cengiz-Timur*. çev. Reşat Uzmen. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1. Basım, 1980.
- Gündüz, Tufan. "Safevîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/251-257. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 2008.
- Gündüz, Tufan. *Son Kızılbaş Şah İsmail*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 1. Basım, 2010.
- Hinz, Walther. *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1. Basım, 1992.
- İbn Esîr, İbü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Tarih*. 1-9 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, 1965.
- İpek, Yasin vd. *Şia'dan Kızılbaşlığa Türklerde Alevîlik*. İstanbul: Bizim Kitaplar, 1. Basım, 2010.
- Karadeniz, Yılmaz. "Safevî Devleti'nin Kuruluşu Meselesi: Kızılbaşların Ortaya Çıkışı". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (ts.), 53-67.
- Kütükoğlu, Bekir. *Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri 1578-1590*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1. Basım, 1962.
- Mohammesnejad, Hamidreza. "Erdebil Tarikatı ve İlhanlılar: Tasavvuf ve Siyaset İlişkisinde Yeni Dönem". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 34/57 (2015), 99-120.
- Musalı, Namiq. "Şeyh İbrahim Safevî Döneminde Erdebil Tekkesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 80 (K 2016), 9-30.
- Müneccimbaşı, Derviş Ahmed Dede b. Lütfullah. *Sahâifü'l-ahbâr fi tercümeti*

câmîi'd-düvel. çev. Ahmet. b. M. eş-Şâir Nedim. 3 Cilt. İstanbul: Matba-i Âmire, 1. Basım, 1285.

Öngören, Reşat. "Safiyüddîn-i Erdebîlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/476-478. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 2008.

Paydaş, Kazım. "Akkoyunlular". *İslâm Tarihi ve Medeniyeti Müslüman Türk Devletleri-II*. İstanbul: Siyer Yayınları, 1. Basım, 2018.

Savaş, Saim. XVI. Asırda Anadolu'da Alevîlik. Ankara: Vadi Yayınları, 1. Basım, 2002.

Sümer, Faruk. *Çepniler Anadolulun Bir Türk Yurdu Haline Gelmesinde Önemli Rol Oynayan Oğuz Boyu*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1. Basım, 1992.

Sümer, Faruk. *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü (Şah İsmail ile Halifeleri ve Anadolu Türkleri)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1. Basım, 1992.

Şah, Serap. *Safvetü's-Safâ'da Safiyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri Ve Menkıbeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007. 576

Şahin, Hanifi. *İlhanlılar Döneminde Şiilik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1. Basım, 2010.

Şahin, Hanifi. *İlhanlılar Döneminde Şiilik*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

Şahin, Hanifi. "İlhanlıların Sosyo-Politik İlişkilerinde Dinî-Mezhebî Kabullerin Rolü". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi İLTED Erzurum* 45 (Ocak 2016), 109-138.

Şahin, Hanifi. "Câmiu't-Tevârîh'e Göre Gâzân Hân'ın Müslümanlığı ve Bunun İlhanlı Toplumuna Yansımaları". *Bilig* 73 (2015), 207-230.

Şahin, Hanifi. "Sebeup ve Sonuçları Bakımından Olcaytu Sultan'ın Şiiliği". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 64 (2012), 115-128.

Taşğın, Ahmet - Öner, Atay. "Erdebil Tekkesi İki Şeyhinin Seyahati ve Sonuçları: Dede Hoca Alaaddin Ali ve Torun Şeyh Cüneyt'in Erdebil Dışında Kalan Türbeleri". IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu (18-20 Ekim 2018 Ankara) Bildiriler Kitabı. 575-594. Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı

- Bektaş-ı Velî Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi, 1. Basım, 2018.
- Togan, A. Zeki Velidi. *Umumi Türk Tarihi'ne Giriş*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 3. Basım, 1981.
- Turan, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 4. Basım, 1996.
- Turan, Osman. *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*. 1-2 Cilt. İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 1. Basım, 1969.
- Tuysuz, Ş. Cem - Yılmaz, Şahin. "Safevî Devleti Kurulmadan Önce Erdebil Dergâhı Şeyhlerinin Siyasî Faaliyetleri (Şeyhlikten Şahlığa)". *Tarih ve Gelecek Dergisi* 5/3 (Aralık 2019), 724-751.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2. Basım, 1969.
- Üçer, Cenksu. *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2005.
- Woods, John E. *300 Yıllık Türk İmparatorluğu Akkoyunlular*. çev. Sibel Özbudun. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1. Basım, 1993.
- Yıldız, Harun. *Anadolu Aleviliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2004.
- Yılmaz, Karadeniz. "Erdebil Tarikatı'ndan Safevi Devleti'ne Siyasallaşma Süreci ve Meşruiyet Meselesi". *Akademik MATBUAT*, <http://dergipark.gov.tr/matbuat> 3/1 (Haziran 2019), 1-16.

Lafzi Değerlendirmelerin Hükme Etkisi

(Tevbe Suresinin 60. Ayeti Örneği)

The Effect of Literary Evaluations on Judgment

(Example of Verse 60 of Surah At-Tawba)

Ömer Faruk ATAN

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Fıkıh
Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Bilecik Şeyh Edebali University Faculty of Islamic Sciences,
Department of Fiqh

Bilecik/Türkiye

ofaruk.atan@bilecik.edu.tr

ORCID: 0000-0002-9570-9674

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 03 Şubat/February 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 08 Temmuz / July 2024

DOI: 10.53683/gifad.1431330

Atıf / Citation: Atan, Ömer Faruk. "Lafzi Değerlendirmelerin Hükme Etkisi (Tevbe Suresinin 60. Ayeti Örneği) / The Effect of Literary Evaluations on Judgment (Example of Verse 60 of Surah At-Tawba)". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 13/26 (Temmuz/July 2024/2): 578-607

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Zekât, insanlık tarihi kadar eski olan ve malî destek niteliği taşıyan bir ibadettir. Müslümanlara farz kılınan zekâtın mahiyeti, formel kuralları ve bu yardımın nerede kullanılacağı ile ilgili hususlar, bir ayet dışında ilkesel olarak buyurulmuştur. Kur'an'da konuyla ilgili detay verilmemekle beraber, Tevbe suresinin altmışıncı ayetinde kimlerin zekât alabileceklerini zikretmiştir. Yüce Allah, bu sınıfları liste olarak sıralamakla bunların dışında kalanların bundan yararlanamayacağını vurgulamıştır. Bu sınıflar için kullanılan isimlendirmeler, lafzın delaleti açısından değerlendirilmiş ve kullanılan terimin kapsamı tartışılmıştır. Böylece literal değerlendirmelerin doğurduğu sonuç ve hükme etkisi fakihler tarafından müzakere edilmiştir. Çalışmamızda semantik açıdan bu değerlendirmelere örnek olarak Tevbe suresinin altmışıncı ayeti incelenmiştir. Ayette mezkûr olan zekât sınıflarının mahiyeti, ulema tarafından ortaya konulan görüş muvacehesinde zikredilmiştir. Bu gruplar için tercih edilen her kelimenin sözlük anlamından da hareketle delaleti ve kapsamı değerlendirilmiştir. Bu kelimelerin diğer nasrlardaki kullanımı ve kendisine yüklenen anlam referans alınarak ortaya konulan hükümler belirtilmiştir. Bu sınıflar için kullanılan kelimeler, onların niceliği, sıralanması, zikredilen edatlar, bu edatlarla sınıfların gruplandırılması ve başka edatlarla geçiş yapılması gibi birçok husus, incelenmiştir. Böylece zekâtın verileceği sınıfların kapsamı, alt kısımları, bu taksimata göre zekâtın dağılımındaki görüşler zikredilerek fakihlerin buna dair ortaya koyduğu hükümler değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Lafzın Delaleti, Tevbe Suresi, Zekât Fıkhı, Zekât Sınıfları.

Abstract

Zakât is a form of worship with a deep-rooted history in human history and with the aim of financial support in other nations. The nature of this worship, the formal rules and the principles of the use of the charity fund are stated in principle in the verses. The sixtieth verse of the surah of Tawba listed the zakât classes in detail. It has been emphasized that help cannot be provided to those who are outside these classes mentioned by Allâh. The names of the classes were discussed in terms of the instance of the word and the term and evaluated by the faqîhs. The study examined the sixtieth verse of the surah of Tawba as an example in terms of semantical. The nature of the zakât classes in the verse is discussed within the framework of the views of the 'ulamâ. The provisions were determined by reference to the dictionary meaning of the words used, the use in other naşş and the uploaded meaning. The words used for the zakât classes, their quantity, their order, the

prepositions mentioned, grouping and transitions were examined and the provisions of the faqīhs were evaluated.

Keywords: *Islamic Law, Indication of Word, Surah At-Tawba, Classes of Zakāt.*

Extended Summary

The use of the words used in naşş in terms of the meaning and/or other meanings, and the effect of the degree and form of clarity to the meaning differs. Accordingly, those who have more than one meaning are called āmm, and those who have more than one meaning are called common, and those who have more than one meaning, which includes all the individuals in which the meaning is realized, without limitation. As the common words are caused by the difference in the Arabic dialects, the same word may be put for a common meaning or used in another sense as a metaphor, depending on the relevance between the word put for a single meaning.

Since the main thing in the words should not be common, if there is this possibility, the non-common side is preferred. In the event that the qualification of being joint is realized, an expressive meaning is not preferred unless there is any presume. Accordingly, the fact that the common word and each of the meanings are meant is controversial between the fukahā', and according to one part, it is possible that all meanings are meant by the common words in - regardless of whether it is positive and negative.

Accordingly, in addition to the siyāq and sibāq between the verses, the meaning of the words, the order of the words, the quantity, and the meaning expressed by each of the prepositions used, have an important effect on understanding. Thus, literal evaluations are important in terms of making sense of the verse and knowing its judgment based on it. Although their choice is a case-law issue, the decision put forward by the faqīhs in there constitutes the basis. The literal aspect of the verses is important in determining the scope of the meaning it expresses and the fiqh provision. In order to determine the framework of this, it is necessary to approach the issue methodologically and the other evidence must be in integrity to be taken into account. Otherwise, the result it causes may be different and controversial. Accordingly, in order to understand the importance of approaching the issue, especially in the integrity of the Qur'ān and the Sunnah, it is obligatory to evaluate the subject in all its dimensions based on

the literal evaluation. Thus, the relationship of the Qur'ân with other evidence and its role in understanding the verses are important. For this, first of all, it is necessary to take into account the verses and the string of the words that are in them, the choice of prepositions, and their relations with other verses. In addition, the integrity of the evidence is important, taking into account the application of the verdict of the verses in the Sunnah and the meaning it expresses. For the literal evaluations made, it will be accurate to reach the result in the evaluations in the fiqh sources, as well as the information given by the narration and the commentary, based on the grammar information.

One of the worships that is as old as human history and has the nature of financial support by being obligatory in other nations is zakât. The nature of this, the formal rules and the issues related to where this aid fund will be used are stated in principle in the verses. Together with the prayer and the second degree, the most mentioned zakât was mentioned in general in the same way. Although no details are given on the subject, the zakât classes are listed in some detail in the sixty verses of the surah of Tawba. He emphasized that no help can be provided from this fund to those who are outside of these classes, whom Almighty Allah has monopolized the people who will be given zakât. The nomenclatures used in these classes were evaluated in terms of the sign of the word and the scope of the term was discussed. Thus, the result and judgment effect of literary evaluations was discussed by the faqîhs.

581

In our study, the sixtieth verse of the surah of Tawba was examined as an example of these evaluations in terms of semantic terms. The nature of the zakât classes, which are mentioned in the verse, is mentioned in the opinion revealed by the faqîhs. The meaning and scope of each word preferred for these groups were evaluated based on the dictionary meaning. The use of these words in other naşş and the provisions put forward with reference to the meaning attributed to it are stated. Many aspects such as the words used for these classes, their quantity, their ranking, the prepositions mentioned, the grouping of classes with these prepositions and the transition with other prepositions have been examined. Thus, the scope of the zakât classes, the lower parts, and the opinions in the distribution of zakât according to this division were mentioned and the provisions of the faqîhs regarding this were evaluated.

Giriş

Artma, çoğalma, temizlik, bereket, iyi hal ve övgü anlamlarına gelen

zekât, fikhî bir kavram olarak “cinsleri belirlenmiş olan belli bir malın tayin edilen orana geldiği takdirde bir kısmını muayyen kişilere verilmesi” şeklinde tanımlanmıştır.¹ Kur’an’da namazdan sonra en çok zikredilen bir ibadet olan zekât; Kitap, Sünnet ve icmâ ile sabit olarak farz kılınmıştır. Malî bir ibadet olması hasebiyle toplumun bireyelerine sosyal açıdan birçok faydası olan bir yönünün olduğu aşikardır.

Ayetlerde zekât ile ilgili hükümler tafsili olarak zikredilmemiş, meseleye ilkesel olarak yaklaşmıştır. Hadislerde nispeten daha çok detay zikredilmiş ve bunlardan hareketle fukahâ, konuyu ayrıntılarıyla değerlendirmiştir. İki temel kaynak esas alınarak diğer ibadetlerde olduğu gibi vücup ve edâ şartları araştırılmış, bunlardan mükellef ve malla ilgili olanlar belirtilmiştir. Bu şartlardan hareketle zekâta müstahak olan malın neler olduğu, niteliği, oranları, zekât sınıflarının niceliği ve buna göre dağıtılması gibi pek çok husus fakihlerce incelenmiştir.

Kur’an’da zekâtla ilgili diğer konulara nispetle detaylı olarak zikredilen tek örnek, Tevbe suresinin altmışıncı ayetidir. Bu ayette kendilerine zekât verilebilecek sekiz sınıf, liste halinde sıralanmıştır. Ayete hasr edatıyla başlanmış, “sadaka(lar)” sözcüğü kullanılmış, bu gruplar belli bir nicelikte sıralanmış ve “Allah’tan bir farz olarak” ifadesiyle nihayet 582 bulunmuştur.²

Ayette kullanılan edatların anlamları, sınıfların edatlarla gruplandırılması, sınıflara farklı edatlarla geçiş yapılması, zekât için sadaka sözcüğünün (çoğul olarak) kullanılması, sınıfların belli bir sıra takip edilerek sıralanması, nicelik açısından tekil veya çoğul kullanılması ve bunun bir fariza olarak zikredilmesiyle ilgili her detay, fukahâ tarafından incelenmiş ve buna yönelik hükümler ortaya konulmuştur. Buna göre ayetteki lafzi değerlendirmelerle kelimenin kapsamı araştırılmış ve ifade ettiği anlamdan hareketle hükme etkisi tartışılmıştır.

Zekâtın sarf yerleri, birçok akademik çalışmaya konu olmuş,

¹ Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr el-İfrîkî, “Zekâ”, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 7/46; Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, “Zekât”, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007), 184; Fikret Karaman - İsmail Karagöz - İbrahim Paçacı - Mehmet Canbulat - Ahmet Gelişgen - İbrahim Ural, “Zekât”, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 711.

² *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), et-Tevbe 9/60.

bunlardan bazılarında spesifik olarak belli bir sınıf incelenmiştir.³ Bu çalışmaların bir kısmında ise bu sınıfların yeniden yorumlanması ve buna dair tartışmalarla ilgili olmuştur.⁴ Beytullah Aktaş'ın *Tevbe Suresi 60. Ayet Bağlamında Zekâtın Sarf Yerleri* bu konuyla ilgili en kapsamlı çalışma olmakla beraber, ayette geçen kelimelerden hareketle verilen anlam tefsir geleneğinde kaleme alınmıştır. Çalışmada kelimelerin lafzi değerlendirmelerinin hükme etkisi belirtilmemiş, çoğunlukla ayette geçen sözcüklerin kapsamı ve anlama katkısı zikredilmiştir.⁵

Ancak çalışmamızda spesifik bir örnek olarak mezkûr ayete geçen kelime ve edatların tahlilinden hareketle buna dair lafzi tartışmaların içtihadı ve doğurduğu hükme etkisi değerlendirilecektir. Ayette zikredilen kelimelere yüklenen anlam ve tanımlarıyla ilgili tahliller yapılarak kapsamı zikredilecektir. Böylece lafzi değerlendirmelerin manaya ve bundan da hareketle hükme etkisi ele alınacaktır. Bu muvacehede değerlendirmelerin çerçevesi ve bununla ilgili diğer hususlar ele alınarak fikhî yönü belirtilecektir. Makalemiz fıkıh ekseninde olmakla beraber tefsir ve Arap dili gibi farklı disiplinlerden de yararlanılmaya çalışılacaktır.

1. Zekâtın Kavramsal Çerçevesi

İslam'ın üzerine inşa edildiği beş temel esastan biri olan zekât, (bedenî, bedeni+mali ve malî olan üçlü taksim içerisinde) malî olan ibadetler kapsamındadır. Sözlükte "artma, çoğalma, temizlik, bereket, iyi hal ve övgü" anlamına gelen zekât, belli bir malın belirtilen oranından muayyen bir kısmını belli şartlarla tayin edilen kişilere temlik etmek şeklinde tanımlanmıştır.⁶ Zekât, farziyetinden önce Mekki sürelerde zikredilmiş⁷ ve önceki toplumların da bunu vermekle mükellef olduğu belirtilmiştir.⁸ Kur'an'da namazdan sonra -ve çoğunlukla namazla birlikte- en çok

³ bk. Osman Kaya, "Tevbe Suresi, 9/60. Ayet Bağlamında Zekâtın Sarf Yerlerinden Müellefe-i Kulub Örneği", *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi* 6/42 (Eylül 2019), 2790-2801.

⁴ bk. Yunus Vehbi Yavuz, "Zekâtın Sarf Yerlerinin Yeniden Yorumlanması", *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'an ve Sünnette Zekât* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 308-312; Emrullah Dumlu, "Zekâtın Sarf Yerleri: Modern Tartışmalar ve Yeni Yorumlar", *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 765-806.

⁵ bk. Beytullah Aktaş, "Tevbe Suresi 60. Ayet Bağlamında Zekâtın Sarf Yerleri", *Diyanet İlmî Dergi* 51/2 (Haziran 2015), 67-86.

⁶ Cürcânî, "Zekât", *et-Ta'rîfât*, 184; Karaman vd., "Zekât", *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 711.

⁷ el-A'râf, 7/16; en-Neml, 27/1-3; er-Rûm, 30/38-39; eş-Şems, 91/9 vd. Bu surelerin Mekki olduğuna dair görüşler için bk. Ebu Ca'fer Muhammed b. İbrâhîm b. Zübeyr el-Garnâti, *el-Burhân fi tertîbi suveri'l-Kur'an* (Fas: Vizâretü'l-evkâf ve ş-şüûnî'l-İslâmiyye, 1990), 57.

⁸ el-Bakara, 2/83; el-Mâide, 5/12; Meryem, 19/31.

zikredilen ibadet olan zekât, bunu çağrıştıracak sadaka, birr ve infak gibi diğer kelimeleriyle de ifade edilmiştir. Nasslarda sarih bir şekilde zikredilen zekât;⁹ Kitap, Sünnet ve icmâ ile sabit olarak farz olduğunda görüş birliğine varılmış ve bu konuda herhangi bir ihtilaf aktarılmamıştır.¹⁰ Sosyal açıdan birçok faydası olan zekâtın maddî anlamda desteklemek ve ihtiyaçlarını gidermek üzere birbirine kenetlenmiş bir toplum oluşturmak, infak bilincini geliştirmek suretiyle paylaşım ruhunu aşlamak, toplumsal barışın gerçekleşmesinde katkıda bulunmak ve malı koruma altına almak gibi birçok hikmeti bulunmaktadır.¹¹

1.1. Zekâtın Farz Olma Süreci

Kur'anî bir metot olan tedricilik, diğer bazı hükümlerde de olduğu gibi zekâtın farz kılınması sürecinde de müşahede edilmektedir. Daha önce belirtildiği gibi Mekke döneminde inen surelerde zikredilen zekâtın bir hazırlık safhası olmuş ve daha önceki toplumlarda da bilinen bir ibadet olarak muhataplarını zihni, buna göre hazırlanmıştır. Böylelikle farz kılınmasından önceki dönemde Müslümanlara infak bilinci aşılanmış ve Medine'deki ikinci dönemde de bir yükümlülük olarak farz kılınmıştır. Zekâtın farz kılınma tarihi tartışmalı olmakla beraber çoğunluğa göre bu, hicretin ikinci yılıdır.¹² Ancak Tevbe suresi Hz. Peygamber'in Tebûk gazvesinden dönüp hacdayken inen bir sure¹³ olduğuna göre, bu surenin hicrî dokuzuncu yılda nazil olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre -mezkûr surede zekât sınıflarının zikredildiği altmışıncı ayet de dikkate alındığı takdirde- oranları, toplanması ve harcama kalemleri belirlenmiş bir şekilde süreç içerisinde kurumsal bir yapıya kavuştuğu ifade edilebilmektedir.

1.2. Genel Olarak Zekâtın Şartları ve Zekâta Müstahak Mallar

Zekâtın vücup (farz olma) ve edâ (geçerli olma) olmak üzere iki yönlü şartı olup, her birisine yönelik başka şartlar da bulunmaktadır. (A) Vücup şartları (1) mükellef ile ilgili ve (2) malla ilgili şartlar olmak üzere iki kısımdır. (1) Mükellef ile ilgili şartlar (a) Müslüman olmak, (b) mükellef olmak, (c) hür olmak ve (d) zekât vermesinin farz olduğunu bilmek olmak

⁹ el-Bakara, 2/177; Buhârî, "Zekât", 1.

¹⁰ Şemsuddîn Muhammed b. el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2004), 1/547.

¹¹ Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-'akîdeti ve's-şerî'ati ve'l-menhec* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-mu'âsir, 1991), 10/278-280.

¹² Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Fethu Bâbi'l-Înâye bi-Şerhi'n-Nükâye* (Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebî'l-Erkâm, ts.), 1/475.

¹³ İsmâ'il b. Kesîr el-Kuraşî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 2/331.

üzere dört tanedir. (2) Malla ilgili şartlar ise (a) tam mülkiyet, (b) nema, (c) aslî ihtiyaçtan fazla olma, (d) nisap, (e) yıllanma ve (f) borca karşılık olmama şeklinde altı tanedir. (B) Eda şartları ise (a) niyet ve (b) temlik olmak üzere iki tanedir.¹⁴

Paralar ve ticaret malları gibi emval-ı bâtına ve hayvanlar, toprak ürünleri ve madenler gibi emval-ı zâhira olmak üzere genel olarak iki grup malın zekâtı verilmektir. Bunların tümü taşıdıkları şartlar ve ulaşması gereken nisaba göre; (1) paralar (altın ve gümüş de dahil), (2) ticaret malları, (3) hayvanlar (ve ürünleri), (4) toprak ürünleri ve (5) madenler (ile defineler) olmak üzere beş sınıf maldan zekât verilmektedir.¹⁵

2. Tevbe Suresinin 60. Ayeti

إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن سبيل الله من الله والى الله عليم حكيم *“Sadakalar (zekâtlar), Allah’tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslam’a ısındırılacak olanlarla (özgürlüğüne kavuşturulacak) köleler, borçlular, Allah yolunda cihat edenler ve yolda kalmış yolcular içindir. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”*¹⁶ ayetinde kullanılan kelimeler, bunların niceliği, seçilen edatlar ve buna bağlı olarak sıralamasından hareketle lafzi değerlendirmeler yapılmış, bunun anlamı ve dolayısıyla fikhî hükme etkisi tartışılmıştır.

585

2.1. Ayetin Muhtevası

Zekâtla ilgili mezkûr ayet; *“İçlerinden sadakalar konusunda sana dil uzatanlar da var. Kendilerine ondan bir pay verilirse, hoşnut olurlar; eğer kendilerine ondan bir pay verilmezse, hemen kızarlar.”*¹⁷ ile *“Yine onlardan peygamberi inciten ve “O (her söyleneni dinleyen) bir kulaktır” diyen kimseler de vardır...”*¹⁸ ayetleri arasında mu’terize (ara cümle) olarak gelmiş ve zekâtla ilgili olumsuz bir tavır sergileyenlerin peşinden kimlerin bu yardımdan yararlanacağı liste halinde zikredilmiştir.¹⁹

¹⁴ ‘Alâüddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 1/302-314; Mehmet Erkal, *“Zekât”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/197-199.

¹⁵ Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 1/547; Erkal, *“Zekât”, 44/198-202.*

¹⁶ et-Tevbe 9/60.

¹⁷ et-Tevbe 9/58.

¹⁸ et-Tevbe 9/61.

¹⁹ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn er-Râzî et-Taberistânî, *et-Tefsîrü'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 8/107; Muhammed et-Tâhir b. ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Suhnûn, ts.), 10/234.

Ayette çoğul olarak sadaka lafzının zekât için kullanılması, devamında sınıflarının tanımı ve kapsamı, nakli delillerle beraber akli/lafzi değerlendirmelere dayanmaktadır. Ayette bu sınıfların sıralaması, niceliği ve kullanılan harf-i cerler manaya etki etmektedir. Fakir, miskin, amil ve müellef-i kulûb olan ilk dört sınıf اللام (temlik: için/ait) harf-i cerri ile rikâb, gârim, sebîlullâh ve ibnü's-sebîl olan diğer dördü ise ذ ([-de/da] bulunma hali) ile zikredilmiştir. Ancak bu son dördünde ذ harf-i cerri tekrar edilerek -rikâb ve ğârim ile sebîlullâh ve ibnü's-sebîl şeklinde- ikili olarak zikredilmiştir. Ayrıca fakir, miskin, amil, müellef-i kulûb, rikâb ve ğârim çoğul, sebîlullâh ve ibnü's-sebîl ise tekil olarak kullanılmıştır. Bu literal farklılıkların hükme nasıl bir etkisi olduğu değerlendirilmiştir.

2.2. Ayetteki Kelimelerin Lafzi Değerlendirmeleri ve Hükme Etkisi

Lafzın vazolunduğu manaya delaleti, başka manalarda kullanılması ve bununun açıklık derecesi açısından hükme etkisi farklılık arz etmektedir. Tek bir manaya delalet eden lafza *hâss*,²⁰ sınırlı olmaksızın mananın kendisinde gerçekleştiği bütün fertleri kapsayana *âmm*²¹ ve birden fazla manaya sahip olanlara ise *müşterek*²² denilmektedir. Müşterek lafızlar, dil ve lehçe farklılıktan ve/veya mecaz olarak kullanılmaktan da kaynaklanabilmektedir. Müşterek olmama, asıl olduğu için karine olmadığı sürece lafzın delalet ettiği muayyen bir mana tercih edilememektedir. Buna göre müşterek lafızla manalardan her birinin kastedilmiş olmasını Hanefîler'in çoğu kabul etmezken,²³ Şâfiî ve bir kısım fukahâ - olumlu/olumsuz fark etmeksizin- nasstaki müşterek lafız ile bütün manaların kastedilmiş olmasının mümkün olduğunu savunmaktadır.²⁴

Ayetlerin siyak ve sibakı, kelimelerin seçimi, sıralanması, niceliği, kapsamı ve kullanılan edatlar, ulema tarafından semantik açıdan

²⁰ Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 111; Muhammed b. Ferâmûz b. Alî (Molla Hüsrev), *Mirkâtü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012), 24; Zekiyüddîn Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kafi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 311.

²¹ Cüveynî, *el-Burhân*, 111; İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1432/2011), 2/219; Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vusûl*, 70; Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 345.

²² Cüveynî, *el-Burhân*, 121; Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vusûl*, 86.

²³ Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vusûl*, 86.

²⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 121; Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1432/2011), 2/596-597; Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1432/2011), 1/452-453; Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vusûl*, 86-87 (dipnot); Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 360.

değerlendirilmiştir. Bunların her birinin diğeriyle olan ilintisi araştırılmış, sözlük anlamından hareketle terimsel tanımı yapılmıştır. Böylece istilahlara tanımı ve çerçevesine göre belli bir metotla meseleye yaklaşan her bir fakihın düşüncesi farklı olmuştur. Buna göre kapsamı ve ifade ettiği hüküm, Arap dili de dikkate alınarak ortaya konulmuştur.

2.2.1. Edatlar

1) **إِنَّمَا**: Ayetin başında kullanılan (إِنَّمَا) hasr/kasr (vurgu/tahsis) edatından hareketle, zekât hakkında subjektif bir bakış açısını ortadan kaldırmıştır. Bunun dışında kalanların bundan herhangi bir pay almaya müstahak olmadığı belirtilmiştir. Böylece zekât kasr-ı izafî (nisbî sınırlama)²⁵ ile sadece zikredilen sekiz sınıfla sınırlı olduğu vurgulanmıştır.²⁶ Çünkü bunun belli kişilere ait olması, beyan makamında olup bununla sınırlı olmasından anlaşılmaktadır. Zira kasr, manada müşterek olarak kullanılması dışında hakikî ve izafî olarak birlikte kullanılmamaktadır.²⁷

2) Harf-i Cerler

a) **اللام**: Fakir, miskin, amil ve müellef-i kulûb olan ilk dört sınıfa başlanırken kullanılan اللام harf-i cerri, mülkiyet ve istihkak anlamındadır.²⁸ İlk dört sınıf için kullanılan bu edattan hareketle aldıkları zekât, onların hakkı olduğu için bunu temlik etme ve bunda dilediği şekilde tasarruf etme yetkisine sahip olduğu anlaşılmaktadır.

b) **على**: **على** harf-i cerri, talîl (gereğe/“...için”) anlamında kullanıldığı belirtilmiştir. Çünkü bu edatın zikredilmesindeki gaye, amilin bu konuda yeterli ve (devletten aldığı) belli bir yetkiye sahip olduğunu ifade etmek içindir. Bunun yanı sıra onların, zekât toplamakta büyük bir zahmete katlandığını göstermektedir. Bundan dolayı amilin zekâta müstahak olması, yaptıkları işin zekâtın faydasına ve bunun zahmet olduğuna yönelik bir ima taşımaktadır. Ayrıca harf-i cerrin

²⁵ Hakikat ve vakıya uygunluk açısından kasr; (1) **kasr-ı hakikî** (: maksûrun, maksûr-u aleyh dışında taşınmasıyla birlikte, yapılan tahsisin hakikate ve vakıya uygun olması) ve (2) **kasr-ı izafî** (: maksûr-u aleyhe kendi dışındaki bütün varlıklara nispetle değil, sadece belirli tek bir şeye nispetle herhangi bir vasfın tahsis edilmesi) olmak üzere iki kısma ayrılır. bk. Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Muhtasarü'l-me'ânî* (Diyarbakır: Seyda Yayınları, ts.), 140-144; Hikmet Akdemir, *Belâğat Terimleri Ansiklopedisi* (İzmir: Nil Yayınları, 1999), 209-211.

²⁶ Râzî, *Mefâtilu'l-ğayb*, 8/107.

²⁷ Teftâzânî, *Muhtasarü'l-me'ânî* 142; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, 10/235.

²⁸ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, 10/237.

istilâ-i mecazî anlamında olabileceği de zikredilmiştir. Çünkü amil, mecazen/vekaleten devlet başkanı adına toplamak suretiyle bir tasarrufta bulunduğu için bu konuda bir üstünlüğü (nüfuzu) bulunmaktadır.²⁹

c) في: Ayetin başlangıcındaki اللام' dan rikâb, ğârim, sebîüllâh ve ibnü's-sebîl olan son dört sınıfta في harf-i cerrine udul edilmiştir. Çünkü zekât ile ilgili hakkeleş, rikâbın sahsına değil bu alanda kullanılmasına delalet etmektedir.³⁰ Buna göre harf-i cer, zarf-ı mecazî anlamında olup, (فك الرقاب: kölelerin azadı şeklinde) rikâbtan önce bir tamlananın takdir edilmesine ihtiyaç kalmamıştır. Böylece köleler(in azat edilmesi) için bu mal, şahıslarına değil ait olduğu yere verilmesi ifade edilmiştir. Şayet bu edat, اللام anlamında olsaydı zekâtın (mülkiyetlerine geçirmek üzere) bizzat kendilerine verilmesi şeklinde anlaşılacaktı.³¹ Ancak burada amaç, (herhangi bir özel mülkiyet hakkı olmayan) kölelere verilen zekâtın genel manada şahıslarına ait olmadığı ve bunun belli bir gaye için sadece kullanılabileceği vurgulanmıştır.

2.2.1. Kelimeler

1) الصدقات (Sadakalar): Hasr edatından sonra ayete, “sadaka” 588 kelimesinin çoğulu ile başlanmıştır. Hayır yönüyle maddî/malî ödemeleri de içine alınacak en kapsamlı kelime infak olmakla beraber, burada zekât yerine -farz, vâcib ve nafîle olan diğer infakları kapsayacak genişlikte-sadaka kelimesi kullanılmıştır. Kur'an'da tekil olarak beş³² ve çoğul olarak sekiz³³ defa olmak üzere toplam on üç yerde sadaka sözcüğü kullanılmıştır. Sadakanın zikredildiği bütün yerler zekât anlamında olmadığı için bunun farz olana hamledilmesi delil ve karinelerden hareketle içtihadî bir konudur. İlgili ayetin sonunda “farîza” kelimesinin kullanılmış olması,³⁴ buradaki sadakanın hükmünü ifade etmektedir. Ancak özellikle sadaka lafzının kullanılması farz kılınma sürecindeki tedricilik, infaka teşvik ve kelimenin ifade ettiği sözlük anlamı (sadakat/doğruluk) gibi anlamlara işaret etmesi de muhtemeldir. Ayrıca bu kelimenin çoğul olarak getirilmesinin hikmeti ise zekâtının verilmesi gereken birçok malı kapsayacak nitelik olduğu

²⁹ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, 10/235-236.

³⁰ Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 10/259.

³¹ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, 10/236.

³² el-Bakara, 2/196 ve 2/263; en-Nisâ, 4/114; et-Tevbe, 9/103; el-Mücâdele, 58/12.

³³ el-Bakara, 2/264, 2/271 ve 2/276; en-Nisâ, 4/4; et-Tevbe, 9/58, 9/60, 9/79 ve 9/104; el-Mücâdele, 58/13.

³⁴ et-Tevbe, 9/60.

değerlendirilmektedir.

2) فريضة (من الله) ([Allah'tan] Bir Farz Olarak): anlamındaki bu sözcükle, yukarıda belirtildiği gibi sadakanın hükmü belirtilmiştir. Böylece buna muhalefet etmekten alıkoyarak, belirtilen sınıfların dışında zekâtın verilmemesi talimatı verilmiştir. Zira “Yüce Allah kendisi bunda hükümde bulununcaya kadar ne bir peygambere ne de bir başkasına zekâtlarla ilgili bir hükümde bulunmasına rıza göstermemiş ve böylece bunu sekiz paya bölmüştür.”³⁵ şeklindeki rivayette nakledildiği gibi buna uyulması istenmiştir. Buna göre hâl (durum zarfı) olarak gelen bu kelime, geniş bir kapsamı olan sadakayı daraltarak bu ibadetin hükmünü ve sadece bu sekiz sınıfa verilebileceğini vurgulamıştır. Ayrıca bu husus Allah’a nispet edilerek zekâtın hükmü ve dağıtılmasının tevkifi olduğu için kulun yorumuna kapalı olduğuna işaret etmiştir.

2.2.2. Sınıflar

1) الفقراء (Fakirler): Fekâr (omurga/bel kemiği) kökünden türeyen ve omuruna bir şey isabet eden kişi anlamındaki fakir, ihtiyaçlarını karşılayamayacak kadar bir kazanç ve mala sahip olmayandır.³⁶ Fakirin tanımı ve bundan hareketle kimler olduğu fukahâ arasında ihtilaflıdır. Yoksul anlamında malı ve kazancı hiç olmayan veya olup da yeterli olmadığı için muhtaç olan kişi şeklinde iki yaklaşım vardır. Fukahâ bundan hareketle ihtiyaç durumunun miskinden iyi olup olmaması hususunda farklı görüşler ileri sürmüştür. Genel olarak Hanefî ve Mâlikîler’e göre fakir, miskinden daha iyi halde kişi iken;³⁷ Şâfiî ve Hanbelîler’e göre ise miskinden daha aşağı konumda olan ve ihtiyacını giderecek bir mal ve/veya kazanca sahip olamayacak kadar bir yokluk içinde olandır.³⁸

Buna göre Hanefîler’e göre fakir, nisap miktarından az bir mala sahip

³⁵ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen* (Beirut: Dâru’l-Fikr, ts.), “Zekât”, 17 (No. 1630).

³⁶ Râzî, *Mefâtilu’l-ğayb*, 8/110; Zuhaylî, *et-Tefsîru’l-münîr*, 10/259.

³⁷ Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-Înâye şerhu’l-Hidâye* (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2007), 1/585; Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahmân el-Hattâb er-Ru’aynî, *Mevâhibü’l-celîl lişerhi Muhtasari Halîl* (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2007), 3/219.

³⁸ İbrâhim el-Beycûrî, *Hâşiyetü’l-Beycûrî ‘alâ Şerhi’bni’l-Kâsım* (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1434/2013), 1/541; Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu’l-kebir ‘alâ metni’l-Muknî* (Cize: Dâru Hicr, 1415/1995), 7/206-207; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr*, 10/235; Zuhaylî, *et-Tefsîru’l-münîr*, 10/262.

olan veya nisaba malik olup ihtiyacı olanını karşılamayan kişidir.³⁹ Bundan dolayı birkaç nisaba sahip olmakla beraber, bunlar ihtiyacını karşılamıyorsa fakir kapsamında değerlendirilmektedir. Fakir olma vasfı devam ettiği sürece ona zekât verilmesinin caiz olduğundan, günlük geçimi ve giyimi olan fakirin dilenmesi helal olmamaktadır.⁴⁰ Mâlikîler'e göre ise nisap miktarına sahip olup bundan dolayı zekât vermesi farz olsa da yıllık olarak kendisi için yeterli olan maldan daha azına malik olan kişidir. Zengin olan oğlunun fakir olan babasına bakması gerektiği için geçimi başkasına ait olan fakire zekât verilmediği gibi kendisine gelirinin yeterli olan zanaatkâra da verilmemektedir.⁴¹

Şâfiî ve Hanbelîler'e göre fakir, kendisine yetecek veya ihtiyacını giderecek kadar malı ve/veya kazancı olmadığı gibi, nafakasını yeterli bir şekilde karşılayacak kocası, üstsoyu ve altsoyu olmayandır. Hanbelîler ayrıca kendisine ve bakmakla yükümlü olduğu ailesine bir yıllık yetecek nafaka miktarında zekât verileceğini ifade etmektedir. Bunun yanı sıra yeme, giyinme ve mesken olarak -on bin liraya ihtiyacı olup da sadece üç bin lira bulabilen gibi- yeterli bir imkana sahip olmayandır. Çalışmaya engel olan bir durumu olmayıp sağlıklı olan bir kişinin kendisine ait bir evi olup, daha iyisinde oturmak için zekât talebinde bulunması da bu kapsamda değerlendirilmiştir.⁴² Şâfiî ve Hanbelîler'e göre fakirin miskinden ekonomik olarak daha aşağıda olduğuna dair ileri sürdükleri akli ve nakli deliller şunlardır:

Sıralamalarda önem durumuna göre zikredildiğine ve ayette bu sınıflardan ilki olan "fukara" ile başladığına göre fakir, bu konuda daha muhtaç olandır. Ayrıca "O gemi, denizde çalışan bir takım *miskin* kimselere ait idi."⁴³ ayetinde geçtiği gibi miskinlerin kendilerine ait çalıştıkları bir gemileri olduğu zikredilmiştir. Zira Kur'an'da bir şeye malik olmakla beraber kendisine fakir olarak isimlendirildiği görülmemiştir.⁴⁴ Ancak Hanefî ve Mâlikîler'e göre ayette gemiye sahip olanların miskin olarak nitelenmesi

³⁹ 'Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i fi tertîbi's-şerâ'i* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 2/464; Bâbertî, *el-Înâye*, 1/585.

⁴⁰ Abdurrahman el-Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh 'ala'l-mezâhibi'l-erbe'a* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 1/562.

⁴¹ Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *ez-Zahîra* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 3/144; Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh*, 1/564.

⁴² Ebû Bekr 'Osmân b. Muhammed Şettâ ed-Dimyâtî, *Hâşiyetu l'âneti't-tâlibîn 'alâ halli elfâzi Fethi'l-mu'in* (Dimeşk: Dâru'l-Menhel, 1429/2008), 2/366; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2012), 2/778; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 10/262.

⁴³ el-Kehf 18/79.

⁴⁴ Râzî, 8/110; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/779.

ekonomik durumlarıyla ilgili olmayıp, gemilerini gasp edilmesine engel olmaktan aciz olmalarıyla ilgili bir acıma ifadesidir.⁴⁵

Bunun yanı sıra Rasûlullâh'ın "Allah'ım! Beni **miskin** olarak yaşat, **miskin** olarak ruhumu al ve beni **miskinlerin** zümresinde haşret!"⁴⁶ duasında miskin olmayı dilemiş ve fakirlikten Allah'a sığınmıştır.⁴⁷ Zira şiddetli bir ihtiyaç halini talep ederken, bundan daha iyi olan bir halden sığınması caiz olmamaktadır. "**Miskin**, bir iki lokma veya bir iki hurma isteyerek insanlar etrafında dolanan değil, onun ihtiyacını karşılayacak ve ona tasaddukta bulunacak bir zengin bulamayıp insanlardan istemeyendir."⁴⁸ şeklindeki hadiste de bir yönüyle miskin tanımı ve özellikleri zikredilmiştir. Ayrıca "mefkûr (مفقور)" sözlükte: sırtından bir omurga kemiğinin çıkarılmasından dolayı beli kopan demektir.⁴⁹

2) المساكين (Miskinler): Fakir ile ilgili değerlendirmelerde belirtildiği gibi miskin tanımı da iki farklı görüş vardır. Sükûn (sakin/sessiz olma)dan türeyen ve imkanlarından dolayı aciz olduğu için iskân (eli kolu bağlı) halinde olan miskin⁵⁰ tanımı Hanefî ve Şâfiîler arasında tartışmalı olup mesele, kişinin ekonomik seviyesiyle ilgilidir. Zira Hanefîler miskini, malı ve kazancı hiç olmayan veya olup da yeterli olmayan şekilde tanımlarken,⁵¹ Şâfiîler malı ve kazancının ihtiyaçlarını karşılamayan kişi olduğunu ifade etmiştir. Buna göre on bin liraya ihtiyacı olup, dört bin lirası olan Hanefîler'e göre fakir ve Şâfiîler'e göre miskinken, yedi/sekiz bin lirası olanı ise iki mezhep, tam tersi bir niteleme yapmaktadır. Bununla beraber iki görüş sahibi, fakirlik ve miskinliğin zaman ve mekâna göre gerekli olan asgari geçimliliğin altındaki bir sınır olması düşüncelerinden dolayı ortak paydaya sahiptir.⁵²

Sahabeden İbn Abbâs (ö. 68/687-88) ve tabiinden Zührî'ye (ö. 124/742)

⁴⁵ Fahrüddîn Osmân b. Âli b. Mihcen b. Yûnus ez-Zeylaî, *Tebyîni'ül-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 2/113; Karâfî, *ez-Zahîra*, 3/145; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 8/110; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/778 (dipnot).

⁴⁶ Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, ts.), "Zühd", 7 (No. 4126).

⁴⁷ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/779.

⁴⁸ Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Kahire: Dâru's-Şa'b, 1987), "Zekât", 53 (No. 1476).

⁴⁹ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/779; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 10/262.

⁵⁰ Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 10/

⁵¹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i*, 2/464; Bâbertî, *el-Înâye*, 1/585.

⁵² Beycûrî, *Hâşiyetü'l-Beycûrî*, 1/542; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/778; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 10/259.

nispet edilen görüşü benimseyen Hanefî, Mâlikî ve bazı filologların görüşlerine göre -vücudunu örtmek için çamur süren kişinin “*yahut yerde sürünen bir miskini*”⁵³ ayetinde buyrulduğu gibi- miskin, fakirden daha muhtaç bir halde olandır.⁵⁴ Zira ayette zikredildiği gibi miskin, herhangi bir meskeni olmadığı için barınma sorunu yaşayan ve bundan dolayı azami derecedeki yokluk ve sıkıntısına delalet etmektedir.⁵⁵

Şâfiî ve Hanbelîler miskinın, fakir anlamında kullanılmasının caiz olduğunu ve bu nitelemeden genelleme yapmanın gerekli olmadığını ifade etmiştir.⁵⁶ Onlara göre miskin, kendisine yetecek kadar bir mal veya helal bir kazanca sahip olmayandır. Buna göre ihtiyacı olanın yarısına ve daha fazlasına malik olan veya kazanabilen, ancak kendisine yetecek miktara ulaşamayan kişiye miskin denilmektedir. Bu şekildeki kazanca sahip olanın ihtiyaçlarını tespit etmeye güne gün olması esas alınırken, kendisi dışında bakmakla yükümlü olduğu kişiler için ise ortalama yaş olup bunun altmış iki yıl olduğu ifade edilmiştir.⁵⁷ Şâfiîler’e göre alacağı miktarın kalan ortalama ömrün yarısına veya yarısından çok olana yetecek kadar bir mal veya helal bir kazanca muktedir olana miskin denilirken;⁵⁸ Hanbelîler’e göre ise bu süre -ailesiyle beraber- bir yıl üzerinden hesaplanmaktadır.⁵⁹

Ebû Yûsuf (ö. 182/798), İmam Muhammed (ö. 189/805) ve Ebû Alî el-Cübbâ’î (ö. 303/916) nispet edilen bir görüşe göre fakir ve miskinın tekit kabilinden olduğu veya bunun tayin edilmesinde örfün esas alınması gerektiği şeklindedir.⁶⁰ Ancak genel olarak ikisi farklı kabul edilmekle beraber, kişinin fakir (veya miskin) olarak nitelemesindeki lafzi tartışmalar, zekâta müstahak olan kişiler açısından pratik olarak bir faydası bulunmamaktadır. Sadece vasiyet, vakıf ve adaklarda fakir veya miskin olarak belirtilmesine değışebileceği belirtilse de⁶¹ bunun yanı sıra (ileride izah edileceği gibi) Şâfiîler’in (her sınıftan en az üç kişiye) zekâtın dağıtılması şartında da etkisi olması açısından farklılık arz etmektedir.

⁵³ el-Beled 90/16.

⁵⁴ Bâbertî, *el-İnâye*, 1/585-586; Karâfi, *ez-Zahîra*, 3/144-145; Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh*, 1/562-564; İbn Manzûr, “s-k-n”, *Lisânü'l-Arab*, 7/222.

⁵⁵ Râzî, *Mefâtilu'l-ğayb*, 8/111; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/779; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 10/263.

⁵⁶ Râzî, *Mefâtilu'l-ğayb*, 8/111.

⁵⁷ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/779.

⁵⁸ Beycûrî, *Hâşiyetü'l-Beycûrî*, 1/542; Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh*, 1/566.

⁵⁹ ‘Alâüddîn Ebû'l-Hasen ‘Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî, *el-İnsâf fi ma’rifeti'râcîh mine'l-hilâf* (Cize: Dâru Hicr, 1415/1995), 7/256; Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh*, 1/565.

⁶⁰ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i*, 2/465; Râzî, *Mefâtilu'l-ğayb*, 8/109; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr*, 10/235 ve 10/238.

⁶¹ Bâbertî, *el-İnâye*, 1/586; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 10/262.

3) **العاملين عليها** (**Bununla Görevli Olanlar**): Sözlük açısından iş yapan/işçi anlamındaki amil, ayetin siyak ve sibakından hareketle zekâti tahsil ve toplamasında çalışan vergi memurlardır.⁶² Bu görevi üstlenen kişilerin adil ve zekât fikhını bilmeleri şart koşulmuştur. Hz. Peygamber döneminde bu sınıf fiili olarak mevcut olup, Hüzeyl kabilesinin zekâtlarını toplamakla Hamel b. Nâbiğa el-Hüzeli'yi görevlendirildiği nakledilmektedir.⁶³

Amil sadece öşrü toplayan (âşir) değil, aynı zamanda bunu kayda geçiren (kâtip), müstahakları arasında dağıtan (kâsım), malı koruyan, mal sahiplerini toplayan (hâşir), hakkedenleri bilen (arîf), hayvanları sayan, ölçen, tartan ve çoban da bu kapsamda kabul edilmektedir. Buna göre beytûmaldeki mallarla ilgili -kadı ve vali hariç- zekât konusunda kendisine ihtiyaç duyulan her görevli amil olarak değerlendirilmektedir. Zekâtı teslim sırasında ölçme ve tartma ücretinin yanı sıra diğer masraflar da -teslimi ona ait olduğu için- malike aittir. Zekât toplama memuruna verme sırasındaki masraflar ise memurların payından alınmaktadır.⁶⁴

Hanefîler, genel anlamda zekât ve özelde öşürleri toplamak üzere devlet otoritesi tarafından tayin edilen amili, zekât toplama memuru olarak tanımlanmış ve yaptığı işin miktarınca zekât alacağını ifade etmiştir.⁶⁵ Mâlikîler ise amilin kapsamını daha geniş tutarak, zengin de olsa zekât işinde koşuşturan, kâtiplik yapan, dağıtan ve zekâta tabi her türlü hayvanı toplayan kişi olduğunu dile getirmiştir. Amilin fakir olması durumunda ise zekâta iki özelliğiyle müstahak olduğunu ifade etmiştir.⁶⁶

Şâfiîler ise zekât toplamada -çalışan, kâtiplik ve bekçilik yapan gibi- bu konuda herhangi fiilî bir emeği olanlar şeklinde kabul etmiştir. Amilin yaptığı görev öncesinde herhangi bir ücret belirlenmemesi durumunda, devlet başkanının verdiği ecri misil miktarını alabilmektedir.⁶⁷ Hanbelîler ise zekâti tahsil etmek için kendisine ihtiyaç duyulan memurlar olduğunu ve ücreti kabilinden kendisine zekât verildiğini belirtmektedir.⁶⁸ Bunun ücret tarafı düşünülmeden -muhtaç olduğu için kendisine zekât olarak verilmiş

⁶² İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, 10/235; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 2/779; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 10/259.

⁶³ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, 10/236.

⁶⁴ Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 2/779-780.

⁶⁵ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i*, 2/465; Bâbertî, *el-Înâye*, 1/585; Râzî, *Mefâtilu'l-ğayb*, 8/113; Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh*, 1/562-563.

⁶⁶ Karâfî, *ez-Zahîra*, 3/145-146; Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh*, 1/564.

⁶⁷ Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh*, 1/566.

⁶⁸ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 7/222, 7/227; Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh*, 1/565.

olsaydı- zengin olduğu takdirde bunu alması helal olmazdı. Ancak zengin olsa da amil adıyla zekât alabildiği için kendisine verilenin ücret karşılığında olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁹

İlk iki sınıftan sonra zekât toplamayla görevli memurlarının zikredilmesi, zekâtın kurumsal yönüyle ilgilidir. Zira zekâtın, fakir ve miskine müesseseseleşmeden de yardım edilebileceği ifade edildikten sonra, bunun devlet eliyle olan kısmı zikredilerek kurumsal yönüne işaret edilmiştir. Böylece ilk iki gruptan sonra zikredilecek diğer sınıflarda yoksulluk şart olmadığı halde devletin zekâtı toplayarak dağıtma hakkına sahip olduğu vurgulanmıştır.⁷⁰

4) المؤلفه قلوبهم (Kalpleri [İslam'a] ısındırılanlar): Bu kişilerin kapsamı ve çeşitleri ile ilgili değerlendirmeler fakihler tarafından yapılmıştır. Bunların, Hz. Peygamber döneminde Ebû Süfyân b. Harb gibi Müslüman oldukları halde İslam'a dair niyetleri zayıf olanlar, Âmir b. Tufeyl gibi çetin bir küfre sahip olanlar ve Safvân b. Ümeyye gibi kafir olmakla beraber İslam'a meylini izhar edenler olmak üzere birkaç grup olduğu değerlendirilmiştir.

Resulullah döneminde toplam sayısının otuz dokuz erkek olduğu 594 aktarılan⁷¹ bu kişilerden bazıları yeni Müslüman oldukları, diğer bir kısmının ise toplumda bir saygınlıkları olduğu için onlara zekât vermek ve gözetmekle kendileri ve emsallerinin Müslüman olması hedeflenmiştir. Zira Hz. Peygamber, toplum üzerindeki etkilerinden dolayı Müslüman olmadıkları halde 'Uyeyne b. Hısn, Akra' b. Hâbis ve 'Abbâs b. Mirdâs'a zekât vermiş ve eşraf kabul edilen bu şahıslarla ülfet kurarak Müslüman olmalarını amaçlamıştır. Ayrıca kafirlere savaşma veya zekât verilmesine engel olma gibi durumlarda destekte bulunanlara verilen de bu kapsamda değerlendirilmiştir.

Buna göre müellefe-i kulûb genel olarak; (1) Ebû Süfyân b. Harb gibi yeni Müslüman olup bu konuda sebat etmesi için kendisine zekât verilenler, (2) Zibrikân b. Bedr gibi Müslüman olup toplumunda bir karşılığı olan ve kendisine zekât verildiği takdirde başkalarının da Müslüman olması ümit edilenler ve (3) kafirlere mücavir olan hudutlarda mukim olup, kendisine zekât verildiği takdirde kafirlerin kötülük yapmalarına engel/yardımcı

⁶⁹ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/780.

⁷⁰ Aktaş, "Tevbe Suresi 60. Ayet Bağlamında Zekâtın Sarf Yerleri", 79.

⁷¹ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, 10/236.

olanlar olmak üzere üç kısım iken;⁷² Şâfiîler buna “(4) Hz. Ebû Bekr’in Ridde yılında ‘Adî b. Hâtim’e verdiği gibi zekât vermeyenlerin kötülüklerinden alıkoyarak onların da zekât vermelerini sağlayanlar” şeklinde bir kısım daha ekleyerek dörde çıkarmıştır.⁷³

Bu taksime girip de kafir olanlara zekât verilmesinde ihtilaf edilmiştir. Hanefî ve Şâfiîler, kalplerinin ısınması dahil başka bir gerekçeden dolayı kafirlere zekât verilmeyeceğini ifade etmiştir. Bunun verilmesi Müslümanların sayısının az ve düşmanlarının çok olduğu İslam’ın başlangıcına mahsus olup Allah, Müslümanları aziz/üstün kılınca onları kafirlerin ülfetine muhtaç bırakmamıştır. Ayrıca en doğru görüşe göre Allah Rasûlü, müellefe-i kulûb adı altında onlara zekât değil, ganimetten kendisine tahsis edilen yirmi beşte birlik paydan vermiştir. Hulefâ-i Râşidîn de onlara zekât vermemiş ve Hz. Ömer “Bizler İslam(‘a girmeleri) için bir şey vermeyiz. Dileyen iman etsin ve dileyen de inkâr etsin” şeklindeki sözü nakledilmiştir.⁷⁴

Bundan dolayı sadece (Müslüman olup, başkalarının da Müslüman olmasına vesilen olan) ikinci kısımdakilere verilebileceği söylenirken, en doğru görüşe göre cumhur, diğerlerine de verilebileceğini ifade etmiştir.⁷⁵ Hanefîler, Hz. Ebubekir’in hilafeti sırasında müellefe-i kulûba zekât verilmediğini ifade etmiştir.⁷⁶ Mâlikîler ise bunlar, Müslüman olmaları teşvik edilen kafirler -veya zayıf bir görüşe göre ise imanın gönüllerinde tam anlamıyla yer etmesi için kendilerine zekât verilenler- şeklinde tanımlanmıştır.⁷⁷ Hanbelîler’e göre ise bu sınıf; toplumunda bir karşılığı olup, Müslüman olması ümit edilen, kötülük yapmasından çekinilen, Müslüman olmakla beraber imanının güçlenmesine veya iman etmediği halde kafirlerden onun gibilerinin Müslüman olması ümit edilen ya da zekâtı vermeyenlerin zekâtı toplanmasında kendisine ihtiyaç duyulan kişilerden oluştuğu için ülfet oluşacak kadar kendisine zekâttan verilebilmektedir.⁷⁸ Zira Hz. Peygamber Müslüman olan müellefe-i kulûba zekât verdiği gibi, iman etmediği halde -Ebû Süfyân b. Harb, Safvân b. Ümeyye, ‘Uyeyne b. Hısn, ‘Akra b. Hâbis ve ‘Abbâs b. Mirdâs gibi- bazı

⁷² Abdulğani el-Ğunaymî el-Meydânî, *el-Lübâb fî Şerhi’l-Kitâb* (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2017), 1/233-234

⁷³ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, 8/114; Cezîrî, *Kitâbü’l-fıkh*, 1/566.

⁷⁴ Beycûrî, *Hâşiyetü’l-Beycûrî*, 1/542; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-‘azîm*, 3/365.

⁷⁵ Zuhaylî, *et-Tefsîru’l-münîr*, 10/259.

⁷⁶ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâ’i*, 2/468; Bâbertî, *el-‘Înâye*, 1/584; Cezîrî, *Kitâbü’l-fıkh*, 1/563.

⁷⁷ Karâfî, *ez-Zahîra*, 3/146; Cezîrî, *Kitâbü’l-fıkh*, 1/564.

⁷⁸ İbn Kudâme, *eş-Şerhu’l-kebir*, 7/231-232; Cezîrî, *Kitâbü’l-fıkh*, 1/565.

kişilerin kalplerini İslam'a ısındırmak için yüzer deve ve 'Alkame b. 'Ulâse'ye de Huneyn ganimetlerinden vermiştir.⁷⁹

Buna göre fukahâ, kafir olan müellefe-i kulûba zekât verilmesinde ihtilaf ettiği gibi, Hz. Peygamber'den sonra bu payın olup olmamasında da farklı içtihatlarda bulunmuştur. Hanefî ve Mâlikîler'e göre müellefe-i kulûbun payı İslam'ın yayılması ve üstün gelmesiyle tümünden düşmüş ve artık buna ihtiyaç kalmamıştır. Bu konu sahabe icmasıyla sabit olduğuna göre onların yaklaşımında zekât sınıfları artık sekiz değil, yedidir.⁸⁰

Buna göre ayetteki hüküm baki olup nesh edilmediği söylenirken, ilk görüş sahipleri ise hükmünün baki olup olmamasında ihtilaf etmiştir. Mâlikîler'den bazı fakîhlerin de dahil olduğu bir grup âlime göre müellefe-i kulûb hükmü baki olup, nesh edilmediği için ihtiyaç durumunda onlara verilebilmektedir.⁸¹ Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin onlara vermeme yönündeki görüşü, bu payın düştüğüne değil maslahat eksenli dönemsel olarak buna ihtiyaç kalmadığına hamledilmektedir.⁸² Ayrıca Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ebû Bekr, ihtiyaç halinde bu paydan zekât vermiştir. Onlara zekât verilmesindeki gaye, artık/sadece Müslümanlara olan desteklerinden dolayı değil, aynı zamanda İslam'a rağbet etmelerini sağlama ve ahirette herhangi bir cezayla karşılaşmamalarına yöneliktir.⁸³

5) الرقاب (Kölelik/Boyunduruk): Bunlar, efendisiyle sözleşme yapan kölenin özgürlüğüne kavuşması için kendisine zekât verilen ve azat edilsin diye satın alınan veya fidyesi verilen kişilerdir.⁸⁴

Hanefî ve Şâfiîler'e göre rikâb, iş ve kazançla taksitlerini ödeyecek durumda olamayan sözleşmeli Müslüman kölelerdir. Böylece kendisine zekât verilerek özgürlüğüne kavuşması amaçlanan kişinin Müslüman ve mükâteb (sözleşmeli köle) olması gerekmektedir. Şayet bu payla köle satın alırsa, zekât onlara değil efendilerine verilmiş olur ki bu şekilde olması gereken temlik gerçekleşmemiş olmaktadır. Zira "Allah'ın size verdiği maldan onlara verin."⁸⁵ ayetindeki kendilerine verilmesi istenen kişileri, İbn 'Abbâs

⁷⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 8/113.

⁸⁰ Zeylâî, *Tebyîniü'l-hakâik*, 2/111; Bâbertî, *el-İnâye*, 1/584; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 10/270.

⁸¹ Karâfî, *ez-Zahîra*, 3/146.

⁸² Kaya, "Tevbe Suresi, 9/60. Ayet Bağlamında Zekâtın Sarf Yerlerinden Müellefe-i Kulub Örneği", 2797.

⁸³ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/780-781.

⁸⁴ Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî (İbn Rüşd), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1999), 4/90; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 10/259.

⁸⁵ en-Nûr 24/33.

mükâteb olarak tefsir etmiştir.⁸⁶ Ayrıca Şâfiîler bu kitâbetinin sahih, bu borcu ödeyecek miktarın yanında olmaması ve bizzat zekât verenin mükâtebi olmaması gerektiğini şart koşmuştur.⁸⁷

Mâlikî ve Hanbelîler'e göre özgürlüklerine kavuşmaları için zekâtla desteklenenlerin yanı sıra, bu payla köle satın alınarak azat da edilebilmektedir. Çünkü burada rikâb (boyunduruk) zikredildiğine göre bunda azat edilme murat edilmiştir. Bundan dolayı bu şekilde azat edilen kölelerin velayeti Müslümanlara ait olup, öldükleri zaman varisleri olmadığı takdirde malı, beytülmale intikal etmektedir. Ayrıca özgürlüğüne kavuşturma kefaretlerde de olduğu gibi (sözleşmeli olmayan) normal kölelerde de olabilmektedir.⁸⁸ Hanbelîler'e göre kitâbet borcunun vadesinin gelmesi şart olmayıp, zamanı gelmeden önce de kendisine bunu ödeyecek miktarda zekât verilebilmektedir.⁸⁹

Mükâtebin zekât alma şartı, Müslüman ve muhtaç olması gerekmektedir beraber, şu anda dünyada uluslararası olarak ilga edilip yasaklandığı için kölelik bulunmamaktadır. Bundan dolayı bu paydan zekât vermek fiilen mevcut olmayıp, şartların gerçekleştiği zaman buna dair şer'î bir engel bulunmamaktadır.⁹⁰ Ayrıca kelimenin ifade ettiği "özgürlüğüne kavuşturma" anlamından hareketle cezaevinden kefaletle tahliyesi mümkün olan ve maddî imkanları olmayanlara bu paydan zekât verilmesi Kur'an'ın getirdiği evrensel hükümlere uygun olduğu düşünülmektedir.

6) الغارمين (Borçlular): Bu kişilerin borcun niteliğine göre birkaç çeşidi bulunmaktadır. Gârim, üzerindeki borçları ödeyecek kadar malı olmadığı için, alacaklıların borçlunun malından mahrum olması veya borçlunun kalan malla hayatını idame ettirmesi zor olan kişilerdir.⁹¹ Günah ve israf olmaksızın kendisi için borçlanan ve bunu ödeme imkânı olmayanların borcun mahiyetine ve borçlanma gerekçesine göre zekât alması, fukahâ arasında ihtilafli bir mevzudur.⁹²

Hanefiler gârimi; üzerinde borç olup bu borçtan fazla olan bir nisaba

⁸⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/288; Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh*, 1/563 ve 1/566; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/781.

⁸⁷ Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh*, 1/566.

⁸⁸ Karâfi, *ez-Zahîra*, 3/146-147; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 7/239; Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh*, 1/564; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/782.

⁸⁹ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 7/238; Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh*, 1/565.

⁹⁰ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/782.

⁹¹ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, 10/237.

⁹² Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/782; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 10/259.

malik olamayan şekilde tanımlamış ve borcunu ödemesi için kendisine zekât vermenin fakire vermekten daha öncelikli olduğunu zikretmiştir.⁹³ Mâlikîler ise insanlara olan bu borcun sefihlik veya haram şeylerde olmamak kaydıyla kişiyi utanç verici duruma düşüren bir borç/borçlu olduğunu ifade etmiştir. Borçlunun hür ve Müslüman olması, Hâşimî olmaması ve bu borcun -kefâret gibi Allah'a karşı değil- insana ait olması gerektiği belirtilmiştir. Ayrıca borcuna yetecek bir mala malik olamayan kişinin hayatta olmasıyla sınırlı tutulmamış, ölümünden sonra da bu borcun zekâttan ödenebileceğine hükmedilmiştir. Buna göre borcunu ödeyebilecek bir mala sahip olmaması gerekmektedir. Malı kendisine yetmekle beraber daha müreffeh bir hayat yaşamak için borçlandıysa kendisine zekât verilmemektedir. Şayet bu zarurî ihtiyaçları sebebiyle borçlandıysa, kendisine bu borçtan dolayı zekât verilebilmektedir. İçki ve kumar gibi dinen yasak olan hususlardan kaynaklanan bir borç olup, bundan tövbe ederse aynı şekilde borcu miktarınca kendisine zekât verilebilmektedir.⁹⁴

Şâfiî ve Hanbelîler meseleye daha genel bakarak bu borçlanmanın kendisi ve/veya başkası için olması ve tâatte ya da günahla olması arasında genel olarak ayırım yapmamakla beraber, bunun hangi zekât payından verileceğini detaylandırmışlardır. Bu borçlanma kişinin şahsî ihtiyaçlarından kaynaklanıyorsa, zekât alabilmesi için onun fakir olması gerekmektedir. Başkalarının -ehl-i zimmet de olsa canı ve malı telef ve gasp/soygun edilmesi sebebiyle- arasını düzeltmek için borçlandıysa- "Allah yolunda gazveye çıkan, onlarla ilgili görevi olan, borçluya malıyla bunu satın alan, miskin komşuları olup onlara tasadduk eden ve miskin zengine hediye vermesi olmak üzere zekât sadece beş kişi için helaldir."⁹⁵ şeklindeki hadisten hareketle- zengin de olsa ona gârim payından zekât verilebilmektedir.⁹⁶

Buna göre Şâfiîler; (1) hasım olan iki topluluğun arasını ıslah için zengin de olsa borçlanan, (2) mübah veya günah olup tövbe etme şartıyla kendi ihtiyaçları için borçlanan ve (3) başkasına -mazzâmün anın izniyle- kefil olup kendisinin bunu tazmin edecek durumu olmayan şekilde borçlunun üç kısım olduğunu zikretmiştir. Son iki kısımdakilere borçlu sıfatıyla zekât verilebilmesi için bunu ödemekten aciz olması gerekirken,

⁹³ Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh*, 1/563; *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/782.

⁹⁴ Karâfi, *ez-Zahîra*, 3/148; Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh*, 1/564; *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/782.

⁹⁵ Ebû Dâvûd, "Zekât", 18 (No. 1635)

⁹⁶ Dimyâti, *İ'âneti't-tâlibîn*, 1/371-372; Beycûrî, *Hâşiyetü'l-Beycûrî*, 1/543-544; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir*, 7/244-245; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/782.

birinci maddede olanlar için böyle bir şart gerekli olmayıp, zengin olsa da gârim adı altında zekât alabilmektedir. Ayrıca üçüncü maddede zikredilen -mazzmûn anının maddi imkanları müsait olmakla beraber- zâmin bunu ödemekte güçlük çekerek teberruda bulunursa, bundan dolayı da kendisine zekât verilebilmektedir.⁹⁷ Hanbelîler ise insanlar arasını ıslah etmek için borçlanan ve mübah veya haram olup tövbe edenler olmak üzere iki kısma ayırıp, borcunu ifa edecek kadar kendisine verileceğini ifade etmiştir.⁹⁸

7) سبيل الله (Allah'ın Yolu): Bu tamlama, cihat ve buna dair mühimmat ile hudut boylarındaki nöbet de bu kapsamda kabul edilmiş⁹⁹ ve zekât fıkhındaki tanımını ve kapsamı fakihler tarafında değerlendirilmiştir. Öncelikle zengin de olsa cihada çıkan ve/veya gönüllü olan ve silah satın alınması gibi cihat için sarfedilen pay olduğu ifade edilmiş ve köprü veya fabrika yapımı gibi alanlarda da kullanılabilmesi tartışılmıştır.¹⁰⁰

“Hiç şüphe yok ki Allah, kendi yolunda, duvarları birbirine kenetlenmiş bir bina gibi saf bağlayarak çarpışanları sever.”,¹⁰¹ *“Sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda siz de savaşın...”*¹⁰² ve diğer ayetlerde de buyurulduğu gibi “sebîl (yol)” genel olarak kullanıldığında gazve anlamında olduğu için, profesyonel askerler(in maaşı kendilerine yetiyorsa onlara bu paydan zekât verilmemekte) dışında gazveye çıkanlardır. Ancak bu pay adı altında zekâtı başkasına vermesi gerektiği için kendisi bu zekâtla gazveye çıkamadığı gibi, başkasını da kendi adına gazveye gönderemeyecektir.

Cumhura göre bu kişiler zengin olsa da ihtiyaç ve sorumluluklarını yerine getirebilmeleri için kendilerine bu pay adı altında zekât verilebilirken, Ebû Hanîfe'den nakledilen en doğru görüşe göre fakir olması durumunda sadece alabilmektedir.¹⁰³ Mâlikîler'e göre dinen zengin olsa da hür ve Müslüman olan ve Hâşimî olmayan mücahitler olduğu ve kafir de olsa casuslar buna ilhak edilebilmektedir. Bu paydan kişiye verilen maddi destek dışında, bunun için silah ve binek alınması da sahîhken, bu bineğin yiyeceği ise beytûlmalden karşılanmaktadır.¹⁰⁴

Şâfîiler'e göre bu sınıf, gönüllü olarak gazveye çıkan askeri kütükte

⁹⁷ Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh*, 1/566.

⁹⁸ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 7/243; Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh*, 1/565.

⁹⁹ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, 10/237.

¹⁰⁰ Kurtubî, *el-Câmi'*, 4/92; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 10/259.

¹⁰¹ es-Saff 61/4.

¹⁰² el-Bakara 2/190.

¹⁰³ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/111; Bâbertî, *el-Înâye*, 1/587; Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh*, 1/563.

¹⁰⁴ Karâfî, *ez-Zahîra*, 3/148; Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh*, 1/564.

onlar için tahsis edilen payı olmayanlardır. Bunlar zengin de olsa gidiş-geliş ve ikamet için ihtiyaç duyduğu miktarda kendilerine zekât verilebilmektedir. Aynı şekilde nafakasını ve giysisini temin etmesi gerekenlerin nafakası ile silah ve binitin değerini de bu pay adı altında alabilmektedir.¹⁰⁵ Hanbelîler ise kendisine infakta bulunacak bir divan olmadığı halde gazveye çıkanlar olduğu ve silah, binit, yeme, içme ve yurduna dönecek kadar kendisine yetecek miktarda zekât verilebilmektedir.¹⁰⁶

Ayrıca Şâfiî, Hanbelî ve bazı Hanefîler hacca gitmek isteyenleri de bu kapsamda kabul etmiş ve bu pay altında kendilerine zekât verilebileceğini ifade etmişlerdir. Bundan dolayı hac yapmak isteyen fakir olup, farz olan hac ve/veya umreyi yerine getirecek ya da bunu eda etmek için başkasına muhtaç kalmayacak şekilde kendisine bu paydan zekât olarak verilebilmektedir.¹⁰⁷ Ancak hac için zekât verildiğine dair seleften herhangi bir bilginin aktarılmamakla¹⁰⁸ beraber, ekonomik durumun haccın vücûb şartlarından sayılması fukahâ arasında ihtilaflı¹⁰⁹ olduğu için bu pay adı altında fakire zekâtın verilip verilemeyeceğinin değerlendirilmesi gerekmektedir.

8) **ابن السبيل (Yolda Kalan):** Sözlük anlamının “yolun oğlu” olduğu bu ————— 600
tamlama, yolculuk halinde olup malından uzak olan mecazî olarak “yolda kalmış” olan kişiler için kullanılmaktadır.¹¹⁰ Hac ve cihat gibi taat, sıla-i rahim gibi mendup veya günah olmayan mübah yolculuklarda yola çıkmak isteyenlere ve yardım edilmediği takdirde menzile ulaşmaktan aciz olanlara bu paydan zekât verilebilmektedir. Bu kişiler memleketinde zengin de olsa malına ulaşması mümkün olmadığı için yok hükmünde olduğundan dolayı, bu yolculukta kendisine yetecek miktarda zekât alabilmektedir.¹¹¹ Bunun dışındaki hususlar, ek şartlar ve kapsamı fukahâ arasında ihtilaflıdır.

Hanefîler’e göre malından uzak olan yabancıların öncelikle borçlanması uygun olmakla beraber, bunu yapmadığı/bulmadığı takdirde

¹⁰⁵ Dimyâtî, *İ’âneti’t-tâlibîn*, 1/376-377; Cezîrî, *Kitâbü’l-fıkh*, 1/566.

¹⁰⁶ el-Merdâvî, *el-İnsâf*, 7/247; Cezîrî, *Kitâbü’l-fıkh*, 1/565.

¹⁰⁷ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâ’i*, 2/470; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, 2/782-783.

¹⁰⁸ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr*, 10/240.

¹⁰⁹ Sa’îd b. Abdilkâdir Bâşnefer, *el-Muğnî fi fıkhî’l-hacc ve’l-’umre* (Beyrut: Dâru’bni Hazm, 2006), 19-21.

¹¹⁰ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr*, 10/237; Zuhaylî, *et-Tefsîru’l-münîr*, 10/259.

¹¹¹ Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, 2/783.

kendisine ihtiyacı kadar zekât verilebilmektedir.¹¹² Mâlikîler'e göre bu seferin en azından mübah olması gerektiğinden dolayı, yol kesici gibi seferinde asi (el-âsî bi's-sefer) ve Hâşimî olmaması ile yolcunun hür ve Müslüman olması gerekmektedir. Bu kişi şartlar haizse memleketinde zengin olsa da malından uzak olup muhtaç olduğu takdirde kendisinin ikamet ettiği yere ulaşacak miktarda zekât alabilmektedir.¹¹³ Şâfiîler'e göre yolculuğunun günah olmadığı gibi şer'an geçerli bir gaye için olması gerekmektedir.¹¹⁴ Hanbelîler'e göre ise bu kişiler, yolculuğun niteliği haram iken sonra tövbe eden ve memleketi dışında bir yolculukta nafakası olmayan yabancılarıdır. Borç verecek birisini bulsa da memleketine ulaştırarak meblağ, kendisine zekât olarak verilebilmektedir.¹¹⁵

2.3. Lafzi Değerlendirmelerin Zekâtın Dağıtılmasında Etkisi

Ayetin hasr edatıyla başlamış olmasından hareketle zekâtın - mezhepsel ihtilaflar bir yana genel olarak- sekiz sınıfla sınırlı olduğu ve bunların dışındakiler verilemeyeceği ifade edilmektedir. Ancak günümüzde bu sınıflardan genel olarak sadece fakir, miskin, borçlu ve az da olsa yolda kalmış olanların olduğu bilinmektedir. Ayetteki zekât sınıflarının sıralanması ve lafzi değerlendirmelerin sonucunda, zekâtın belli bir grupta sınırlı tutulup tutulmayacağı, kendilerine zekât verilen şahısların müfret veya cem olmasının gerekli olup olmadığı fukahâ tarafından tartışılmıştır.

601

Hız. Ömer (ö. 23/644), Hız. Ali (ö. 40/661) ve İbn Abbâs gibi sahabe ile Hasen el-Basrî gibi tabiine nispet edilen görüşü esas alan cumhura göre ayette sekiz sınıf olarak zikredilmesindeki gaye, seçenek sunularak bunların dışındakilere vermenin câiz olmadığını beyan ettiği için tek bir sınıfa zekât verilebilmektedir.¹¹⁶ Hanefî ve Mâlikîler, bunun yanı sıra tek bir şahsa da verilebileceğini ifade etmiştir.¹¹⁷ Hatta Mâlikîler bu şekilde ihtiyacı fazla olana vermenin mendup olduğunu zikretmiştir. Ancak Hanefîler, nisap ve daha fazla miktardaki bir meblağı tek bir kişiye vermenin kerâhetle câiz olduğunu söylemiştir. Bu kişinin borçlu ve/veya bakmakla yükümlü olduğu (ve verilen zekât, aralarında tevzi edildiği takdirde kişi başına nisap miktarına ulaşmadığı takdirde) aile bireylerinin çok olması durumunda ise

¹¹² Zeylai, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/111; Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh*, 1/563.

¹¹³ Karâfi, *ez-Zahîra*, 3/149; Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh*, 1/564.

¹¹⁴ Beycûrî, *Hâşiyetü'l-Beycûrî*, 1/545; Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh*, 1/566.

¹¹⁵ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 7/252, 7/272-273; Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh*, 1/565.

¹¹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 8/108; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, 10/237.

¹¹⁷ Bâbertî, *el-İnâye*, 1/587; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2018), 3/122.

mekrûh olmadığını zikretmişlerdir.¹¹⁸ Ancak gerekli olmasa da ihtilaftan kurtulmak ve bunun yeterli olduğunu kesin bilmek için sekiz sınıfa verilmesinin müstehap olduğunu ifade etmişlerdir.¹¹⁹

Bunun tek bir kişiyle sınırlı tutulabilmesinin delili “-el takısı” olarak çoğul gelen sınıfların (istiğrâk/tümü olacak şekilde) hakikate hamledilmesi mümkün olmadığı gibi, bu takının cins için gelmiş olması bu sınıfların cem olmasına engel teşkil etmesi şeklindeki lafzi değerlendirmelerdir. Zira “her sadakanın her fakir için olması” şeklindeki şümulü makul değildir. Bundan dolayı (tek bir kişi olarak gerçekleşebilen bir) cins şeklinde mecaz olarak değerlendirilmesinin gerektiği ifade edilmektedir.¹²⁰ Ayrıca -Hz. Peygamber’in Mu’âz b. Cebel’i (ö. 17/638) Yemen’e gönderince “...Zenginlerinden alıp fakirlerine vermek üzere bunun, Allah’ın farz kıldığı bir sadaka/zekât olduğunu onlara bildir!”¹²¹ şeklinde sadece fakirleri zikretmesinden dolayı- zekâtın tek bir sınıfa verilebileceği hükmüne varılmıştır.¹²²

Şâfiîler ise zekâtın -ve fitır sadakası da dahil olmak üzere vacip olan bütün sadakaların ayette (çoğul olarak) gelen “sadakalar” kelimesinden hareketle- sekiz sınıfa verilmesinin gerekli olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ayette sınıflar(ın çoğu), temlik (: sahip olma) lâmu ile zikredilerek zekât, onlara izafe edilmiş ve bu sınıflar teşrîk (: ortak olma) anlamındaki vâdan hareketle bunun tümü, onların mülkü ve aralarında ortak olduğu zikredilmiştir. Zekâtı devlet başkanı dağıtıyorsa -bunu bir emek karşılığı yapan amil için belirlediği miktardan başlayıp, geri kalan sınıflarda eşit olmak suretiyle- sekiz sınıfa, malik veya vekili dağıtıyorsa amilin payı düştüğü için yedi sınıfa, bunların tümü yoksa mevcut sınıflar arasında dağıtılmasının gerekli olduğu belirtilmiştir.¹²³

Tabiinden Ömer b. Abdil’azîz (ö. 101/720), ‘İkrime (ö. 105/723) ve

¹¹⁸ Bâbertî, *el-’Înâye*, 1/597; Karâfî, *ez-Zahîra*, 3/140; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdil’azîz el-Hüseynî (İbn ‘Âbidîn), *Reddü’l-muhtâr ale’d-Dürri’l-muhtâr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-’İlmiyye, 1994), 3/303-304.

¹¹⁹ Cezîrî, *Kitâbü’l-fıkh*, 1/563, 1/565; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, 2/777-778; Zuhaylî, *et-Tefsîru’l-münîr*, 10/258.

¹²⁰ Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, 2/777-778; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/236.

¹²¹ Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi’u’s-sahîh* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-’Arabî, 2018), “İmân”, 7 (No. 19).

¹²² Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, 2/776-777.

¹²³ Mustafâ el-Hım - Mustafâ el-Buğâ - ‘Alî eş-Şerbecî, *el-Fıkhü’l-menhecî* (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 2008), 1/322-323; Cezîrî, *Kitâbü’l-fıkh*, 1/567; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, 2/777; Zuhaylî, *et-Tefsîru’l-münîr*, 10/258.

Zühri, zekâtın sekiz sınıfın tümüne verilmesini gerekli görmüştür. Şayet sekiz sınıftan biri olmazsa zekâtın bu payı, geri kalan sınıfların sayısına göre aralarında bölüşülmesi gerekmektedir. Ancak sınıflardan birisine verilenin, o sınıfın bütün fertleri arasında tevzi edilmesi zorunlu değildir.¹²⁴ Şâfiî'nin esas aldığı bu görüşe göre her sınıftan üç (olmak üzere dokuz) kişiden az olmaması zorunlu olmakla beraber, mümkün olduğu sürece bütün sınıfların zekâta dahil edilmesi müstehaptır. Sınıfların (çoğu) cem olarak zikredilmesi ve (tek kişi olması yeterli olduğu için amel hariç) bunun minimum sayısının üç olması gerektiğinden, herhangi bir sınıftan iki kişiye verildiği takdirde üçüncüsünün payı için zâmin olunmaktadır. Ancak Şâfiîler'den bir grup, fıtır sadakasının üç fakir veya miskine vermesini cevaz verdiği için, Rûyânî (ö. 502/1108) "fetva açısından mezhebimizle amel etmenin mazur olduğunu" dile getirerek, iki sınıftan üç (olmak üzere toplam altı) kişiye verilmesinin tercihli olduğunu söylemiştir.¹²⁵

Sonuç

Zekât Kur'an'ın birçok ayetinde geçmekle beraber, buna dair detaylar -bir âyet dışında- verilmeden daha çok ilkesel bir şekilde zikredilmiştir. Zekâtı konu edinen diğer ayetlere nispetle ayrıntılı bir şekilde bilgi verilen tek yer, Tevbe suresinin altmışıncı ayetidir. Bu ayet, kendisinden önce ve sonraki ayetler arasında mutarıza olarak gelmiş ve zekâtın kimlerin yararlanacağı liste halinde sıralanmıştır. Hasr edatıyla başlayan ayette zekât için birçok maddî yardımı da kapsayacak şekilde sadaka kelimesi kullanılmıştır. Çoğul olarak kullanılan bu lafız, zekâtla ilgili birçok malın olduğu değerlendirilmiştir. Bunun zekât olan farz bir sadaka olduğu ayetin sonunda kullanılan "farıza" kelimesi ve Sünnet ile sabit olmuştur. Sonrasında kendilerine zekât verilen sekiz sınıf liste halinde sıralanmıştır. Bu esnafın sıralanması, tesmiyesi, kemiyeti ve kapsamı, kullanılan harf-i cerler, bu edatlara göre sınıfların gruplandırılması ve aralarındaki harfin değişmesi ve/veya tekrarı değerlendirilmeye tabi tutulmuştur.

Sınıflarının tanımı ve kapsamı, nakli deliller başta olmak üzere lafzi değerlendirmelere dayandığı görülmüştür. Arap dilinde müşterek/birbirinin yerine kullanılan fakir ve miskin kimler olduğu tartışılmış ve bunun tanımıyla ilgili yoğun bir çaba harcanmıştır. İkisinin kapsamı -zekât dağılımında en az üç sınıftan minimum üç kişiye veya tüm sınıflara verilmesi gerektiğini söyleyen fakihlerin görüşleri dışında- lafzi bir

¹²⁴ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, 10/238.

¹²⁵ Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh*, 1/567; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/777.

tartışmadan öteye gitmemiştir. Zekâtla ilgili pratik bir bilgi ortaya koymamış, daha çok vasiyet edilen kişiyi (fakir/miskin olarak) tayin etmede bir fayda doğurmuştur. Bu konuda kapsamıyla ilgili en çok detaya sahip olan sınıflardan biri de borçlular olduğu müşahede edilmiştir. Zekât, ihtiyaç esasına dayanan sosyal bir yardım fonu olduğu için zengin ve ibadet yönü olduğundan gayr-ı müslime verilmemektedir. Ancak borcun kaynağı ve mahiyetine göre zengin ve zimmî olanlara da bu sınıf adı altında zekât verilebileceğini değerlendirilmiştir. İhtilafın yoğun olduğu diğer bir sınıf da müellefe-i kulûb olup, kaç kısmı olduğu ve bunlara zekât verilmesinin amacı detaylı bir şekilde işlenmiştir. İman etmemiş olana verilen yardımın zekâttan olduğu tartışılmakla beraber, bunun dönemsel olduğu ön plana çıkmıştır. Hükümün mensûh olduğunu ve günümüzde bu sınıfların fiilî olarak yedi olduğu söylenmiştir. Bu yaklaşıma göre zekât sınıflarını sınırlandırılması durumunda diğer bazı sınıfların da olmadığı değerlendirilmiştir.

Ayetteki diğer bir lafzi tartışma, kullanılan harf-i cerler ve bunun anlama katkısının değerlendirilmesidir. İlk dört sınıf için temlik için lâm kullanılmış ve zekâtın onların bir hakkı olduğu belirtilerek diledikleri şekilde bunda tasarruf etme yetkisine sahip olduğuna işaret edilmiştir. İkinci dört sınıfta ise fî harfi kullanılmış ve zekât ile ilgili hakkeşinin şahıslara değil, bu alanda kullanılmasına delalet etmesi için olduğu değerlendirilmiştir. Böylece zekâtın köle gibi herhangi bir özel mülkiyet hakkı olmayan şahıslarına ait olmadığı ve bunun sadece belli bir gaye matuf olarak kullanılabilceği vurgulanmıştır. Son dört sınıfta fî harfi tekrar etmiş ve aralarındaki münasebetle ikili bir gruplandırmaya gidilmiştir.

Lafzi değerlendirmelerin hükme etkisi olan diğer bir husus da sınıfların niceliğinin zekât dağılımına etkisi olduğu görülmüştür. Sadaka/zekât başta olmak üzere ilk dört sınıfın cem olarak gelmesine dikkat çekilmiş ve buna göre zekât verilmesinin gerektiği söylenmiştir. Lafzi değerlendirmeyi esas alanlar, zekâtın ve bu sınıfların çoğul gelmesinden dolayı en az üç sınıftan minimum üç kişi olmak üzere toplam en az dokuz şahsa verilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Çoğul olarak gelse de cins isim oldukları ve sınıflardaki kişilerin çokluğundan dolayı bunun bir kişi/sınıf ve birden fazla olanlara verilebileceğini söyleyenler çoğunluğu oluşturmuştur.

Kaynakça

- Akdemir, Hikmet. *Belâğat Terimleri Ansiklopedisi*. İzmir: Nil Yayınları, 1999.
- Aktaş, Beytullah. "Tevbe Suresi 60. Ayet Bağlamında Zekâtın Sarf Yerleri". *Diyanet İlmî Dergi* 51/2 (Haziran 2015), 67-86.
- Âmidî, Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1432/2011.
- Babertî, Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-Înâye şerhu'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Başnefer, Sa'îd b. Abdilkâdir. *el-Muğnî fî fikhî'l-hacc ve'l-'umre*. Beyrut: Dâru'bni Hazm, 2006.
- Beycûrî, İbrâhîm. *Hâşiyetü'l-Beycûrî 'alâ Şerhi'bni'l-Kâsım*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1434/2013.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi. *el-Câmi'u's-sahîh*. Kahire: Dâru's-Şa'b, 1987.
- Cezîrî, Abdurrahman. *Kitâbü'l-fikh 'ala'l-mezâhibi'l-erbe'a*. Beyrut: Dâru'l- ——— 605
Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007.
- Cüveynî, Abdümelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Dimyâtî, Ebû Bekr 'Osmân b. Muhammed Şettâ. *Hâşiyetu İ'âneti't-tâlibîn 'alâ halli elfâzi Fethi'l-mu'în*. Dimeşk: Dâru'l-Menhel, 1429/2008.
- Dumlu, Emrullah. "Zekâtın Sarf Yerleri: Modern Tartışmalar ve Yeni Yorumlar". *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. 765-806. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Erkal, Mehmet. "Zekât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 44/197-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Garnâtî, Muhammed b. İbrâhîm b. Zübeyr. *el-Burhân fî tertîbi suveri'l-Kur'ân*. Fas: Vizâretü'l-evkâf ve's-şüûni'l-islâmiyye, 1990.

Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1432/2011.

Hın, Mustafâ - Buğâ, Mustafâ - Şerbecî 'Alî. *el-Fıkhü'l-menhecî*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2008.

İbn 'Âbidîn Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdil'azîz el-Hüseynî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1994.

İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru Suhnûn, ts.

İbn Kesîr, İsmâ'îl el-Kuraşî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

İbn Kudâme, Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî. *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ metni'l-Mukni'*. Cîze: Dâru Hicr, 1415/1995.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabîyye, ts.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem el-Ifrîkî. *Lisâni'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2018.

Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs *ez-Zahîra*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.

Karaman, Fikret vd. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

Kârî, Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Fethu Bâbi'l-Înâye bi-Şerhi'n-Nükâye*. Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, ts.

Kâsânî, 'Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâ'i fi tertîbi's-şerâ'i'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2010.

Kaya, Osman. "Tevbe Suresi, 9/60. Ayet Bağlamında Zekâtın Sarf Yerlerinden Müellefe-i Kulub Örneği". *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi* 42/6 (Eylül 2019), 2790-2801.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*.

Beyrut: Dâru'l-fikr, 1999.

Merdâvî, 'Alâüddîn Ebü'l-Hasen 'Alî b. Süleymân b. Ahmed. *el-İnsâf fi ma'rifeti'râcih mine'l-hilâf*. Cîze: Dâru Hicr, 1415/1995.

Meydânî, Abdulğani el-Ğunaymî. *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2017.

Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz b. Alî. *Mirkâtü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1433/2012.

Müslim, Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-'Arabî, 2018.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn et-Taberistânî. *et-Tefsîrü'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

Ru'aynî, Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hattâb. *Mevâhibü'l-celîl lişerhi Muhtasari Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.

Semerkandî, 'Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.

Şa'bân, Zekiyüddîn. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kafi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2000. 607

Şâtıbî, İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed. *el-Muvâfakât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1432/2011)

Şirbînî, Muhammed b. el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2004.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Muhtasarü'l-me'ânî*. Diyarbakır: Seyda Yayınları, ts.

Yavuz, Yunus Vehbi. "Zekâtın Sarf Yerlerinin Yeniden Yorumlanması", *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'ân ve Sünnette Zekât*. 308–312. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008.

Zeylâî, Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2012.

Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-'akîdeti ve's-şer'ati ve'l-menhec*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-mu'âsır, 1991.

Semantic Analysis of The Word "Tawbah" as a Qur'ānic Expression

Kur'ānî Bir İfade Olarak "Tevbe" Kelimesinin Semantik Analizi

Muhammed Berat CAN

Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler
Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Asst. Prof., Niğde Omer Halisdemir University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Arabic Language and Rhetoric Niğde/Türkiye

mberat@gmail.com

ORCID: 0000-0002-5811-9958

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 25 Şubat / February 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 08 Temmuz / July 2024

DOI: 10.53683/gifad.1442656

Atıf / Citation: Can, Muhammed Berat "Semantic Analysis of The Word "Tawbah" as a Qur'ānic Expression / Kur'ānî Bir İfade Olarak "Tevbe" kelimesinin Semantik Analizi". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 13/26 (Temmuz/July 2024/2): 608-625

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Kur'ân'î bir kavram olan tövbe kelimesi, bireyin irtikap ettiği günah ve hatayı terk etmesi, pişman olarak bir daha dönmemeye azmetmesi anlamlarına gelmektedir. Tövbe hem dünya hem de ahiretle ilgili bir meseledir. Diğer ibadetlerin mükafatları ahirette verilecekken tövbenin karşılığı olan mükafat dünyadayken kula verilmektedir. Bu mükafat kulun üzerinden iç sıkıntısının veya psikolojik ağırlığın kaldırılması olarak ortaya çıkmaktadır. Tövbe kelimesinin Kur'ân- Kerimde çok defa tekrarlanması hikmeti Allâh Teâlâ'nın, kulun işlediği günahlardan vazgeçmesi ve tövbeyle ahidine dönmesini hatırlatmasıdır. Çalışmada Kur'an'da geçen (تاب) fiil kökünden türetilmiş kelimelerin kullanımları ve semantik incelemesi ele alınmıştır. İslam literatürde bu kelime için kullanılan manalar üzerinde durulmuştur. Diğer inanç sistemlerinde de var olan tövbe kavramının İslam inancında nereye tekabül ettiği Kur'ân ayetleriyle izah edilmiştir. Kişinin eceli gelmeden önce tövbe etmesinin önemine değinilmiştir. Kimler için tövbenin gerektiği ve ne zaman ve nerede tövbenin yapılabileceği konuları irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Kur'ân-ı Kerîm, Arap Dili ve Belağatı, Semantik, Tövbe, Zikir.*

Abstract

609

The word repentance, which is a Qur'ānic concept, means that the individual abandons the sin and mistake he has committed, and is determined not to return with regret. Repentance is a matter of both the world and the hereafter. While the rewards for other acts of worship will be given in the hereafter, the reward for repentance is given to the servant in this world. This reward appears as the removal of inner distress or psychological weight from the servant. The reason why the word repentance is repeated many times in the Qur'ān is that Allāh reminds the servant to give up his sins and to return to his covenant with repentance. In the study, the usage and semantic analysis of the words derived from the verb root (تاب) in the Qur'ān are discussed. The meanings used for this word in Islamic literature are emphasized. Where the concept of repentance, which is also present in other belief systems, corresponds to the Islamic belief is explained with the verses of the Qur'ān. The importance of one's repentance before the time comes, has been mentioned. For whom repentance is required, when and where repentance can be made are discussed.

Keywords: *The Holy Qurān, Arabic Language and Rhetoric, Semantics, Tawbah, Dhikr.*

Extended Summary

The word tawbah "repentance", which is a Qur'ānic concept, means the

individual's abandonment of mistakes and sins, regretting and never returning to them. Tawbah is a twofold issue that concerns both the world and the hereafter. While the rewards of other acts of worship will be given in the hereafter, the reward for tawbah is given to the servant in the world. This reward appears as the removal of material and spiritual troubles from the servant. The word tawbah is mentioned in eighty-eight verses of the Holy Qur'ân. Thirty-five of these verses are attributed to Allâh and the remaining 53 are attributed to human beings. The reason why the word tawbah is repeated many times in the Qur'ân is that Allâh reminds the servant to renounce his sins and return to his covenant with tawbah.

The concept of tawbah, which is present in all religions and belief systems, has been an important means of cleansing from sins for mankind in every period of life. When it comes to tawbah, the deeds (sins) that require tawbah are also in question. By creation, every individual tends to good and evil. Violation of the limits set by the Creator in religion can cause some spiritual and psychological changes in the individual. Both the individual's conscience, which prompts him/her to do good, and his/her unblunted natural feelings lead him/her to seek forgiveness and reparation.

Islamic scholars have given different definitions of the term tawbah. 610
The usage and semantic analysis of the words derived from the verb root (تَابَ) in the Qur'ân are discussed. When an individual commits a sin, he is not completely expelled from the mercy of Allâh. The Qur'ânic verses state that the door of tawbah has been left open for Adam to enter at any time until the end of his life. Allâh created human beings with a different status from the angels and with the ability to do good and evil. The Prophet (peace be upon him) reported that Allâh rejoices in the state of the repentant servant, using the example of the man who lost his camel in the desert and then found it.

Tawbah is an act of worship that requires sincerity and can be done by the individual himself. The importance of repenting before one's death is emphasized. When an individual sin, he is not completely expelled from the mercy of Allâh. The Qur'ânic verses state that the door of tawbah has been left open for Adam to enter at any time until the end of his life. The issues of who needs to repent and when and where tawbah can be practiced have been discussed. There is no need for a special time and place for this.

As soon as the servant remembers his mistake, he should turn to his Lord and repent. Otherwise, the deed that requires tawbah may be forgotten, never to be remembered again. However, as a result of the tawbah made after

the pilgrimage, the perception that the individual cannot return to his old bad habits has become established in society. In addition to this function of tawbah, it should not be forgotten that tawbah has an important role in getting rid of emotional states such as guilt, psychological traumas and inability to forgive oneself.

The word tawbah is an infinitive derived from a verb. It means both the acceptance of Allāh and the tawbah of the servant to Allāh. The Qur'ān has both usages. In this article, the forms derived from this word in the Qur'ān are examined and exemplified. The types of tawbah are exemplified with verses.

The connection of tawbah with dhikr is discussed and the necessity of tawbah is emphasized for the salvation of those who turn away from the dhikr expressed in the Qur'ān and what will happen to them in the world and the hereafter.

It is well known that all the prophets mentioned in the Qur'ān have expressed how to turn back from error either through examples from their own lives or through parables. Some of the verses describe the turning of Allāh to His servants, some describe the turning of a prophet to his people, and some describe the turning of a servant to his Lord after a mistake. For the individual who violates the commandments and prohibitions, the ways of returning are taught through the parables of the prophets, examples from previous nations and examples from among the companions. Therefore, it is understood that not only us, the last ummah, but all Adamic beings are addressed to this.

611

In addition, the perspectives on tawbah in other religions living today are also included. Christianity and Jewish beliefs are included in the application forms of tawbah.

Introduction:

The concept of tawbah, which is present in all religions and belief systems, has been an important means of purification for the son of Adam in every period of life. Of course, when it comes to tawbah, there are deeds (sins) that require tawbah. As a nature, every individual has a tendency towards good and evil¹. Violation of the limits set by the rule maker in the religion to which one is followed may cause some psychological and psychological changes in the individual. Both the conscience of the individual, which guides

¹ Şems, 91/8

him to the good, and his unblind natural feelings² lead him to get rid of his mistakes and search for compensation.

The purpose of semantic analysis of Qur'anic expressions is to reveal the Qur'anic worldview³. For this reason, Islamic scholars have offered different definitions of the term repentance. For example, while Ghazali defines it as "replacing the inner restlessness caused by past mistakes and bad habits with good ones"⁴, Ibn Arabi defines it as "giving up the attitudes that are against Allāh Ta'ala and restoring what he has the power to do"⁵. Ibn Hajar describes it as "to abandon the sinful thing because it is ugly, to regret the wrongdoing, to strive not to repeat it, and to give the oppressed party its due"⁶. According to "*Elmalılı Hamdi Yazır*", if the word tawbah is used for a servant, it means leaving the accidental state of sin and returning to the original state of righteousness, and if it is compared to Allāh, it means returning from the secondary wrath to the original evil eye⁷.

When an individual commits a sin, he is not completely expelled from the mercy of Allāh. It is stated in the verses of the Qur'ân that he enters the door of tawbah, which was left open for the son of Adam, at any time until his doomsday. Allāh Almighty created man in a different status from angels, capable of good and evil. This truth St. The Prophet pbuh states: "*If you had never sinned, Allāh would have created a community that sinned in your place and then repented and would have forgiven them*"⁸. From this it can be understood that every individual can fall into sin. However, Allāh commands man, whom He created in the most beautiful form, to refrain from acts contrary to the orders and prohibitions of religion. And those who fall into ugly deeds: "...Leave the sin open and hidden..."⁹ "...if you avoid major sins, we will

² Engin Gençtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, (Ankara: Remzi Kitabevi, 1998) 33.

³ Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, (Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), s. 15-18, 26-32, 44-46.

⁴ Ebu Hamid Muhammed Gazzali, *İhyâu Ulumi'd-Din*, trc: A. Serdaroğlu, (İstanbul: 1974), c. IV, 10.

⁵ Muhyiddin İbn Arabi, *el-Futühâtü Mekkiyye*, Thk: Osman Yahya, (Kahire: 1988), c. XIII, 298.

⁶ İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbuddin Ahmed b Ali, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi'l Buhârî*, (Kahire: 1987), c. XI, 106.

⁷ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Yeni Doğan Yayın Dağıtım, 2001) c. I, s. 280; Rasım Efendi, Seyyid Mustafa, *Istilahat-ı İnsan-ı Kâmil*, Haz. İhsan Kara, *Tasavvuf Sözlüğü*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008) s. 343; İbrahim Çelik, "İmam Gazalini İhya-u Ulûmî'd-Din Adlı Eserinde Tevbe Kavramına Yaklaşımı", *JASSS*, 25/1, (2014), 447.

⁸ Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccâc. *el-Câmiu's-Sahih*. "Tövbe", 9, 10, 11, 45., nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: ts.)

⁹ En'am 6/120.

cover your minor sins...¹⁰” he calls to tawbah. The Prophet said, “All people can make mistakes, but the best of those who make mistakes are those who repent.¹¹” he commands. The Prophet said that Allāh was pleased with the tawbah of the servant. The Prophet pbuh exemplifies the situation of a man who lost his camel in the desert and then found it.¹²

Tawbah is an act of worship that requires sincerity that an individual can do himself. Sincerity, which forms the basis of worship, comes from within the individual. The individual who turns to tawbah remains in the line of servitude that Allāh wants from the servant to the extent of his sincerity¹³. As a result of the tawbah made after the pilgrimage, the perception that the individual cannot return to his old bad habits has settled in the society. In addition to this function of tawbah, it should not be forgotten that it has an important role in getting rid of emotional situations such as guilt, psychological trauma and inability to forgive oneself, which are likely to be experienced by the individual who has fallen into sin.

According to Mevlana, the way to avoid sin is to keep in mind the covenant given in the prayer of alast. He summarizes the troubles that will come to you if this is forgotten: “If you break your contract, the mental illness will not go away, friend!¹⁴”. In this regard, Hz. The Prophet pbuh says: “Shall I tell you about your problem and its cure? Be careful! Your troubles are sins and your cure is forgiveness¹⁵.” Tawbah is an obligatory act of worship that must be performed without delay for each individual¹⁶. They have been agreed upon by Islamic scholars on its obligation¹⁷.

¹⁰ Nisâ 4/31

¹¹ Ebu İsa Muhammed b.İsa b.Sevre Tirmizi,, *Sünenü 't-Tirmizi*, “*Kıyâmet*”, 49/2499, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981); Muhammed b.Yezid İbn Mâce, *es-Sünen*, “*Zühd*”, 30, Nşr: M.Fuad Abdübaki, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981).

¹² Ebu Abdurrahman Muhammed b.İsmail Buhari, *el-Camiu's-Sahih*, “*Deavat*” 4, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981); Müslim, “*Tevbe*” 3; Ebu İsa Muhammed b.İsa b. Sevre Tirmizi, *Sünenü 't-Tirmizi*, “*Kıyame*” 49 (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981); Muhammed b.Yezid İbn Mâce, *es-Sünen*, “*Zühd*” 3, Nşr: M.Fuad Abdübaki, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981).

¹³ Ali Rıza Aydın. “İnanma İhtiyacı ve Dinî Ritüellerin Psikolojik Değeri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9 / 2 (Nisan 2009): s.94 87-100

¹⁴ Şefik Can, *Dîvân-ı Kebîr'den Seçmeler*, (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2006) c. 1, s.251.

¹⁵ Hâkim en-Nîşâbûrî, *el-Müstedrek*, s. 603 (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002); Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevî, *Ramûzu'l-Ehâdis*, s.6 (İstanbul: Pamuk Yay. 1980)

¹⁶ İbn Teymiye, Ahmed b. Abd el-Halim, *Mecmûu'l- Fetâvâ*, c. 10, s. 309 (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2015).

¹⁷ Gazzâlî, *İhya*, (İstanbul: 1974) c. 4, s. 20; Muhammed b. Ali Şevkân, *Fethu'l-Kadîr*, (Kahire, 1994), c.1, s. 654; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, (İstanbul: Erkam Yay. 2005) c.3, s.51.

1. Etymological Analysis of the Tawbah:

The word tawbahh (تَوْبَة، متاب، توب) is an infinitive word derived from the verb (تَابَ-يَتَوَّبُ). In the use of infinitives, it is permissible to drop the last letter (ة), as in the example (وقابل التَّوْبِ)¹⁸. In use as plural (تَوْبَات) is brought as¹⁹. This word, which has a two-way usage, means that the servant repents to Allāh when the letter (إلى) is used with "cer", and Allāh accepts the servant's tawbahh when the letter (على) is used with "cer". Zamakhshari "The servant's tawbahh to Allāh for his sin, Allāh's acceptance of the servant's tawbahh"²⁰ describes as. Ibn Manzur "turning away from sin", referring to a hadith of the Prophet pbuh²¹ define as. The word (تَوْبَات) is used both by the person who repents (رجلٌ تَوَّابٌ) and Allāh The name exaggerated as (والله تَوَّابٌ) is expressed with the pattern of perpetrator. The name (تَائِبٌ) is the word perpetrator, cami muzakkar (تَائِبُونَ), cami muannas (تَائِبَاتٌ). The word (استتاب) means to offer tawbahh to the sinner²². The verb (تَابَ) is used to express a situation between the individual and Allāh. The verbs (اعتذر-يعتذرُ or عفا-يعفو) are used for the behaviors of individuals regarding disagreement among themselves or the right of usage²³.

The word tawbah is mentioned in eighty-eight verses of the Qur'ân. 35 of them are attributed to Allāh, and the remaining 53 are attributed to human beings²⁴.

2. The Verbal Usage of the Word Tawbah in the Qur'ân:

The verb (تَابَ) is used in the past form in thirty-nine places.²⁵ "Whoever repents" in seven places (من تاب), "tawbahh to Allāh" in three places (تاب إلى), "God accepted tawbahh" in ten places (تاب على), in one place (إن تابا) in two

¹⁸ Mü'min 40/3

¹⁹ Muhammed Murtazâ Ez-Zebîdî, *Tâcû'l-Arûs*, (Kuveyt: Matbaatü Hukûmetü'l-Kuveyt 1986) c. II, 78.

²⁰ Ebu'l-Kâsım ez-Zamahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), c.1, 98

²¹ Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Kahire: Dâru'l-Meârif) 454.

²² Ez-Zebîdî, *Tâcû'l-Arûs*, c. II, 78.

²³ et-Tevbe 9/94; en-Nûr 24/22

²⁴ Mahmut Çanga, *Kur'an-ı Kerim Lügati*, (İstanbul: 2016), 117.

²⁵ Hud /112; Meryem /60; Tâhâ /82, 122; Furkan /70, 71; Kasas /67; Tevbe /117; Mâide /39; Tevbe /8; Furkan /70; Maide /71; En'am /54; Tevbe /117, 118; Mücâdele /13; Bakara 2/37,54,187; Maide /39, 71; Müzzemmil / 20.

places (إن تابوا), in two places (إن تبتم) "if they repent", in two places (ثم تاب على), in three places (ثم تاب من), in two places (تبت إلى) "I repent", in five places (الذين تابوا) "repent" those".

"God accepts tawbahh" in twenty-three places (يتوب على) "tawbahh to God" in three places (يتوب إلى), "they repent from ..." in four places (ثم يتوبون من), in one place (إن تتوبا) in the form of deuteronomy, somewhere (أتوب على) "I accept the tawbahh of the servant." in one place (للتوبوا), in another place the negative mudari (لا يتوبون) "do not repent, in another place (تبت علينا) "accept our tawbahh".

In some of the verses, the usage forms of which are given above, it is explained that a servant turns to his Lord after a mistake in some, a prophet's people in some, and a prophet in some. For the individual who violates the orders and prohibitions, the ways of returning are taught with the stories of the prophets²⁶, examples from previous nations and examples from among his companions²⁷. These can be grouped under the following headings:

2.1. Allāh's Most Forgiving:

(...لوجد الله توابا...) In the verse "They used to find Allāh very forgiving", 615 the door of tawbahh is open for the servant, regardless of the size of the sin. Allāh, the Exalted, promises that he will implicitly accept the tawbahh of those who sincerely repent by reminding him of the name "Tawâb", which means the one who forgives a lot and accepts tawbah constantly²⁸. In twelve places, the word (تواب) is used together with the name (الرحيم) meaning "God who accepts tawbahh a lot". The name perpetrator (توابين) used for a servant in one place is referred to as "those who repent".

(...كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم...) "He repented to his Lord with some words from his Lord. He is the one who accepts tawbahh and is very forgiving." It is used together with the word (الرحيم). Adam (pbuh) was the first prophet to teach tawbahh to his generation. He repented with the words that Allāh had taught him and was cleansed of his mistake. However, according

²⁶ Bakara2/37,54; Hud11/112

²⁷ Tevbe 9/117,118.

²⁸ Hayrettin Karaman v.d. *Kur'an Yolu Tefsiri*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012) c.4, s.56

to the Islamic belief, no one bears the sin of anyone²⁹. The mistake, sin and crime committed by the person is individual. The negative understanding about women in Judaic and Christian sources, that is, the issues such as "the devil of woman that caused Adam to be taken out of heaven by being deceived by the devil, and the need to stay away from him" are contrary to the content of the Qur'ân. In the Qur'ân, Adam and his wife are mentioned in deuteronomy (dual) form. They have been addressed together with Allâh's warnings and the devil's deception. In the verses, men and women are considered equal in worldly life.³⁰

2.2. Returning From Persecution And Sin:

In the verses that continue in the form of (من تاب واصلح), the situations and rewards of people who first fall into sin and wrong deeds and then repent are discussed.

Tawbah is a voluntary renunciation operation brought about by the regret that arises as a result of the conscience of the servant. It expresses the determination not to make the same mistakes again. In the verses expressing turning, turning from unbelief is by believing, and turning back from mistakes is by doing good and good deeds instead. Since it is possible to do virtuous works if the person comes from within, Hz. The Prophet (pbuh) said, 616 "Tawbah is to regret a sin and ask for forgiveness." has commanded³¹.

(...من تاب من بعد ظلمه و أصلح...) It is understood from the outward appearance of the verse "Whoever repents from this unjust behavior and corrects his condition..." that if a thief regrets what he has done and repents, his hand will not be cut off. However, this issue is a contentious issue among the ulama. According to some jurists, tawbah does not reduce the punishment of hadd³². Because the hadd is the reward for the crime. Tawbah, on the other hand, is asking Allâh for forgiveness for committing a deed that Allâh has forbidden³³.

2.3. Those Who Correct Their Situation:

(...الذين تابوا وأصلحوا...) Those who "correct their condition and hold fast to religion", those who repent and make up their minds, and those who convey

²⁹ Fatır 35/18.

³⁰ Bakara 2/228; Ahzâb 33/35; Hucurât 49/13

³¹ Müsned, VI, 264; İbn Mâce, "Zühd", 30.

³² İbn Aşur, Muhammed Tahir. *Tefsîrü't-Tahrîr ve't-Tevvîr*, (Tunus: 2008) c. 4, s.193; Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*. c. 2, s.524. (İstanbul: Milliyet Yayınları: 1995).

³³ Karaman vd., *Kuran Yolu*, c. 2, s. 269-271.

divine truths to people without bending them, Allāh will forgive them³⁴. In Islam, sinners are not seen as excluded. In this verse, it is stated that no matter how great the crime committed by the servant, he will be forgiven unless there is denial and shirk. Opening the door of tawbah to those who commit major sins does not mean that the sinners manifest tawbah. In the verse, "But those who repent after this and correct themselves are different...³⁵" With this expression, the servants are asked to show their tawbah with virtuous behavior. It is not correct to expect only the forgiveness of people for crimes committed in matters concerning social life. However, he must fulfill his duties and fulfill the necessary apologies and expiation.

2.4. Acceptable and Sincere Tawbah:

(...التوبة للذين يعملون السوء بجهالة...) "Those who fall into sin unknowingly and then immediately repent..." ◌ It is emphasized in this verse that the one who makes a mistake without knowing the tawbah that Allāh will accept and then immediately turns to tawbah is the tawbah. It is necessary to distinguish between the tawbah of those who believe in the true religion of Islam and the tawbah of those who deny it. The tawbah of the unbelievers is to enter into faith. The tawbah of believers is to turn to Allāh by repenting from the sin committed.

617

(...الذين عمل السيئات ثم تابوا من بعدها و امنوا...) "... those who repent and believe after committing evil deeds..." A narration from Ibn Atiyya³⁶ states that repentance from disbelief requires faith before it is acceptable. However, in this verse, the word faith is mentioned after the word tawbah. Since tawbah is mentioned before faith in this verse, it is understood that tawbah from denial is meant, not tawbah from sin. The tawbah of an unbeliever means that he turns from his denial and comes to faith³⁷.

2.5. Giving Up and Abandoning:

(...إن تبتم فلکم رأس أموالکم...) "If you return, your principal is yours." In this verse, the tribe of Sakif in Taif used to deal with interest. He had money from many people, too. Upon the prohibition of interest, it was reported that their principal money belonged to them³⁸. Likewise, when this verse was revealed, Hz. The Prophet delivered a sermon and said, "The first interest I raised is

³⁴ Âl-i İmrân 3/89-90.

³⁵ Âl-i İmrân 3/89

³⁶ İbn Atiyye, el-Veciz fi Tefsiri el-Kitabi'l-Aziz, (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.) c.8, s.170.

³⁷ Karaman vd., c. 2, s.597.

³⁸ Taberi, c.3, s. 107.

that of my uncle Abbas³⁹." he commanded.

(...إن تبتم فهو خير لكم...) "If you repent, it is for your own good." This verse in the chapter of tawbah can be considered as an opportunity given by the Muslims to the unbelievers. It was not easy for Muslims to make such a statement to the deniers. The injustices and persecutions they have been subjected to since the first day of Islam are described in detail in the sources of siyer. However, it should not be easy for an individual with human weaknesses to give such an opportunity to deniers after he has acquired such power. However, the Qur'ân demands that such human weaknesses be set aside and the other party be given the opportunity to repent.

3. Using the Word Tawbah as an Infinitive:

The word (التوبة) is mentioned in seven places, (التوب) in one place, (متاب) in three places. In the verse of the chapter of Mu'min (غافر الذنب وقابل التوب), Allâh's adjectives, which are both hopeful and frightening, forgive sins, accept tawbah, punish severely, and be gracious are mentioned together.

(هو يقبل التوبة) "He accepts tawbah." In the verse, it is addressed to those who wonder whether there is a right to tawbah, and to those who have not yet repented, and it is emphasized that only Allâh will accept tawbah. It has been reported that those who expect help from other than Allâh will be disappointed. While it is stated that Allâh will forgive all sins except the right of the servant, Hz. The Prophet (pbuh) states that those who commit sins related to the right of the servant should be halal⁴⁰.

(توبة نصوحا)⁴¹ "sincere tawbah" came as an adjective in this verse that expresses how tawbah should be. The expression (نصوحا) means "sincere, pure, pure, corrective, repairing, giving advice". According to Zamakhshari's⁴² expression, this word, which is a metaphorical attribution, means "to make a maximum effort not to return to that job with full regret". In translations, it is given the meaning of "with a heart, with determination". In Islamic literature, this operation is called tawbe-i nasûh.

³⁹ Ebu Dâvut es-Sicistânî, es-Sünen, "Hac", 57, (Riyad: Mektebetü'l Meârif, 1997); Cemâleddin Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesir fi İlmi't-Tefsîr, I, 332, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, 2001).

⁴⁰ Müslim, "Birr", 15.

⁴¹ Tahrim 66/8

⁴² Zemahşeri, *el-Keşşâf*, (Riyad: Mektebetü Abikân, 1998) c. 6, s. 162.

(متابا)⁴³ this deed is praised and it is emphasized that it is a great door of forgiveness for salvation. According to Zamahshari; Whoever abandons sins and sets out to do good deeds by repenting for them, this person will have fully repented by being contented. In this way, mistakes are forgiven and good deeds are attained. That is, this person turns to Allāh, Who knows best the reward of the person who repents, and loves those who repent and are cleansed. Zamakhshari adds the following Arabic parable in the interpretation of this verse: "For Allāh, the servant's tawbah is more pleasing than the discovery of the lost, the thirst for water, the joy of giving birth to a childless person."⁴⁴

4. The Connection between Tawbah and Dhikr

In the dictionary, the word (ذکر) in plural (ذکور, أذکار) means "remembrance, glory, honor, admonition, voice, prayer, praise". As the opposite of forgetting, it also means "to pronounce, to memorize something, to remember something forgotten with the heart and tongue"⁴⁵. The word "dhikr" can also refer to something coming to the heart or the words spoken. Therefore, Rāghib al-İsfahānī (d. 503/1109) states that the word "ذکر" has two parts that are done with the tongue and heart. Stating that these are divided into two, he explains them as reciting/remembering what is forgotten and reciting what continues to exist in memory⁴⁶.

619

The word (ذکر) means praising *Allāh with the tongue in the form of praise, glorification and takbir; remembering His blessings upon us, feeling them in the heart and contemplating them; fulfilling the requirements of servitude with the mind, body and wealth; praying and asking forgiveness, and contemplating the revelations of the universe, as well as the Qur'ān, the previous holy books, the Levh-i mahfūz, revelation, knowledge, news, declaration, warning, advice, honor, shame, and the opposite of forgetting*⁴⁷.

"And whoever ignores the remembrance of the Most Merciful, We will

⁴³ Furkan 25/71

⁴⁴ Zemahşeri, c.4, s.372-373

⁴⁵ Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim b. Mânzûr, "Zikr", *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1414/ 1994) 11/27.

⁴⁶ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l Kur'an*, trc. Abdalbâki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 398

⁴⁷ Reşat Öngören, "Zikir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV yayınları, 2013), 44/419; Cihad Tunç, "İslâm Dininde Zikir ve Duâ", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/5 (Ocak 1988), 37.

set a devil over him. He is his inseparable companion⁴⁸." "Because he led me astray from the remembrance (of the Qur'ân) after it came to me. And Satan is the one who leaves man 'alone and helpless'⁴⁹." "And whoever turns away from the remembrance of Me, he will surely have a troubled life, and We will raise him blind on the Day of Resurrection⁵⁰."

It is clear from the verses that the reward for being away from remembrance in this world is a narrow livelihood and demon possession, while the reward in the Hereafter is to be gathered blind⁵¹. As can be seen, turning away from the remembrance of the Most Merciful means committing a sin. Therefore, it requires tawbah. The removal of the devils from the human body, which are expressed by the word "*karin*"⁵² in the verse and which have permission to haunt, will be possible through tawbah as dhikr.

Satan's influence on man is related to his lifestyle and the choices he makes with his free will, whether they are close to the satanic line or not. That is to say, the first action was from the human being, and then the devil was able to influence the human being. *Just as matter released from a height is bound to fall to the ground, it is inevitable that a person who turns away from the truth will fall into the trap of the devil who is waiting for him with his mouth open*⁵³. In a sense, Satan is a source of reinforcement for the realization of evil⁵⁴. In order to escape from this vortex, the human being must embrace the rope of tawbah and sincerely fulfill the conditions of nasuh tawbah by paying the expiation for his mistake.

The lack of remembrance of Allâh causes the person to be under the influence of Satan. "Satan surrounded them and took them under his influence and made them forget the remembrance of Allâh."⁵⁵ This influence

⁴⁸ ez-Zuhruf 43/36.

⁴⁹ el- Furkan 25/29.

⁵⁰ et-Tâhâ 20/124.

⁵¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi'li-ahkâmi'l-Kur'an*, Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2007), 19/46.

⁵² Muhammed Fuad Abdu'l-Bâkî, "Karîn", *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 389.; Kurtubî, *el-Câmi'li-ahkâmi'l-Kur'an*, 19/46.; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 8/553.

⁵³ İbrahim Hilmi Karlı, *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Şeytan ve İnsanla Olan İlişkisi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 97.

⁵⁴ Zeynep Kaplan, "Zuhruf Sûresi 36. Âyet Bağlamında, Rahmân'ı Zikretmenin Şeytanın Tasallutuna Karşı Koyucu Özelliği [Protection from Evils Attack by Remembering Rahman: In Case of Surah Zuhruf Verse 36]". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of the Faculty of Theology* 6/11 (Aralık/December 2019): 1043-1064.

⁵⁵ el-Mücâdele 58/19.

eventually results in the servant forgetting the remembrance of Allāh altogether. The Prophet warned his ummah about the insidious enemy, saying, "Satan moves in man like blood moves in blood."⁵⁶

5. Use in Other Religions

According to Christianity, man is born sinful. Even that's why (Īsā) (pbuh) was crucified. Therefore, it is not possible for the individual to be freed from this sin alone. He must confess his sin in the presence of a clergyman and perform the confession. This process should happen in a cliché. While the clergy can forgive the sins they want, they can excommunicate the ones they don't want.

If the person committing the sin is a Jew, the judgment is executed according to the Leviticus section of the Torah. The individual confesses his sin in front of the congregation. In fact, all Jews confess their sins one day of the year. At the end of the ritual, the rabbi says that the sins are transferred to an animal, and this animal is sacrificed. Only in this way can God forgive sins, according to their own beliefs.⁵⁷

Conclusion

The word (تَاب) includes all the meanings of turning to Allāh, turning away from sin, repenting, leaving the things that are blamed and turning to the things that are praised. As a process, tawbah refers to the transformation from one state to another. The only condition for an acceptable tawbah is to regret the sin committed, to give up and not to return. Tawbah, as a religious obligation, means renewing the promise made by the servant to his Lord in alast-weary, and returning to the line of nature in creation. Tawbah means standing firm in the line of belief that Allāh requires from believing servants. It is an important element for getting rid of the guilt that the individual has fallen into due to the sin he has committed.

Tawbah is a way to get rid of sins committed in the time period that covers the past, future and present moment of human life. It is inevitable for each individual to have deeds in need of tawbah. After the deed that requires tawbah is determined, it is necessary to repent without delay. No individual belonging to the religion of Islam is barred from tawbah. There is no need for a certain intermediary personality, place or time for this deed. Since the death is a secret, it is necessary to commit the act of tawbah as soon as possible.

⁵⁶ Müslim, "Selam", 23–25.

⁵⁷ Ziya Kazıcı, "İslam, Günah ve Tevbe", *İslam medeniyeti*, 3/33 (Temmuz 1973) s. 12.

It is not right for an individual who fulfills the conditions of tawbah to have unfounded thoughts about whether his tawbah is accepted or not. Because tawbah is commanded in the scriptures. It's not about accepting tawbah. It is possible that the person who has undertaken this operation has also committed a separate sin. It is wrong to think that tawbah is only otherworldly. The compensation of the rights related to the law of third parties in the worldly dimension and the payment of expiation are among the requirements of tawbah.

In the Qur'ân, Allâh introduces Satan to Adam with all his characteristics in a clear and precise manner. By recognizing one's enemy correctly, one can take precautions. Satan's influence on Adam is directly proportional to weakness in servitude and weak will. The Qur'ân emphasizes that the servants of ihlâs are protected from the approach of Satan (al-Hijr 15/40). In verses 26/221-223 of Surat al-Shu'ara, Allâh informs us who are those who listen to him: "Shall I inform you to whom the devils will descend? They descend on every sinful liar. These also listen to the devils. Most of them are liars."

In all monotheistic religions, it is seen that there is a way to get rid of the mistake committed. This internal state is performed with different rituals. The religion of Islam differs from other religions in some aspects related to tawbah. In today's Christianity, a person is born sinful, but in Islam, a person is born sinless on the nature of Islam. In other religions, someone else's sin can be attributed to a person or an animal. However, in Islam, no one takes the blame for anyone. While in other belief systems, a special place and other mediator is needed for purification, there is no need for a mediator or a place in the Islamic faith.

References

- Abdu'l-Bâkî, Muhammed Fuad "Karîn", *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İstanbul: Çağrı Yay. 1984.
- Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1995.
- Aydın, Ali Rıza. "İnanma İhtiyacı ve Dinî Ritüellerin Psikolojik Değeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9 / 2 (Nisan 2009): 87-100
- Buhari, Ebu Abdurrahman Muhammed b.İsmail. *el-Camiu's-Sahih*. İstanbul: Çağrı Yay. 1981
- Bursevi, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-Beyân*. İstanbul: Erkam Yay. 2005.
- Can, Şefik. *Dîvân-ı Kebîr'den Seçmeler*. Ötüken 2006.
- Cemâleddin Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesir fi İlmi't-Tefsîr, Dâru'l-Kitâbü'l-Arâbî*, Beyrut 2001.
- Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim b. Mânzûr, "Zikr", *Lisânü'l-Arab* Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1414/ 1994.
- Çanga, Mahmut. *Kur'an-ı Kerim Lügati*. İstanbul 2016.
- Çelik, İbrahim. "İmam Gazalinin İhya-u Ulûmî'd-Din Adlı Eserinde Tövbe Kavramına Yaklaşımı", *JASSS*, 25/1, 2014, s. 445-459.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi'li-ahkâmi'l-Kur'an*, Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2007.
- Ebu Dâvut es-Sicistânî, es-Sünen, Mektebetü'l Meârif, Riyad 1997.
- Ebu İsa Muhammed b.İsa b.Sevre Tirmizi,, *Sünenü 't-Tirmizi, "Kıyâmet"*, 49/2499, Çağrı Yay., İstanbul 1981.
- el-Askalânî, İbn Hacer Şihâbuddin Ahmed b Ali. *Fethu'l-Bârî bi Şerhi'l Buhârî*. Kahire 1987.
- el-İsfahânî Râgıb, *el- Müfredât fi garîbi'l Kur'an*, trc. Abdulbâki Güneş- Mehmet Yolcu İstanbul: Çıra Yayınları, 2012, 398
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili* İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- en-Nîsâbü'rî, Hakim, *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002

es-Sicistânî, Ebû Dâvûd. *es-Sünen*. (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut, Dârü'l-fikr. ts.

Ez-Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcü'l-Arûs*, Matbaatü Hukûmetü'l-Kuveyt 1986.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım. *el-Keşşâf*, Riyad: Mektebetü Abikân, 1998.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım. *Esâsü'l-Belâğa*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998, c.1, 98

Gazzâli, Ebu Hamid Muhammed. *İhyâu Ulumi'd-Din*. trc: A. Serdaroğlu, İstanbul 1974.

Gençtan, Engin. *Psikanaliz ve Sonrası*, Remzi Kitabevi, 1998.

Gümüştanevî, Ahmed Ziyaeddin. *Ramûzu'l-Ehâdis*, İstanbul: Pamuk Yay. 1980.

Hâkim en-Nîşâbûrî, *el-Müstedrek*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2002.

Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allâh ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları., Ankara 1975.

İbn Arabî, Muhyiddin. *el-Futühâtü Mekkiyye*. Thk: Osman Yahya, Kahire 1988. — 624

İbn Aşur, Muhammed Tahir. *Tefsîrû't-Tahr'ir ve't-Tenvîr*, Tunus 2008.

İbn Atıyye, *el-Vecîz fi Tefsîri el-Kitâbi'l-Azîz*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye.

İbn Mace, Muhammed b.Yezid, *es-Sünen*, Nşr: M.Fuad Abdübaki, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

İbn Teymiye, Ahmed b. Abd el-Halim, *Mecmûu'l- Fetâvâ*. Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye 2015.

Kaplan, Zeynep, "Zuhurf Sûresi 36. Âyet Bağlamında, Rahmân'ı Zikretmenin Şeytanın Tasallutuna Karşı Koyucu Özelliği [Protection from Evils Attack by Remembering Rahman: In Case of Surah Zuhurf Verse 36]". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of the Faculty of Theology* 6/11 (Aralık/December 2019): 1043-1064.

Karaman, Hayrettin. vd. *Kur'an Yolu Tefsiri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Baskı, 2012.

Karlı İbrahim Hilmi, *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Şeytan ve İnsanla Olan İlişkisi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 97.

Kazıcı, Ziya. "İslam, Günah ve Tövbe", *İslam medeniyeti*, 3/33 (Temmuz 1973).

Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. El-Haccâc. *el-Câmiu's-Sahih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki Kahire ts.

Öngören, Reşat. "Zikir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV yayınları, 2013.

Rasim Efendi, Seyyid Mustafa. *Istilahat-ı İnsan-ı Kâmil*, Haz. İhsan Kara, *Tasavvuf Sözlüğü*, İstanbul: İnsan Yayınları 2008.

Şevkân, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-Kadîr*. Kahire 1994.

Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b.İsa b.Sevre. *Sünenü 't-Tirmizi*. İstanbul: Çağrı Yayınları 1981.

Tunç, Cihad. "İslâm Dininde Zikir ve Duâ". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/5 (Ocak 1988), 37.

Hadislerle Oluşan Değerlerimiz Açısından Ömer Seyfettin Hikayelerine Eleştirel Bir Bakış; Pireler Hikayesi Örneği

A Critical Look at Ömer Seyfettin's Stories in Terms of Our Values
Formed through Hadiths; Example of the Fleas Story

Recep ERTUĞAY

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Asst. Prof., Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Hadith
Erzurum / Türkiye

receptugay@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-7289-0338

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Şubat/February 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 06 Mayıs/May 2024

DOI: 10.53683/gifad.1441048

Atıf / Citation: Ertuğay, Recep. "Hadislerle Oluşan Değerlerimiz Açısından Ömer Seyfettin Hikayelerine Eleştirel Bir Bakış: Pireler Hikayesi Örneği/A Critical Look at Ömer Seyfettin's Stories in Terms of Our Values Formed through Hadiths; Example of the Fleas Story". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 13/26 (Temmuz/July 2024/2): 626-658

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarizm: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Ömer Seyfettin, edebiyatımızın etkin hikâye yazarlarından biridir. Yazarın hikâyeleri Millî Eğitim Bakanlığının okunmasını tavsiye ettiği eserler arasında yer almaktadır ve ilkokuldan itibaren eğitim kademelerinde çokça okunmaktadır. Çokça okunuyor olmasında Ömer Seyfettin'in edebî kişiliğinin yanında millî ve dinî değerlerimize bağlı bir şahsiyet olarak bilinmesi de önemli bir faktördür. Fakat Ömer Seyfettin'in "Pireler" adlı hikâyesi, şaşırtıcı bir o kadar da düşündürücüdür. Hasta olan bir köpek üzerine inşa edilmiş bu hikâyede; bir insanın özel hallerini araştırma yaşağının ihlâli, ticâret ahlâkına aykırı işaatlar, evde köpek beslemeyi meşrulaştırma, nikâhsız birliktelikleri normalleştirme, kendi milletini küçük düşürme, dua etmeyi küçümseme, gibi olumsuz olduğunu düşündüğümüz içerikler yer almaktadır. Hikâye Hz. Peygamber Aleyhi's-Selâm'ın beş şey fitrattandır hadisine de açıkça aykırı hususlar barındırmaktadır. Bir insanın hayat felsefesini şekillendiren etmenlerden birisi -belki de en önemlisi- okuduğu kitaplardır. Ülkemizde ilk ve orta dereceli okullardan Ömer Seyfettin hikâyesi okumadan mezun olan bir öğrenci yok gibidir. Bu yönüyle Ömer Seyfettin, daha da dikkat çekmektedir. Pireler adlı hikâye; değerlerimizi örseleyen içerikler barındırması sebebiyle yetkililerin, öğretmenlerin, ebeveynlerin ve okuyucuların dikkatine sunulmak üzere Hz. Peygamber'in hadisleri ışığında incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Değerler, Eğitim, Ömer Seyfettin.

Abstract

Ömer Seyfettin is one of the influential writers of our literature. The author's stories are among the works recommended by the Ministry of National Education and are widely read. In addition to his literary personality, the fact that Ömer Seyfettin is known as a figure committed to our national and religious values must be an important factor in why he is widely read. But Ömer Seyfettin's "Fleas" is thought-provoking. In this story based on a sick dog; It contains content that we think is harmful, such as investigating a person's private situations, disclosures against business ethics, keeping a dog at home, unmarried relationships, humiliating one's own nation, belittling prayer. The story contains the content contrary to the hadith of the Prophet: "Five things are from creation." There is hardly a student in our country who graduates from primary and secondary schools without reading the story of Ömer Seyfettin. In this respect, Ömer Seyfettin attracts even more attention. The story called Fleas; Since it contains content that harms our values, it will be examined in the light of hadiths to be brought to the attention of authorities, teachers, parents and readers.

Keywords: Hadith, Sunnah, Values, Education, Ömer Seyfettin.

Extended Summary

In the article, Ömer Seyfettin's life and ideas are briefly given. Later, parts of the story of the Fleas that contradict the *hadîths* were pointed out. Ömer Seyfettin was born in 1884 in Balıkesir Gönen district. Ömer Seyfettin defended the need to write in pure Turkish and pioneered this movement, which manifested itself as New Language, with the "Genç Kalemler" magazine. It has been stated that he wrote stories around the establishment of Turkish consciousness. It has been stated that in the painful process of turmoil in Turkish history, he emphasized the national consciousness and the desire to return to the essence in his stories. Ömer Seyfettin brings the values in his stories about history; He listed them as heroism, sacrifice, statesmanship, love of homeland and nation. It has been stated that he sees Islam as the most defining feature of the Turk and that he equates being a Turk with being a Muslim. It is also among the findings that the dominant side is Turkism and Islamism, but it also has a Western side. Atasoy states that although Ömer Seyfettin was mostly read within the framework of Islamic values, when looked closely, modernist elements are also reflected in his stories. Since the Turkism aspect is the dominant character and is seen within this framework, it can be said that children, especially those in primary and secondary education, are left unprotected, or at least exposed to influence, against stories containing potentially harmful content. Therefore, it would be useful to reexamine the stories with intense modernist and westernist traces in terms of their effects on our values. In this study, the story of Fleas will be examined. As far as we can determine, the story contains contradictions with the verses and *hadîths*. The protagonist of the Fleas story starts living with a woman named Rose Mayer, whom he meets by chance in a hotel. They have a dog named Koton at home. Rose is a meticulous person when it comes to cleanliness, so she even bathes the dog. Over time, the dog becomes sick, and Turkish veterinarians are not successful in healing the dog. The protagonist goes to a European veterinarian upon his friend's suggestion. The veterinarian says that the dog is flea-free due to cleaning, which makes the dog bulky and sick, and that fleas should be left on it to heal. What is said is done and thus the dog regains its health. While this story, which we have briefly summarized, was being processed, it was seen that it had problems in terms of our values formed by the *hadîth*. We can list these problems as follows:

1. The story contains content that underestimates belief in God.

2. The Story Contains Content That Normalizes Living with a Dog
3. The story contains content that violates privacy.
4. The story contains content that violates business ethics.
5. The story contains content that legitimizes appearing different from what it is.
6. The story contains content that legitimizes unmarried relationships.
7. The story contains content that humiliates the Muslim Turkish nation.
8. The story contains content contrary to prayer.
9. The story contains content contrary to body cleanliness.
10. The story contains content that violates civility in human relations.

In conclusion; It has been concluded that the story is problematic in terms of our religious and national values, that it contains content that devalues the moral virtues created by the ḥadīths, and that it is undesirable to be taught in primary and secondary schools. The story contains content that will negatively affect belief in God and furthermore make readers accept Agnosticism and Atheism. The author encourages having dogs at home, even though he has no excuse. The story accepts violating privacy as normal behavior. It includes issues that are against business ethics, such as sharing customer information with irrelevant parties, not paying the price of purchased work on time, insulting the commercial interlocutor and even planning violence. The story presents being dishonest and lying as a method to be used to achieve the goal. The story downplays kinship relations, encourages unmarried relationships, and undermines family values. The story presents Muslim societies in general, and the Turkish Nation in particular, as ignorant, incompetent, unsympathetic, backward, discourteous, and those who do not understand science. The story fuels admiration for the West, prevents our children from honoring their ancestors, and contains content that will negatively affect their self-confidence. Story; It trivializes prayer. It contains slanders that Muslims are against science, that they accept things without questioning, and that they are not competent enough to understand the truths told. The story tells about the things that need to be done within the scope of body cleaning, such as cleaning the armpits, cleaning the groin, trimming the hair, beard and moustache, cutting the nails and getting circumcised. He portrays the issues that the Prophet stated were from nature as corrupting nature. He presents the theory of evolution as truth. The story suggests that Muslims are rude and unsympathetic in human relations, and that they plan to resort

to violence and insults in the first place. It is understood that at least some of the stories of Ömer Seyfettin, who is stated to be a nationalist and Islamist, contain contradictions with Islamic values and national virtues. It is thought that the negativities in this story may also occur in other stories.

Giriş

Ömer Seyfettin Balıkesir'in Gönen ilçesinde 1884 yılında dünyaya gelmiştir. Gönen'de Mahalle Mektebi ve Sıbyan Mektebi ile başladığı eğitimini İstanbul'da Mekteb-i Osmaniye, Askeri Baytar Rüştiyesi (ortaokul), Edirne Askeri İdadisi (lise), ile sürdürmüş müteakiben devam ettiği Mektebi Harbiyeyi Şahane'den 1903 yılında mezun olmuştur.¹

Mezuniyetin ardından İzmir'de (1903) Mülâzim-i Sâni (üsteğmen) olarak başladığı görevini, Jandarma okulunda öğretmen (1909) olarak devam ettirmiş, Makedonya, Manastır, Osenova gibi yurdun farklı bölgelerinde vazife yapmıştır. Balkan savaşlarında Sırp'lara ve Yunanlılara karşı savaşmış, 20 Ocak-28 Kasım. 1913 yıllarını da esir olarak geçirmiştir. Ömrünün son altı yılında Kabataş Sultanisi'nde (lise) Edebiyat öğretmeni olarak görev yapan Ömer Seyfettin, 1920 yılında vefat etmiştir.²

Ömer Seyfettin'in, Servet-i fünûn edebiyatının Arapça Farsça ağırlıklı tarafına karşı arı bir Türkçe ile yazmanın gereğini savunduğu ve Genç Kalemler dergisi ile "Yeni Lisan" olarak kendini gösteren bu akımın öncülüğünü yaptığı dile getirilmiştir. Milli uyanışı sağlamak üzere Türk toplumunun özünü oluşturan yerli ve gelenekçi unsurları öne çıkarmayı hedef edindiği³ belirtilmiştir. Türkçülük hareketi konusunda faaliyette bulunduğu, İttihat ve Terakki cemiyetini, Türkleri kurtaracak bir güç olarak değerlendirdiği, ara ara İttihat ve Terakki'nin Türkçülük ideolojisine yeterince sahip çıkmadığı eleştirilerinde bulunduğu da⁴ tespit edilmiştir.

Onun, Türklük şuurunun yerleşmesi ekseninde hikâyeler kaleme aldığı belirtilmiş,⁵ Milliyetçilik söylemini, millî kimlikler bağlamında incelediği vurgulanmıştır. Ömer Seyfettin, gelenek ve kültürel bellek

¹ İhsan Işık, *Resimli ve metin örnekli Türkiye edebiyatçıları ve kültür adamları ansiklopedisi* (Ankara: Elvan Yayınları, 2007), 7/2761.

² Işık, *Resimli ve metin örnekli Türkiye edebiyatçıları ve kültür adamları ansiklopedisi*. 7, 7/2761.

³ Safa Kılıçoğlu vd., "Ömer Seyfettin", *Meydan larouse* (İstanbul: Meydan yayınevi, 1988), 9/757.

⁴ Murat Koç, "Ömer Seyfettin'in eserlerinde II. Meşrutiyet ve İttihat ve Terakki", *Bilig* 47 (2008), 112, 114.

⁵ Yunus Emre Özsaray, "Yeni hayata Ömer Seyfettin hikâyelerinden bakmak", *Rumeli Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 22 (21 Mart 2021), 466, 467.

arasında kurduğu bağ sayesinde kahramanlarına; toplumsal değerleri tarih aracılığıyla hatırlatan olarak vasedilmiştir. Ömer Seyfettin'in, Türk tarihinin çalkantılar yaşadığı sancılı süreçte hikâyelerindeki millî bilinç vurgusu ile öze dönme arzusunu işlediği ifade edilmiştir.⁶

Yazar'ın insanlardaki milliyet duygusunu uyandırırken "tarih" ve "din" unsurlarını tamamlayıcı olarak kabul ettiği dile getirilmiş, tarih aracılığıyla okuyucularda millî gururu ve millet sevgisini oluşturmayı amaçladığı vurgulanmıştır. Onun hikâyelerinde kahramanların, rollerini yerine getirirken sağlam bir inanca sahip olduklarını hissettirdikleri ileri sürülmüştür. Oğur, Ömer Seyfettin'in tarih konulu hikâyelerinde kazandırdığı değerleri; kahramanlık, fedakârlık, devlet adamlığı, vatan ve millet sevgisi olarak sıralamıştır.⁷

Ömer Seyfettin'in İslam'ın fetih dönemlerinde Türklerin katkılarını göstererek millet sevgisini uyandırmak ve pekiştirmek istediği, onun Türkçülük fikrinin "ideal", "şuur" ve "din" olmak üzere üç temel üzerine oturduğu İslamiyet'i Türk'ün en belirleyici özelliği olarak gördüğü, Türk olmayı, Müslüman olmak ile eşdeğer tuttuğu ifade edilmiştir.⁸

Yapılan araştırmalar Ömer Seyfettin'in İslam'ı Türk milletinin 631 vazgeçilmez değeri ve Türk milliyetçiliğinin mayası olarak gören milliyetperver, vatanperver bir şahsiyet olduğunu ortaya koymaktadır. Hikâyelerinin çokça okunup okutulmasında yazarın bu özelliklerinin etkili olduğu söylenebilir. Baskın yönünün Türkçülük İslamcılık olmakla birlikte Batıcılık⁹ tarafının olduğu da yapılan tespitler arasındadır. Atasoy, Ömer Seyfettin'in çoğunlukla İslâmî değerler çerçevesinde okunmuş olmasıyla beraber modernist unsurların da hikâyelerine aksettiğini belirtmektedir.¹⁰

Modernist unsurlar ve batıcı yaklaşımlar tamamıyla reddedilecek içeriklerden ibaret olmamakla birlikte İslâmî değerlerle çelişen tarafları da barındırmaktadır. Ömer Seyfettin'in bu makaleye konu olan 'Pireler' adlı

⁶ Beyhan Kanter, "Ömer Seyfettin hikâyelerinde kurucu unsurlar tarih ve dil unsurlar", *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları* 10 (Aralık 2013), 10.

⁷ Erol Oğur, "Ömer Seyfettin'in tarih konulu hikâyelerinde değerler", *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2011), 93.96. 105.

⁸ Elif Birinci, *Ömer Seyfettin hikâyelerinde Türk toplumu* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 26, 30, 100.

⁹ Kılıçoğlu vd., "Ömer Seyfettin", 9/757.

¹⁰ Arzu Atasoy- Mehmet Temizkan, "Ömer Seyfettin'in 'Horoz' ve 'Dünyanın Nizamı' hikâyelerini modernizm çerçevesinde okumak", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 0/43 (15 Haziran 2020), 3.

hikâyesi de bu açıdan sorunlu taraflar ihtiva etmektedir. Yazarın, İslâmcılık, Türkçülük yönünün baskın karakter olması ve bu çerçevede görülmesi sebebi ile olası zararlı içerikler barındıran hikâyelerine karşı özellikle ilk ve orta eğitim çağındaki çocukların korunaksız olduğu en azından etkiye açık bırakıldığı söylenebilir. Dolayısıyla modernist ve batıcı izlerin yoğun olduğu hikâyelerin değerlerimize etkileri yönüyle yeniden gözden geçirilmesi faydalı olacaktır. Günümüzde okul, yalnızca bilginin değil değerlerin de öğretildiği yapılar olarak düşünülmektedir. Dahası değere dönüşmeyen bilginin değerinden de bahsetmek zordur. Değer üretmeyen bilgi değersizdir. Haliyle değer; asıldır, hedefdir.

“Çocuk, değerlerle ilgili ilk eğitimini ailesinden alsa da bunun bir program dâhilinde aktarılacağı yerler, okullardır. Türkçe öğretiminde metinler en önemli ders materyallerinden biridir. Bu bakımdan değer aktarımında metinlerin kullanılması önem arz etmektedir.”¹¹ Ömer Seyfettin hikâyeleri, ilköğretim ve orta öğretim çağında çokça okutulmakta, Türkçe ve Edebiyat ders kitaplarında örnek metinler olarak işlenmektedir. Bu sebeple yazarın değerlerimiz açısından olumsuz içerikler barındıran çalışmalarının tanıtılması önem arz etmektedir.

Bu çalışmada yazarın Pireler hikâyesi incelenecektir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla hikâye ayet ve hadislerle aykırılıklar içermektedir. Aynı kapsamda değerlendirilecek başka hikâyelerinin olması da muhtemeldir. Bu çalışma Pireler hikâyesi ile sınırlandırılmıştır. Bütün eserler üzerinde bir tez çalışması da yapılabilir. Çalışmamızda konu hadislerle oluşan değerlerimiz açısından irdelenecektir. Çalışmanın hacmini makale ölçeğinde tutmak için birden fazla hadisle ilişkilendirilebilecek olan hususlarda yalnızca bir hadis tercih edilecektir.

1. Ömer Seyfettin'in Pireler Hikâyesi ve Değerlendirmeler

Pireler hikâyesinin baş kahramanı, bir otelde tesadüfen karşılaştığı Rose Mayer isimli bir kadınla birlikte yaşamaya başlar. Evlerinde Koton adlı bir köpekleri vardır. Rose Mayer temizlik yönüyle titiz birisidir, bu sebeple köpeği dahi yıkamaktadır. Zamanla köpek hasta olur, Türk veterinerler köpeği iyileştirmede başarılı olamaz. Başkahraman, arkadaşının önerisi üzerine Avrupalı bir veterinerine gider. Veteriner, köpeğin fazla temizlik nedeni ile piresiz kaldığını bunun da köpeği hantallaştırıp hasta ettiğini,

¹¹Muhammet Sallabaş, “Ömer Seyfettin hikâyelerinin Türkçe öğretiminde değer aktarımı bakımından incelenmesi”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/18 (Aralık 2013), 61.

iyileşmesi için üzerine pire bırakılması gerektiğini söyler. Söylenenler yapılı ve bu sayede köpek de sağlığına kavuşur.¹² Hikâyenin özeti kısaca bu şekildedir. Asıl sorunu aralarda yer alan açıklamalar oluşturmaktadır. Tespit edebildiğimiz ve kusurlu bulduğumuz hususları alt başlıklar halinde şöyle sıralayabiliriz.

1.1. Hikâye, Allah İnancını Hafife Alan İçerikler Taşımaktadır

Hikâyenin girişi şu cümle ile başlamaktadır. “Hani şu "rastlantı" dediğimiz, tarihi yapan, mutlulukları yaratan, yuvaları kuran belirsiz el yok mu? İşte o, beni Rose Mayer'le birleştirmişti.” Bu cümle Allah’a iman açısından bakıldığında problemlili gözükmektedir. Aynı kapsamda değerlendirilecek bir başka ifade de hikâyenin ilerleyen sayfalarında yer almaktadır. Avrupalı baytar hekimin, köpeğin hastalık sebebi üzerine yaptığı açıklamaları hayranlıkla dinleyen başkahraman, “Darwin’in gerçeklerini dinliyordum” değerlendirmesinde bulunur. Ardından “Gerçekten hayatın pozitif esrarı bir Asyalının iman dolu olumsuz kafasına sığacak iş değildi.”¹³ cümlesini kullanır. Daha da vahim olanı hikâyenin sonunda yer alır. İtalyan veteriner, vücutta özel bakım kapsamında yapılanlara, doğal olana müdahale olduğunu belirterek karşı çıkar, koltuk altı temizliğini de buna örnek olarak verir ve şöyle bir izahat yapar: “Mesela koltuğunuzun altındaki kılları kesersiniz. Onların görevi nedir? Koltuğun altında adale yoktur. Yalnız ince bir deri. Halbuki ciğerlerin uçları burada. Soğuktan, sıcaktan ciğerleri korumak için tabiat, oraya doğal bir kürk koydu...”¹⁴ Bu açıklamalar, inanç değerlerimiz açısından sorunludur. Tabiatın yaratıcı yerine konulduğu görülmektedir. İman sahiplerini küçümseyen istihzâî yaklaşımlar içermektedir.

Hikâyenin sonlarında “Allah dünyada hiçbir hayvanı, hiçbir organı görevsiz yaratmadı. En fena hayvanların, en muzır mikropların bile görevleri vardır. Dört ayaklı hayvanlar çok tembeldirler, Allah bunların üzerine pireleri koydu.”¹⁵ cümlesi yer almaktadır. Allah’ın varlığını kabul eden bu ifadeler değerlidir. Fakat bu mana hikâyede vurgulu bir şekilde yer almamıştır.

Hikâyede yer alan “belirsiz el”, “Darwin’in gerçekleri” ve “tabiat oraya kürk koydu”, ifadeleri, İslam’ın Allah inancına aykırıdır.

¹² Ömer Seyfettin, *Bütün hikâyeleri-* 5 (İstanbul: Üç Harf ABC Yayınları, 2009), 53-61.

¹³ Kılıçoğlu vd., “Ömer Seyfettin”, 60.

¹⁴ Kılıçoğlu vd., “Ömer Seyfettin”, 60.

¹⁵ Kılıçoğlu vd., “Ömer Seyfettin”, 58, 59.

“Agnostisizmi ve Ateizmi çağrıştırmaktadır. Agnostisizm, Türkçe’de bilinmezcilik şeklinde karşılanan XIX. yüzyılın ikinci yarısı boyunca bir Tanrı’nın var olup olmadığının bilinmeyeceği iddiası etrafındaki görüşleri ifade etmek üzere yaygınlık kazanmış bir anlayıştır.”¹⁶ “Ateizm ise (atheism) teorik anlamda Tanrı’nın varlığını reddetmeye, pratik anlamda ise sanki Tanrı yokmuş gibi davranmaya götüren görüş olarak tanımlanmaktadır.”¹⁷ “XIX. yüzyılda bilimin gelişmesiyle birlikte yaratmanın evrimsel bir süreçte gerçekleştiği, canlıların ortaya çıkış ve türeyişinin Tanrı’nın değil tabiatın bir eseri olduğu iddia edilmiştir. Darwin bu teorinin esasını teşkil eden fikirlerin sahibidir.”¹⁸

Hikâyenin sonunda Allah’ın yaratmasına vurgu yapan kısımların yer alması sevindiricidir. Fakat bu durum hikâyenin teması içerisinde silik kalmakta ve hikâyenin geneli ile birleştirilince Ateizmin farklı bir versiyonu olan Deizme kapı aralamaktadır. Deizm, “Tanrı’nın varlığını kabul etmekle birlikte dini doktrinleri reddeden bir anlayışın adıdır.”¹⁹ “Herhangi bir vahyedilmiş dine bağlı olmaksızın Tanrı’nın varlığını kabul etmek, bununla birlikte O’nun ilim ve irade gibi sıfatlarını reddetmek, böyle bir varlığın âlemde tesirleri gözlenen veya tezahür eden hikmet ve inâyetinin bulunmadığına inanmak, âhireti inkâr, hususi bir dine ait -Tanrı’nın varlığı dışındaki- bütün itikad esaslarını reddetmek anlamına geldiği belirtilmiştir.”²⁰

İslâm kelamına göre Allah, (c.c.) isimleri ve sıfatları ile bilinebilir. Allah, her an yaratan, yarattıklarını terbiye eden, gözeten, rızıklandırılan... ve hesaba çekecek olandır. Kur’ân-ı Kerîm’de bu kapsamda çokça ayet yer almaktadır.²¹ Örnek olarak Haşr suresinin son ayetleri verilebilir:

“O, kendisinden başka tanrı olmayan Allah’tır; duyular ve akılla idrak

¹⁶ İlhan Kutluer, “Lâedriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2003), 27/41.

¹⁷ Mustafa Sinanoğlu, “İlhâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/22/96.

¹⁸ Mehmet Bayraktar, “Tekâmül Nazariyesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/337.

¹⁹ Timuçin Afşar, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Bulut Yayınları, 2019), 502.

²⁰ Hüsameddin Erdem, “Deizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/9/109.

²¹ Fâtiha, 1/1-3. Bakara, 2/112, 137, 181, 207, 255, 286; Âl-i İmrân, 3/26, 29, 92, 108; Nisâ, 4/87, 131, 171; En’âm, 6/14, 59/73, 101; A’râf, 7/143, 180; Hûd, 11/6, 73; Yûsuf, 12/64; İsrâ, 17/110; Tâhâ 20/8; Enbiyâ, 21/ 22; Hac, 22/60, 66; Kasas, 28/84; Ankebût, 29/6; Secde, 32/7; Fâtır, 35/45; Yâsîn, 36/82; Sâd, 38/4-5; Zümer, 39/53; Mü’min, 40/20, 40; Zuhruf, 43/80 Kâf, 50/16; Necm, 53/23; Rahmân, 55/26-27; Hadîd, 57/4; İhlâs, 112/4; A’lâ, 87/3.

edilemeyi de edileni de bilir. O rahmândır, rahîmdir. O, kendisinden başka tanrı olmayan Allah'tır; egemenliğin mutlak sahibidir, her türlü eksiklikten uzaktır, esenlik verendir, güven sağlayan ve kendisine güvenilendir, görüp gözeten ve yönetendir, üstündür, iradesine sınır yoktur, büyüklükte eşi olmayandır. Allah onların yakıştırdıkları ortaklardan tamamıyla münezzehtir. O, takdir ettiği gibi yaratan, canlıları örneği olmadan var eden, biçim ve özellik veren Allah'tır. En güzel isimler O'nundur. Göklerdekiler ve yerdekiler hep O'nu tesbih ederler. O üstündür, hikmet sahibidir."²²

Kur'ân-ı Kerîm'de en güzel isimlerin Allah'a ait olduğu vurgulanmış, Hz. Peygamber de bir hadisinde ashabına Allah'ı isimleri ile öğretmiştir. Tirmizi'de yer alan bu hadis şöyledir:

...عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ) : "إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مِائَةً غَيْرُ وَاحِدَةٍ مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ. هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّبُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ الْعَفَّارُ الْمَهَابُ الْوَهَّابُ الرَّزَّاقُ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الْخَافِضُ الرَّافِعُ الْمُعِزُّ الْمُذِلُّ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ الْحَكَمُ الْعَدْلُ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ الْحَلِيمُ الْعَظِيمُ الْعَفُورُ الشَّكُورُ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ الْخَفِيفُ الْمُقْبِثُ الْحَسِيبُ الْجَلِيلُ الْكَرِيمُ الرَّقِيبُ الْمُجِيبُ الْوَاسِعُ الْحَكِيمُ الْوَدُودُ الْمَجِيدُ الْبَاعِثُ الشَّهِيدُ الْحَقُّ الْوَكِيلُ الْقَوِيُّ الْمَتِينُ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ الْمُخْصَى الْمُبْدِئُ الْمُعِيدُ الْمُخْيِ الْمُمِيتُ الْحَيُّ الْقَيُّومُ الْوَاحِدُ الْمَاجِدُ الْوَاحِدُ الصَّمَدُ الْقَادِرُ الْمُقْتَدِرُ الْمُقَدِّمُ الْمُؤَخَّرُ الْأَوَّلُ الْآخِرُ الظَّاهِرُ الْبَاطِنُ الْوَالِي الْمُنْتَعَالِي الْبَرُّ التَّوَّابُ الْعَفُورُ الرَّؤُوفُ مَالِكُ الْمُلْكِ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ الْمُفْسِطُ الْجَامِعُ الْعَزِيزُ الْمُغْنِي الْمَانِعُ الضَّارُّ النَّافِعُ النُّورُ الْهَادِي الْبَدِيعُ الْبَاقِي الْوَارِثُ الرَّشِيدُ الصَّبُورُ.

Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre, Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: "Allah'ın, yüzden bir eksik, doksan dokuz ismi vardır. Kim bu isimleri (öğrenip gereğiyle amel ederek) sayarsa, cennete girer. (Bu isimler şunlardır): "Allah: O vardır. O'ndan başka da ilâh yoktur. er-Rahmân: Dünyada bütün mahlûkata merhamet ve ihsan eder. er-Rahîm: Âhirette sadece müminlere merhamet ve ihsan eder. el-Melik: Mülkün ve varlığın sahibi O'dur. el-Kuddûs: Her türlü eksiklik ve kusurdan münezzehtir. es-Selâm: Esenlik sahibidir, esenlik verendir, selâmete ulaştırandır. el-Mü'min: Güven veren, emin kılan, koruyan, iman nurunu verendir. el-Müheymin: Her şeyi görüp gözeten, her varlığın yaptıklarından haberdar olandır. el-Azîz: İzzet sahibi, her şeye galip olan, karşı gelinemeyendir. el-Cebbâr: Azamet ve kudret sahibidir. Dilediğini yapar ve yaptırır. el-Mütekebbir: Büyüklükte eşi ve benzeri yoktur. el-Hâlık: Yaratan, yoktan

²² Hayreddin Karaman vd., *Kur'an yolu: Türkçe meâl ve tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 5/300.

var edendir. el-Bâri: Her şeyi kusursuz ve ahenkli yaratandır. el-Musavvir: Varlıklara şekil ve suret verendir. el-Gaffâr: Günahları çok bağışlayandır. el-Kahhâr: Mağlûb olmayan tek galiptir. el-Vehhâb: Karşılıksız nimetler verir. er-Rezzâk: Her varlığın rızkını verir. el-Fettâh: Her türlü sıkıntıları giderir. el-Âlîm: Gizli, açık, geçmiş, gelecek, her şeyi bilir. el-Kâbid: Dilediğinin rızkını daraltır; ruhları alır. el-Bâsî: Dilediğinin rızkını genişletir; ruhları bedenlerine yayar ve huzura erdirir. el-Hâfid: Hak edenleri alçaltıp zillete düşürür. er-Râfi: Hak edenlere şeref verip yükseltir. el-Muizz: Dilediğini yüceltip aziz eder. el-Müzil: dilediğini zillete düşürüp rezil eder. es-Semî": Her şeyi işitir, duaları kabul eder. el-Basîr: Gizli açık, her şeyi görür. el-Hakem: Mutlak hâkim, hikmet sahibidir. . el-Adl: Mutlak adalet sahibidir, adaletin ta kendisidir; aşırılığa meyletmeyendir. el-Latîf: Lütuf ve ihsan sahibidir. el-Habîr: Her şeyden haberdardır. el-Halîm: Cezalandırmada acele etmez, hilm sahibidir. el-Azîm: Pek büyük ve yücedir. el-Gafûr: Mağfireti boldur. eş-Şekûr: Az amele çok sevap verir. el-Âlî: Yüceler yücesidir. el-Kebîr: Büyüklükte benzeri yoktur. el-Hafiz: Koruyucu olandır. el-Mukî: Rızıkları yaratandır. el-Hasîb: Kullanın hesabını en güzel ve çabuk şekilde görür. el-Celîl: Celâl ve azamet sahibidir. el-Kerîm: Keremi, ikramı ve ihsanı boldur. er-Rakîb: Her işi, her varlığı, her an gözetir, murakabe eder. el-Mücîb: Duaları işitir, kabul eder. el-Vâsi": Rahmeti, kudreti ve ilmi her şeyi kuşatır. el-Hakîm: Her işi hikmetlidir. el-Vedûd: Sever, sevilmeyle lânyktır. el-Mecîd: Şerefi üstün, nimeti sonsuzdur. el-Bâis: Öldükten sonra tekrar diriltir. eş-Şehîd: Her şeyi gözler ve bilir. el-Hakk: Varlığı ve ulûhiyeti hak ve gerçektir. el-Vekîl: Kendisine güvenilir ve dayanılır. el-Kavî: Kuvvet ve kudret sahibidir. el-Metîn: Her şeye gücü yeter. el-Velî: Müminlere dost ve yardımcıdır. el-Hamîd: Övülmeye lânyktır. el-Muhsî: Varlığı bütün ayrıntılarıyla bilir. el-Mübdî: İlk ve örneksiz yaratandır. el-Muîd: Öldürüp tekrar diriltendir. el-Muhyî: Yarattıklarına hayat ve can verendir. el-Mümî: Her canlıya ölümü tattırır. el-Hayy: Ezelî ve ebedî bir hayat ile diridir. el-Kayyûm: Her şeyin varlığı kendisine bağlıdır ve kâinatı idare edendir. el-Vâcid: Hiçbir şey kendisine gizli kalmaz. el-Mâcid: Kadri ve şanı büyüktür. el-Vâhid: Bir ve tektir. es-Samed: Hiçbir şeye ihtiyacı yoktur ve herkes ona muhtaçtır. el-Kâdir: Kudretlidir, her şeye gücü yeter. el-Muktedir: Varlık üzerinde dilediği gibi tasarruf eder, kudret sahibidir. el-Mukaddim: Dilediğini öne geçirir. el-Muahhir: Dilediğini sona bırakır. el-Evvel: Varlığının başlangıcı yoktur. el-Âhir: Varlığının sonu yoktur. ez-Zâhir: Varlığı ve birliği açık ve âşikârdır. el-Bâtın: Görülmesi ve mahiyetinin bilinmesi açısından gizlidir. el-Vâlî: Bütün kâinatı sevk ve idare eder. el-Müteâlî: Son derece yüce ve aşkındır. el-Berr: İyilik ve ihsanı boldur. et-Teovâb: Tevbeleri çokça kabul eder. el-Müntekim: Suçlulara cezalarını verir, mağdurların intikamını alır. el-Afüv: Affı boldur, günahları bağışlar. er-Raûf: Pek şefkatlidir. Mâlikü'l-mülk: Mülkün tek

gerçek sahibidir. *Zü'l-celâli ve'l-ikrâm*: Celâl (azamet) ve ikram sahibidir. *el-Muksit*: Adaletle hükmeder. *el-Câmi*": Toplayıp düzenler, kıyamet günü hesaba çekmek için mahlûkatı bir araya toplar. *el-Ganî*: Her şeyden müstağnidir. *el-Muğnî*: İhtiyaç giderir ve zengin eder. *el-Mâni*": Dilemediği şeye mani olur; istemediği şeyin önünde aşılmaz engel O'dur. *ed-Dârr*: Zarar ve elem verir. *en-Nâfi*": Fayda ve yarar verir. *en-Nûr*: Varlığı nurlandırır, nurun kaynağıdır. *el-Hâdî*: Hidayete erdirir. *el-Bedî*": Sanatkârane ve eşsiz, benzersiz yaratır. *el-Bâkî*: Varlığının sonu yoktur. *el-Vâris*: Her şeyin asıl sahibidir. *er-Reşîd*: İrşad edicidir. *es-Sabûr*: Çok sabırlıdır." ²³

Verilen hadis Allah'ı (c.c.) isimleri ile tanıtmaktadır. Esmâ-i hüsnâ; en güzel isimler manasındadır. Bu hadiste 99 isim yer almaktadır. İsimler yanında Allah'ın sıfatlarını da zikretmek konuya daha da açıklık getirecektir. Allah'ın sıfatları denince "Allah'ın insanlarca bilinmesini sağlayan nitelik" veya "Allah'ın zâtına nisbet edilen mâna ve mefhum" diye tanımlanır."²⁴ Bu noktada sıfatların tasnifi ile ilgili ileri ayrıntıya girmeden konunun anlaşılması kapsamında Zati ve Sübûtî sıfatlara kısa açıklamaları ile yer vermek faydalı olacaktır.

"Zati Sıfatlar; Vücut: "Var olmak" demektir. Allah vardır ve varlığı zatının gereğidir. Kıdem: Allah kadimdir, yani varlığının başlangıcı yoktur. Varlığı herşeyden öncedir. Bekâ: "Allah'ın varlığının sonu olmamasıdır. Allah'tan başka her şeyin belli bir süre sonra varlığı sona erecektir. Allah ise hiç ölmeyecek ve her zaman var olacaktır. Vahdaniyet: Allah birdir. Muhâlefetün li'l-havâdis: "Sonradan olanlara benzememek" demektir. Allah'a yaratıklarından hiçbirini benzemez. O, her şeyinde benzersizdir Allah'ın subuti sıfatları da şunlardır: Hayat: Allah hakiki ve ezeli hayat ile diridir. Her canlıya O, hayat vermektedir. İlim: "Bilmek" demektir. Allah, yerde ve göklerde olan her şeyi bilir. Hatta insanların gönüllerinde sakladıklarını da bilir. O'nun bilmediği hiçbir şey olmaz. Semi': İşitmek demektir. Allah, her şeyi, uzaklık ve yakınlık söz konusu olmadan, işitir. Hatta içimizdeki fısıltıları da işitir. Basar: Görmek demektir. Allah, her şeyi görür. O şeyin, uzakta ve yakında olmasıyla kapalı açık, aydınlık ve karanlık, küçük ve büyük olması fark etmez. İrade: Dilemek demektir. Allah diler ve dilediğini yapar. Dilediği her şeyi yapmada güçlük çekmeyeceği

²³ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Muhammed Fuad Abdülbaki (Mısır: Şirketü Matbaati'l-Mustafa, 1975), "Deavât", 82.

²⁴ İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/37/100.

gibi bir yardımcıya da muhtaç olmaz. Kudret: “Güç yetirmek” demektir. Allah’ın her şeye gücü yeter. Güç yetiremeyeceği, zorlanacağı hiçbir şey yoktur. Kelam: “Söylemek” demektir. Allah, harf ve sese muhtaç olmadan söyler. Kur’an-ı Kerim ve diğer semavi kitaplar O’nun sözüdür. Tekvin: “Yaratmak” demektir. Kâinatı ve kâinattaki tüm varlıkları yaratan, yaşatan ve besleyip büyüten O’dur. O’ndan başka yaratıcı yoktur.”²⁵ Kısaca değinebildiğimiz kadarıyla İslâm inancı Allâh’ı isimleri ve sıfatları ile tanıtmaktadır. Mümin olmak da isim ve sıfatları ile Allah’ı bilmeyi ve inanmayı gerekli kılmaktadır.

Hikâye; okurlarını özellikle ilkokul, ortaokul ve lise çağındaki çocukları, Darwin’in, yaratılış inancına aykırılık içeren nazariyelerini gerçekmiş gibi kabullenme ile yüz yüze getirmektedir. Varlık âleminin rastlantı sonucu oluştuğu fikrinin yerleşmesine zemin hazırlamaktadır. Hikâye, okurlarını Agnostisizm, Darvinizm, Ateizm ve nihayetinde Deizm gibi akımların etkisine açık halde bırakmaktadır.

Hikâye bu yönüyle inanç değerlerimize aykırıdır. İnanç değerlerimiz üzerinde şüphe oluşturmaya, başta dini duyguları gelişim çağındaki çocuklar olmak üzere okuyucuyu Allah’ın varlığını inkâra, Allah’ın bilinemez olduğu anlayışına veya Deizm yaklaşımlarına yöneltebilecektir.

İslam inancına göre Allah bilinemez değildir. İsim ve sıfatları ile insan idrakinin sınırları çerçevesinde bilinebilir. Yukarıda kısa açıklamaları ile verilen isimler ve sıfatlar öğrenildikçe konuyla alakalı bilgi sahiplerini dinledikçe ve kişi, içinde yaşadığı âlemi dikkatle/ibretle izledikçe yaratıcısını anlayacak ve tanıyacak, Allah hakkında yeterli ve doğru bilgi edinme imkânına ulaşacaktır.²⁶

Kur’an-ı Kerim’de ve Hz. Peygamber’in hadislerinde Allah, (c.c.) isimleri ve sıfatları ile bildirilmektedir. Hikâyede yer alan “rastlantı”, “belirsiz el” “tabiat, oraya doğal bir kürk koydu”, “iman dolu olumsuz kafa”, “Darwin’in gerçeklerini dinliyordum” ifadeleri inanç değerlerimizi örselemektedir. Yukarıda izah edildiği şekliyle Allah’a iman değerlerimizle çelişmektedir.

1.2. Hikâye, Köpekle Birlikte Yaşamayı Normalleştiren İçerikler Taşımaktadır

Hikâyenin baştan sona Koton isimli köpek üzerine kurgulandığı

²⁵ Lütfi Şentürk- Seyfettin Yazıcı, *İslam ilmihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017), 43-44.

²⁶ Çelebi, “Sıfat”, 37/100.

görülmektedir. Hikâyede; “Yirmi yaşında ya vardım ya yoktum. Küçücük köpeğim Koton'la İzmir'in ikinci sınıf otellerinden birinde oturuyordum.” cümlesi yer almaktadır. Hikâyenin başkahramanı, Rose Mayer ile birlikte kaldığı evle ilgili olarak: “O, ben, köpeğim, üçümüz de günde üç defa banyo ediyorduk.” cümleleri dikkat çekicidir. Hastalanan köpek, tedavisi için Avrupalı veteriner hekimin önerisi ile pireli bir mekânda bir hafta bırakıldıktan sonra pireleri ile birlikte eve getirilmiştir. Öyleki evin tamamını hatta apartmanı pirelerin sardığı belirtilmektedir.²⁷

Hikâye evde köpek beslemeyi bilinçaltına yerleştirmektedir. Hadislerde köpek besleme, ziraat, hayvancılık, emniyet ve av gibi bazı özel sebeplerle sınırlandırılmıştır.²⁸ Bu izin de köpeklerin, ev halkıyla aynı ortamda değil ev dışında uygun ortamlarda barındırılmasıdır. Günümüzde köpeklerin iştme, görme ve koku alma gibi hassasiyetlerinden faydalanılarak, arama kurtarma faaliyetleri, suçluların tespiti gibi çeşitli alanlarda kullanılmasının da verilen izinler kapsamında olduğunu belirtmek gerekir.²⁹ İhtiyaç halinde köpek beslemeye izin verilmiş, fakat ev içinde süs hayvanı olarak beslenmesi hoş karşılanmamıştır.³⁰ Bu konuda yasaklayıcı içerik taşıyan hadisler bulunmaktadır. Hikâyede rol alan Koton isimli köpek ihtiyaca binaen beslenen bir köpek değildir. Evin içinde ev halkıyla birlikte günde üç defa banyo yaptırıldığı belirtilen pireleri ile birlikte evin içine alınan bir köpektir. Hikâyede yer aldığı şekliyle bir köpek edinmek, hadislerden çıkarılan hükümlere aykırılık teşkil etmektedir. Hadis kitaplarında; evde köpek beslemenin nehyedilmesi,³¹ temizlik,³² avda kullanma,³³ köpeklerin yaşamı³⁴, köpeklerin satılması,³⁵ köpeklere şefkat³⁶

²⁷ Kılıçoğlu vd., “Ömer Seyfettin”, 53, 54.

²⁸ Buhârî, “Hars”, 3, “Bedü'l-halk”, 17, “Zebâih”, 6; Müslim, “Müsâkât” 50-54, 57, 59, 61; Tirmizî, “Sayd”, 17; Nesâî, “Sayd”, 12, 13, 14; İbni Mâce, “Sayd”, 2; Yusuf b. Abdülhâdi, *el-İğtirâb fî ahkâmî'l-kilâb*, thk. Abdullah b. Muhammed Ahmed et-Tayyar (y.y.: Dârü'l-Vatan, 1417), 1/105, 106; Mehmet Yaşar Kandemir vd., *riyâzû's-salihîn* (İstanbul: Erkâm yayınları, 2000), 7/197-198.

²⁹ Ali Bardakoğlu, “Köpek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/251.

³⁰ Bardakoğlu, “Köpek”, 26/251.

³¹ Buhârî, “Hars. ve'l-müzâra'a”, 3, “Zebâih”, 6; Müslim, “Müsâkât”, 50-61; Buhârî, “Bedü'l-halk”, 7, 17; Müslim, “Libâs”, 81-84.

³² Buhârî, “Vuğû”, 33; Müslim, “Tahâret”, 93.

³³ Nesâî, “Büyü”, 91

³⁴ Buhârî, “Bedü'l-halk”, 17; Müslim, “Tahâret”, 93, “Müsâkât”, 43-48

³⁵ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Riyâd: Dârü's-Selâm, 1419), “Büyü”, 113; Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbüri

gibi alanlarda çokça hadis yer almaktadır. Konuyla ilgili hadislerden birisi şu şekildedir:

...عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « : مَنْ أَمْسَكَ كَلْبًا ، فَإِنَّهُ يَنْقُصُ كَلِّهُ يَوْمَ مِنْ عَمَلِهِ فَيَرِاطُ إِلَّا كَلْبَ حَزْنٍ أَوْ مَاشِيَةٍ

Abdullah ibn Ömer (ra) şöyle demiştir: *Rasûlüllah Sallallahü Aleyhi ve Sellem: "Davar köpeği yahut av köpeğinden başka bir köpek edinen kimsenin hayırlı amelinden her gün bir kırat eksilir."*³⁷

İslam dini hayvanlara şefkati emretmiştir. Evde köpek beslemek köpeğin fitratına aykırı davranarak şefkatsizlik olarak değerlendirilebilir. Hayvanların, doğal ortamlarından alınıp evlere hapsedilmesi özgürlüklerinin kısıtlanması olarak düşünülebilir. Bu durum hayvanların kendi ihtiyaçlarını karşılayabilme yetilerinin köreltilmesi gibi sonuçlar da oluşturabilir. Evde köpek besleme, yakın çevrenin rahatsız edilmesine, köpek korkusu yaşayanların tedirgin edilmesine ve çeşitli sağlık sorunlarına sebep olması da muhtemeldir.³⁸

Hadislerde evde köpek beslemenin hoş karşılanmadığı görülmektedir. Hikâyede ise evde köpek besleme teşvik edilerek Hz. Peygamber'in hadislerinin oluşturduğu değerlere aykırı düşülmüştür.

1.3. Hikâye, Özel Hayatın Gizliliğini İhlal Eden İçerikler Taşımaktadır

Hikâyenin başkahramanı, İzmir'in ikinci sınıf otellerinden birinde köpeği Koton'la birlikte kalmaktadır. Kaldığı otele kadın bir müşteri

Müslim, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut/Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, t.y.), "Müsâkât", 40-42.

³⁶Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk., Muhammed b. Sâlih Râcî (Riyâd: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, t.y.), "Fiten", 22.

³⁶Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebû Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaûd (y.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Arabiyye, 2009), Edeb, 58, 66; Tirmîzî, "Birr", 16.

³⁶Buhârî, Edeb, 112; Müslim, "Fedâil", 65, Sayd", 52, 58; "Edâhî", 42; Ebû Dâvûd, "Edeb", 106; İbn Mâce, "Zebâih", 10; İbn Mâce, "Sayd", 12; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Beirut: y.y., 1405/1985); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beirut/Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), VIII, 388, XXV; 323; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl Dârimî, *Sünen-i Dârimî*, thk. Hüseyin Esed ed-Dârânî (Suud: Dâru'l-Muğni, 2000), "Edâhî", 25.

³⁷Buhârî, "Hârs. ve'l-müzâra'a", 3, "Zebâih", 6; Müslim, "Müsâkât", 50-61.

³⁸Kader Yıldız, "Barf besleme: köpek ve kedilerde parazit hastalıkları bakımından taşıdığı riskler", *Veteriner Farmakoloji ve Toksikoloji Derneği Bülteni* 12/3 (29 Aralık 2021), 142.

gelmiştir. Başkahraman yeni müşteriden etkilenmiş ve onu göz hapsine almıştır. Otel görevlisinden de bazı bilgiler almıştır. İsmi Rose Mayer'dir ve Fransız'dır. Rose Mayer'i takip etmeye hakkında bilgiler toplamaya başlar. Konuyla ilgili olarak hikâyede şu cümle yer alır: "...gizlice takip ettiğim için görüyordum ki, her gün Fransız postanesine gidiyor, mektup soruyor."³⁹

Yazar, hikâyenin bu kısmı ile, insanların özel durumlarının takip edilmesi ve kişisel bilgilerinin gizlice elde edilmesine yönelik eylemleri, normalleştirmekte okuyucularına kötü örnek olmaktadır. Bu konuda Kur'ân-ı Kerîm'de "...Gizlilikleri araştırmayın, birbirinizin gıybetini yapmayın..."⁴⁰ ayeti yer alırken konuyla ilgili bir hadis de şöyledir.

...عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : لَا تَحَاسِدُوا ، وَلَا تَبَاغَضُوا ، وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا تَحَسَّسُوا وَلَا تَتَنَاجَشُوا وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا

Ebû Hüreyre'den rivâyet edildiğine göre Allah Rasûlü Sallahü Aleyhi ve Sellem buyurmuştur: "*Birbirinize haset etmeyin, kin tutmayın. Başkalarının gizli hallerini araştırmayın, konuştuklarına kulak kabartmayın, müşteri kızıştırmayın. Ey Allah'ın kulları! Kardeş olun.*"⁴¹

Hadis bize kıskançlık etmeme, kin beslememe, gizli hallerin peşine düşmeme, haksız ticari uygulamalar yapmama gibi değerleri öğretmektedir. Hikâyede; Rose Mayer isimli müşteri çekiştirilmiş, gizlice takip edilmiş ve kişisel bilgileri üçüncü kişilerden elde edilmiştir. Üçüncü kişilerden bir başkasına ait bilgileri elde etmeye çalışmak, gizli takipte bulunmak erdemli davranışlarla uyuşmamaktadır. Hikâye kaleme alınırken bu hususlara dikkat edilmediği görülmektedir.

1.4. Hikâye Ticaret Ahlakını İhlal Eden İçerikler Taşımaktadır

Hikâyede başkahraman, kaldığı otele gelen yabancı kadınla alakalı bilgiler toplamaya başlar. İlk müracaat ettiği kişi otelin görevlisidir. Olay hikâyede şöyle geçer:

"Bir gün karşımdaki odaya, iri mavi gözlü, sarı saçlı bir Fransız kıızı geldi. Kederli olduğu yüzünden belli idi. Otelciye kim olduğunu sordum." "Paris'ten bir Ermeni doktorun peşine takılmış, doktorun ailesi kabul etmemiş, kovmuşlar. Zavallı şimdi memleketine dönmek için vapur bekliyor." dedi.

³⁹ Kılıçoğlu vd., "Ömer Seyfettin", 53.

⁴⁰ Hucurat, 49/12.

⁴¹ Müslim, Birr, 30.

Ticari bir müessese olan otelde saklı kalması gereken bilgilerin otel görevlisi tarafından üçüncü bir kişiyle paylaşıldığı anlaşılmaktadır. Allah Rasûlü ümmetini bu tür davranışlardan menetmiştir. Konuyla ilgili hadislerden birisi şöyledir:

...عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ ، وَإِذَا أُؤْتِيَ حَانَ

Ebü Hüreyre'den rivâyet edildiğine göre Allah Rasûlü Sallahü Aleyhi ve Sellem buyurmuştur “Münâfiğın alâmeti üçtür: Söz söylediği zaman yalan söyler, vaad ettiği vakit sözünde durmaz, kendisine bir şey emanet edildiği zaman hıyanet eder.”⁴²

Hikâyede anlatıldığına göre Rose Mayer isimli müşteri, kimlik bilgilerini ibraz etmiş, belirlenen ücret karşılığında otelde kalmak üzere işlemlerini yapmıştır. Bu işlemler iki tarafın haklarını birbirlerine karşı koruyacaklarına ve sorumluluklarını yerine getireceklerine dair bir sözleşmedir. İbraz edilen kimlik bilgileri işletmeye emanettir. Bu işlem aynı zamanda yetkisiz/ilgisiz kişilerle paylaşılmayacağına dair bir söz vermedir. Otel görevlisi, sözünde durmamıştır, bilgileri paylaşarak emanete ihanet etmiş ve beyanın aksini yaparak yalan da söylemiştir.

Hikâyeyi bu şekilde kurgulayan yazar, dürüst olmak, sözünde durmak, emaneti korumak gibi ticaret ahlakının da temelini teşkil eden erdemleri olumsuz etkileyecek hususlarda beklenen özeni göstermemiştir.

1.5. Hikâye Olduğundan Farklı Görünmeyi Meşrulaştıran İçerikler Taşımaktadır

Hikâyenin başkahramanı, Rose Mayer'i takiplerinin ardından tanışma fırsatı bulur ve konuşmalar devam eder. Bu kapsamda hikâyede şu açıklama yer almaktadır. “... Teselli verdim. Hayatın felsefesini yaptım. Hiç de toy bir kız değildi. Her şeyi biliyordu. Realistti. Fakat namusuna pek büyük kıymet veriyor, sakın bir ev kadını olmasını her hayali mutluluğa tercih ediyordu. Güya ben de onun gibi sessizliği seviyordum.”⁴³

Bu cümlelerde “hayatın felsefesini yaptım”, “Güya ben de onun gibi sessizliği seviyordum.” ifadeleri; öyle değildim, öyle düşünmüyordum ama düşüncelerime aykırı davrandım, yani dürüst olmadım, hakikati gizledim,

⁴² Buhârî, “Edeb”, 69.

⁴³ Kılıçoğlu vd., “Ömer Seyfettin”, 54.

onu memnun etmek için, onunla birlikte olmayı başarabilmek için olduğumdan farklı göründüm anlamına gelmektedir. Bu açıklamalar, maksada ulaşmak için dürüstlükten taviz verileceği düşüncesini telkin etmekte, sahte davranmayı normalleştirmektedir.

Hz. Peygamber “*Hûd sûresi ve kardeşleri beni ihtiyarlattı*”⁴⁴ buyurmuş sûrenin nesinin kendisini ihtiyarlattığı sorulduğunda, “*Sana emredildiği gibi dosdoğru ol!*”⁴⁵ meâlindeki âyetin kendisini ihtiyarlattığını söylemiş, ümmetini de bu konuda uyarmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de birçok ayette yalan yasaklanmış, doğruluk emredilmiş⁴⁶ aynı kapsamda Hz. Peygamber’den de yalanı yasaklayan ve doğruluğu teşvik eden çokça hadis rivayet edilmiştir.⁴⁷ Bu hadislerden birisi şöyledir:

... عن أبي بكر رضي الله عنه قال : قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : « أَلَا أُتَيْتُمْ بِأَكْبَرِ الْكِبَائِرِ ؟ قُلْنَا : بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ . قَالَ : « الإِشْرَاقُ بِاللَّهِ ، وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ » وَكَانَ مُتَّكِنًا فَجَلَسَ ، فَقَالَ : « أَلَا وَقَوْلُ الزُّورِ ، وَشَهَادَةُ الزُّورِ » فَمَا زَالَ يُكْرِمُهَا حَتَّى قُلْنَا : لَيْتَهُ سَكَتَ

Ebû Bekre radiyallahu anh şöyle dedi: *Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem: “En büyük günahı size haber vereyim mi?” buyurdu. Biz, evet, yâ Resûlallah, dedik. Resûl-i Ekrem: “Allah’a şirk koşmak, ana babaya itaatsizlik etmek” buyurduktan sonra, yaslandığı yerden doğrulup oturdu ve “İyi belleğin, bir de yalan söylemek, yalancı şahitlik yapmaktır” buyurdu. Bu son cümleyi sürekli tekrarladı. Biz daha fazla üzülmesini arzu etmediğimiz için “keşke sussa” diye temennide bulunduk.*⁴⁸

Doğruluk insanlık için en önemli değerdir. Ömer Seyfettin bu hikâyesinde otelde karşılaşmış bir şekilde iletişimde bulunmayı başardığı Rose Mayer’le birlikteliğini sürdürebilmek için olduğundan farklı görüldüğünü ima etmektedir. Bu haliyle yazar, okurlarını, duruma göre

⁴⁴ Tirmizî, Tefsîr, 56.

⁴⁵ Karaman, *Kur’an yolu*, 3/201.

⁴⁶ Bakara, 2/183; Nisâ, 4/48, 50; Yûnus, 10/17, 69; Hûd, 11/18; Hac, 22/30; Enbiyâ, 21/5; Ankebût, 29/45; Zümer, 39/60; Kalem, 68/51; Hadîd, 57/19.

⁴⁷ Buhârî, Tefsîr, (Şuarâ) 2, Cenâiz, 33, 93, Bed’ü’l-halk, Edeb, 6, 69, Savm, 8, 1; Müslim, İmân, 355, Cihâd ve siyer, 74, İmân, 62, 171, Birr, 105; Ebû Dâvûd, Edeb, 7, 80, Kadâ’ (Akdiye), 15; Tirmizî, Birr, 26, 46, İmân, 12, Büyû’, 4, Sulh, 2, Sıfatü’l-kıyâme, 60; Ebû Dâvûd, Edeb, 71, 80; Nesâî, Büyû’, 4; İbn Mâce, Sünnet, 7; Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyerî Malik b. Enes, thk. Muhammed Mustafa el-a’zamî (*Muvatta-i Mâlik* (y.y.: Müeessesetü Ziyâd b. Sultân, 2004), Kelâm, 7; İbn Hanbel, II, 349, II, 353, , IV, 162, V, 323; Dârimî, Rikâk, 12; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî, İbn Hibbân, *Sahîh-i İbn Hibbân*, thk. Şuayb Arnavut (y.y.: Müeessesetü’r-Risâle, t.y., t.y.), İbn Hibbân, *Sahîh*, I, 509, XIII, 44.

⁴⁸ Buhârî, “Şehâdât”, 10, “Edeb”, 6, “İsti’zân”, 35, “İstitâbe”, 1; Müslim, “İmân”, 143; Tirmizî, “Şehâdât”, 3, “Birr”, 4, “Tefsîr”, 5

olduğunuzdan farklı görünmeniz ve gerçeğe aykırı tutumlar takınmanızda bir mahsur yoktur anlayışına itmektedir.

1.6. Hikâye Nikâhsız Birliktelikleri Meşrulaştıran İçerikler Taşımaktadır

Hikâyenin başkahramanı, amacına ulaşmış ve Rose Mayer'le birlikte yaşamayı başarmıştır. Bu durum hikâyede şöyle geçmektedir: “Bir ay geçmeden anlaştık. Paris'teki ailesinden para geldiği halde gitmedi. Benimle birleşti. İkinci Kordon'un arkasında küçük bir apartman kiraladık. Ah bu serbest evlilikler! O kadar mutlu olmuştum ki... İçimde kapalı kalmış çılgın bir sevinç kumrusunun dem çekerek çırpındığını duyuyordum.”⁴⁹ Hikâyenin ilerleyen kısımlarında “O vakitler Rahmi isminde bir arkadaşım vardı. Rose'u yalnız onunla tanıştırmıştım. Pazar günleri evimize gelirdi.”⁵⁰ cümlesi de yer almaktadır.

Bu açıklamalarda; yabancı bir erkekle bir kadının, bir ay boyunca görüşmelerinin buluşmalarının olduğu, birleşmenin vuku bulduğu, ardından bir evde birlikte yaşamaya başlanıldığı görülmektedir. “Ah bu serbest evlilikler...” cümlesi birlikteliğin nikâhsız olduğunu göstermekte ve arkasından gelen detaylar nikâhsız birliktelikleri özendirilmektedir. Evliliklerini (buna evlilik denirse) aile bireylerinden ve yakın çevreden gizledikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca mahrem olmayan bir arkadaşın eve gidip geldiğinden söz edilmektedir. Okuyucularını aileden gizli kapaklı işler çevirmeye, aile bireyleri ve yakın akrabalarından uzak durmaya, yabancı erkeklerin eve girip çıkışlarını ve nikâhsız birliktelikleri normalleştirmeye yönelik İslam'ın ve toplumumuzun aile yapısıyla tamamen zıt yaşantılara özendirilmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de nikahsız birliktelikler yasaklanmıştır⁵¹ ve aynı kapsamda Hz. Peygamber'den de çokça hadis rivayet edilmiştir.⁵² Konuyla ilgili olarak bir hadis şöyledir:

...عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ:

⁴⁹ Kılıçoğlu vd., “Ömer Seyfettin”, 54.

⁵⁰ Kılıçoğlu vd., “Ömer Seyfettin”, 55

⁵¹ Bakara 2/169; Nisâ 4/15, 25; En'âm 6/151; Ahzâb 33/30; Nûr 24/2,3, 21; İsrâ 17/32; Nahl 16/90; Neml 27/54; Furkân 25/68; Mümtehine 60/12;

⁵² Buhârî, “İsti'zân”, “Hudûd”, Nikâh, 3, 12, 21, 24, 30; “Kader”, 9; Müslim, “Hudûd”, 3, 12; “Kader”, 20; Tirmizî, Nikâh, 1; İbn Mâce, “Nikâh”, 46; “Hudûd”, 7; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 26, 39.

”لَا يَزْنِي [الرَّائِي] حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ...“

“Ebû Hüreyre”den (ra) nakledildiğine göre, Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: Zinakâr, zina ederken mümin olarak zina etmez...”⁵³

Ayetler ve hadislerde gayr-ı meşru ilişkiler yasaklanmıştır. Hz. Peygamber ümmetine bir değer olarak iffetli olmayı öğretmiştir. Fakat bu hikâye zinayı teşvik eden içerikleri ile Hz. Peygamber’in öğretmenliğini yaptığı iffetli olma erdemine aykırı düşmekte ve okurlarına ahlaksız yaşantıları süslü göstermektedir.

1.7. Hikâye Müslüman Türk Milletini Küçük Düşürücü İçerikler Taşımaktadır

Hikâyede köpek Koton hastalanmış ve tedavisi için veterinerlere götürülmüştür. Götürülen veterinerlerin Türk ve Müslüman olduğu da belirtilmiştir. Fakat köpek bir türlü iyileşmemiştir. Evlerinin daimî ve tek misafiri olan arkadaşı Rahmi ona bir öneride bulunmaktadır. Önerinin geçtiği kısım hikâyede şöyle yer alır:

“- Azizim, köpeğini kaybetmek istemezsen, Avrupalı bir veteriner bul, göster, dedi. _____ 645

- Veterinerin Avrupalısı ile Asyalısı arasında ne fark olur? dedim.
- Çok... diye güldü. - Ne gibi?
- Köpeğini gösterince görürsün.”⁵⁴

Burada kendi milletini yeren Müslüman hekimleri başarısız Avrupalı hekimleri başarılı olarak gösteren vurgular yer almaktadır.

Hikâyemizin başkahramanı, önerilere uyar ve yabancı bir hekime müracaat eder. İlk etapta Avrupalı (İtalyan) baytarın hasta köpek için önerilerini mantıklı bulmaz ve aralarında tartışmalar yaşanır. Sonunda İtalyan hekim başkahramanımıza dahası başkahraman üzerinden hekimlerimize ve milletimize aşağılayıcı ifadelerde bulunur. Bu kısım hikâyede şöyle geçmektedir: “Hani Avrupalıların dehşetli cehaletler karşısında acır gibi donuk bir gülüşleri vardır. İhtiyar İtalyan Veteriner bu özel gülüşle beni baştan aşağı bir süzdü. Sonra: “Haydi bre, kafasız adam,

⁵³ Buhârî, Eşribe, 1.

⁵⁴ Kılıçoğlu vd., “Ömer Seyfettin”, 55.

sen anlamaz bir şeyden. Git, benim dediğimi yap.”⁵⁵

Veterinerin yanından kızgın bir şekilde muayene ücretini de vermeden ayrılan başkahramanımız çaresizdir, istemeyerek de olsa bir umut diyerek İtalyan veterinerin dediklerini yapar ve köpek iyileşir. Hata ettim diyerek hayıflanır, özrünü beyan etmek ve ödemediği ücreti de ödemek amacıyla tekrar İtalyan hekimin yanına gider. Aslında bu gidişin tercümesi, İtalyan veterinerin kendisine ve kendisi üzerinden milletimize yaptığı hakaretleri, küçük düşürücü sözleri kabullenmek anlamına gelmektedir. İkinci gidiş hikâyede şöyle geçmektedir:

“- Nasıl köpek, iyi oldu?

- Oldu, dedim.

- Gördün, nasıl sende kafa boş! Ben söyler, sen şaka sanır!

Yanıdaki masanın üzerine bir lira bıraktım. Çıkarken kendimi tutamadım, döndüm.

- Fakat mösyö -dedim- bizim veterinerler o kadar ilaçlar verdiler, etki etmedi. Pireler nasıl etki etti de köpek canlandı?

- Buna senin aklın ermez.

- Niçin mösyö, ben insan değil miyim?

- İnsan ama, başka insan! Cahil adam!

- Fakat ben okudum.

- Sizin veterinerler kadar okudun?”

...

“- Aç o boş kafanı, kocaman kulaklarını! dedi.

Bu emir, beni öyle sarstı ki, adeta kulaklarımın uzayarak sallandıklarını hisseder gibi oldum.”⁵⁶

İslam’a saygılı ve Milletini seven olarak tanımlanan “Türklerin sadece savaşçı bir millet olmadığını, Türklerin içinden çok sayıda bilim adamı, sanatçı, tüccar da çıktığını göstermek isteyen.”⁵⁷ bir anlayışa sahip olduğu

⁵⁵ Kılıçoğlu vd., “Ömer Seyfettin”, 57.

⁵⁶ Kılıçoğlu vd., “Ömer Seyfettin”, 58, 59.

⁵⁷ Ogur, “Ömer Seyfettin’in tarih konulu hikâyelerinde değerler”, 93.96. 105.

belirtilen Ömer Seyfettin'den bu tür açıklamaları görmek, kendini, ülkesinin veterinerlerini; "cahil olarak", "akletmez olarak", "boş kafalı olarak" göstermek çok şaşırtıcı bir o kadar da incitici gelmektedir. Alenen Müslüman hekimler ve milletimizle alay edilmektedir. Bu başarısızlık veteriner hekimlerle de sınırlı kalacak değildir. Bu sadece bir örnektir, diğer alanları da varın siz düşünün demektir. Başkahramanın; "Bu emir, beni öyle sarstı ki, adeta kulaklarımın uzayarak sallandıklarını hisseder gibi oldum." ifadesi son derece aşağılayıcıdır ve ağır bir tahkir barındırmaktadır. Kendisi üzerinden milletimizi bilimden fenden anlamaz, "uzun kulaklılar" yani "eşekler" olarak lanse etmektedir. Daha da ağır bir ifade hikâyenin sonunda yer almaktadır. İtalyan hekimin söylediklerini düşünen başkahramanımız onu, tamamıyla haklı bulur ve ne yazık ki şu cümleye de yer verir: "Gerçekten hayatın pozitif esrarı bir Asyalının iman dolu olumsuz kafasına sığacak iş değildi." Bu cümleyi okuyan ilk ve orta dereceli bir okul öğrencisinin zihin yapısı ne hale gelecektir?

Hikâyenin bu kısmında toplumumuzu hakir görme, Müslüman bilim insanlarını iş bilmez, akli yetmez ve cahil olarak gösterme hatasına düşüldüğü, bir millete karşı küçük düşürücü alayvari, hakaretamiz ifadeler kullanıldığı izlenmektedir.

Hucurat suresinde, "Ey iman edenler! Bir topluluk diğer bir toplulukla alay etmesin; zira onlar kendilerinden daha iyi olabilirler..."⁵⁸ ayeti yer almaktadır. Bu kapsamda Hz. Peygamber de şu nasihatte bulunmuştur:

...عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ) : "...يَحْسَبُ امْرِئٌ مِنَ الشَّيْءِ أَنْ يَخْتَفِرَ أَحَدًا الْمُسْلِمِ..."

"Ebû Hüreyre'nin naklettiğine göre, Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: "...Müslüman kardeşini küçük görmesi, kişiye kötülük olarak yeter..."⁵⁹

Hikâyede bir kişinin değil topyekûn bir topluluğun, ümmetin hakarete maruz bırakıldığı, horlandığı, aşağılandığı görülmektedir.

1.8. Hikâye Dua Etmeye Aykırı İçerikler Taşımaktadır

Yazar, köpeğinin iyileşmesi ardından ikinci defa İtalyan baytarın yanına vardığında köpeğin iyileşme nedenlerini ve Türk hekimlerin

⁵⁸ Hucurat, 49/11.

⁵⁹ Müslim, "Birr", 32

önerilerinin neden çare olmadığını sorar. İtalyan hekim şu açıklamayı yapar:
Daha doğrusu yazar, hikâyenin İtalyan kahramanına şu açıklamayı yaptırır:

...

“Ders verir gibi söylenmeye başladı:

- Siz istersiniz muska... Siz istersiniz üfürük... Hâlbuki hastalıkların evvela nedenlerini bulmak lazım.”⁶⁰

Yazarın İtalyan veterinerin dilinden söylediği “Siz istersiniz muska... Siz istersiniz üfürük...” ifadesi İslâmî terminolojide “Rukye” olarak isimlendirilmektedir.

Rukye, “Şifa veya korunma amacıyla Kur’an’dan bir bölümü, ilâhî isim ve sıfatları yahut bir duayı okuyup üfleme, anlamındadır. Bu duaların kâğıt üzerine yazılıp taşınan şekline de muska denir.”⁶¹

Rukye ve muskacılık Câhiliye Araplarında uygulanmaktaydı. Bunu yapan kâhinler vardı. Kâhin ve büyücülerin şifa sağladıklarına inanılıyordu. Müslümanların da bu eylemi yapanlara başvurdukları haberini alan Hz. Peygamber bunu yasakladı.⁶² Yasaklanmasının sebebi şifanın Allah’tan değil rukye işlemini yapanlardan bekleniyor olmasından kaynaklanıyordu. Bu durum tevhide aykırılık teşkil ediyordu.

Rukyeyi yasaklayan⁶³ hadislerin yanında rukyeye izin veren hadisler de bulunmaktadır.⁶⁴ Hz. Peygamber, sağlığın korunması için tedbir alınmasını ve tedavi olunmasını istemiştir. Hz. Rasûl, koruyucu hekimlik kapsamında değerlendirilecek öneriler ve teşvik ettiği tedavi uygulamalarına ilaveten hastalıktan şifa bulmak için dua etmiş ve dua edilmesini de istemiştir. Kur’an ve Sünnet’te Allah’a sığınma, okuma ve dua etme yoluyla ruh ve beden sağlığının korunmasına yönelik bu tür tavsiye ve işaretlerin psikolojik destek niteliği taşıdığını söylemek gerekir. Şirke ve

⁶⁰ Kılıçoğlu vd., “Ömer Seyfettin”, 58, 59.

⁶¹ İlyas Çelebi, “Rukye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/219.

⁶² Çelebi, “Rukye”, 35/219; Müslim, Selâm, 43.

⁶³ Buhârî, “Tıb”, 17; Müslim, “İmân”, 372, “Selâm”, 63; Tirmizî, “Tıb”, 14; Nesâî, “Taḥrîm”, 19; İbn Mâce, “Tıb”, 39; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 17.

⁶⁴ Buhârî, “Tıb”, 17, 32, 33, 39, “Enbiyâ”, 10; Müslim, “Selâm”, 46-51, 56, 60-65; Tirmizî, “Tıb”, 18; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 17-18.

istismara götürmeyen rukyede sakınca bulunmadığı belirtilmiştir.⁶⁵ Allah'tan umulması durumunda rukyenin câiz olduğunu, zararın ortadan kaldırılması veya faydanın elde edilmesini Allah yerine rukyeye isnat etmenin ise şirk sayıldığını bildirmiştir. Kur'an ve Sünnet'te inananların, kendilerine ve diğer insanlara dua etmeleri emredilmekte ve kötülüklerden Allah'a sığınmaları öğütlenmektedir. Dua makamındaki rukyeler bu kapsamda değerlendirilebilir. Öte yandan bedenî hastalıkların tedavisinde bile hastanın psikolojik durumu önemli iken psikolojik rahatsızlıklarda duanın/telkinin etkisinin inkâr edilmesinin isabetli olmayacağı açıktır. Dolayısıyla güvendikleri kişilerin telkin ve tavsiyelerine açık olan insanların şifayı Allah'tan umarak kendilerine Kur'ân okutmalarında ve dua ettirmelerinde bir sakınca yoktur.⁶⁶

Hikâyede yer verilen "Siz istersiniz muska... Siz istersiniz üfürük..."⁶⁷ ifadeleri, Müslüman toplulukların tedaviyi doktorda hastanede değil de okumada üfürmede aradığını ima etmektedir. Hz. Peygamber, ümmetine; temizlikten, beslenmeye, bal ile şifa aramaktan karantina uygulamalarına kadar geniş bir yelpazede hastalığa götürücü etmenlere karşı tedbir almayı, hastalığa yakalandıktan sora da tedavi olmayı öğretmiştir. Hadis eserlerinin Tıbbu'n-Nebevî bölümleri tamamıyla tedavi olmanın gerekleri ile ilgili hadislerden oluşmaktadır.⁶⁸ Tedavi olmak için gerekli unsurlara tevessül etmenin yanında dua da ihmal edilmemelidir.

Bu hikâye, "üfürük", "muska" ifadeleri ile iyileşmek için gerekli tedbirleri alıp tedavi yollarına başvurmakla birlikte Allah'a dua etmeyi müstehzi bir dille hedefe koymaktadır. Bu durum hadislerle öğretilen değerlere, karşı bir duruş içermektedir. Bu kapsamda örnek verilebilecek hadislerden birisi şöyledir:

...عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ، قَالَ دَخَلْتُ أَنَا وَتَابِتٌ، عَلَى أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ فَقَالَ تَابِتٌ يَا أَبَا حَمْرَةَ اشْتَكَيْتِ. فَقَالَ أَنَسٌ أَلَا أُرْقِيكَ بِرُقِيَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ بَلَى. قَالَ اللَّهُمَّ رَبِّ النَّاسِ مُذْهِبِ الْبَاسِ اشْفِ أَنْتَ الشَّافِي لَا شَافِيَ إِلَّا أَنْتَ، شِفَاءٌ لَا يُغَادِرُ سَقَمًا

⁶⁵ Veli Atmaca, *Hadilerde rukye: "Hz. Peygamber ve sahabenin uygulamaları ışığında şifa hadisleri"* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 90, 107. Ayrıntılı bilgi için bu esere bakılabilir.

⁶⁶ Çelebi, "Rukye", 35/219-222.

⁶⁷ Kılıçoğlu vd., "Ömer Seyfettin", 58, 59.

⁶⁸ Geniş bilgi için bakınız; Adem Yerinde vd. (ed.), *IV. Uluslar Arası Ahmedî Hani Sempozyumu "İslam'da Sağlık ve Koruyucu Hekimlik"* (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Rektörlük, 2020); Recep Ertuğay, "İslâm peygamberinin hadislerin koruyucu hekimlik tedavi ve karantina", *İslam'da Sağlık ve Koruyucu Hekimlik* (Ağrı: İbrahim Çeçen Üniversitesi, 2021), 188-200.

...Abdulazîz şöyle dedi: Ben Sabit el-Bunânî ile beraber Enes ibn Mâlik'in (radiyallahü anh) yanına girdim. Sabit, Yâ Ebâ Hamza! Ben hastalandım, dedi. Bunun üzerine Enes (radiyallahü anh), ben sana Rasûlullah'ın rukyesiyle, yani okuduğu dualarla rukye yapayım mı? dedi. Sabit, evet yap! dedi. Enes de şu duayı okudu: *"Allah'ım, ey insanların Rabb'i, ey hastalığı giderici, şifâ ihsan et! Şifâ verici olan ancak Sen'sin. Senden başka şifâ verici yoktur. Öyle bir şifâ ki, hiçbir hastalık bırakmaz"*⁶⁹

Ömer Seyfettin bu hikâyesinde rukye kavramına yüklediği olumsuz anlamla ayet ve hadislerde yer alan ve mü'minler için önemli bir sığınak olan duayı değersizleştirmektedir.

1.9. Hikâye Vücut Temizliğine Aykırı İçerikler Taşımaktadır

Yazar, köpeğin iyileşmesinin ardından ikinci defa İtalyan Hekimin yanına vardığında hem özür dileyecek hem vermediği muayene ücretini verecek hem de pirelerin köpeği nasıl iyileştirdiğini öğrenecektir.

Düşündüklerinin tamamını yapar; hekimin yanına varır, özür diler, muayene ücretini öder ve sıra son merakındadır. Bu minvalde pirelerin köpeği nasıl iyileştirdiğini sorar. Yazar, İtalyan hekim ağzıyla, milletimize hekimlerimize hakaretleri sıraladıktan sonra kulaklarını aç ve beni iyi dinle — 650 der, şu ifadeleri serdeder:

- Ah siz Türkler, vücut için, hayat için ne kadar lüzumlu olan organlarını keser, görevlerini bozarsınız! dedi.

- Ne gibi?

- Mesela koltuğunuzun altındaki kılları kesersiniz.

- Onların görevi ne?

- Burnunun içindeki, kulağın içindeki kıllar gibi onun da görevi var. Koltuğun altında adale yoktur. Yalnız ince bir deri. Halbuki ciğerlerin uçları burada. Soğuktan, sıcaktan ciğerleri korumak için tabiat, oraya doğal bir kürk koydu...

Yarım saat içinde bütün vücudumuzun kopardığımız doğal kürklerini, düşünmeden kestiğimiz diğer organlarımızın da hayret verici önemli görevlerini ayrıntısı ile öğrendim."⁷⁰

⁶⁹ Buhârî, "Tıb", 38; Ebû Dâvûd, "Tıb", 17; İbn Mâce, "Tıb", 36.

⁷⁰ Kılıçoğlu vd., "Ömer Seyfettin", 61.

Vücuttan koparılan organlar, doğal kürkler nelerdir? Veteriner hekimin, “Ah siz Türkler, vücut için, hayat için ne kadar lüzumlu olan organlarını keser, görevlerini bozarsınız!” cümlesi ile kastettiği kesilen organlar nelerdir? Hayret verici ayrıntısı ile yazar neleri öğrenmiştir? Hikâyede koltuk altı tüyleri açıkça belirtilmiştir. Belirtilmeyen hususlar da olsa olsa tırnakları kesmek, sakalı düzeltmek, bıyıkları kesmek, saçları düzeltmek, sünnet olmak, kasık tüylerini temizlemek olmalıdır. “Yarım saat içinde bütün vücudumuzun kopardığımız doğal kürklerini, düşünmeden kestiğimiz diğer organlarımızı...” üstü kapalı ifadesi ile bunları kastetmiş olmalıdır. Yazarın niyetini bilemeyiz, fakat yazılanların böyle bir algının/sonucun oluşmasına neden olacağı ortadadır. Hikâye bu içeriği ile gelişim çağında olan çocukların, öz bakım kapsamına giren hususlara dahası İslâm’ın şiarlarından olan sünnet uygulamasına karşı bir duruş sergilemelerine sebep olabilir.

Yazar, İtalyan hekimin ağzından söylediği; ifadelerle açıkça Hz. Peygamberin bir hadisi ile çalışmaktadır. Farklı tarikleri de olan bu hadisin Buhârî rivâyeti şu şekildedir:

... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، الْفِطْرَةُ حَمْسٌ. أَوْ حَمْسٌ مِنَ الْفِطْرَةِ. الْحِثَانُ، وَالْإِسْتِحْدَادُ، وَتَنْتُفُ الْإِنْبِطِ، وَتَقْلِيمُ الْأَطْفَارِ، وَقَصُّ الشَّارِبِ _____ 651

... Ebû Hureyre'den nakille Peygamber (sallallahü aleyhi ve sellem) şöyle buyurmuştur: “Fitrat beştir. Yahut beş şey fitrattandır. Hitan, yâni çocukları sünnet etmek, avret yerindeki kılları gidermek, koltuk altlarının kıllarını gidermek, tırnakları kesmek ve bıyığı kırmak.”⁷¹ Hadisin farklı bir tarikinde de misvak kullanmak yer almaktadır⁷²

Beş şey fitrattandır hadisiyle temizliğin fitrattan olduğu, yani insanı insan yapan en temel unsurlardan biri olduğu, belirtilerek beden temizliğinin önemi vurgulanmıştır. Hadiste yer alan hususlardan bıyıkların kısaltılması, tırnakların kesilmesi, koltuk altı ve etek tıraşının sünnet olduğu konusunda ittifak edilmiş, hitânın da İslâm’ın şîârı olduğu belirtilmiştir.⁷³

⁷¹ Buhârî, “Libâs”, 64; Müslim, “Tahâret”, 257; Ebû Dâvûd, “Tereccül”, 15. Tirmizî, “Edep”, 14; Nesâî, “Tahâret”, 9; İbn Mâce, “Tahâret”, 8;

⁷² Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebû Dâvûd et-Tayâlisî*, çev. Doktor Muhammed b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1999), Tayâlisî, Müsned, 4/58; Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb el-Lahmî Taberânî, Târik b. İvezullah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî, *el-Mu'cemü'l-evsat* (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415), 1/114;

⁷³ Abdulhakim Ay, “Beş şey fitrattandır’ hadisinin isnâd ve metin açısından analizi”, *Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi*, (31 Aralık 2022), 30.

Yazar, İtalyan hekim kanalıyla ifade ettiği cümlelerde Hz. Peygamber'in vücut temizliği kapsamında öz bakımı sağlamaya yönelik önerilerini gereksiz görecektir bir anlayışın oluşmasına sebebiyet vermesi kuvvetle muhtemeldir.

1.10. Hikâye İnsani İlişkilerde Nezâkete Aykırı İçerikler Taşımaktadır

Yazar, arkadaşının tavsiyesi üzerine İtalyan hekime gitmiş ve hekimin köpeğin üzerine pire koymasını önerisi karşısında afallamıştır. Olay hikâyede şöyle geçmektedir:

"- Bunun üzerine bir avuç pire koy, iyi olacak! dedi.

- Ne demek?

- Pire oğlum, bir avuç pire!..

...

- Benimle eğleniyor musunuz?

- Ne eğlenmek? Doğru söylerim. Başka ilaç istemez bu...

- Bunak herif!

- Ben, ben bunak ha...

- Sen ya...

Canımın sıkıntısından az daha ihtiyarı döverectim.

- Ben bunak ha?

-Hem bunak hem terbiyesiz! Ben sana insan gibi hasta hayvanı getiriyorum, sen gevezelik ediyorsun."⁷⁴

Burada yazar kendinden büyük, yaşlı olduğunu da ifade ettiği birisine; "bunak", "terbiyesiz", "geveze" kelimelerini kullanmakta ve yaşlı adamı dövmemek için kendini zor tuttuğunu ifade etmektedir. Değerlerimiz, bize insani ilişkilerde zarafeti, nezaketi öğretmektedir. Hele hele muhatabımız yaşlı birisi ise dini ve milli değerlerimiz bize şefkati, hürmeti gerekli kılmaktadır. Yazar burada takındığı tavırla milletimizin kaba saba olduğunu ima etmiştir. Bir insana, bir yaşlıya ve bir hekime hakaretler etmiş ve "Az daha ihtiyarı döverectim." cümlesi ile de şiddet

⁷⁴ Kılıçoğlu vd., "Ömer Seyfettin", 56, 57.

göstermeyi de hak ettiğini dillendirmiştir. Bu hikâyeyi okuyan bir çocuk, bir genç ne öğrenecektir?

Hz. Peygamber hadislerinde bir değer olarak şefkati benimsemeyi öğretmiş, şefkat ve hürmet edilmesi gerekenler arasında yaşlıları özellikle zikretmiştir. Bu kapsamda hadis eserlerinde birçok hadis rivayet edilmiştir.⁷⁵ Bu hadislerden birisi de şu şekildedir:

...عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرَنَا وَيَعْرِفَ شَرَفَ كَبِيرِنَا

...Amr b. Şuayb, babasından babası da dedesinden Rasûlullah Sallahü Aleyhi ve Sellem'in şöyle buyurduğunu aktardı: *"Küçüklerimize şefkat, büyüklerimize saygı göstermeyen bizden değildir."*⁷⁶

Hadisler, yaşlılara hürmeti ve şefkati bir değer olarak öğretirken Pireler hikâyesi yaşlı bir insana hem de bir hekime saygısızlığı, kabalığı ve şiddeti öğretmektedir.

Sonuç

653

Ömer Seyfettin'in Pireler hikâyesine Hz. Peygamber'in hadisleri penceresinden bakılmıştır. Hikâyenin dini ve milli değerlerimiz açısından sorunlu olduğu, hadislerle oluşturulan ahlaki erdemleri değersizleştiren içerikler taşıdığı, özellikle ilk ve orta dereceli okullarda okutulmasının sakıncalı olduğu kanaatine varılmıştır.

Hikâyede, Allah inancını olumsuz etkileyecek, dahası okurlara agnostisizmi/ateizmi/deizmi kabullendirecek içerikler yer almaktadır.

Yazar, bir mazereti olmadığı halde evde köpek beslemeyi özendirmektedir.

Hikâye, özel yaşamın gizliliğini ihlal etmeyi normal bir davranış olarak kabullendirmektedir.

Müşteri bilgilerini ilgisiz kişilerle paylaşmak, satın alınan için ücretini zamanında ödememek, ticari muhatabına hakaret etmek hatta dövmeyi

⁷⁵Buhârî, "Cihâd", 76, Eşribe, 19 İlim, 28, "Ezân", 62, "Salât", 183; Müslim, "Salât", 123, 183, "Eşribe", 127, "Birr", 6, 138, "Cennet", 48; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 32, 69, "Edeb", 58, 20, "Salât", 95; Tirmîzî, "Salât", 61, "Birr", 75, "Fedâilü'l-Cihâd", 9; Nesâî, "İmâmet", 35; İbn Mâce, "İkâme", 48, 49; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XI, 550; Müslim, "Birr", 138, "Cennet", 48.

⁷⁶Ebû Dâvûd, "Edep", 65.

tasarlamak gibi ticaret ahlakına aykırı hususlar ihtiva etmektedir.

Hikâye, sahtekâr olmayı, yalan söylemeyi, amaca ulaşmak için baş vurulacak bir yöntem olarak lanse etmektedir.

Hikâye, akrabalık ilişkilerini önemsiz göstermekte ve nikahsız birliktelikleri özendirmekte, aile değerlerini örselemektedir.

Hikâye, genelde Müslüman toplumlarını özelde de Türk Milletini, cahil, beceriksiz, anlayışsız, geri, nezaketsiz, bilimden ve fenden anlamayanlar olarak sunmaktadır. Hikâye, Batı hayranlığını körüklemekte, çocuklarımızın ecdadıyla onur duymasını engellemekte ve öz güven oluşturmalarını olumsuz etkileyecek içerikler barındırmaktadır.

Hikâye; dua etmeyi önemsizleştirmektedir. Müslümanların bilme, tedaviye karşı olduklarını, sorgulamadan kabullendiklerini, kafalarının imanla dolu olması sebebi ile anlatılan hakikatleri anlayacak yeterlilikle olmadıklarını, sadece okuyup üfürmeyi bildikleri ithamlarını/iftiralarını barındırmaktadır.

Hikâye vücut temizliği kapsamında yapılması gerekenlerin, koltukları temizlemek, kasık temizlemek, saç sakal bıyık düzeltmek, tırnakları kesmek ve sünnet olmak gibi Hz. Peygamber'in fıtrattan olduğunu ifade ettiği hususları fıtratı bozmak olarak göstermektedir. Evrim teorisini hakikat olarak sunmaktadır.

Hikâye insan ilişkilerinde Müslümanların nezaketsiz ve anlayışsız olduklarını, ilk planda şiddete ve hakarete başvurmayı tasarladıkları algısını oluşturmaktadır.

Ömer Seyfettin'in en azından bazı hikayelerinin İslamî değerlerle ve milli erdemlerle zıtlıklar ihtiva ettiği anlaşılmaktadır. Bu hikâyede yer alan olumsuzlukların başka hikayelerinde de olabileceği düşünülmektedir. Bu sebeple Ömer Seyfettin hikâyelerinin bir kısmının içerik itibarıyla ahlakî değerlerimizi örselediği çocuklar ve gençler için zararlı olduğu düşünülmektedir. Pireler hikâyesinin tasarım, ifade kabiliyeti, akıcılık ve okunurluk yönüyle edebi açıdan faydalı olacağı, fakat içerik yönüyle değerlerimize ciddi zararlar vereceği görülmektedir. Bu sebeple Ömer Seyfettin Hikâyeleri üzerinde yeni çalışmaların yapılması ihtiyacı kendini göstermektedir.

Millî Eğitim Bakanlığının Ömer Seyfettin hikâyelerini yeniden gözden

geçirmesinin, zararlı içerikler taşıyanların tavsiye olunan kitaplar listesinden çıkarılmasının gerekli olduğu kanaatine varılmıştır.

Bu hikâyeden yola çıkarak Ömer Seyfettin'in amacının hadislerle oluşan değerleri yıpratmak olduğunu bilemeyiz. Böyle bir amacı olduğunu iddia etmiyoruz, edemeyiz. Olgular farklı olabilir lakin bu hikâyeden hadislerle oluşan değerlerimizin örselendiği algısı oluşmuştur. Haliyle bu hikâyenin hadislerle oluşan değerlerimizle çeliştiği sonucuna varılmıştır.

Kaynakça

- Afşar, Timuçin. *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Bulut Yayınları, 2019.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnaûd ve Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Atasoy, Arzu-Temizkan, Mehmet. "Ömer Seyfettin'in 'Horoz' ve 'Dünyanın Nizamı' hikâyelerini modernizm çerçevesinde okumak". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 0/43 (15 Haziran 2020), 1-18. <https://doi.org/10.21497/sefad.755468>
- Atmaca, Veli. *Hadîlerde rukye: "Hz. Peygamber ve sahabenin uygulamaları ışığında şifa hadisleri"*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Ay, Abdulkakim. "Beş şey fıtrattandır' hadisinin isnâd ve metin açısından analizi". *Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi*. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.7496354>
- Bardakoğlu, Ali. "Köpek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/251-252. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bayraktar, Mehmet. "Tekâmül nazariyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/337-339. İstanbul: TDV Yayınları, 2011. 656
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut/Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Birinci, Elif. *Ömer Seyfettin hikâyelerinde Türk toplumu*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîh-i Buhârî*. Thk. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Riyâd: Dâru's-Selâm, 1419.
- Çelebi, İlyas. "Rukye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/219-222. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl. *Sünen-i Dârimî*. Thk. thk. Hüseyin Esed ed-Dârânî. Suud: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünen-i Ebû Dâvûd*. Thk. Şuayb el-Arnaûd. y.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Arabiyye, 2009.
- Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb el-Lahmî Taberânî, Târik b.

İvezullah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî. *el-Mu'cemü'l-evsat*. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415.

Erdem, Hüsameddin. "Deizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/109-111. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Ertuğay, Recep. "İslâm Peygamberi'nin hadislerinde koruyucu hekimlik tedavi ve karantina". *İslam'da Sağlık ve Koruyucu Hekimlik*. 188-201. Ağrı: İbrahim Çeçen Üniversitesi, 2021.

Işık, İhsan. *Resimli ve metin örnekli Türkiye edebiyatçıları ve kültür adamları ansiklopedisi*. Ankara: Elvan Yayınları, 2. baskı., 2007.

İbnHibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî. *Sahîh-i İbn Hibbân*. Thk. Şuayb Arnavut. y.y.: Müessesetü'r-Risâle, t.y., t.y.

İbni Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Riyâd: Dâru İhyâi Kütübî'l-İlmiyye, t.y.

Kandemir, Mehmet Yaşar vd. *Riyâzü's-Salihîn*. 7. Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2000.

Kanter, Beyhan. "Ömer Seyfettin hikayelerinde kurucu unsurlar tarih ve dil ————— 657
Unsurlar". *Yeni Türk edebiyatı araştırmaları* 10 (Aralık 2013), 99-113 .

Karaman, Hayreddin. *Kur'an yolu: Türkçe meâl ve tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. baskı., 2007.

Kılıçoğlu, Safa vd. "Ömer Seyfettin". *Meydan Larouse*. İstanbul: Meydan yayınevi, 1988.

Koç, Murat. "Ömer Seyfettin'in Eserlerinde II. Meşrutiyet ve İttihat ve Terakki". *bilig* 47 (2008), 121-146.

Kutluer, İlhan. "Lâedriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/41-42. İstanbul, 2003.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyerî. *Muvatta*. Thk. Muhammed Mustafa el-el-Azamî. y.y.: Müeessesetü Ziyâd b. Sultân, 2004.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisâbûrî. *el-Câmi'u's-şahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut/Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, t.y.

Ogur, Erol. "Ömer Seyfettin'in Tarih Konulu Hikâyelerinde Değerler".

◆ Hadislerle Oluşan Değerlerimiz Açısından Ömer Seyfettin Hikâyelerine Eleştirel Bir Bakış; Pireler Hikâyesi Örneği

Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi 20 (2011), 91-109.

Özsaray, Yunus Emre. “Yeni hayat’a Ömer Seyfettin hikâyelerinden bakmak”. *Rumeli Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 22 (21 Mart 2021), 466-477. <https://doi.org/10.29000/rumelide.895953>

Sallabaş, Muhammet. “Ömer Seyfettin hikâyelerini Türkçe öğretiminde değer aktarımı bakımından incelenmesi”. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/18 (Aralık 2013), 59-68.

Seyfettin, Ömer. *Bütün Hikâyeleri*- 5. İstanbul: Üç Harf ABC Yayınları, 2009.

Sinanoglu, Mustafa. “İlhâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/90-92. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Şentürk, Lütfi - Yazıcı, Seyfettin. *İslam ilmi-hali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 29. baskı., 2017.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd. *Müsned*. Çev. Doktor Muhammed b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî. Mısır: Dâru Hicr, 1999.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *Sünen-i Tirmizî*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir, Muhammed Fuad Abdülbâkî. Mısır: Şirketü Matbatî'l-Mustafa, 1975.

658

Yerinde, Adem vd. (ed.). *IV. Uluslar Arası Ahmedî Hani Sempozyumu “İslam’da Sağlık ve Koruyucu Hekimlik”*. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Rektörlük, 2020.

Yıldız, Kader. “Barf besleme: köpek ve kedilerde parazit hastalıkları bakımından taşıdığı riskler”. *Veteriner Farmakoloji ve Toksikoloji Derneği Bülteni* 12/3 (29 Aralık 2021), 141-150. <https://doi.org/10.38137/vftd.975514>

Yusuf b. Abdülhâdi. *el-İğtirâb fi-ahkâmî'l-kilâb*. Thk. Abdullah b. Muhammed Ahmed et-Tayyar. y.y.: Dârü'l-Vatan, 1417.

Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanım Pratikleri ve Sosyal Medyanın Etkilerine Yönelik Görüşleri: ASÜ Örneğinde Bir Araştırma

University Students' Social Media Usage Practices and Their Views
on the Effects of Social Media: A Research in the Case of ASU

Fatih BAŞ

Arş. Gör. Dr., Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Sosyolojisi
Bilim Dalı

Research Assistant, Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Sociology of Religion, Aksaray/Türkiye

fatihbas@aksaray.edu.tr

ORCID: 0000-0002-3159-6770

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 05 Ekim / October 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Şubat / February 2024

DOI: 10.53683/gifad.1371532

Atıf / Citation: Baş, Fatih. "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanım Pratikleri ve Sosyal Medyanın Etkilerine Yönelik Görüşleri: ASÜ Örneğinde Bir Araştırma/ University Students' Social Media Usage Practices and Their Views on the Effects of Social Media: A Research in the Case of ASU". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 13/26 (Temmuz/July 2024/2): 659-698.

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright © Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Bu makale küreselleşme ve dijitalleşme ürünü olarak son yıllarda bireysel ve toplumsal alanda belirgin bir etkisi olan sosyal medyaya ve onun üniversite gençliği üzerindeki etkilerine odaklanmaktadır. Sosyal medya, dijitalleşme olgusunun toplumlara sunduğu yeni nesil iletişim ve sosyalleşme biçimidir. Dahası sosyal medya geleneksel medyadan farklı bir formata sahip olup bireyin tutum ve davranışlarını etkilemede aktüel bir yönlendirici araç konumundadır. Geleneksel medyaya karşı tüketici konumunda olan birey, sosyal medyada bir taraftan tüketici diğer taraftan da kendi düşüncelerini aktararak üretici konumunda bulunmaktadır. Bu bağlamda makalede ilk olarak küreselleşme, dijitalleşme ve medya ilişkisi ele alınmakta, akabinde sosyal medyanın öğrenciler tarafından alınması Aksaray Üniversitesi örneği üzerinden analiz edilmektedir. Araştırma 671 öğrencinin katılımı ile 20 günlük (05-25 Ocak 2023) zaman diliminde yapılmıştır. Makalede teorik arka planın yanında nicel araştırma yöntemlerinden birisi olan 'anket tekniği' kullanılmıştır. Aksaray Üniversitesinde eğitim gören öğrencilerle gerçekleştirilen anket sonuçları analiz edilmiştir. Böylece sosyal medya kullanımının üniversite öğrencileri üzerinde olumlu/olumsuz etkiler yaratıp yaratmadığı test edilmiştir. Elde edilen bulgular sosyal medyanın öğrenciler tarafından bağımlılık düzeyinde kullanıldığını ve kültür, değer, fikir dünyası ve tüketim gibi birçok alanı önemli ölçüde etkilediğini göstermektedir. Buna karşın inanç ve aile içi iletişim gibi hususları daha az düzeyde etkilediği anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Din Sosyolojisi, Türkiye, Toplum, Kültür, Sosyal Medya, ASÜ Öğrencileri.*

Abstract

This paper focuses on social media, which has had an important effect on the individual and social sphere in the recent years as a product of globalization and digitalization, and its reflections on university youth. Social media is a new generation form of communication and socialization offered to societies by the phenomenon of digitalization. Moreover, social media has a different format from traditional media and is an actual guiding tool in influencing the attitudes and behaviors of the individual. The individual, who is a consumer against traditional media, is a consumer on the one hand and a producer on the other hand in social media by conveying his thoughts on the other hand in the social media. In the context, first of all, the relationship between globalization, digitalization and media is discussed and then the reception of social media by students is analyzed through the example of Aksaray University. The research was conducted with 671 students over 20-day period (05-25 January 2023). In addition to the theoretical background, the survey technique, which is one of the quantitative research methods, is used in

the article. The outcomes of the survey conducted with the students studying at Aksaray University are analyzed. It is tested whether the use of social media has positive/negative effects on university students. The findings show that social media is used by students at an addiction level and affects many areas such as culture, faith, value, word of ideas, consumption. On the other hand, it has been understood that it affects issues such as faith and family communication to a lesser extent.

Keywords: *Sociology of Religion, Turkey, Society, Culture, Social Media, ASU Students.*

Extended Summary

This article focuses on social media, which has had an important on society in recent years as a product of globalization and digitalization, and its reflections on university youth. The reality of globalization is an inevitable phenomenon affecting all societies in our world. Moreover, this reality exists in different ways. Globalization is a phenomenon that turns the world we live in into a small space. It is a universal situation that can direct societies to common interest and goals. One of the most important tools of this reality that has emerged in recent years is social media. Social media is the new generation form of communication and socialization that globalization and consumption offer to societies. Moreover, social media has a different format than traditional media and is an actual guiding tool in influencing the attitudes and behaviors of the individual. Social media, which includes platforms such as Facebook, Twitter, Instagram, has the potential to affect all layers of society, especially young people. People have a very intertwined life with social media tools, which they have made an important part of daily life.

Today, social media has the power to affect many areas such as the individual's daily work and actions, tastes, consumption habits, communication opportunities, intellectual and religious world. Moreover, while the individual conveys his own thoughts to these channels, on the other hand, he becomes open to many things that are presented and given to him through these channels. In the other words, the individual is in both a receiver and giver position towards social media. However, when the relationship between social media and the individual is examined in depth, it is seen that the dominating power of social media on the individual is more prominent. Social media can intervene in the individual's mental world, manipulate the masses and put the individual into the virtual world. As a result, it can affect the educational, cultural, religious and intellectual life of the individual. As can be seen, social media, as one of the popular

platforms of recent years, has become a medium where individuals spend a significant portion of their time. Of course, the impact of an area on which individuals have become so dependent should be analyzed.

Young people are among the age groups where social media is used most actively. It is assumed that secondary school, high school or university youth have an almost addictive relationship with social media. This situation carries the risk of shaping young people's cultural and social life, as well as their world of beliefs and ideas. It is necessary to address the relationship of university students, who represent an important group among young people today, with social media. Many variables should be examined, such as how young people organize their daily lives during university education, which is one of the most important stages of their educational lives, what kind of relationship they have with social media, what their addiction levels are, how it affects their world of beliefs and ideas, and how it affects their spending and consumption patterns. Thus, it is revealed holistically how university students are affected by social media platforms.

In this context, the article discusses the relationship between globalization and media, and the use of social media by students is analyzed through Aksaray University students. In addition to the theoretical background and the article uses the 'survey technique', which is one of the quantitative research methods. Within the scope of the research, 671 students studying in different faculties at Aksaray University are asked comprehensive questions about social media use. The result of the survey conducted on social media with students studying at Aksaray University are analyzed and the findings are put into the article. Thus, it is tested whether social media use has positive/negative effects on university students. The findings show that social media is used by students at addictive level and affects many areas such as beliefs, values, culture, communication and consumption.

Giriş

Sosyal medya; iletişim, sosyalleşme, eğitim, tüketim, eğlence, tanıtım gibi birçok unsuru bünyesinde barındıran yeni nesil medya platformları olarak tanımlanmaktadır.¹ Küreselleşme, teknolojinin gelişimi ve internetin

¹ Fatma Kamiloğlu & Özge Yurttaş, "Sosyal Medyanın Bilgi Edinme ve Kişisel Gelişim Sürecine Katkısı ve Lise Öğrencileri Üzerine Bir Alan Çalışması", *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi*, 21, (2014), 136-137.

yaygınlaşması ile etkisini artıran bu platformlar, bireye ve topluma haberleşme, bilgi dağıtımı, tecrübe aktarımı, alışveriş, sosyal ilişkiler geliştirme gibi pek çok imkan sağlamaktadır.² Sosyal medyanın gelişimi ve kitleler arasında yaygınlaşması ikibinli yılların başından itibaren ortaya çıkmıştır. 2018 yılı verilerine göre dünyada yaklaşık 3,2 milyar insan sosyal medya kullanmaktadır. Bu platformlar içerisinde en fazla tercih edilen Facebook olmaktadır. Onu Youtube ve Twitter gibi platformlar takip etmektedir. Instagram gibi nispeten daha yeni sosyal medya platformu da günden güne etkisini artırmaktadır. Sosyal medya platformlarını kullanan kitlelere bakıldığında ise genç kuşakların ön planda olduğu görülmektedir.³

Dünyada bu derece etkin olan ve geniş bir ağa yayılan sosyal medyanın ülkemizde de benzer bir yayılma süreci dikkat çekmektedir. 2000'li yılların başlarında Youtube ve Facebook gibi platformlarla ülkemizde etkisini gösteren sosyal medya, daha sonra Twitter, Instagram, WhatsApp, Snapchat, Tik-Tok vb. birçok platformla yayılmıştır. TÜİK verilerine göre 2023 yılı itibarıyla Türkiye'de sosyal medya kullanımında ilk sırada yer alan platform %84,9 ile WhatsApp'tır. Onu %69,0 ile Youtube, %61,4 ile Instagram takip etmektedir. Kadın ve erkek olmak üzere iki farklı cins üzerinden bakıldığında ilk sırada erkeklerin %88,7'si ile kadınların %81,1'inin kullandığı WhatsApp gelmektedir. Bu platformu sırasıyla Youtube, Instagram, Facebook ve Twitter takip etmektedir.⁴ Bireyin günlük hayatının rutini haline gelen sosyal medya, ülkemizde de her yaş grubundan insanın içerisinde yer aldığı bir platform haline dönüşmüştür.

Türkiye'de sosyal medyanın birey ve toplum üzerinde meydana getirdiği etkilere yönelik çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Bu araştırmalar genç kuşaklar⁵, kadınlar⁶, toplumun geneli⁷, üniversite öğrencileri⁸ vb. olmak üzere farklı gruplara yönelik gerçekleştirilmiştir. Dinî bağlamda sosyal

² Başak Solmaz vd., "İnternet ve Sosyal Medya Kullanımı Üzerine Bir Uygulama". *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 7/4, (2013), 24-25.

³ Sabah Gazetesi, "Dünyada 3 Milyar 190 Bin Kişi Sosyal Medya Kullanıyor" (19 Mart 2018), 1.

⁴ TÜİK, "Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması", (29 Ağustos 2023), 1.

⁵ Yiğit Bahadır Kaya vd., "Türkiye'de Genç Yetişkinlerin Sosyal Medya Kullanımları ve Paylaşım Türlerinin İncelenmesi", *Intermedia International e-Journal*, 10/18, (2023), 136-159.

⁶ İlkin Markoç, "Kadının Sosyal Medya Kullanımı ve Sosyal Yaşama Katılımında Konutun Rolü: Bağcılar, İstanbul", *Dokuz Eylül Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Dergisi*, 1/1, (2020), 26-41.

⁷ Mustafa Uslu, "Türkiye'de Sosyal Medya Bağımlılığı ve Kullanımı Araştırması", *Turkish Academic Research Review*, 6/2, (2021), 370-396.

⁸ Somayyeh Radmand vd., "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanım Amaçlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Uluslararası Eğitim Araştırmacıları Dergisi*, 3/2, (2020), 171-198.

medyanın incelenmesine bakacak olursak bu konuda da yapılan birçok çalışma göze çarpmaktadır. Örneğin M. Derviş Dereli tarafından 2018 yılında tamamlanan “Dinî Kimliklerin Sosyal Medyada Akışkanlaşması: Siber-Etnografik Bir Araştırma” başlıklı doktora tezi dinin dijitalleşme sürecini ele almakta ve sosyal medyada dinin ve dini kimliklerin nasıl yer aldığını anlamaya çalışmaktadır.⁹ 2019 yılında İsmail Demir tarafından yapılan “Dinî Bilgi Edinme Kaynağı Olarak Sosyal Medya: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği” başlıklı doktora tezi sosyal medya ve din eğitimi ilişkisini ele almaktadır¹⁰. Yine 2019 yılında M. Fatih Tekeli tarafından yapılan “Sosyal Medya Bağımlılığı ve Din” başlıklı yüksek lisans çalışması da sosyal medyanın özelde gençler genelde bütün toplum üzerindeki etkilerini incelemektedir.¹¹ Diğer taraftan 2021 yılında Berrin Sarıtuğ tarafından gerçekleştirilen “Üniversite Gençliğinin Din ve Değerler Eğitimi Açısından Sosyal Medya Deneyimi: Bursa Uludağ Üniversitesi Örneği” başlıklı doktora çalışması da din ve değerlerin sosyal medya ile nasıl bir ilişkisellik içerisinde olduğunu tartışmaktadır.¹²

Sefer Yavuz tarafından 2020 yılında kaleme alınan “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sosyal Medyada Dinî Paylaşım Tutumları” ile “Sosyal Medya Kullanım Amaçları Üzerine Bir Araştırma: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği”¹³ adlı makaleleri de çeşitli üniversitelerin İlahiyat Fakültelerinde eğitim gören öğrencilerin sosyal medya kullanım içeriklerini analiz etmektedir. Aynı yazarın 2020 yılında yayımlanan “İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneğinde Problemlerli Sosyal Medya Kullanım Ölçeği Geliştirme: Geçerlik-Güvenirlik Çalışması” başlıklı makalesi de sosyal medya araştırmalarına yöntemsel açıdan öneriler sunmaktadır.¹⁴ 2019

⁹ M. Derviş Dereli, *Dini Kimliklerin Sosyal Medyada Akışkanlaşması: Siber-Etnografik Bir Araştırma* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

¹⁰ İsmail Demir, *Dini Bilgi Edinme Kaynağı Olarak Sosyal Medya: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği*, (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

¹¹ M. Fatih Tekeli, *Sosyal Medya Bağımlılığı ve Din*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹² Berrin Sarıtuğ, *Üniversite Gençliğinin Din ve Değerler Eğitimi Açısından Sosyal Medya Deneyimi: Bursa Uludağ Üniversitesi Örneği*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

¹³ Sefer Yavuz, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sosyal Medya Dini Paylaşım Tutumları”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 23/57, (2020-a), 37-64.

“Sosyal Medya Kullanım Amaçları Üzerine Bir Araştırma: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17, (2020-b), 99-132.

¹⁴ Sefer Yavuz, İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneğinde Problemlerli Sosyal Medya Kullanım Ölçeği Geliştirme: Geçerlik-Güvenirlik Çalışması, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,

yılında Mehmet Haberli tarafından gerçekleştirilen “Dijital Çağda Din ve Dindarlığın Dönüşümü” başlıklı çalışmada dijital medya araçlarının toplumdaki dini anlayışa ve dindarlığın dönüşümüne etkileri incelenmektedir.¹⁵ M. Derviş Dereli tarafından 2022 yılında yayımlanan “Dini Yönelim Düzeyi ile Sosyal Medyada Dini İçerikli Paylaşım Tutumu Arasındaki İlişki Üzerine Nicel Bir Araştırma: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği” başlıklı makalede İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dini yönelim düzeyi ile sosyal medyada dini içerikli paylaşım tutumları arasında ilişki ele alınmaktadır. Yine yazarın 2020 yılında basılan “Sanala Veda: Sosyal Medya ve Dönüşen Dindarlık” adlı eseri de sosyal medya ve dindarlık ilişkisini farklı perspektiften değerlendirmektedir.¹⁶ Yahya Turan tarafından 2018 yılında yapılan “Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı” başlıklı çalışmada dindarlık, dini başa çıkma ve sosyal medya ilişkisi olumlu ve olumsuz yönleriyle incelenmektedir.¹⁷ Benzer şekilde 2021 yılında Sümeyra Arıcan ve Handan Arıcı tarafından ele alınan “Sosyal Medyanın Gençlerin Din Algısına Etkileri” başlıklı makale, ergenlik ve genç yetişkinlik dönemindeki gençlerin dini ve ahlaki konularda sosyal medyadan nasıl etkilendilerini ortaya koymaktadır.¹⁸ 2020 yılında Elif Kocagöz ve arkadaşları tarafından yapılan “Mahremiyet ve Dindarlık Perspektifinden Sosyal Medya Platformlarında Görsel Paylaşımının İncelenmesi: KSÜ Öğrencileri Üzerinde Bir Uygulama” başlıklı bir diğer çalışmada sosyal medyada kişilerin görsel paylaşımlarını mahremiyet ve dindarlık açısından ele almaktadır.¹⁹ 2018 yılında Fatih Çağatay Baz tarafından kaleme alınan “Sosyal Medya Bağımlılığı: Üniversite Öğrencileri Üzerine Çalışma” adlı makalede, üniversite öğrencilerinin sosyal medya ile ilişkisi Osmaniye

26/44, (2020-c), 109-124.

¹⁵ Mehmet Haberli, “Dijital Çağda Din ve Dindarlığın Dönüşümü”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi*, 2/2, (2019), 307-315.

¹⁶ M. Derviş Dereli, “Dini Yönelim Düzeyi ile Sosyal Medyada Dini İçerikli Paylaşım Tutumu Arasındaki İlişki Üzerine Nicel Bir Araştırma: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği”, *Erciyes İletişim Dergisi*, 9/2, (2022), 1005-1029.

Sanala Veda: Sosyal Medya ve Dönüşen Dindarlık, (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2020).

¹⁷ Yahya Turan, “Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22/1, (2018), 395-434.

¹⁸ Sümeyra Arıcan & Handan Arıcı, “Sosyal Medyanın Gençlerin Din Algısına Etkileri”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2, (2021), 1062-1106.

¹⁹ Elif Kocagöz vd., “Mahremiyet ve Dindarlık Perspektifinden Sosyal Medya Platformlarında Görsel Paylaşımının İncelenmesi: KSÜ Öğrencileri Üzerinde Bir Uygulama”, *KSÜ İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 10/1, (2020), 83-101.

Korkut Ata Üniversitesi özelinde araştırılmaktadır.²⁰ Konuyla ilgili son olarak 2016 yılında Nihat Oyman tarafından gerçekleştirilen çalışmaya da değinmek yararlı olacaktır. “Sosyal Medya Dindarlığı” başlıklı makalede popüler dindarlığın ve sosyal medya dindarlığının izleri sürülmektedir.²¹

Yukarıdaki çalışmalardan görülebileceği üzere sosyal medyanın din, dindarlık, dinî paylaşım, dinî başa çıkma, dinî yönelim, popüler dindarlık gibi birçok alanla ilişkisi var olabilmektedir. Bunun yanında sosyal medya toplumun her kesiminin kullandığı bir alan haline dönüşürken özellikle genç kuşakların sosyal medyaya yoğun bir ilgi gösterdiği dikkat çekmektedir. Bundan ötürü de sosyal medyanın gençler üzerindeki etkilerine yönelik çalışmaların daha çok ön plana çıktığı söylenebilir. Bu çalışmanın amacı, sosyal medyanın üniversite öğrencileri tarafından kullanım pratiklerini incelemek ve sosyal medyanın öğrenciler üzerindeki etkilerini analiz etmektir. Çalışmada daha çok sosyal medyanın öğrencileri inanç, değer, kültür, fikir dünyası, iletişim ve tüketim açısından nasıl etkilediği sorusu üzerine yoğunlaşmaktadır. Çalışma Aksaray Üniversitesi öğrencileri özelinde nicel araştırma ile yapılmakta ve çalışmaya ağırlıklı olarak İslami İlimler Fakültesi öğrencileri katılmaktadır. Bu açıdan çalışma Aksaray Üniversitesi ile sınırlı olmakla birlikte üniversite öğrencileri nezdinde sosyal medyanın inanç, değer, kültür ve tüketime etkileri bağlamında ortaya koyduğu sonuçlarla alana güncel ve farklı bir katkı sunmaktadır.

1. Küreselleşme, Dijitalleşme ve Medya

Toplumların iletişim, kültür, eğitim, ticaret, bilim ve teknik gibi alanlarda bir bütün olma sürecine küreselleşme denilmektedir. Modernleşme sürecinin bir getirisi olarak bireyin ve toplumun hayatına dahil olan küreselleşme uzağı yakın, zoru kolay, büyüğü adeta küçük hale getirmiştir. Anthony Giddens’a göre küreselleşme modernliğin son evrelerinde ortaya çıkmış ve geç modernliğe ait bir olgu olarak kabul edilmiştir. Giddens, küreselleşmeyi dört aşamada ele alarak bunları; kapitalist ekonomik sistem, ulus-devlet, dünya askeri düzeni ve uluslararası iş bölümü olarak sınıflandırmıştır.²² Küreselleşme konusuna yoğunlaşan bir diğer isim Ronald Robertson’a göre küreselleşme denilen olgu dünyada ortak bir bilincin inşa edilmesine olanak sağlamış ve devasa bir alanı ifade

²⁰ Fatih Çağatay Baz, “Sosyal Medya Bağımlılığı: Üniversite Öğrencileri Üzerine Çalışma”, *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 9/16, (2018), 276-295.

²¹ Nihat Oyman, “Sosyal Medya Dindarlığı”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28, (2016), 125-167.

²² Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*. (Cambridge: Polity Press, 1991), 70-75.

eden dünyayı küçücük bir mekâna dönüştürmüştür.²³ Küreselleşme ile birlikte teknolojinin yayılımı ve medyanın uluslararasılaşması daha kolay hale gelmiştir.

Teknolojik gelişmelerin hızla yaşandığı dünyamızda dijitalleşme doğal bir süreç olarak ortaya çıkmıştır. 21. yüzyılda internetin yayılması ve küreselleşmenin getirdiği entegrasyon süreci dijitalleşmeyi tüm dünyada gün yüzüne çıkarmıştır. Dijitalleşme ile birlikte ses, görüntü, video gibi birçok unsur internet aracılığıyla insanlar arasında yeni bir iletişim olanağı ortaya çıkarmıştır. Dijitalleşme sosyal, kültürel, ekonomik, dinî birçok alanı etkileme kapasitesine sahip olabilmış, dünyada çok yönlü bir değişim meydana getirmiştir.²⁴ Dijitalleşmenin günden güne artması medya açısından da yeni süreçlerin ortaya çıkmasına imkan sağlamıştır. Bu sürece son yıllarda dijitalleşmenin doğrudan etkilediği sosyal medya dahil olmuştur. Geleneksel medyanın yanı sıra yeni nesil sosyal medya araçları küreselleşme ve dijitalleşme ile birlikte kendine geniş bir alan açmıştır.

Medya denilince akla ilk gelenlerden birisi olan televizyon yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren takriben 1960'lı yıllardan sonra toplumların en önemli bilgi araçlarından birisi olmuştur. 2000'lere doğru internet ve bilgisayar teknolojinin ortaya çıkmasıyla birlikte medya toplumsal desteğini hızla artırmaya başlamış ve kitleleri peşinden sürüklemiştir. Medya, zamanla farklı ülkelerdeki lokal kültürleri zayıflatmaya ve ortak kültürel kabulleri benimsetmeye çalışmakla görevlendirilmiş, bunun sonucunda da bir nevi kültür emperyalizmi yapan bir organ haline dönüşmüştür.²⁵ Medya araçlarının en sonuncusu ve günceli ise sosyal medya olmuştur. Youtube ve Facebook ile başlayan süreç, WhatsApp, Twitter, Instagram, LinkedIn ve Snapchat vb. ile sürmüştür. Günümüzde yeni nesil medya araçları olarak gündelik hayatımıza giren sosyal medya, insanların anlık birbirleriyle diyalog kurabildikleri, ses ve görüntü aktarabildikleri, beğeni ve yorum yapabildikleri bir iletişim ve sosyalleşme platformudur. Televizyon ve Radyo gibi geleneksel araçların tek taraflı iletişim olanağı sunması, internet imkânının bireylere telefon ve bilgisayar gibi araçlarla ulaşımı, dijital dünyanın bilgi, düşünce ve karşılıklı etkileşim ruhu, başta gençler olmak üzere toplumun tüm katmanlarından insanları bu alana sokabilmektedir. Sosyal medyayı geleneksel medyadan

²³ Ronald Robertson, *Globalization*. (California: Sage Publications, 1992), 28-37.

²⁴ İlknur Özbey, "Dijitalleşme, Risk Toplumu ve Sosyal Medya", *İmgelem Dergisi*, 6/10, (2022), 145-146.

²⁵ Arda Arıkan vd., *Küreselleşme ve Medya*. (Erzurum: Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, 2019), 4.

ayırarak en önemli fark bireyin kendi fikirlerini ortaya koyarak kendi iradesiyle bir gündem oluşturma özgürlüğüne sahip olmasıdır.²⁶ Sosyal medya gündem oluşturma, propaganda yapma, reklam, tüketim, özel hayatı teşhir, gösteriş ve beğeni tutkusu, tıklanma arzusu gibi pek çok açıdan insanlara cazip gelebilmektedir.

2. Yöntem

2.1. Araştırma Modeli

Sosyal medyanın üniversite öğrencileri üzerinde meydana getirdiği etkileri Aksaray Üniversitesi öğrencileri üzerinden incelediğimiz bu çalışmada betimsel tarama modeli kullanılmıştır. Aksaray Üniversitesinde farklı fakültelerde eğitim gören öğrencilerle anketler gerçekleştirilerek bulgular elde edildiği için, betimsel tarama modeli çalışmada uygun görülmüştür. Araştırmanın değişkenleri sosyal medya bağımlılığı, zaman uygunluğu, psikolojik durum, sosyal ve kültürel hayat, arkadaş grupları, tüketim gibi faktörlerden oluşmuştur.

2.2. Araştırmanın Hipotezleri

Sosyal medyanın üniversite öğrencileri tarafından kullanım pratikleri ve öğrenciler üzerindeki etkilerinin incelendiği bu çalışmada aşağıdaki hipotezler test edilmiştir:

H-1: Sosyal medyayı öğrenciler bağımlılık düzeyinde kullanmaktadır.

H-2: Sosyal medya öğrencilerin inanç dünyasını etkilemektedir.

H-3: Sosyal medya öğrencilerin tüketim davranışlarını etkilemektedir.

H-4: Sosyal medya öğrencilerin kültürel hayatını ve değer dünyasını etkilemektedir.

H-5: Sosyal medya öğrencilerin fikir dünyasını etkilemektedir.

H-6: Sosyal medya öğrencilerin aile içi iletişimini etkilemektedir.

2.3. Araştırmanın Evreni ve Örneklemi

Araştırmanın evrenini Aksaray Üniversitesinin tüm öğrencileri, örneklemi ise Aksaray Üniversitesinde eğitim gören 671 öğrenci oluşturmuştur. Bu çerçevede üniversitenin farklı fakültelerinde eğitim gören 671 öğrenci ile anket gerçekleştirilmiştir. Araştırmaya en çok katılım İslami

²⁶ Solmaz vd., "İnternet ve Sosyal Medya Kullanımı Üzerine Bir Uygulama". 27-32.

İlimler Fakültesinden olmuş, onu Fen-Edebiyat ve Eğitim Fakülteleri izlemiştir. Araştırmada katılımcılar tesadüfi örneklem yöntemi ile belirlenmiştir. Araştırma kapsamında ilgili sorular hazırlandıktan sonra 2022/07-10 protokol numaralı başvuru dosyası Aksaray Üniversitesi Rektörlüğü İnsan Araştırmaları Etik Kuruluna sunulmuş ve etik kurulun 25/10/2022 tarihli toplantısında görüşülerek onaylanmıştır.

2.4. Ölçme Aracının Nitelikleri ve İçeriği

Nicel yöntemle gerçekleştirilen bu anket çalışması iki bölümden oluşmuştur. Birinci bölümde demografik veriler (cinsiyet, yaş, medeni durum vb.), ikinci bölümde araştırma verileri (sosyal medya kullanımına dair sorular) yer almıştır. Araştırmanın katılımcıları üniversitenin çeşitli fakültelerinde öğrenim gören öğrencilerden oluşmuştur. Kız ve erkek öğrenci dağılımı birbirine yakın olmuştur. Öğrencilerin yaş grupları çoğunlukla 18-24 yaş aralığında olmuş, az miktarda da 25 yaş üzeri öğrenci araştırmaya katılmıştır.

Sorulan sorularda psikolog Rennis Likert tarafından geliştirilen ve kendi adıyla kullanılan *likert ölçeği* kullanılmıştır. Bu bağlamda kesinlikle katılıyorum, katılıyorum, kısmen katılıyorum, katılmıyorum, asla katılmıyorum, çok fazla, fazla, kısmen, az, çok az şeklinde seçeneklerden işaretleme yapmaları istenmiştir. Bunun dışında çoklu tercihten oluşan çok az sayıda soruda ankette yer almıştır. Araştırmada toplamda öğrencilere 24 soru yöneltilmiştir. Sorular sosya medya bağımlılığını, sosyal medya araçlarını, kullanım sıklığını, kullanım içeriğini, tüketime etkisini, din ve değerlere etkisini, gündelik hayattaki yerini, bireyin fikir dünyasına etkisini ölçmeye yönelik olmuştur.

2.5. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırma 05-25 Ocak 2023 tarihleri arasında yürütülmüştür. Araştırma verileri online olarak Google form aracılığıyla yapılan anketle toplanmış ve SPSS programında analiz edilmiştir. Betimsel düzeydeki istatistiklerin anlaşılmasında frekans, yüzde, aritmetik ortalama gibi değerlerden yararlanılmıştır. Çalışmada ölçek geliştirilmemiş, güven aralığı test edilmiştir. Araştırmanın güvenilirliği Cronpach Alpha testi ile analiz edilmiş ve % 93 güven aralığında değerlendirilmiştir.

3. Bulgular ve Yorum

Araştırmadan elde edilen bulgular (veriler) ışığında bu bölümde yorumlamalar yapılmaktadır. Üniversite öğrencilerinde sosyal medya

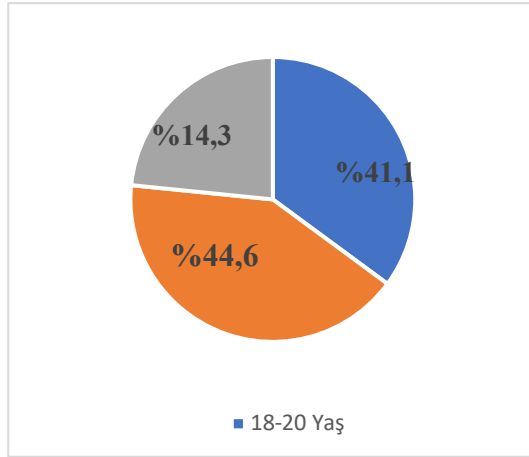
kullanımı farklı boyutlarıyla analiz edilmektedir.



Grafik-1: Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Cinsiyet Dağılımı

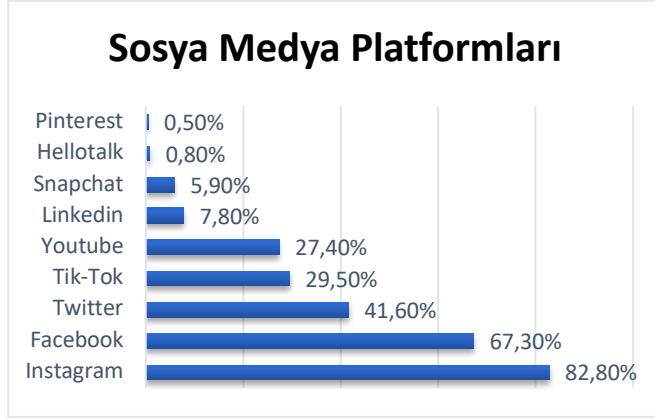
Grafik-1 incelendiğinde araştırmaya katılan öğrencilerin %54,7'si (368 kişi) kızlardan, %45,3'ü (303 kişi) erkeklerden oluşmaktadır. Buna göre sosyal medya kullanımı araştırmasında kız öğrenci katılımcı sayısı erkek öğrenci katılımcı sayısından fazladır.

670



Grafik-2: Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Yaş Aralığı Dağılımı

Grafik-2 incelendiğinde araştırmaya katılan öğrencilerin %44,6'sını 21-24 yaş arası öğrenciler, %41,1'ini 18-20 yaş arası öğrenciler, %14,3'ünü ise 25 yaş ve üstü öğrenciler oluşturmaktadır.



Grafik-3: Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Kullandığı Sosyal Medya Platformları

Grafik-3 incelediğinde araştırmaya katılan öğrencilerin %82,8'i Instagram, %67,3'ü Facebook, %41,6'sı Twitter, %29,5'i Tik-Tok, %27,4'ü Youtube, %7,8'i LinkedIn, %5,9'u Snapchat, %0,8'i Hellotalk ve %0,5'i Pinterest kullanmaktadır. Katılımcıların en fazla Instagram'ı tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra alternatif pek çok sosyal medya platformunun da öğrenciler tarafından tercih edildiği görülmektedir. Sosyal medya birçok bileşeniyle öğrencilerin dünyasında yer almaktadır. Instagram, Facebook ve Twitter gibi popüler sosyal medya platformlarıyla sınırlı kalmayan öğrenciler; Youtube, Tik-Tok, Snapchat ve LinkedIn gibi platformlara da ilgi göstermektedir. Az sayıda öğrenci ise Hello-Talk veya Pinterest gibi isimleri çok yaygın olmayan platformları kullanmaktadır.

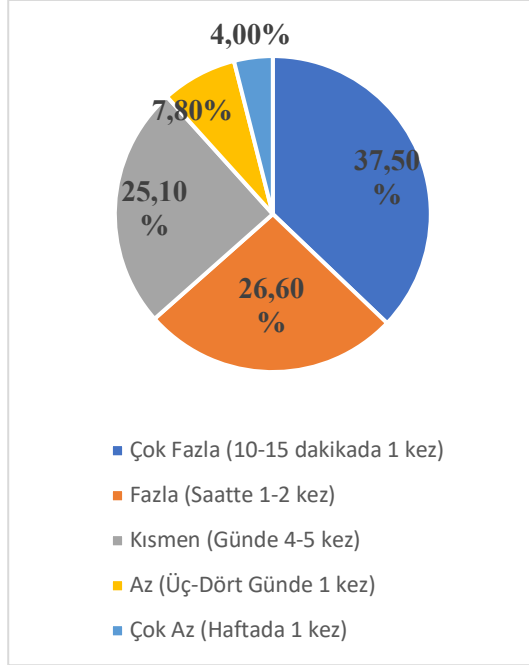
3.1. Sosyal Medyanın Genel Alımlanma Biçimleri

Sosyal medyanın üniversite öğrencileri üzerinde genel etkilerinin ele alındığı bu başlıkta bağımlılık düzeyi, kullanım gerekçeleri, paylaşımların içeriği, dijital dünya ile etkileşim durumları incelenmektedir. Böylece öğrencilerin sosyal medya ile ne tür ilişki biçimleri geliştirdikleri anlaşılmaktadır.

3.1.1. Öğrencilerin Sosyal Medya Bağımlılık Düzeyi

Türkiye'de sosyal medyanın yerine baktığımızda bilhassa genç nesillerde çok sık kullanıldığı ve zamanlarının önemli bir dilimini bu mecrada harcadıkları görülmektedir. Aslan ve Kaya (2019) tarafından 15-30 yaş arası gençler özelinde yürütülen güncel bir araştırmaya göre Facebook, Instagram, Twitter gibi platformların Türkiye'de bilinme ve kullanılma

oranı %90'ların üzerinde yer almaktadır.²⁷ Bireyler, günlük zamanlarının önemli bir bölümünü sosyal medya platformlarında harcamakta, bağımlılık derecesine varıncasına bu platformların içerisine hapsolmaktadır. *Aşağıdaki grafikte sosyal medyayı ne sıklıkla kullanıyorsunuz?* sorusuna öğrencilerin verdiği yanıtlar gösterilmektedir.



Grafik-4: Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Sosyal Medya Kullanım Sıklıkları

Grafik-4 incelendiğinde öğrencilerin gündelik zamanlarının önemli bir kısmını sosyal medyada geçirdikleri anlaşılmaktadır. Grafikte çok fazla ve fazla seçeneklerini topladığınızda öğrencilerin %64,1'inin sosyal medyayı çok sık kullandığı görülmektedir. Kısmen seçeneğini de ilave ettiğimizde oran %89,2'yi bulmaktadır. Bu durum öğrencilerin sosyal medya ile bağımlılık düzeyinde bir ilişkiye sahip olduğuna işaret etmektedir. Araştırmayla ilgili Yıldız ve Demir (2016) tarafından yapılan bir başka çalışmada benzer sonuçlar olduğunu göstermektedir. Bu çalışmaya göre sosyal medya kullanımı günlük hayatta çok yoğun şekilde

²⁷ Yunus Kaya & Mehmet Aslan, *Gençlerde Değişim ve Farklılaşan Talepler Araştırması Raporu*. İstanbul: Başakşehir Belediyesi Yayınları, 2019), 97-101.

gerçekleşmektedir.²⁸ Ayrıca Solmaz ve arkadaşları (2013) tarafından yapılan bir diğer çalışmada da yaklaşık aynı sonuçlar ortaya konulmaktadır.²⁹ Çünkü sosyal medyada insanlar en ücra köşelerdeki kişilerle ve kurumlarla anlık iletişime geçebilmekte ve onların yapıp ettiklerini görebilmektedir. Bundan ötürü de insanlar gündelik hayatın içerisinde rutin şekilde ötekinin düşünce ve eylemlerini görmek istemektedir. Böylece sosyal medya kimi zaman duyguların ve düşüncelerin, kimi zaman eğlencelerin, kimi zaman sosyal faaliyetlerin gerçekleştirildiği bir yer olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁰

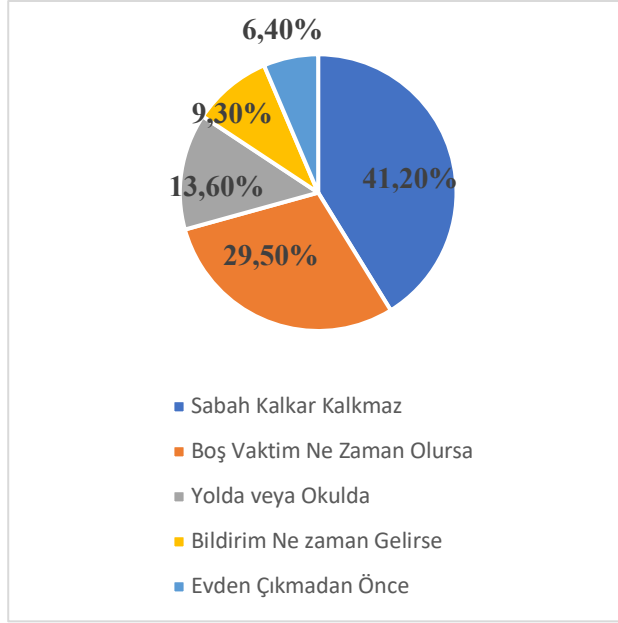
Gündelik hayatın vazgeçilmez bir unsuru haline gelen sosyal medya, bireylerin rutin olarak psikolojik rahatlama alanı vazifesi görmektedir. Sosyal medya esasen FOMO kuramı çerçevesinde de ele alınabilecek bir alan olarak gözükmektedir. Öyle ki FOMO'cu yaklaşıma göre bireylerin bir alanda elde ettikleri haz ve tatmin diğer bireyleri de etkilemekte ve bir geri kalma kaygısıyla kitleler aynı alana yönelmektedir. Bu yönelim bireyleri bir noktadan sonra o araçlara bağımlı hale getirebilmektedir.³¹ Neticede sosyal medya günün her anında içerisine dahil olunabildiği, paylaşım yapılabildiği, başkalarının paylaşımlarının takip edilebildiği bir mobilizasyon alanı olmaktadır. Sadece bireyin kendi faaliyet ve düşünce dünyasını değil, diğer insanların faaliyet ve düşünce dünyasını da sunduğu için sürekli takip edilmek istenen aktif bir sosyalleşme alanıdır. Sosyal medyanın günün başlangıcından bitimine kadar devamlı bir veri akışı sağlaması ve güncel bilgiyi hep canlı tutması bireylere cazip gelmektedir. Birey adeta gündelik hayatına sosyal medya ile başlamakta ve günün her anında bu bağımlılığını sürdürmektedir. *Aşağıdaki grafikte gün içinde sosyal medyaya ilk ne zaman girersiniz?* sorusuna öğrencilerin verdikleri yanıtlar yer almaktadır.

²⁸ Ali Yıldız & Fatih Mehmet Demir, "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanım Amaçlarının Belirlenmesine Yönelik Bir Araştırma: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Örneği", *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 17/37, (2016), 26.

²⁹ Solmaz vd., *İnternet ve Sosyal Medya Kullanımı Üzerine Bir Uygulama*, 27.

³⁰ Yahya Engin, *Sosyal Medya Kullanıcılarında Dijital Kimlik Olgusu ve Toplumsal Olaylar Bağlamında İncelenmesi*. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2015), 8-9.

³¹ Bahar Gürdin, "Sosyal Medyanın Hedonik Tüketimi ve FoMO'nun Gücü", *Üçüncü Sektör Sosyal Ekonomi Dergisi*, 54/3, (2019), 1261-1262.



Grafik-5: Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Sosyal Medyayı Gün İçinde Kullanım Zamanları

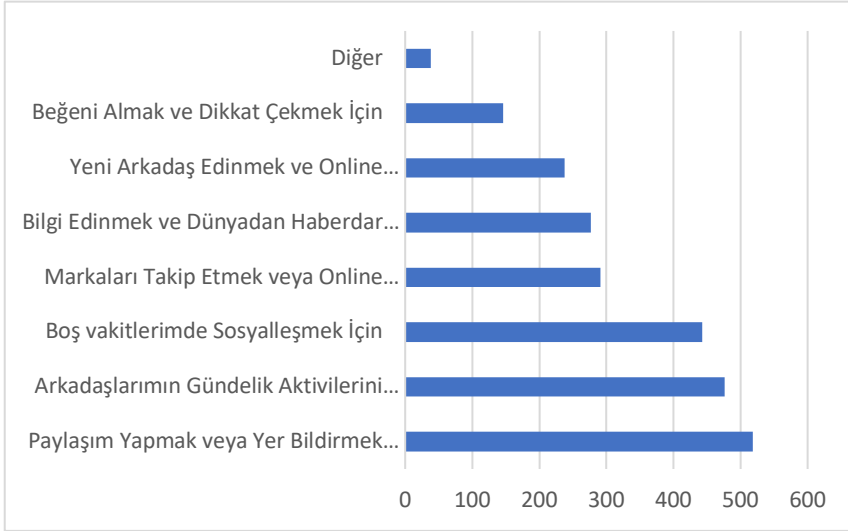
Grafik-5 incelendiğinde öğrencilerin güne sosyal medya ile başladığı anlaşılmaktadır. Sabah kalkar kalkmaz sosyal medyaya giren öğrencilerin oranı %41,20'dir. Bu seçeneği %29,50 ile boş vaktim ne zaman olursa seçeneği takip etmektedir. Yolda veya okulda sosyal medyaya girerim diyenlerin oranı %13,60 olarak görülmektedir. Sabah öncelikle sosyal medya ile gündelik hayatına başlayan öğrencilerin sosyal medya ile ne derece sıkı bir ilişki kurdukları ortaya çıkmaktadır. Bu durum sosyal medyanın ürettiği içeriklerle öğrencileri ne derece kendine bağımlı kıldığını da göstermektedir.

Sosyal medyaya günün ilk saatlerinde başlama alışkanlığının bu kadar belirgin hale gelmesi bireylerin çevrimiçi ortama olan bağımlılığına dönük işaret olarak görülebilir. Birey, hayatın akışını dijital dünya ile özdeşleştirerek, gündelik hayatına bu mecrada başlama ihtiyacı hissetmektedir. Böylece sosyal medyadan kopmayarak gündemin ve olağan hayatın bir parçası olarak kendini bu alanda konumlandırmaktadır.

3.1.2. Öğrencilerin Sosyal Medya Kullanımının Gerekçeleri

Bireyin kendini anlatması, ilgilerini ve beğenilerine ifade etmesi, karakteristik özellikleri, idealleri, hayata bakışı bütünüyle kimlik denilen olguyu tanımlamaktadır. Kimlik, bireyi başkalarından ayırt eden en önemli

özelliktir. Sosyolojik olarak bireyin sosyal durumunu ifade eden kimlik, aynı zamanda etik, ontolojik ve epistemolojik açıdan bireyde oluşan gerçeklikleri tanımlamaktadır.³² Sosyal medyada birey, değer yargılarını, tüketim alışkanlığını, aile ve arkadaş ilişkilerini, eğitim düzeyini, fikirsel dünyasını, gezip dolaştığı her yeri sosyal medyanın dijitalliği üzerinden kurgulayıp, kendine yeni bir kimlik inşa etmektedir. Bazı saha araştırmalarında görüldüğü üzere iş hayatı, sosyalleşme, haber alma, günlük hayatta vakit geçirme gibi birçok amaçla sosyal medya takip edilmektedir.³³ Kişi, yapacağı tüm sosyal medya paylaşımlarında karşısındaki kitlenin dikkatini çekme, beğeni alma, toplumsal kabul görme, varlığını hissettirme, kendini ispatlama gibi birtakım güdülerle hareket etmektedir. Bu bağlamda *aşağıdaki grafikte sosyal medyayı hangi amaçla kullanıyorsunuz?* sorusuna öğrencilerin verdiği yanıtlar sıralanmaktadır.



Grafik-6: Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Sosyal Medyayı Kullanım Amaçları

³² Muhittin Aşkın, Kimlik ve Giydirilmiş Kimlikler. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10/2, (2007), 214.

³³ Selçuk Kıran vd., "Sosyal Medya Kullanımının Kişiler Üzerindeki Etkilerinin İncelenmesi". *Bilişim Teknolojileri Dergisi*, 13/4, (2020), 433-441.

İrem Erdem Aydın, "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanımları Üzerine Bir Araştırma: Anadolu Üniversitesi Örneği", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 35, (2016), 380.

Grafik-6 incelendiğinde çoklu seçenekler içerisinde öğrencilerin sosyal medyayı kullanım amacıyla ilk sırada 'paylaşım yapmak veya yer bildirmek' (518 kişi) gelmektedir. İkinci sırada 'arkadaşlarının gündelik aktivitelerini takip etmek' (476 kişi), üçüncü sırada ise 'boş vakitlerimde sosyalleşmek' (443 kişi) yer almaktadır. 'Markaları takip etmek ve online alışveriş yapmak', 'bilgi edinmek ve dünyadan haberdar olmak' dördüncü ve beşinci sırada gelmektedir. 'Beğeni almak ve dikkat çekmek için' sosyal medyayı kullanıyorum diyenlerin sayısı ise 146 kişi olarak görülmektedir. Grafikten anlaşıldığı kadarıyla öğrencilerin günlük hayatlarını teşhir etmesi ve gidilen yerleri bildirim ile başkalarına duyurmaları da elzem görülmektedir. Başkalarının faaliyetlerini takip etmek, boş zamanları dijital dünyada değerlendirmek, tüketim kültürünün bir parçası olarak online alışveriş yapmak ve kendini kanıtlamaya dönük beğeni almaya çalışmak da öğrenciler için sosyal medya kullanımı adına önemli bir amaç olmaktadır.

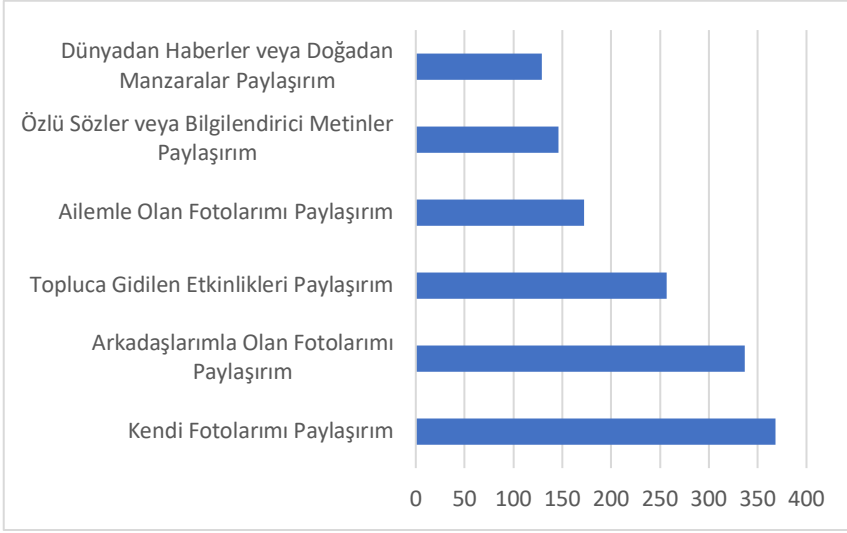
3.1.3. Öğrencilerin Sosyal Medya Paylaşımının İçeriği

Birey, kimliğini inşa ederken hem kendisi ile başkaları arasındaki benzerlikleri hem de farklılıkları gözlemler. Böylece kendine has özellikleri tanıma fırsatı elde eder. Bireyin kişisel kimliği en üst kimliktir. Bu kimlik içerisinde kültürel, dini, etnik birçok kimliği barındırır. Kimlik, kişinin yaptığı eylemlerle esas yapması gerekenler arasında sürekli gidip gelir.³⁴ İnsan, sosyal medyada adeta kendi bedenini kamuya açmakta ve kendini ideal bir varlık olarak takdim etmektedir.³⁵ İnsanların aynı anda binlerce on binlerce kişiye erişebilmesi, sosyal medyanın kitleler üzerindeki tahakkümünde etkilidir. Ayrıca sosyal medya dünyadan hızlı veri akışı sağlaması sebebiyle de çok takip edilen bir mecradır. Bunların yanında bir propaganda aracı olarak kullanılması ve kitlesele eylemlere destek verme platformu olarak görülmesi de cezbedici diğer faktörlerdir.³⁶ Aşağıdaki grafikte sosyal medyada daha çok ne tür paylaşımlar yaparsınız? sorusuna öğrencilerin verdiği yanıtlar yer almaktadır.

³⁴ Ahsen Armağan, "Kimlik Yapılarında Değişim ve Sanallaşan Kimlik Sunumları." *Akademik Bakış Dergisi*, 37, (2013), 2-3

³⁵ Zafer Özdemir, "Sosyal Medyada Kimlik İnşasında Yeni Akım: Özçekim Kullanımı". *Marmara Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 2/1, (2015), 122-125.

³⁶ Beril Vural & Mikail Bat, "Yeni Bir İletişim Ortamı Olarak Sosyal Medya Ege Üniversitesi İletişim Fakültesine Yönelik Bir Araştırma". *Journal of Yaşar University*, 20/5, (2010), 3351-3353.



Grafik-7: Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Sosyal Medya Paylaşımları

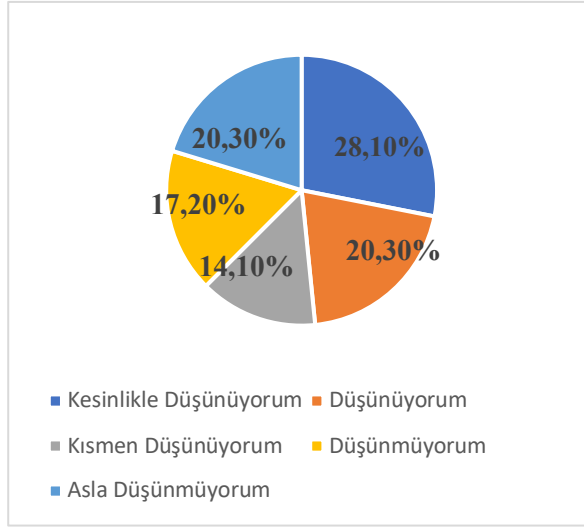
Grafik-7 incelendiğinde çoklu seçenekler içerisinde öğrenciler en fazla kendi fotolarını paylaşmaktadır. Araştırmaya katılan öğrencilerin 367 tanesi (%54,7'si) bu yönde görüş bildirmiştir. Akabinde 336 kişi arkadaşlarıyla olan 677 fotolarını (%50,1'i) ve 257 kişi de topluca gidilen etkinlikleri (%38,3'ü) paylaştıklarını ifade etmiştir. Ayrıca aileleriyle ilgili fotolar (172 kişi), özlü sözler ve dünyadan haberlerde (146 kişi) öğrencilerin paylaşımlarında önemli bir yer tutmaktadır. Araştırma ile ilgili yapılan bir başka çalışmada benzer tespitleri içermektedir. Aydın (2016) tarafından yapılan araştırmada kişisel foto paylaşmak, arkadaşlarla iletişim kurmak ve foto paylaşmak, yeni arkadaşlar edinmek gibi amaçlar ön planda yer almaktadır.³⁷ Sosyal medya bireyin gündelik hayatının teşhir edilmesi, özel hayatının öteki insanlara açık hale getirilmesi, aile, eş veya çocukların dijital dünyaya taşınması, ortaklaşa yapılan eğlence, yemek veya gezi programlarının herkese sunulması noktasında aracı bir platform halini almaktadır. Bireyin mahrem algısını önemli ölçüde azaltan, öz benliği ön plana çıkaran, ahlaki ve örfi unsurları göz ardı eden bir doyumsuzluğu simgelemektedir.

3.1.4. Öğrencilerin Dijital Dünya Algıları ve Sosyal Medya

Sosyal medyayı önemli yapan hususlardan birisi de bireye çevrimiçi kimlik inşa etme olanağı sağlamasıdır. Sosyal medya bireyin düşüncelerini,

³⁷ Aydın, "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanımı Üzerine Bir Araştırma: Anadolu Üniversitesi Örneği", 381.

ruh halini, fiziksel özelliklerini, istek ve arzularını, hoşlandıklarını ya da nefret ettiklerini dile getirme olanağı sağlar. Böylece kendini takdim ettiği şeylerle özdeşleştiren bir varlık ortaya çıkabilmektedir. Bakıldığında sosyal ağlar bireyin kimliğini devamlı tazelemesine imkân sağlamakta, profiller ve paylaşımlar sürekli güncellenmektedir. Gerçek dünyaya anlatamadıkları ve çekindikleri noktalarda çevrimiçi onlar için önemli bir alternatif haline gelir.³⁸ *Aşağıdaki grafikte gerçek hayatta başkalarına söyleyemediğiniz şeyleri sosyal medyada daha rahat ifade edebildiğinizi düşünüyor musunuz?* sorusuna öğrencilerin verdiği yanıtlar yer almaktadır.



Grafik-8: Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Dijital Dünyadaki Tutumları

Grafik-8 incelendiğinde dijital dünyada öğrencilerin kendilerini daha özgür ve cesur hissedebildikleri anlaşılmaktadır. Grafikte kesinlikle düşünüyorum, düşünüyorum ve kısmen düşünüyorum seçeneklerini topladığımızda katılımcıların %62,5'i dijital dünyada, gerçek dünyadaki kimliğinden farklı hareket edebilmektedir. Dijital dünyanın ifade etme serbestliği ve denetimsizliği içerisinde bireyin daha rahat davrandığı ve kontrol edici mekanizmaların yokluğundan istifade ettiği düşünülmektedir.³⁹ Buna karşın çevrimiçi dünyada birey ne tamamen

³⁸ Özgür Dursun & Esra Barut, "Sosyal Medyanın Yeni Sorunsalı: Sanal Kimlikler". *Eğitim Teknolojileri Okumaları*, thk. Aytekin İşman & Hatice Odabaşı, (Eskişehir: TOJET Yayınları, 2016), 537-538.

³⁹ Bk. Çiğdem Kağıtçıbaşı, *İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş*, (İstanbul: Evrim Yayınevi, 2012).

gerçek dünyadan kopabiliyor ne de bütünüyle dijital dünyaya ait olabiliyor. Gerçek dünya onun ekmek, su, hava, aile, arkadaş vb. temel ihtiyaçlarını karşılarken; dijital dünya düşüncelerini paylaşma, özdeşim kurma, hayal dünyasını zenginleştirme, kendini istediği kimliğe büründürme ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Bu konuda yapılan benzer bir çalışmada bireylerin dijital dünyada çeşitli imajlar sergilediklerini ve kendilerini farklı kimliklerle karşı tarafa tanıtmaya eğiliminde olduklarını göstermektedir.⁴⁰ Görüldüğü üzere sosyal medya birey için gerçek hayatta olmak isteyip de olamadığı, buna karşın dijital dünyada kendini dilediği gibi sunabildiği bir özgürlük alanı yaratabilmektedir. Bu alan birey için bazen ideal bir kimlik bazen de karşıdaki kişi ya da kişilere karşı bir saldırı veya savunma mekanizması işlevi görebilmektedir.

3.2. Sosyal Medya, Kültür ve Değer İlişkisi

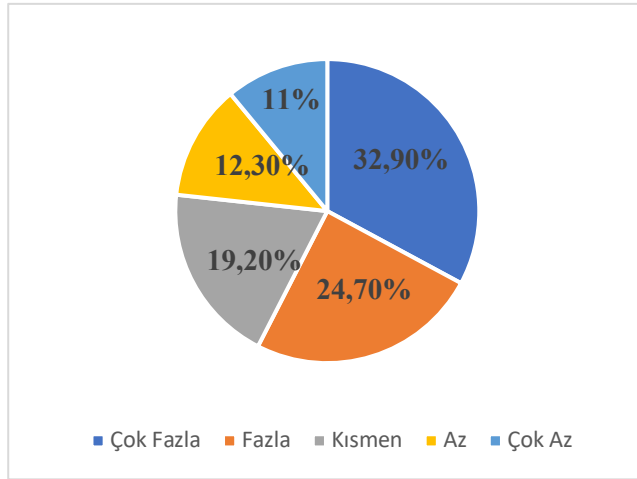
Sosyal medyanın öğrencilerin kültür, değer ve tüketim alışkanlıkları üzerindeki etkilerinin ele alındığı bu başlıkta, hedonist bir anlayışla hareket biçimlerinin tezahürleri anlaşılmaktadır. Bir taraftan sosyal medyanın kültür ve değer dünyasına sirayet edebilme potansiyeli incelenirken diğer taraftan tüketim kodlarının sosyal medya aracılığıyla bireye empoze edilme biçimleri incelenmektedir. Böylece sosyal medyanın öğrencilerin kültür ve değer dünyasına yansımaları analiz edilmektedir.

3.2.1. Öğrencilerin Kültür ve Değer Dünyasına Etkisi

Çocuk ve genç yaştaki nesillerin en başta ihtiyaç duydukları şey kendileri için bir değerler silsilesi oluşturmak ve ahlaki normlarını inşa etmektir. Sosyal medyanın yarattığı bağımlı bireyler, değerlerin yerleşimini akamete uğratabilmektedir. Dijital dünya bireyi kendi kültüründen ve değer dünyasından uzaklaştırabilmekte ona farklı bir değer dünyası hazırlayabilmektedir. Öyle ki sosyal medyada sadece insanlar kendileri paylaşım yapmıyor, başkalarının yaptığı paylaşımlarla da yüzleşmek zorunda kalıyorlar. Yapılan bir çalışmada sosyal medyanın genç nesillere başıboşluk, geçici mutluluk, sorumluklarını ihmal etme, dayanışma ve birliktelik ruhunu zayıflatma, misafirperverlik ve paylaşma duygusunu azaltma, aile ve yakın akrabalarından uzaklaşma, saygı ve sevgide eksilme, dürüstlük ve doğruluk hassasiyetini törpüleme gibi pek çok konuda zarar

⁴⁰ Ahsen Armağan, "Gençlerin Sanal Alanı Kullanım Tercihleri ve Kendilerini Sunum Taktikleri: Bir Araştırma", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6/27, (2013), 87-90.

verdiği tespit edilmiştir.⁴¹ Değerlerin dönüştüğü ve sosyal medya üzerinden nesillere yeni bir değer dünyasının sunulduğu görülmektedir. Bundan en fazla etkilenecek kesim de yeni değer ve kimlik inşa etme sürecinde olan genç kuşaktır. 14-18 yaş arasında lise çağındaki nesil kültürünü tanımaya, değerlerini edinmeye ve kendine bir kimlik belirlemeye çalışmaktadır. 18-25 arasındaki üniversiteli kesim ise yeni hayat, çevre ve kültür edinim süreçlerini yürütmektedir. Bireyin kimliği aynı zamanda onun başkalarına karşı tutum ve davranışlarını da şekillendirmektedir.⁴² Geleneksel olarak aile, arkadaş, çevre, okul aracılığıyla elde edilen kültür, artık modern araçlarla zamanın büyük oranda geçirildiği dijital dünyada üretilmektedir.⁴³ Kültür ve değer merkezli normlar üzerinde etkili olan sosyal medya bireye yeni tutum ve davranışlar aşılacaktır. Dijital dünyanın kendine has kültürü ve değerleri bireyi içine alabilme potansiyeli taşımaktadır. *Grafikte sosyal medyanın kültürünüz ve değerleriniz üzerinde etkili olduğunu gözlemliyor musunuz?* sorusuna öğrencilerin verdiği yanıtlar yer almaktadır.



Grafik-9: Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Sosyal Medya, Kültür ve Değer İlişkisine Dair Görüşleri

Sosyal medyanın yarattığı somut tahribatların başında mahremiyet duygusunu yıpratması gelmektedir. Sınırları belli olmayan ve güvenliği bulunmayan bir mecrada insanlar birbirlerini teşhir etmekte, bedenlerini

⁴¹ Yakup Ayaydın & Hatice Ayaydın, "Sosyal Medyanın Değer Oluşturma Sürecindeki Rolünün Öğrenci Görüşleriyle İncelenmesi", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 16/35, (2018), 77-78.

⁴² Selçuk Aslan & Ali Dönmez, "Gençlerde Kimlik Yönelimi, Toplumsal Karşılaştırma, Arkadaşlara Bağlılık ve Grupla Bütünleşme", *Mülkiye Dergisi*, 37/3, (2013), 143.

⁴³ Kaya & Arslan, "Gençlerde Değişim ve Farklılaşan Talepler Araştırması Raporu", 111-127.

adeta pazarlamakta, mahrem görüntülerini paylaşmaktadır. Aile, eş ve çocuk demeksizin herkesi kamuya açmakta, gündelik sıradan yeme-içme alışkanlığını ve giydiği kıyafeti dahi gösterme ihtiyacı duymaktadır. Özel yaşamın gizliliği ilkesinin tamamen çığnendiği, takipçi ve beğeni sayısını artırmak için her yolun meşru görüldüğü, ahlak ve saygı sınırlarının zorlandığı bir görüntü ortaya çıkmaktadır. Dijital dünyanın verdiği heyecan ile söz ve sloganların havada uçtuğu, bazen çatışma, tehdit ve aşırılıkların görüldüğü bir platformdur.⁴⁴ Birey, sosyal medyada öteki ile ilişki kurarken, adeta yalnızlık psikolojisinden sıyrılıp, kendini özgürce ifade edebileceği bir sosyalleşme alanı bulmaktadır. Sosyal medyanın yarattığı dijital alem ile içerisinde yaşanan dünyanın yarattığı gerçek alem arasındaki birey, sürekli bir ikilemler dünyasında kalmaktadır. Bir taraftan kendini dilediği gibi ifade edip, sınırsız serbestliği ve özgürlüğü elde ettiği dijital dünya, diğer taraftan uyması gereken birtakım kurullarla donatılmış ve onu sınırlandıran gerçek dünya bulunmaktadır.⁴⁵

Grafik-9 incelendiğinde sosyal medyanın öğrencilerin kültür ve değer dünyasını açıkça etkilediği görülmektedir. Çok fazla ve fazla etkiliyor yanıtı verenlerin oranı %57,6'ya tekabül etmektedir. Kısmen etkiliyor diyenleri de eklediğimiz zaman bu oran %76,8'i bulmaktadır. Anlaşılabacağı üzere sosyal medya bireyin gündelik hayatında fazlasıyla var olduğu ve sürekli yeni içerikler ürettiği için kültür ve değerleri dönüştürebilme imkanı taşımaktadır. Bilhassa üniversite dönemleri bireyin kimlik inşasında önemli bir zaman dilimine denk geldiği için kültür ve değerlerin oluşumunda sosyal medya unsurları daha kolay yer edinebilmektedir.

Kültür ve değerlerin inşasında sosyal çevre, aile ve arkadaş gibi unsurlar etkili olmaktadır. Birey toplumsal süreçlerin bir parçası olarak sosyal medya platformlarını tecrübe etmekte ve bu sayede oradaki tecrübeyi kendi benliğine giydirmektedir.⁴⁶ Bu bağlamda sosyal medyanın bireyler üzerinde değerler noktasında oluşturduğu zafiyetleri; zaman ve mekân anlayışını silmesi, yaşadığı topluma ve kültüre yabancılaşması, bedenini hoyratça sergilemesi ve kullanması, seküler normlara yönelmesi şeklinde ifade edebiliriz. Gençler sosyal medyada geçirdikleri süre içinde bir amaçsızlık, yabancılaşma, kötümserlik, yalnızlaşma, bunalım,

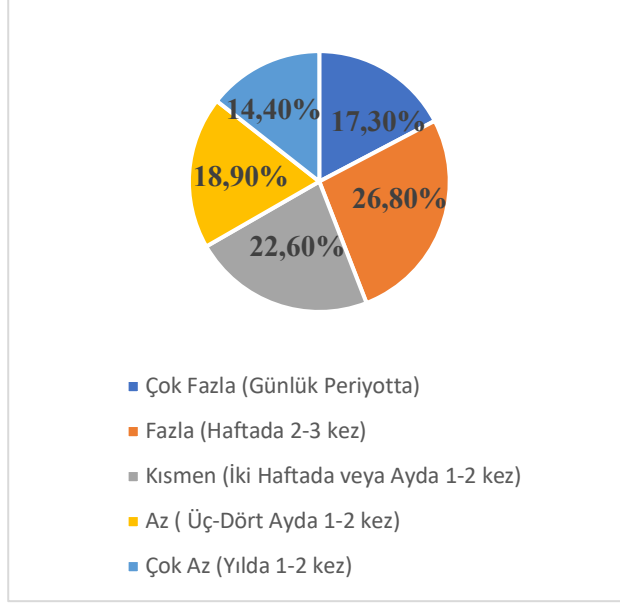
⁴⁴ Kamuran Değer, "Mahremiyetin Sosyal Medyada Kullanımı: Magazin Dünyası Üzerinden Bir Değerlendirme", *Akademik Bakış Dergisi*, 70, (2018), 168-169.

⁴⁵ Nilüfer Demir, "Bireylerin Tüketimin Nesnesine Dönüşmesinde Sosyal Medya Etkisi", *Sosyoloji Konferansları*, 55, (2017), 284.

⁴⁶ Özgür Kıran, "Dijital Ortamlarda Benlik Sunumu ve Kimlik İnşası", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 10/3, (2021), 2042-2045.

kimliksizleşme problemleri ile yüzleşmektedir.⁴⁷

Özel hayatın sosyal medyada teşhir edilmesi günümüzde sosyal medyanın birey için yarattığı önemli sorunsallardan birisi olarak karşımızda çıkmaktadır. Bu doğrultuda *aşağıdaki grafikte sosyal medyada özel hayatınızdan kesitleri ne sıklıkla paylaşırsınız?* sorusuna öğrencilerin verdiği yanıtlar sıralanmaktadır.



Grafik-10: Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Özel Hayatlarını Sosyal Medyada Paylaşma Sıklığı

Grafik-10 incelendiğinde öğrencilerin özel yaşantılarını sosyal medyada sık sık paylaştıkları görülmektedir. Çok fazla, fazla ve kısmen paylaşıyorum diyenlerin oranı %66,7'dir. Bu durum öğrencilerin kişisel fotoları, aile ve arkadaş fotoları ile toplu etkinlikleri paylaştıklarını beyan ettikleri (bk. 5 numaralı grafik) görüşleri ile birlikte değerlendirildiğinde mahremiyet duygusunun önemli ölçüde zayıfladığı anlaşılmaktadır. Sosyal medya bireyi her şeyini teşhir etmeye ve dışarıya göstermeye yöneltmektedir. Paylaş, göster, dikkat çek, beğenil ve onaylan duygularını kullanarak bireyi hegemonyası altına almaktadır. Böylece başkalarından aldığı her dönütle birey için sosyal medyada fotoğrafıyla ve fikirleriyle var

⁴⁷ Ejder Okumuş, "Modern Toplumda Ahlak ve Gençlik", *Gençlik Araştırmaları Dergisi*, 5/11, (2017), 85.

olma bir cazibe haline gelmektedir.

Hem alıcı hem verici özelliğe sahip olan sosyal medya ağlarında gençler bazı alanlarda alıcı konumunda iken, bazı alanlarda da verici konumundadır. Bundan ötürü bireyin gündelik dili, tutum ve davranışları, düşünsel kalıpları üzerinde sosyal medyanın çok etkisi bulunmaktadır. Dış müdahaleye maruz kalan birey, kendi değerlerinin yerine sosyal medyanın ürettiği yeni değerleri ikame etmeye başlamaktadır. Bu durumun yaşanmasında sosyal medyanın bireyin okuma, araştırma ve analiz etme anlayışını önemli ölçüde köreltmesi yatmaktadır.⁴⁸ Sosyal medya bir taraftan toplumsal yasaları, ahlak ve değer mefhumunu ortadan kaldırırken, öteki taraftan da bireyi karmaşık bir ruh halinin ve dezenformasyonlarla dolu bir dünyanın içerisine sokmaktadır. İnsanı hem bedenen hem de zihnen esareti altına almaktadır. Aile ve çevreyle harmanlanmış değer dünyasını, dijital alemde oluşturulan yapay içerikler ve yönlendirici kurgular almaktadır. Dijital dünyada sadece kurgulanmış sistemin bir parçası olan insan, kendine özgürlük alanı açtığını zannederken aslında bir esaretin parçası olduğunun farkına varamamaktadır. Bedenen bağımsız olan birey, zihnen sosyal ağların bağımlı parçası haline gelmektedir.

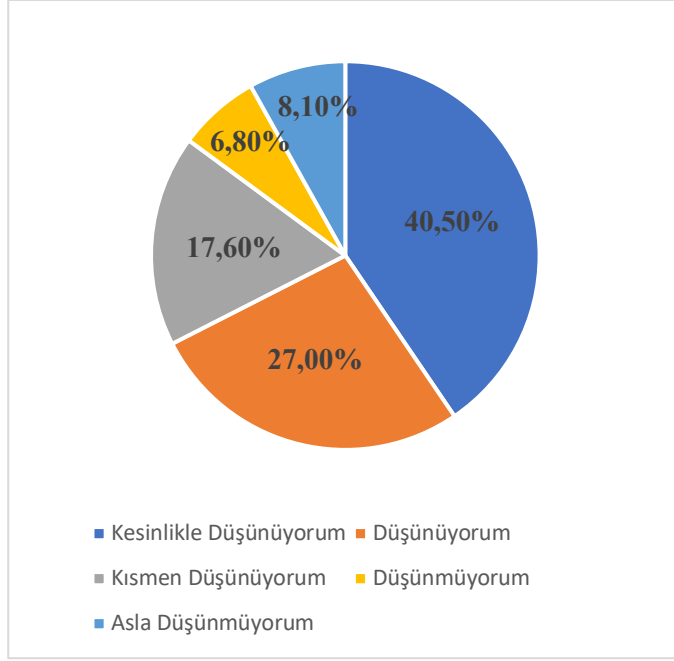
3.2.2. Öğrencilerin Tüketim Kültürüne Etkisi

683

Sosyal medya bünyesinde barındırdığı kültürel emperyalizm ile bireyin ve toplumun geleneklerini de hedef almaktadır. Her şeyi metalaştıran ve materyalistleştiren kültür endüstrisi (Adorno, 2007) en iyi pazar alanı olarak küresel bir mecra olan sosyal ağları kullanmaktadır. Hızla akan enformasyonla devamlı karşı karşıya kalan birey, sahip olduğu konformist yapıda araştırma ve doğru bilgiye erişme zahmetine katlanmamakta, sosyal medyanın sunduklarını zihin dünyasına yerleştirmektedir. Bu süreç kaçınılmaz olarak bireyin eylem biçiminde dönüşümlere sebebiyet vermektedir. Şöyle ki sosyal medya bireye yeni bir yaşam tarzı ve olaylara yaklaşım biçimi aşılama, geleneksel kodları tahrip etmektedir. Algı yönetimi yapmak ve kitle psikolojisini baskın hale getirmek yoluyla bireyleri teşvik etmektedir. Sosyal medya reklam ve tanıtım, cazip indirimler, online satış imkanları gibi birçok seçeneği etkin kullanarak bireyleri tüketim kültürünün bir parçası yapmaya çalışmaktadır. Birey, bu tazyik karşısında ihtiyaçları doğrultusunda hareket etmek yerine,

⁴⁸ Ali Murat Kırık, "Sosyal Medyada Gençlerin Dili Kullanımı ve Yozlaşma Problemi", *International Symposium on Language and Communication: Research Trends and Challenges*. Proceedings Book, (2012), 1026.

verili olanın cezbediciliğine kendini kaptırarak bilinçsiz tüketimin bir öznesi halini almaktadır. Aşağıdaki grafikte sosyal medyanın tüketim alışkanlıklarınızı etkilediğini düşünüyor musunuz? sorusuna öğrencilerin verdiği cevaplar bulunmaktadır.



Grafik-11: Araştırmaya Katılan Öğrencilerde Sosyal Medya ve Tüketim Kültürü İlişkisi

Grafik-11 incelendiğinde öğrencilerin sosyal medya platformları etkisiyle tüketim alışkanlıkları edindikleri ve harcama yaptıkları görülmektedir. Sosyal medyanın tüketim faktörünü etkilediğini ifade edenler arasında kesinlikle düşünüyorum ve düşünüyorum seçeneklerini işaretleyenlerin oranı %67,5'dir. Ayrıca öğrencilerin %17,6'sı da kısmen etkilediklerini belirtmektedir. Sadece katılımcıların %14,9'u sosyal medyanın tüketim olgularını etkilemediğini düşünmektedir.

Tüketim kültürü; küreselleşme, kapitalizm ve popüler kültür gibi birçok bileşenden oluşmaktadır.⁴⁹ Küreselleşme, kapitalist sistemi hızlandırmış ve her şeyin maddi olarak algılanmasına sebebiyet vermiştir. Aynı şekilde popüler kültür de her şeyi ticari nitelikli değerlendirip kullan

⁴⁹ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliçaylı & Ferda Keskin, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021), 70-73.

ve at mantığıyla tüketmeye odaklanmıştır. Küreselleşme, kapitalizm, popüler kültür halkasının son yıllarda önemli ayaklarından birisi de sosyal medya olmuştur. Kitlelere hızlıca ulaşma ve etkileme kapasitesine sahip olan sosyal medya günümüz tüketim toplumlarının büyümesi ve gelişmesinde aktif rol alabilmektedir. Grafikte de görüldüğü üzere bireyleri doğrudan etkileme kapasitesine sahip olan sosyal medya platformları yeni nesil reklam, tanıtım ve kitlelere ulaşma yerleri olarak da adlandırılabilir. Sosyal medya ağırlıklı olarak anlık iletişime odaklanan, duygulara yoğunlaşan, devamlılığı olmayan yapay bir iletişim mecrasıdır. Bireyi özsel değerlerden kopararak anlık mutluluk verici ve haz duyucu zevklere dayalı yeni bir yaşam pratiğine itmektedir.⁵⁰ Aynı zamanda bireyi kendi dünyasının içine hapsederek, gerçek hayatta toplum içinde sosyalleşmesinin önüne geçmektedir.

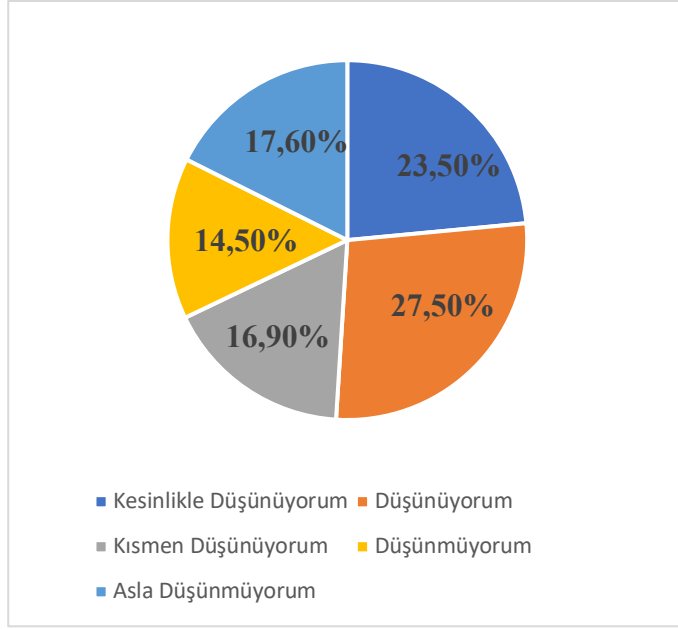
3.3. Sosyal Medya, Din ve Düşünce İlişkisi

Sosyal medya, inanç ve fikir ilişkisinin ele alındığı bu başlıkta, öğrencilerin sosyal medyadan dini ve düşünsel açılardan nasıl etkilendikleri ortaya konulmaktadır. Sosyal medya kullanım pratiklerinin bireyin inanç dünyasını ve fikri inşasını etkileme potansiyeli anlaşılmaktadır.

3.3.1. Öğrencilerin İnanç Dünyasına Etkisi

Sosyal medya bilhassa seküler araçlar vasıtasıyla bireylerin inanç dünyasını şekillendirebilme gücüne sahip olabilmektedir. Sosyal medyanın popüler kültür ve kapitalist piyasa ile orantılı biçimde geliştirilen içerikleri din ve dini teamüller ile ters orantılı seyredebilmektedir. Din ve inanç ile uyuşmayan birçok unsuru bünyesinde barındıran sosyal medya alıcı konumda olan bireyi sürekli propaganda tazyikine tutabilmektedir. Örneğin; Deizm, Ateizm ve Lgbt gibi birçok konuda teşvik edici propagandaların gerçekleştirilmesinde sosyal medya aktif şekilde kullanılmaktadır. Bu bağlamda Instagram, Twitter ve Youtube gibi platformları örnek olarak verebiliriz. *Aşağıdaki grafikte sosyal medyanın inanç dünyanızı etkilediğini veya şekillendirdiğini düşünüyor musunuz?* sorusuna öğrencilerin verdiği yanıtlar sıralanmaktadır.

⁵⁰ Mehmet Emin Babacan, "Toplumsal Derinlik, Sosyal Medya ve Gençlik", *İnsan ve Toplum Dergisi*, 6/1, (2016), 33-35.

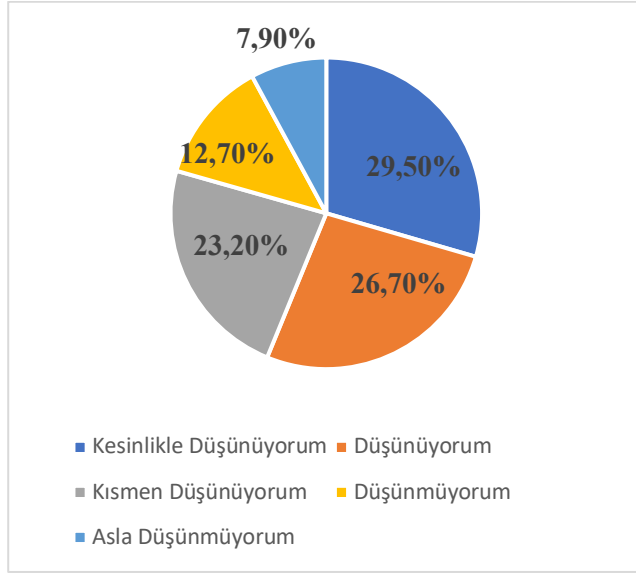


Grafik-12: Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Sosyal Medya ve İnanç Arasındaki İlişkiye Dair Görüşleri

Grafik-12 incelendiğinde sosyal medyanın öğrencilerin inanç dünyasını etkilediği görülmektedir. Araştırmaya katılan öğrencilerin %23,5'i kesinlikle düşünüyorum seçeneğini işaretlemiş, %27,5'i de düşünüyorum seçeneğini tercih etmiştir. Kismen düşünüyorum seçeneğini işaretleyenlerin oranı ise %16,9'dur. Bakıldığı zaman sosyal medyanın inanç dünyasını etkilediğini belirtenlerin oranı toplamda %67,9'u bulmaktadır. Sosyal medyanın inanç dünyasını etkilemediğini düşünenlerin toplam oranı ise %32,1'dir. Bu toplam oran içerisinde asla düşünmüyorum seçeneğini işaretlerin oranı sadece %17,6 olarak ifade edilmektedir.

3.3.2. Öğrencilerin Fikir Dünyasına Etkisi

Sosyal medya konusunda üzerinde durulması gereken hususlardan birisi de bu alanın bireyin zihnini kontrol edebilme ve yönlendirebilme potansiyelidir. Algıları yönetme, dikkatleri çekme ve düşünce biçimleri üretme konusunda etkin bir mecra olan sosyal medya, bireye olanı değil olması gerekeni sunan bir rol üstlenebilmektedir. *Aşağıdaki grafikte sosyal medyanın fikir dünyanızı etkilediğini düşünüyor musunuz?* sorusuna öğrencilerin verdiği yanıtlar sosyal medyanın birey üzerindeki rolünü açıkça ortaya koymaktadır.



Grafik-13: Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Sosyal Medya ve Fikir Dünyası Arasındaki İlişkiye Dair Görüşleri

Grafik-13 incelendiğinde öğrencilerin %29,5'lik bir oranla ilk sırada _____687 kesinlikle düşünüyorum seçeneğini tercih ettikleri görülmektedir. Akabinde düşünüyorum seçeneğini tercih edenlerin oranı ise % 26,7 olarak işaretlenmiştir. Kısım düşünüyorum diyenlerin oranı da % 23,2'dir. Her üç seçeneği de topladığımızda araştırmaya katılan öğrencilerin % 79,4'ü sosyal medyanın fikir dünyasını etkilediğini düşünmektedir. Araştırmaya katılan öğrencilerin yalnızca %20,6'sı sosyal medyanın fikir dünyalarına herhangi bir etki etmediğini beyan etmektedir. Kitleleri yönetebilmenin en iyi yollarından birisi onların nasıl ve neler düşünmeleri gerektiğini kontrol edebilmekten geçmektedir. Buradan hareketle sosyal medya içerikleri ile bireyi yönlendirebilmektedir. Bireyin fikir dünyasına girebilmekte ve kendi doğrularını empoze edebilmektedir.

Kitleleri yönetebilmenin en iyi yollarından birisi onların neler ve nasıl düşünmeleri gerektiğini kontrol edebilmek ve yönlendirmekten geçmektedir. Görüldüğü kadarıyla sosyal medya, öğrencilerin zihin dünyalarına girebilir. Buradan hareketle öğrencilerin duygu, düşünce, değer ve inanç gibi birtakım durumlarının sosyal medya içeriklerinden etkilendiğini söylemek mümkün olabilir.

3.4. Sosyal Medya, Aile ve Yaşam Tarzı İlişkisi

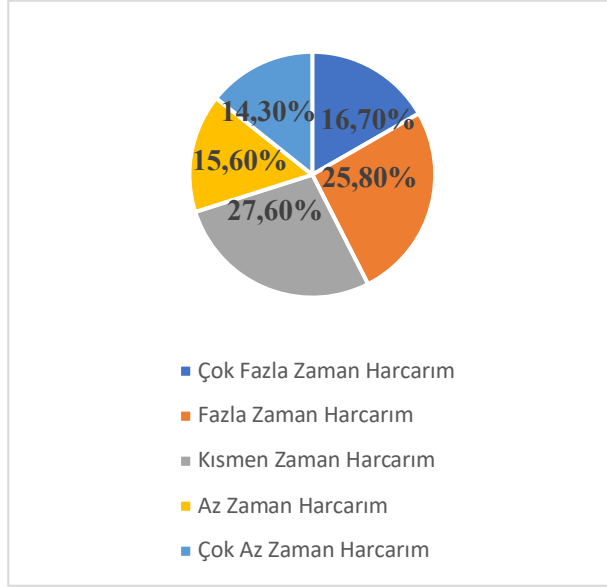
Sosyal medya platformlarının aile, iletişim ve yaşam biçimi üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğu incelenmektedir. Bu bağlamda sosyal medyanın öğrenciler açısından aile içi iletişime ve gündelik yaşama yansımaları ele alınmaktadır.

3.4.1. Öğrencilerin Aile İçi İletişimine Etkisi

Sosyal medyanın yıpratdığı alanlardan birisi de aile ve kolektif yaşam pratiğidir. Aile içi iletişimi önemli oranda zayıflatan sosyal medya, ebeveyn ve çocukların aynı ortam içerisinde birbirlerine yabancı oldukları bir zaman ve mekân paylaşımı yaratmaktadır. Aynı evin içerisinde yaşayan ama birbirlerine yabancılaşan bireyler, telefonun gizemliliği içerisinde sosyal mecralarda zamanını akışına bakmaksızın vakit geçirmektedir.⁵¹ Sosyal medyanın oluşturduğu bu bağımlılık aile üyelerinin kaynaşması, birlikte evin içinde vakit geçirmesi, nesiller arası tecrübe aktarımına dahil olunması, aile içi meselelerin konuşulması gibi birçok hususu sekteye uğratmaktadır. Birey, sosyal medyanın kendini kuşattığı ve zihnini bütünüyle esir aldığı bir ortamda ailesine ayıracak zamanı ıskalamakta, kuşaklar arası kültürel ve sosyal kopukluk oluşmaktadır. Herkesin evin bir köşesine çekildiği ve telefonu ile hemhal olduğu bir hayat tarzı ailelerde sıkça görülmeye başlanmıştır. Anne-babaların çocuklarından, çocuklarında ebeveynlerinden koptuğu bu yeni tarzda bireyselleşme ve yalnızlaşma her geçen gün artmaktadır.⁵² *Aşağıdaki grafikte aile üyelerinizle akşamları evinizde iken sosyal medyada zaman harcar mısınız?* sorusuna öğrencilerin verdiği yanıtlar yer almaktadır.

⁵¹ Enderhan Karakoç & Onur Taydaş, "Toplumsal Dönüşüm Bağlamında Sosyal Medya ve Değişen Aile Kavramı", *Sosyal Medya Araştırmaları 1*, ed. Ali Büyükaslan & Ali Murat Kırık, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2013), 219.

⁵² Ümit Demir, "Sosyal Medya Kullanımı ve Aile İletişimi: Çanakkale'de Lise Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma", *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 9/2, (2016), 32.



Grafik-14: Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Evlerinde İken Sosyal Medyada Zaman Harcama Alışkanlıkları

Grafik-14 incelendiğinde aile üyeleriyle buldukları kendi ev ortamlarında bireylerin yeni nesil telefonlar aracılığıyla sosyal medya platformlarında fazlaca zaman harcadıkları anlaşılmaktadır. Grafiğe bakıldığında sosyal medyada akşamları çok fazla zaman diyenlerin oranı %16,7 iken fazla zaman harcarım diyenlerin oranı ise %25,8 olarak görülmektedir. Ayrıca kısmen zaman harcarım diyenlerin oranı da %27,6'dır. Ailesine zaman ayırıp sosyal medya ile bağını minimize edenlerin oranı ise toplamda %29,3 olarak tespit edilmektedir. Aile üyelerinin evin içinde aynı anda oldukları vakitler akşam saatlerine denk gelmektedir. Gün içinde çeşitli işlerle meşgul olan aile bireyleri için akşam vakti herkesin toplandığı ve bir arada olduğu bir zaman dilimidir. Geçmişte aile üyelerinin evin içinde daha fazla iletişim kurduğu ve birbiriyle günlük olan biteni paylaştıkları ve diyalog kurdukları anımsanmaktadır. Buna karşın günümüzde sosyal medya ve akıllı telefonlar ile bu durum ciddi bir dönüşüme uğramaktadır. Bilhassa ailenin yaşça daha küçük bireyleri olan genç kategorisindeki çocuklar akıllı telefonlar ile sosyal medyanın içerisinde kaybolmaktadır.

Bireyin değerlerinin oluşumunda aile, arkadaş ve çevrenin çok önemli rol oynadığı göz önüne alındığında bireyselleşen ve etrafından kopuk, dijital dünyaya hapsolan insanın uğradığı ahlaki ve değer temelli erozyon

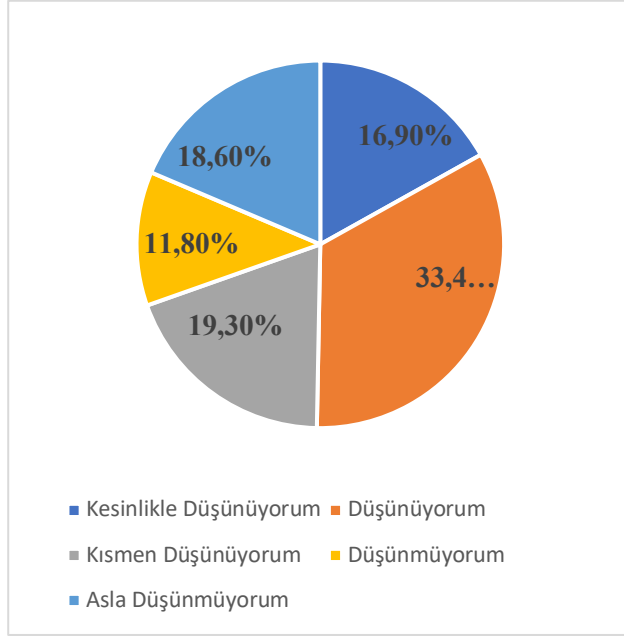
fazla olmaktadır. Genç kuşaklar ailesine ve işine ayıracağı zamanı sosyal medya platformlarındaki üye gruplara ayırmaktadır. Siyasi, kültürel, ideolojik veya ticari amaçlarla oluşturulan bu gruplar bireylere devamlı içerik sunabilmekte ve bireyin zihni yapısını dönüştürebilmektedir.⁵³ Böylece birey ailesinden ve arkadaş çevresinden uzaklaştıkça, sosyal medyanın etki alanı içerisinde kendini bulmakta; ailesinden, okulundan veya sosyal çevresinden edineceği değerleri sosyal medya platformlarından edinmeye başlamaktadır.

3.4.2. Öğrencilerin Yaşam Tarzına Etkisi

Sosyal medya bireyin gündelik yaşamının kamuya açılmasında ve tercihlerinin belirlemede önemli bir işlev görmektedir. Sosyal medyanın bireyleri etkileme kapasitesi yalnızca onların zihinsel eylemlerine yön vermekle kalmamakta, aynı zamanda bireyin gündelik hayatının ekonomik ve sosyal yönüne de tesir etmektedir. Birey, sosyal medyada çeşitli ticari kuruluşların propaganda etkisinin sonucu olarak harcamalarında, kılık kıyafetlerinde ve sosyalleşme süreçlerinde değişimler yaşamaktadır. Daha fazla popüler kültür ürünlerine yönelme, moda ekserli giyinme, sosyal faaliyet alanlarını popüler mekanlarla doldurma gibi birçok yeni tutum ve davranış bireyin hayatına dahil olmaktadır. *Aşağıdaki grafikte sosyal medyanın etkisiyle yaşam tarzınızda değişimler (harcama alışkanlıklarınız, giyim kuşamınız, günlük hayatınız, hobileriniz, eğlence yerleriniz vb.) olduğunu düşünüyor musunuz?* sorusuna öğrenciler verdiği yanıtlar sıralanmaktadır.

690

⁵³ Kaya & Arslan, "Gençlerde Değişim ve Farklılaşan Talepler Araştırması Raporu", 109-110.



Grafik 15: Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Sosyal Medya ve Yaşam Tarzı İlişkisine Dair Görüşleri

Grafik-15 incelendiğinde öğrencilerin gündelik hayat tercihlerinde sosyal medyanın yönlendirici rol oynadığı görülmektedir. Araştırmaya katılan öğrencilerden elde edilen verilere bakıldığında sosyal medyanın yaşantısına etki ettiğini kesinlikle düşünenlerin oranı %16,9 iken, düşünüyorum diyenlerin oranı da %33,4'dir. Her ikisinin toplam oranı ise %50,3'ü bulmaktadır. Kısmen etkilendiğini belirtenlerin oranına göz atıldığında bu oran %19,3 olarak ortaya konulmaktadır. Sosyal medyanın gündelik hayatına ekonomik veya sosyal olarak etki etmediğini düşünenlerin oranı ise toplamda %30,4 olarak tespit edilmektedir.

Sonuç

Araştırmadan elde edilen bulgular çerçevesinde genel olarak sosyal medyanın üniversite gençlerinin uğrak noktalarından birisi olduğunu söylemek mümkündür. Öğrenciler gündelik yaşamlarının önemli kısmını sosyal medyada harcadıkları görülmüştür. Araştırmaya göre sosyal medya platformları içerisinde öğrencilerin en çok kullandıkları platform %82,8 ile Instagram'dır. Onu %67,3 ile Facebook takip etmektedir. Diğer taraftan Twitter, Youtube ve Tik-Tok da önemli oranda kullanılmaktadır.

Araştırmada yapılan analizlere göre üniversite öğrencilerinin sosyal medya bağımlılığı çok fazla ve fazla seçenekleri toplamında %64 seviyelerinde iken kısmen seçeneği ile birlikte bu oran %89'ları bulabilmiştir. Bu bakımdan öğrencilerin sosyal medya ile bağımlılık düzeyinde bir ilişkiye sahip olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla hipotezler arasında ilk sırada yer alan hipotezin önemli ölçüde doğrulandığını söyleyebiliriz (H-1). Öğrencilerin en fazla 1 saat içerisinde sosyal medya platformlarından birine tekrar tekrar giriş yaptıkları tespit edilmiştir. Sosyal medyayı gün içinde kullanım durumu sorusuna verilen yanıtlar arasında ilk sırayı %41,2 ile sabah kalkar kalkmaz seçeneği, ikinci sırayı %29,5 ile boş vaktim oldukça seçenekleri almıştır. Bu durum da bağımlılık ile ilgili hipotezi olumlu olarak güçlendirmiştir.

Araştırma analizleri çerçevesinde sosyal medyanın inanç dünyasını etkilediği şeklindeki hipotez tam olarak doğrulanamamıştır. Öğrencilerin %50'si sosyal medyanın inanç dünyalarını etkilediğini düşündüğünü belirtmiştir. Buna karşın geri kalan %50'lik kesim kısmen etkilediğini veya az etkilediğini belirtmiştir. Bu açıdan sosyal medyanın kesin olarak inanç dünyası üzerinde etkisi olduğunu söylemek araştırma kapsamında zordur (H-2). Bunun yerine araştırma doğrultusunda inanç üzerinde sosyal medyanın kısmî etkileri olabilmektedir şeklinde bir sonuç çıkarmak daha doğru olacaktır. Öyle ki araştırmaya katılanların yarısı inanç konusunda sosyal medyanın etkili olduğunu düşünürken diğer yarısı etkisinin çok olmadığını düşünmüştür.

Sosyal medya ve tüketim ilişkisine bakıldığında araştırma sonuçlarına göre öğrencilerin %67,5 sosyal medyanın tüketim davranışını etkilediğini belirtmiştir. Buna kısmen etkilediğini söyleyenleri (%17,6) dahil ettiğimizde bu oran %80'lerin üzerinde çıkmıştır. Bundan ötürü sosyal medyanın öğrencileri tüketime yönelttiği varsayımının doğrulandığını söyleyebiliriz (H-3). Anlaşıldığı kadarıyla sosyal medyanın sürekli reklamlara ve popüler kültür ürünlerine yer vermesi, tüketime teşvik edici görseller kullanması gibi birçok faktör tüketim davranışını etkilemiştir.

Araştırma sonuçlarına göre sosyal medyanın öğrencilerin kültür ve değer dünyasına etkisi de önemli ölçüde görülmüştür. Araştırmaya katılanların %57,6'sı bu etkinin var olduğunu belirtirken, %19,2'si kısmen var olduğunu söylemiştir. Araştırmaya katılanların sadece %23, 2'si böyle bir etkinin var olmadığını belirtmiştir. Bu açıdan sosyal medya ve değer dünyası arasında olumlu bir ilişkinin olduğunu söylemek mümkündür (H-4). Sosyal medyanın zengin içerik üretimi ve seküler formlarla dolu yapısı

karşısında sürekli bu mecraya kendini maruz bırakan öğrencilerin etkilenme durumu var olabilmiştir. Sosyal medyanın oyun, eğlence, sosyalleşme, bilgi aktarımı gibi özellikleri bireylerin zihin dünyasında yer edinebilmiştir.

Sosyal medyanın fikir dünyasına etkilerine bakıldığında öğrencilerin %79,2'si sosyal medyadan etkilendiklerini belirtmiştir. Araştırmaya katılanların sadece %20,8'si etkilenmediğini belirtmiştir. Bu bakımdan sosyal medyanın fikir dünyası üzerinde etkili olabildiği varsayımı doğrulanmıştır (H-5). Sosyal medyanın önemli unsurlarından birisi de sürekli bilgi akışı yapabilmesi ve tüm dünyayı bir anda dijital mecranın içerisine sokabilmesidir. Ancak sosyal medya aynı zamanda ciddi bir dezenformasyon alanı olarak da karşımızda çıkmaktadır. Bu açıdan sosyal medyanın bireyin fikir dünyasını etkiliyor olabilmesi, toplumların yönetilmesi ve algılara maruz bırakılması gibi muhtemel sonuçlarda doğurabilir.

Araştırma analizine göre sosyal medyanın aile içi iletişime etkileri de görülmüştür. Ancak öğrencilerin %42,5'i aile içi iletişimi fazlaca etkilediğini düşünürken %27,6'sı kısmen etkilediğini düşünmüştür. Araştırmaya katılanların %29,9'u ise az veya çok az etkilediğini belirtmiştir (H-6). Bu açıdan sosyal medya aile içi iletişimi etkilemektedir varsayımının doğrulanamadığını söyleyebiliriz. Öğrencilerin evlerinde sosyal medya hususunda aileleri ile çok fazla bir kopukluk yaşamadığı tespit edilmiştir. Bu durum daha önce yapılan benzer çalışmalarda ortaya konulan sonuçların aksine bir sonuca işaret etmektedir.

Sonuç itibarıyla dijitalleşme sürecinin insanları karşı karşıya bıraktığı sosyal medya platformları insanları kendine bağımlı hale getirebilme potansiyeli taşımıştır. Anlaşıldığı kadarıyla sosyal medya değer, kültür, düşünce dünyası, yaşam tarzı, inanç, iletişim gibi birçok alanı etkileyebilecek güce sahiptir. Bu durum araştırma sonuçları çerçevesinde pek çok açıdan anlaşılmıştır.

Kaynakça

- Adorno, Theodor, *Kültür Endüstrisi ve Kültür Yönetimi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Armağan, Ahsen, "Kimlik Yapılarında Değişim ve Sanallaşan Kimlik Sunumları". *Akademik Bakış Dergisi*. 37. (2013). 1-20.
- Armağan, Ahsen, "Gençlerin Sanal Alanı Kullanım Tercihleri ve Kendilerini Sunum Taktikleri: Bir Araştırma", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6/27, (2013), 78-92.
- Arıcan, Sümeyra & Arıcı, Handan. "Sosyal Medyanın Gençlerin Din Algısına Etkileri", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2, (2021), 1062-1106.
- Arıkan, Arda vd., *Küreselleşme ve Medya*. Erzurum Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, 2019.
- Aslan, Selçuk & Dönmez, Ali. "Gençlerde Kimlik Yönelimi, Toplumsal Karşılaştırma, Arkadaşlara Bağlılık ve Grupla Bütünleşme". *Mülkiye Dergisi*. 37/3. (2013). 141-174. 694
- Aşkın, Muhittin. "Kimlik ve Giydirilmiş Kimlikler". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 10/2. (2007). 213-220.
- Ayaydın, Yakup & Ayaydın, Hatice. "Sosyal Medyanın Değer Oluşturma Sürecindeki Rolünün Öğrenci Görüşleriyle İncelenmesi", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 16/35, (2018). 57-89.
- Aydın, İrem Erdem. "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanımları Üzerine Bir Araştırma: Anadolu Üniversitesi Örneği", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 35, (2016), 373- 386.
- Babacan, Mehmet Emin. "Toplumsal Derinlik, Sosyal Medya ve Gençlik". *İnsan ve Toplum Dergisi*. 6/1. (2016). 23-46.
- Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*, (çev. Hazal Deliçaylı & Ferda Keskin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.
- Bayram, Yavuz. "Küreselleşme Sürecinde Medya Sektörünün Değişen Doğası ve Türk Medya Sektörüne Yansımaları." *Hak-İş Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi*. 2/3. (2011). 234-261.
- Baz, Fatih Çağatay. "Sosyal Medya Bağımlılığı: Üniversite Öğrencileri

Üzerine Çalışma”, *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 9/16, (2018), 276-295).

Değer, Kamuran. “Mahremiyetin Sosyal Medyada Kullanımı: Magazin Dünyası Üzerinden Bir Değerlendirme”. *Akademik Bakış Dergisi*. 70. (2018). 166-176.

Demir, Nilüfer. “Bireylerin Tüketimin Nesnesine Dönüşmesinde Sosyal Medya Etkisi”. *Sosyoloji Konferansları*. 55. (2017). 277-288.

Demir, İsmail. *Dini Bilgi Edinme Kaynağı Olarak Sosyal Medya: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği*, Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Demir, Ümit. “Sosyal Medya Kullanımı ve Aile İletişimi: Çanakkale’de Lise Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma”. *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*. 9/2. (2016). 27- 50.

Dereli, M. Derviş. *Dini Kimliklerin Sosyal Medyada Akışkanlaşması: Siber Etnografik Bir Araştırma*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Dereli, M. Derviş. *Sanala Veda: Sosyal Medya ve Dönüşen Dindarlık*, Ankara: _____695 Nobel Yayıncılık, 2020.

Dereli, M. Derviş. “Dini Yönelim Düzeyi ile Sosyal Medyada Dini İçerikli Paylaşım Tutumu Arasındaki İlişki Üzerine Nicel Bir Araştırma: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği”, *Erciyes İletişim Dergisi*, 9/2, (2022), 1005-1029.

Dursun, Özcan & Barut, Esra. “Sosyal Medyanın Yeni Sorunsalı: Sanal Kimlikler”. *Eğitim Teknolojileri Okumaları*. thk. Aytekin İşman & Hatice Odabaşı, Eskişehir: TOJET Yayınları, 2016.

Engin, Yahya. *Sosyal Medya Kullanıcılarında Dijital Kimlik Olgusu ve Toplumsal Olaylar Bağlamında İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 8-9.

Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1991.

Gürdin, Bahar. “Sosyal Medyanın Hedonik Tüketimi ve FoMO’nun Gücü”, *Üçüncü Sektör Sosyal Ekonomi Dergisi*, 54/3, (2019), 1259-1278.

Haberli, Mehmet “Dijital Çağda Din ve Dindarlığın Dönüşümü”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi*, 2/2, (2019), 307-315.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş*, İstanbul: Evrim Yayınevi, 2012.

Kamiloğlu, Fatma & Yurttaş, Özge. "Sosyal Medyanın Bilgi Edinme ve Kişisel Gelişim Sürecine Katkısı ve Lise Öğrencileri Üzerine Bir Alan Çalışması", *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi*, 21, (2014), 129-150.

Karakoç, Enderhan. & Taydaş, Onur. "Toplumsal Dönüşüm Bağlamında Sosyal Medya ve Değişen Aile Kavramı". *Sosyal Medya Araştırmaları 1*. ed. Ali Büyükaslan & Ali Murat Kırık. Konya: Çizgi Kitabevi, 2013.

Kaya, Yiğit Bahadır vd., "Türkiye'de Genç Yetişkinlerin Sosyal Medya Kullanımları ve Paylaşım Türlerinin İncelenmesi", *Intermedia International e-Journal*, 10/18, (2023), 136-159.

Kaya, Yunus & Aslan, Mehmet. "Gençlerde Değişim ve Farklılaşan Talepler Araştırması Raporu". İstanbul: Başakşehir Belediyesi Yayınları, 2019.

Kıran, Özgür. "Dijital Ortamlarda Benlik Sunumu ve Kimlik İnşası". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. 10/3. (2021). 2038-2065.

Kıran, Selçuk vd., "Sosyal Medya Kullanımının Kişiler Üzerindeki Etkilerinin İncelenmesi". *Bilişim Teknolojileri Dergisi*. 13/4. (2020). 433-441. 696

Kırık, Ali Murat. "Sosyal Medyada Gençlerin Dili Kullanımı ve Yozlaşma Problemi." *International Symposium on Language and Communication: Research Trends and Challenges*. Proceedings Book, (2012). 1017-1031.

Kocagöz, Elif vd., "Mahremiyet ve Dindarlık Perspektifinden Sosyal Medya Platformlarında Görsel Paylaşımının İncelenmesi: KSÜ Öğrencileri Üzerinde Bir Uygulama", *KSÜ İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 10/1, (2020), 83-101.

Markoç, İlkin. "Kadının Sosyal Medya Kullanımı ve Sosyal Yaşama Katılımında Konutun Rolü: Bağcılar, İstanbul", *Dokuz Eylül Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Dergisi*, 1/1, (2020), 26-41.

Okumuş, Ejder. "Modern Toplumda Ahlak ve Gençlik". *Gençlik Araştırmaları Dergisi*. 5/11. (2017). 79-100.

Oyman, Nihat. "Sosyal Medya Dindarlığı", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28, (2016), 125-167.

Özbey, İlknur. "Dijitalleşme, Risk Toplumu ve Sosyal Medya", *İnçelem Dergisi*, 6/10, (2022), 141-158.

Özdemir, Zafer. "Sosyal Medyada Kimlik İnşasında Yeni Akım: Özçekim Kullanımı". *Marmara Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*. 2/1. (2015). 112-131.

Radmard, Somayyeh vd., "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanım Amaçlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Uluslararası Eğitim Araştırmacıları Dergisi*, 3/2, (2020), 171-198.

Robertson, Roland. *Globalization*. California: Sage Publications, 1992.

Sabah Gazetesi, "Dünyada 3 Milyar 190 Bin Kişi Sosyal Medya Kullanıyor", (19 Mart 2018), 1. <https://www.sabah.com.tr/teknoloji/2018/03/19/dunyada-3-milyar-190-bin-kisi-sosyal-medya-kullaniyor>

Sarıntuç, Berrin. *Üniversite Gençliğinin Din ve Değerler Eğitimi Açısından Sosyal Medya Deneyimi: Bursa Uludağ Üniversitesi Örneği*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

Solmaz, Başak vd., "İnternet ve Sosyal Medya Kullanımı Üzerine Bir Uygulama". *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*. 7/4. (2013). 23-32.

Vural, Beril & Bat, Mikail. "Yeni Bir İletişim Ortamı Olarak Sosyal Medya Ege Üniversitesi İletişim Fakültesine Yönelik Bir Araştırma". *Journal of Yaşar University*. 20/5. (2010). 3348-3382.

Uslu, Mustafa. "Türkiye'de Sosyal Medya Bağımlılığı ve Kullanımı Araştırması", *Turkish Academic Research Review*, 6/2, (2021), 370-396.

Tekeli, M. Fatih. *Sosyal Medya Bağımlılığı ve Din*, İstanbul: Marmara Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Turan, Yahya. "Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22/1, (2018), 395-434.

TÜİK, "Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması", (29 Ağustos 2023), 1. [https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki-Bilisim-Teknolojileri-\(BT\)-Kullanim-Arastirmasi-2023-49407](https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki-Bilisim-Teknolojileri-(BT)-Kullanim-Arastirmasi-2023-49407)

Türk Dil Kurumu Sözlüğü, "Birey", son erişim: 10 Temmuz 2023. <https://sozluk.gov.tr/>.

Yavuz, Sefer. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sosyal Medya Dini Paylaşım Tutumları", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 23/57, (2020-a), 37-64.

- Yavuz, Sefer. "Sosyal Medya Kullanım Amaçları Üzerine Bir Araştırma: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17, (2020-b), 99- 132.
- Yavuz, Sefer. İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneklemine Problemlerli Sosyal Medya Kullanım Ölçeği Geliştirme: Geçerlik-Güvenirlik Çalışması, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26/44, (2020-c), 109-124.
- Yıldız, Ali & Demir, Fatih Mehmet. "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanım Amaçlarının Belirlenmesine Yönelik Bir Araştırma: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Örneği", *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 17/37, (2016), 18-36.
- Zinderen, İbrahim Etem. "Yeni Medyada Kimlik İnşası: Youtuber Kimliğine İlişkin Bir İnceleme. *Erciyes İletişim Dergisi*. 7/1. (2020). 415-434.

Fıkhî Meselelere Yaklaşımında Erillik İddiaları

Claims of Masculinity in Approaching Fiqh Issues

Fetullah YILMAZ

Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim
Dalı

Assoc. Prof., Ataturk University, Faculty of Theology, Department of Islamic
Law

ftllhyilmaz@ankara.edu.tr

ORCID: 0000-0002-2348-9537

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Şubat/February 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 29 Nisan/April 2024

DOI: 10.53683/gifad.1437520

Atıf / Citation: Yılmaz, Fetullah. "Fıkhî Meselelere Yaklaşımında Erillik İddiaları / Claims of Masculinity in Approaching Fiqh Issues". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 13/26 (Temmuz/July 2024/2): 699-728

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Bu makalede İslam hukukçularının erkek oldukları, dini istismar ederek kendi lehlerine hükümler koydukları şeklindeki iddialar değerlendirilmektedir. Bu amaçla önce iddiaların hangi zeminde ortaya çıktığına işaret etmek için girişte bazı hususlar incelenmektedir. Ardından söz konusu iddialar, sahiplerinin ifadeleriyle tespit edilip ortaya konmaktadır. Erillik iddiaları üç aşamada ele alınmaktadır. Birincisi, bu iddiaların hangi zemine dayandığı, ikincisi iç tutarlılığı ve söz konusu iddiaların nereye varacağı yahut neleri zorunlu kılacağıdır. Son olarak da bu tür iddiaların vakıaya uygun olup olmadığı incelenmektedir. İddiaların gerçeğe uygunluğu iki önerme üzerinden tartışılmaktadır. 1. Fukahanın tamamının yahut çoğunun erkek olması. 2. Kendi lehlerine olan hükümler vermeleri. Birincisi tarihi bilgiler ışığında değerlendirilmektedir. İkincisi ise yine aynı şekilde tarihte kadın fıkıhçıların da erkekler gibi fıkhi bir bakışa sahip oldukları tespitiyle tenkit edilmektedir. Çağdaş kadın fıkıhçılardan da klasik fukahanın usulünü takip edenlerin aynı bakış açısına sahip oldukları ortaya konmaktadır. Sonuç kısmında, ulaşılan neticeler belirtilmektedir. Araştırmada kaynak taraması ve metin analizi yöntemleri kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *İslam Hukuku, Ataerkillik, Fukahanın Cinsiyeti, Feminizm, Kadın Fakihler.*

Abstract

This article evaluates the allegations that Islamic jurists were men and that they abused religion and made rulings in their own favour. For this purpose, some issues are examined in the introduction in order to point out the grounds on which the allegations arise. Then, these allegations are identified and put forward with the statements of their owners. Masculinity claims are analysed in three stages: Firstly, the grounds on which these claims are based, secondly, their internal consistency and where these claims will lead or what they necessitate. Finally, it is analysed whether such claims are in accordance with the reality. The truthfulness of the claims is discussed on the basis of two propositions: 1. That all or most of the fuqahā' were men. 2. That they made judgements in their own favour. The first one is evaluated in the light of historical information. The second one, on the other hand, is criticised with the observation that women jurists in history also had a jurisprudential perspective like men. It is also revealed that contemporary women jurists who follow the methodology of classical jurists have the same point of view. In the conclusion, the conclusions reached are stated. In the research, the methods of literature review and textual analysis were used.

Keywords: *Islamic Law, Patriarchy, Gender of The Fuqahā', Feminism, Female Jurists.*

Extended Summary

This article deals with the allegations that Islamic jurists are men, that they exploit religion and make rulings in their own favour. For this purpose, some issues are examined in the introduction in order to point out the grounds on which such allegations arise. Accordingly, it is mentioned that the reasons for the Islamic world's lagging behind the West have been searched for recently, and the allegations put forward by different people and segments in this regard are included. Some of them claim that the backward position of women in Islamic society is among these reasons. It is mentioned that the Muslim woman was presented as a negative symbol in the process of modernisation of the Islamic world, and in this context, she was presented as an uneducated, submissive, obedient to her husband, without freedom and rights, constantly working, and a downtrodden type, and it is claimed that the reason for this situation of women is the idea of fiqh. It is explained that in time, such claims entered a different phase and Islamic jurists began to claim that they were men and that they abused religion in favour of their own gender. In the course of the subject, the allegations are first outlined, then the grounds on which they are based are pointed out, and the allegations are evaluated in terms of whether they are consistent within themselves and whether they are true. In this process, it is first mentioned that the door of ijtihād should be opened, that sects are opinions, and then it is argued that they are men and this affects their opinions. After the introductory part of the study, these allegations are identified and put forward with the statements of their owners. It is stated that while some claim that only fuqahā' are men, others argue that theologians, exegetes and ḥadīth scholars are all men. The article draws attention to the fact that when the details of such claims are analysed, serious discrepancies and issues that are difficult to explain in terms of methodology stand out. It is emphasised that especially in recent times, such claims have been frequently voiced and the number of those who accept them as true has increased. These claims are analysed in three stages: Firstly, what kind of assumptions and grounds these claims are based on, secondly, their internal consistency, and finally, where these claims will lead or what they necessitate. Finally, it is analysed whether such claims are in accordance with the facts. The claims are said to be in line with liberal feminist criticisms of all history in general and law in particular. Therefore, it is argued that these claims are merely the adaptation of general feminist

assumptions to jurisprudence. The article argues that according to the Western feminist approach, all sciences, including law, are the work of masculine domination, and that the reflection of this approach in the Islamic world is almost the same, and that provisions that do not conform to the modern perception are accused of being patriarchal. When the claims are analysed in terms of consistency, it is stated that there are significant and serious problems. Although their most basic claim is that male dominance has prevailed throughout history and that women have been ignored and oppressed, it is said that many of them make statements that cancels this claim. Accordingly, it is stated that it can be argued that matriarchy is dominant based on the domination of mothers over their sons, and that patriarchy is only the visible side. To summarise, it is said that arguing that jurists act with a gender motive would result in the rejection of what is being defended in the first place, since women's determination of rulings would be the target of the same criticism. It is also criticised that such claims would entail other claims and lead to the conclusion that the 'ulemā who transmitted the religion are not reliable and that the religion transmitted is not true. Whether the claims are true or not is analysed on the basis of two propositions. 1. All or most of the fuqahā' were men. 2. They ruled in their own favour and interpreted verses and ḥadīths according to their interests and whims. The first sentence is evaluated in the light of historical information. The second sentence is criticised with the observation that women jurists in history also had a jurisprudential perspective like men. It is also revealed that contemporary women jurists who follow the methodology of classical jurists have the same mindset. In the conclusion, the conclusions reached are stated. In the research, the methods of literature review and textual analysis were used.

Giriş

Modern dönemde İslam âleminde pek çok yeni problem zuhur etmiştir. Sıkıntılarının merkezinde görülen "Batı'dan geri kalma"nın sebepleri aranmış, farklı kişi ve kesimlerce bu konuda çeşitli iddialar ileri sürülmüştür. Bunlardan birisi de İslam toplumunda kadının "geri" konumunun asıl sebepler arasında olduğudur. Kadın meselesi dâhil olmak üzere hemen bütün meseleler görünen yönü itibarıyla ele alınmaya çalışıldığı, Batı ile Müslüman toplumlar arasındaki köklü yapı farkları göz

ardı edildiğinden olsa gerek, ilmi ve içtimai hayatta yapılan bunca değişikliğe rağmen istenen ilerleme bir türlü sağlanamamıştır.¹

Gerilik meselesinde fıkhın payı da unutulmamış ve fıkıh ilmi uzun süredir devam eden tartışmalara konu olmuştur. Başlarda kimilerince içtihat kapısının kapalı oluşu yegâne suçlu ilan edilmiş, bu kapı açılınca bütün meselelerin cevap bulacağı, sıkıntıların halledilivereceği davası kazıyye-i muhkeme suretinde takdim olunmuştur.² İslam toplumunun önünde donmuş birer yapı gibi telakki edilen mezhepler birer “görüş” sayılarak miatlarını doldurdukları, artık yeni şeyler söyleme zamanının geldiği iddiasıyla, ilhamını doğrudan Kur’ân ve (bazen) sünnetten alan, sadr-ı İslâm’a rücu etmeyi savunan sesler yükselir olmuştur.

Burada modernizm ve postmodernizmin payını da unutmamak gerekir. Birincisinin her şeyi eşitleme baskısı, ikincisinin ise sınırları ve kaideleri sönmüştür ve sıfırlama etkisi, hiyerarşi ve kaideleri ciddi manada sarsmıştır. Kısaca belirtmek gerekirse; “İtikadî alan dahil olmak üzere, kaynaklar (Kur’ân ve sünnet), ibadetler, muamelât (hukuk ve mevzuat), ahlâk, sosyal hayatın düzenlenmesi, eğitim, kadın meselesi merkezli olarak aile, gayrimüslimlerle münasebetler, cihad, ev, şehirleşme, mimari, edebiyat, tarih, felsefe konuları, bütünüyle İslâmî ilimler ve İslâm kültür unsurları, kurumlar bu yeni(likçi) din ve İslâm yorumuyla irtibatlı olarak yeni veçheler almış, yeni unsurlar kazanmış, buna paralel olarak hiyerarşiler, tarifler ve üsluplar değişmiştir.”³

Kadın meselesi ve bununla irtibatlı olarak aile, evlilik, çocuk terbiyesi, ev ahlâkı meseleleri, hatta sosyal hayat bahsi bütün modernleşme tecrübelerimizin müstakil bir maddesi olarak ele alınmayı gerektirecek kadar önemli ve geniştir. Bunun muhtemelen en önemli sebebi “Müslüman kadın”ın İslam dünyasında modernleşme çizgisinin olumsuz sembolü olarak takdim edilmesidir. Bu takdim; çarşafli, sosyal hayata katılmayan, eğitimsiz, kocasına itaatkâr, hürriyeti ve hakları olmayan, devamlı çalışan, ezik bir kadın tipi şeklinde yapılmıştır. Oryantalistik dilin İslam dünyasına yönelik ana tasvirlerinde kadının başat bir konumda olduğu görülmektedir.⁴

¹ Konuyla ilgili genel bir tasvir ve değerlendirme için bk. İsmail Kara, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi* (İstanbul: Kitabevi, 1997), 1/15-66.

² İddialara göre “XII. yüzyıldan bu yana icthad kapısı kapatıldığı ve taklide bel bağlanıldığı için İslam dünyası gelişmelerin dışında kalmış, dinamizmini kaybetmiş, gerilemiştir. İslam’ın gelişmesi ve ilerlemesi isteniyorsa icthad kapısı mutlaka açılmalıdır.” Bk. Kara, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi*, 1/59.

³ İsmail Kara, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 17-18.

⁴ Kara, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak*, 48.

Tasvir edilen durumun güçlü etkisinden dolayı, kimi araştırmacılara göre modernleşme süreci boyunca hep devam eden “İslam ve kadın” tartışması ideolojik baskılara son derecede açıktır. Bundan dolayı ilgili meseleyi metodolojik ve ilmi bir yaklaşımla ele alabilmek ciddi bir çaba gerektirmektedir. Çünkü bu mesele artık saf ilmi bir mesele olarak görülememektedir.⁵

Bu makalenin konusu genelde ulemanın ve özelde fukahanın erkek oldukları ve cinsiyetçi bakış ve niyetle ilmi faaliyetlerini sürdürdükleri yönündeki iddialardır. Dolayısıyla günümüzde kadınların aleyhine olduğu düşünülen hükümler bahis konusu edilmeyecek, bu hükümlerin de dâhil olduğu fıkıh ilminin erkek bakışıyla ortaya konduğu iddiası değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Bahsi geçen iddiaları savunan çok sayıda yazı bulunmakla beraber, Selahattin Polat tarafından “Hz. Peygamber’in Sünneti Işığında Toplumsal Cinsiyet Meselesine İlişkin Çözüm Önerileri” *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II* (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 26-27 Mayıs 2012) başlığıyla takdim edilen tebliği dışında bunları ele alıp değerlendiren müstakil bir çalışmaya henüz tesadüf edilememesi bu makalenin yazımında etkili olmuştur. Bu tebliğde konuya kısaca temas edilerek bazı önemli noktalara işaret edilmekle yetinilmiştir.⁶

Önce iddia sahiplerinin maksatlarının doğru bir biçimde ortaya konulmasına gayret edilecek, bu amaçla çoğunlukla kendi ifadeleri nakledilecektir. Ardından bunlar üç aşamada ele alınacaktır. Birincisi, bu iddiaların aslında ne tür bir varsayıma, hangi zemine dayandığı, ikincisi iç tutarlılıkları ve nereye vardıkları yahut neleri zorunlu kıldıklarıdır. Son olarak da bu tür iddiaların vakıya uygun olup olmadığı tartışılacaktır. Bu bağlamda kadın âlim ve fakihlerin varlığını gösteren belli başlı verilerle yetinilecek, tespit edilebilen rakamlara yer verilecek, makalenin hacmini büyüteceği düşüncesiyle fazla ayrıntıya girilmeyecektir.

⁵ Yukarıdaki tespitin sahibi Nazife Şişman şunu vurgular: “Bakışımız, içinde yaşadığımız ortamın ideolojikleştirdiği bir algı ile malül. İslam ve kadın meselesine ‘objektif’ ya da daha doğru bir ifadeyle ilmi bakabilmek için öncelikle bu bakışı engelleyen faktörleri bertaraf etmek gerekir.” Bk. Nazife Şişman, “Takdim”, çev. Zeynep Esra Koca, *İslam Hukukunda Kadın, Aile ve Toplumsal Cinsiyet*, mlf. Judith E. Tucker (İstanbul: Açılım Kitap, 2015), 15.

⁶ Bk. Selahattin Polat, “Peygamber’in Sünneti Işığında Toplumsal Cinsiyet Meselesine İlişkin Çözüm Önerileri” *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II*, ed. Mehmet Faruk Bayraktar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 137-209.

1. Fıkıhta Erillik İddiaları

Son zamanlardan sıkça karşılaşılan iddialara göre klasik fıkıh anlayışı erkek fakihlerce oluşturulmuş, dolayısıyla erkekler kendilerine uygun hükümler koymuş ve kadınlara pek hak tanımamışlardır. Öyle ki N. Yasdıman aile ile ilgili hadislerle dair araştırmasını şu varsayım üzerine kurmuştur: “İslam Tarihi boyunca kadınları ilgilendiren konularda verilen hükümlerin ve ortaya konulan çalışmaların tamamına yakın bir kısmının erkekler tarafından yapılmış olması da son derece düşündürücüdür. Bu çalışmalarda, genellikle, bir kadının alın teri, göz nuru bulunmadığı gibi, ‘kadınlarla ilgili hükümlerde’ mesnet olarak kullanılan delillerin yorumunda da, kadınların ruh dünyasını aksettiren izlere fazla rastlanmamaktadır.”⁷

Bir başka yazar da şunu iddia etmiştir: “Günümüzde ‘İslami’ diye kabul edilen hükümler, erkekler tarafından yazılmıştır ve neticede erkekler kendi ihtiyaçlarını, menfaatlerini ve yorumlarını dinselleştirmişlerdir.”⁸

Bir başkası ise ilmihallerden söz ederken şu ifadeleri kullanmıştır: “Bu tür eserlerin tamamen erkeklerin egemen bakış açısıyla yazıldığını ve kadın, genç ve çocukların ihmal edildiğini de eklemek gerekir.”⁹

Bahsedilen düşünceye sahip kişiler açısından yüksek temsil gücüne sahip olduğunu düşündüğümüz bu alıntıların teferruatına inildiğinde ciddi tenakuzlar ve usûl açısından izahı zor hususlar göze çarpmaktadır. Bunlara ilerde değinilecek olmakla beraber, itham edilen kitlenin sadece fukaha olmadığını belirtmek gerekir. Kimileri müfessirlerin, diğer bazıları ise muhaddislerin erkek olduğunu kazıyye-i muhkeme olarak vaz’ etmekte sıkıntı görmemiştir. B. Bilgin tefsirciler hakkında demiştir ki: “Bütünü erkek olan Kuran tefsircilerini, kadına eksik değer biçen eski kültürlere katılmakta cesaretlendiren şey, Kuran'a göre Kutsal Kitapların birbirlerinin devamı oluşu. Kuran'da kısa olarak bildirilmiş olan konular, daha önceki Kutsal kitaplardan yararlanılarak genişletilip açıklanabilir, diye düşünülmüş. İslam'dan önceki kültürlerin (Arap, Yunan, Roma, İran vb.) erkek merkezli,

⁷ Necla Yasdıman, *Aile Hukuku İle İlgili Hadislerin Tahlili, Tenkidi ve Mezhep İmamlarının Anlayışları* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), VI.

⁸ Gülsüm Mehdiyev, *Başkalaşmış Kadınlara* (İstanbul: Hayat Yayınları, 2020), 39.

⁹ M. Hayri Kırbasoğlu, “Dini Yayıncılıkta İlmihaller ve Temel Dini Bilgiler Meselesi (Dini Yayıncılıkta İlmihaller),” *Türkiye I. Dini Yayınlar Kongresi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 216.

baskın karakteri ve bunların oluşturduğu geleneklerin sağladığı menfaatten vazgeçmek herhalde kolay değildi.”¹⁰

Özellikle son zamanlarda bu tür iddiaların sıkça dillendirildiği dikkat çekmektedir. Nitekim bazıları dini ilimleri nakil ve tedvin eden bütün ulemayı kapsayacak şekilde şöyle demiştir: “Kadınlar hakkındaki uydurmaların önemli bir bölümü kadın-erkek ilişkileriyle ilgilidir. Kalam ekollerinin kurucuları da meşhur hadis kitaplarının yazarları da, geniş taraftar kitlesi olan mezheplerin kurucuları da, etkili bütün tefsir kitaplarının yazarları da hep erkektir. Bunların önemli bir bölümünün, Kuran’ın bilinçli suskunluklarını hep erkeklerin lehine değerlendirmeye çalıştıkları görülmektedir.”¹¹

Lafzen kısmi farklılıklar taşıyan iddialar, erkeklerden oluşturduğu savunulan ulemayı açıkça menfaatçilikle suçlama noktasında ortak ve güçlü bir vurguya sahiptir: “Şüphesiz ki tefsircilerin, fıkıhçıların ve hadisçilerin hepsinin erkek oluşları sebebiyle daha çok kendi cinslerini gözeterek açıklamalarda bulduklarını da hatırlamak gerekir.”¹² Kimileri de fukahanın kadınlar aleyhine ayrımcılık ve haksızlık yaptığı varsayımıyla onların özür dilemesi gerektiğini ima etmektedir: “Reform öncesi İslam hukukçuları bu tarz ayrımcı yasalar için özür dilememiştir.”¹³

İddialarda dikkat çeken birçok nokta olmakla beraber bunlardan birisine işaret etmek uygun olacaktır. İddia sahiplerinden bir kısmı fukahanın, tefsircilerin, muhaddislerin tamamının erkeklerden oluşturulduğunu kesin bir dille ifade ederken, bazıları daha ihtiyatlı davranıp çoğunun erkeklerden olduğunu söylemiştir.

2. Erillik İddialarının Arkaplanı

2.1. Feminist Söylem

İddiaların genelde bütün tarihe, özelde hukuka yönelen liberal feminist tenkitlerin paralelinde olduğu görülmektedir. Bu yaklaşıma göre, “Yazılı insanlık tarihi, yazarlarının, kahramanlarının, hatta kimi iddialara göre 'yapıcılarının' erkekler olması sebebiyle, bir anlamda erkekler tarihidir. Çünkü ataerkil yapılanmanın, çok uzun bir zamana tekabül eden

¹⁰ Beyza Bilgin, *İslam'da Kadının Rolü Türkiye'de Kadın* (Ankara: Konrad Adenauer Vakfı Türkiye Temsilciliği, 2001), 5.

¹¹ Caner Taslaman – Feryal Taslaman, *İslam ve Kadın* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2019), 83.

¹² Mehdiyev, *Başkalaşmış Kadınlar*, 64.

¹³ Judith E. Tucker, *İslam Hukukunda Kadın, Aile ve Toplumsal Cinsiyet*, çev. Zeynep Esra Koca (İstanbul: Açılım Kitap, 2015), 55.

geleneğinde, toplumların mali, siyasi, askeri karar mekanizmalarında söz sahibi olanlar, büyük çoğunlukla erkekler olmuşlardır.”¹⁴

Hukuk alanında “mevzu kadın ve toplumsal cinsiyet olduğunda, sorun, hukukun ataerkil bir toplumsal ortamda tekâmül etmesinden dolayı yasaların bazı açılardan yerleşik, hatta sıklıkla gizli olan kadın-erkek eşitsizliğini barındırmasıdır.”¹⁵ Bu tür iddiaları savunanların bazısı bunun bir uzantısı olarak “çoğunlukla erkeklerin kadın üzerine çalışmalar yapmasını doğru bulmuyorum.”¹⁶ demiştir. Dolayısıyla söz konusu yaklaşımın, bir zamandır yüksek sesle dillendirilen kültür ve geleneklerin asırlardan beri erkekler tarafından oluşturulduğu iddiasını esas aldığı görmek zor değildir. Nitekim kimi araştırmacılar bunu açıkça ifade etmişleridir. Erkek iktidar sahipleri tarafından üretilen bütün teori, tez ve ideolojileri, ataerkil sistemin birer ürünü olarak vasıflandıran feministler, aynı sistem için bütün toplumlarda 'değer üretme' ve 'meşrulaştırma' işlevi gördüğünü savundukları 'din' anlayışları ile hesaplaşmayı da kendi tezlerini oluşturma sürecinde temel bir hareket noktası olarak benimsemişlerdir.¹⁷

2.2. Feminist Söylemin Fıkha Taşınması

Bütün tarihe yöneltilen erkek egemenlik tenkidinin fıkha yansıması, sadedinde olduğumuz mesele olsa gerektir. Ortada bir sorun bulunmaktadır ve önce bu sorun teşhis edilmelidir: “Sosyokültürel ve siyasi yapımızın yanı sıra, yaygın dini yorumların da erkek egemen bir karakter taşıdığı, sık sık dile getirilen bir 'teşhis' haline gelmiştir.”¹⁸ Farklı anlatımla, Batı kaynaklı feminist yaklaşıma göre hukuk dâhil olmak üzere bütün ilimler, eril tahakkümün eseri sayılınca, bunun İslam dünyasındaki yansımasının aynı olması ve modern telakkilere uymayan hükümlerin ve fıkhın ataerkil/erillikle itham edilmesi bunun tabii bir sonucu olmuştur.

İddialar kadın ve erkeğin eşit olduğu varsayımdan hareketle ortaya atılmıştır. Müslümanlar arasında modern kadın tipini meşrulaştırmak, hatta

¹⁴ Hidayet Şefkatlı Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 20.

¹⁵ Tucker, *İslam Hukukunda Kadın*, 26. Çalışmalarda sıkça erkeklerin ilimle, fıkıhla meşgul oldukları fakat kadınlar bundan mahrum bırakıldığı şeklinde iddialar yer almış, sanki bütün erkekler ilim yolunda en zirvelere çıkarak, hepsi hayatı yönlendiren birer kahraman haline gelirken, hemen bütün kadınlar dışlanmış ve ezilmiş gibi bir izlenim oluşturulmaktadır. Oysa basit bir inceleme dahi erkeklerin büyük çoğunluğunun ilimden ve hayattan, hayata katkıda bulunma imkân ve niyetinden uzak ve mahrum olduğunu gösterecektir.

¹⁶ Mehdiyev, *Başkalaşmış Kadınlar*, 82.

¹⁷ Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylem*, 25.

¹⁸ Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylem*, 11.

daha ileri aşamalara taşımak için uğraşanların, tarih boyunca meselenin yanlış telakki edildiğini, bunun da yegâne sebebinin fukaha olduğunu kabul ve iddia etmeleri, meselenin sibakı ve siyakı icabıdır. Nitekim bir araştırmacı bu durumu şöyle ifade etmiştir:

“Bugün İslâmî feminist diskur tarafından sosyal adaletin mütemmim bir cüzü olarak kabul edilen toplumsal cinsiyet eşitliği ile istenen, kadının toplumsal yaşamın her kurumunda ya da oluşumunda erkeklerle eşit haklara ulaşmasıdır. Bu ise doğrudan hukuk ve yasaların gözden geçirilmesini gerekli kılar. Bu anlamda şeriatın devletlerin resmi hukuku olarak kabul edildiği toplumlar için İslâm hukukunda reforma ihtiyacın zorunluluğu birçok feminist araştırmacı ve yazar tarafından vurgulanmıştır... İslâm hukukuna dair İslâmî feminist çerçevede ortaya konan çalışmaların ana vurgusu Müslüman kadınların İslâm hukuk yasaları tarafından sosyal adalete aykırı bir muameleye maruz bırakıldığıdır. Buna göre, İslâm hukukunun oluşturduğu aile yasaları, Müslüman kadınların toplumsal cinsiyet eşitliğine aykırı muamele gördüğünü en belirgin şekilde sergileyen alandır. Nitekim bu iddiaya göre, İslâm hukukunda kadına yönelik her türlü baskı, ayrımcılık ya da adaletsizliğin nedeni dinin kendisi değil, İslâm hukukunu meydana getiren ‘ataerkil’ zihniyettir. Bu anlamda İslâm hukukunun meydana getirildiği epistemolojik kaynaklar olarak Kur’an ve hadislerin yorumunda İslâm hukuku kurucu özneleri erkekler tarafından kadınlara dair kişisel ön kabullerin, ait oldukları sosyo-kültürel atmosferin ve kişisel tercihlerin etkisi vardır. Daha net bir ifadeyle, İslâmî feminizm ayet ve hadislerin ataerkil zihniyete sahip erkekler tarafından kadınların aleyhine yorumlanarak bir hukuk inşa edildiğini ileri sürer.”¹⁹

Görüldüğü üzere genelde ulemanın, özelde fukahanın erkek oldukları ve kendi cinslerini kayırdığı iddiasının dayandığı zemin ve yola çıkış

¹⁹ Hacer Ayaz, *Toplumsal Cinsiyet Eşitliği İdeğinde Müslüman Kadın Olmak: İslâmî Feminist Kadınların Dinî Geleneğe Yabancılaşma Sorunu* (Erzincan: Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 59, 60. “Ayat ve hadislere sadece kadın bakış açısıyla ve kadın sorunlarına çözüm arayarak parçacı bir mantıkla bakanların, hakikatin göreceli olduğu sonucuna demir atmaları kaçınılmazdır. Bunun sonucu nihilizmdir. Kur’an’ı her toplumsal grubun kendi açısından bakarak okuduklarını/yorumladıklarını düşünelim. Bu tam da, hakikat diye bir şey olmadığı, hakikatin okuyucu ile metin arasında her okumada yeniden inşa edilen bir şey olduğunu savunun postmodernizmin yaklaşımıdır. Böyle bir okumada Kur’an bir hakikat kaynağı olmaktan çıkmakta, bir edebiyat metni gibi okuma oyunlarının nesnesine dönüştürülmektedir. Bu yaklaşımın başka bir olumsuz sonucu ise, bütünü gözden kaçıran parçacı ve tarafgir çözüm önerilerinin ileri sürülmesidir.” Polat, “Peygamber’in Sünneti Işığında Toplumsal Cinsiyet Meselesine İlişkin Çözüm Önerileri”, 160.

noktası cinsiyetler arası eşitliktir. Eşitlik vurgusu/gayesi hemen bütün şer'î maslahatların önüne geçirilecek kadar önemli görülmüştür.

Kadınlar ve onların konumlarına dair bir çalışmaya değinen J. Tucker bu çalışmanın iki bölüme ayrıldığını söyler: “(1) İslam'ın kadına ve erkeğe tam eşitlik atfettiği meseleler. Yaşama hakkı, dini görev ve mükafatlar, ekonomik muameleler yapabilme gibi konularda kadın ve erkek eşittir. (2) Kadın ve erkeğin farklı olduğu meselelerin listesiye çok daha uzundur. Bunlar arasında boşanma, miras, çok eşlilik, vesayet, giyim ve süslenme, yetiştirme ve eğitim, şahitlik vs. mevcuttur.”²⁰

Tucker şu değerlendirmeyi yapar: “Bu farklılıklar kadını ‘onurlandırmaya ve korumaya’ hizmet ediyor olabilir, fakat eşitliğe hizmet ettiğini iddia etmek mümkün değildir.”²¹ Buna göre kadının onuru ve korunması eşitlikten daha düşük olup belki de onur ve korunma feda edilerek eşitliğin sağlanması gerekmektedir. Eşitlik, her türlü değer –onur, korunma dahil- üzerinde konumlandırılınca, bütün değer yargıları ve hükümler eşitlik ilkesine uygun hale getirilmek istenmektedir. Öyle ki yine Tucker'in ifadesiyle, “Hukuk reformu talep eden mevcut kampanyaların çoğu bu tür bir hukuki ayrımcılığın çeşitli suretlerine odaklanmıştır. Kadın ve erkeğe farklı muameleyi yumuşatıp nihayetinde yok etmek üzere düzenlemeler ve değişiklikler yapılmasını hedeflemektedir.”²²

Tabiri caizse ilk düğme “eşitlik” üzerine iliklenince, hemen bütün hükümlerin bu ilkeye göre yeniden tespiti amaçlanmıştır. Bunun doğruluğunu ispat için de geçmişin yanlış bir zemine yaslandığı iddia edilmiştir. İddia sahipleri bunu şöylece ifade etmişlerdir: “İslami kanunları yapanlar kadın doğasını yanardöner, gerçekçi olmayan bir betimlemeyle yorumlama yoluna gitmiş ve İslam'ın kadına atfettiği hakları azaltmıştır. Bunu yaparken sağduyudan, Kur'ani metinlerin ruhundan ve bazen de açık anlamından, peygamberin hayatı hakkında genel kabul gören gerçeklerden uzaklaşmışlardır. Böylesi bir yorumu ebedileştirmek adına kadın hukuk düşünürleri ve İslami konularda diyalogdan yana olan kişiler tedricen sessizleştirilmiştir.”²³

²⁰ Tucker, *İslam Hukukunda Kadın*, 59.

²¹ Tucker, *İslam Hukukunda Kadın*, 59.

²² Tucker, *İslam Hukukunda Kadın*, 59-60.

²³ Najla Hamadeh, “Islamic Family Legislation: The Authoritarian Discourse of Silence”, *Feminism and Islam*, ed. Yamani ve Ailen (New York: New York University Press, 1996), 333'ten aktaran Tucker, *İslam Hukukunda Kadın*, 63.

Görüldüğü kadarıyla, dine dair bir ilim alanı, dini bilme sahası olarak fıkhn kadınlara yönelik tespit ettiği hükümler sadece eşitliğe aykırı görülmemiştir. Yani fukahanın eşitliği ihlal ettikleri yönündeki yaklaşım, bazıları tarafından buna eşlik eden diğer “muteber maslahatlar”la da desteklenmiştir. Bunlar arasında kadının her yerde olması (Kadınlar elbette her yerde olmalıdır.²⁴), erkeklerle iç içe olarak sosyal hayata katılması gerektiği ve görünür olmak da (görünür olmanın güveni...²⁵) bulunmaktadır. Bu tür iddialar kısmen ve kendi bağlamında değerlendirilince fıkhi hükümlerde bir karşılığını bulmak mümkünse de günümüzde farklı bir bağlam ve zeminde ele alındığı söylenebilir. Zira birçok konuda olduğu gibi “İslam’da kadın” konusunda da günümüz okur-yazarlarınca tevarüs edilen zihniyet ve kalıplar, modernleşme sürecinin önemli tesir ve baskısı altında şekillenmiştir. Hayatın hemen her alanında Müslümanların ciddi oranda laik ve dünyevi bir kafa yapısına sahip oldukları alınan eğitimin tabii bir neticesidir. Zira dini ve geleneksel yapılar ciddi seviyede değişmiş, kaide ve hükümler zedelenmiş, statüler belirsizleşmiştir. Binaenaleyh her meselede olduğu gibi kadın, erkek ve bunlara dair hükümler de ister istemez aynı bakışla değerlendirilmektedir. Hasılı, mesele modernleşme ve çağdaş İslâm düşüncesinin yeniden ele alınmasına dayanmakta olup kadın ve erkeğin yeri, bunun tâli meselesi olarak durmaktadır.²⁶

2.3. İslam Tarihinde Kadının Konumu

Fıkhn erkek fukaha tarafından kendi arzuları istikametinde şekillendirildiği iddiasının zemini batılılaşma ve eşitlik gibi kavramlara dayansa da bu iddiayı desteklemek amacıyla farklı söylemlerin de kullanıldığı görülmektedir. Son zamanlarda gittikçe artan ve tekrarlanan bir iddia şudur: Hz. Peygamber ve ilk halifeler döneminde kadınlar toplumda ve İslam'ın yorumlanmasında söz söyleyen katılımcılar oldukları halde daha sonraki yüzyıllarda sessizleştirilme ve susturulma süreci onlar için tarihi bir yenilgi olmuştur. Çünkü hukukun geliştirilmesi erkek olan şeriat yorumcularının eline kalmıştır.²⁷ Bir araştırmacı da bu konuda şunları söylemiştir: “Hz. Peygamber, cahiliye dönemindeki kadın algısını değiştirmiş, onlara değer vermiş ve toplumsal statü kazandırmıştır. Kadına kazandırılan değer, onların sosyal hayatta erkeklerle aynı imkanlardan yararlanmasını sağlamıştır. Hz. Peygamber, kadınların o dönemde eğitim-

²⁴ Mehdiyev, *Başkalaşmış Kadınlara*, 48.

²⁵ Mehdiyev, *Başkalaşmış Kadınlara*, 61.

²⁶ İsmail Kara, *Şeyhendifinin Rüyasındaki Türkiye* (İstanbul: Kitabevi, 1998), 255.

²⁷ Tucker, *İslam Hukukunda Kadın*, 63.

öğretim merkezi olan mescide gelmelerine ve burada ilim öğrenmelerine imkân tanımıştır. Bununla yetinmeyerek 'Suffetü'n-Nisâ' adıyla kadınlara özel okul açmıştır. Böylece kadınların ilim öğrenmesi sağlanmıştır. Onların öncelikli öğrendikleri konular arasında dinin emirlerini yerine getirebilmelerini kolaylaştıran ilmihal/fıkıh bulunmaktadır. Hz. Peygamberin vefatından sonra toplumun bazı kesimleri, İslam öncesi toplum telakkileri doğrultusunda kadınlara tanınan sosyal statüyü olumsuz anlamda değiştirmeye çalışmıştır. Sahabe döneminden itibaren zaman zaman ve kişilerin kadın algısına da bağlı olarak kadınların ilim merkezi olan mescitlere gitmesi engellenmiştir. Bu durumda Hz. Peygamberi yeterince anlamayan bireylerin tutumları ve toplum telakkileri etkili olmuştur."²⁸

Burada tespit edilen hususlar esas olarak doğru olmakla beraber, mutlak olarak zikredilen çoğu tatbikata bazı kayıtlar getiren âyet ve hadislere yer verilmemesi, yukarıda sözü edilen zihni değişimin neticesi olsa gerektir. Bu da pek çok bilgi ve rivayetleri asıl bağlamından çıkarma ve diğer delilleri görmezden gelme şeklinde tezahür edebilmektedir.

2.4. Fıkıh ve Din Ayırımı

Erkek fıkhî iddialarını desteklemek için ileri sürülen bir başka söylem ise fıkıh (ve fukaha) ile dini birbirinden ayırmak ve mezhepleri din gibi görmemek gerektiği iddiasıdır. Konu hakkında M. Zâhid el-Kevserî sert bir üslup kullanarak şöyle demiştir: "Hangi uyanık, akli başında kişi, Allah (c.c)'un kitabında 'Fıkh'ın 'Din'den ayrı bir şey olduğunu söylemeyi caiz görüp dinde fıkhın hürmetine dil uzatılmasını mümkün kılmak için Din ve Fıkh'ı -mefhum olarak, bildirdikleri şeyin doğruluğu ve tahakkuk şekli açısından- mutlak surette birbirinden ayrı ve farklı şeyler olarak telakki edebilir? Oysa fıkıh, 'din ilmi'nden [ilmu'd-dîn] başka bir şey değildir. Dolayısıyla 'din ilmi'nin, 'din'den ayrı bir şey olduğu ve bilginin, bildirdiği şeyden ['ilm'in 'ma'lum'dan] farklı olması düşünülemez!"²⁹

²⁸ Adnan Hoyladı, "Hanefî Çevreler Özelinde Kadınların Fıkıh İlimine İlgisi," *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 26/1 (2022), 17.

²⁹ Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, çev. Ebubekir Sifil (İstanbul: Rihle Kitap, 2015), 294. "Fukahanın, fıkhî meselelerin 3/4'ünde ittifak ettikten sonra ahkâm konusundaki delillerin tearuzu ve anlayış farklılıkları sebebiyle fıkıh bablarının 1/4'inde görüş ayrılığına düşmesine gelince bu, fıkhın hürmetine dil uzatmak için kesinlikle bir gerekçe teşkil etmez. Tam tersine, görüşünde hata eden müctehidin sorumluluktan kurtulduğunu ve ecir aldığını, isabet eden müctehidin ecrinin ise daha fazla olduğunu nassen belirten din'in kendisidir." Bk. Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, çev. Ebubekir Sifil, 295.

Fıkhı dinden mutlak olarak ayırmak mümkün olmadığı gibi mutlak olarak her meselede aynı görmek de mümkün olmasa gerektir. Fakat ayet ve hadisler yine bu iki temel kaynak ışığında oluşturulmuş usul ve birikimden tamamen soyutlanacak olursa, her türlü hükme varmanın imkân dâhilinde olduğunu belirtmeye gerek yoktur.

Netice itibarıyla fıkhın, erkek fukahanın eseri olduğu ve kendi cinslerini kayırmak için icray-ı faaliyet eyledikleri iddiası tek başına değildir. Temelinde değişen bir zihin yapısı, dünya görüşü ve buna bağlı bir biçimde kadın-erkek eşitliği düşüncesi bulunmakla beraber tarihi veriler, ayet ve hadisler ile fıkhın dinden “mutlak olarak” ayrı olduğu fikri de destekleyici varsayımlar olarak belirmektedir.

3. Erillik İddialarının Tutarlılık Açısından Değerlendirilmesi

3.1. Toplumun Ataerkilliği

İddia sahiplerinin, tarih boyunca erkek egemenliğin hüküm sürdüğü ve kadınların yok sayılıp ezilmiş olduğu iddiasından yola çıktıkları görülmektedir. Ancak bazıları bu iddiayı iptal edecek başka bir iddiayı daha ortaya koymaktadırlar. O da şudur: “Kadınlar genellikle erkek egemen bir toplum olduğumuza inanırlar. Erkekler de buna layık olmak için ağır yüklerin altına girerler. Ne var ki annelerin oğulları üzerindeki tahakkümüne bakılırsa anaerkill olduğumuz bile rahatça söylenebilir. Ataerkillik sadece madalyonun görünen yüzüdür.”³⁰ Durumun dillendirilmesi noktasında insafılı sayılabilecek bu tespiti başka bir araştırmacı şöyle dile getirmiştir: “Fukahanın kadın tasavvurunu tespit ve tahlil etmeye çalışırken kullanılan modern dönem kaynaklarında erkeği ve ataerkill düşünce yapısını suçlayan bir bakış açısı sergilendiği; bazı konularda haklılık payı olsa da ataerkilliği oluşturan asıl şeyin, anaerkillik olduğunu düşündürmüştür. Zira erkeği yetiştiren kadındır ve kendi istediği erkek modelini yetiştirmektedir.”³¹

Bir taraftan mutlak olarak ataerkillik eleştirileri yapılırken, bazıları tarafından bunun arka planında anaerkilliğin bulunduğu dillendirilmesi bir tutarsızlık olarak görülmektedir. Dolayısıyla en temel argüman bu şekilde çıkmaza sokulmaktadır.

³⁰ Mehdiyev, *Başkalaşmış Kadınlar*, 73.

³¹ Vildan Sali Duman, *Fukahanın Kadın Tasavvuru* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 249.

3.2. İddiaların Kendini İptal Etmesi

Fıkhun erilliği bahsinde düşülen tutarsızlıklara gelinecek olursa, öncelikle bu iddianın dönüp kendisini iptal ettiğini söylemek gerekir. Zira “Kadınları ilgilendiren konularda verilen hükümlerin ve ortaya konulan çalışmaların tamamına yakın bir kısmının erkekler tarafından yapılmış olması” yanlışa, fıkhıta salahiyet sahibi bir kadının erkeklerle ilgili meselelerde şer’î hükmü belirtmesi de aynı illet malul olacaktır. Diğer yandan; iki cinsi ilgilendiren ortak konular hakkındaki hükümleri hangi taraf açıklamalıdır? Dahası hünsalar da meydana atılarak aynı iddiaları kendileri açısından dile getirebileceklerdir. Ve bu durum bir kısır döngü oluşturacak, hiçbir âlim, fakih ve müfti cinsiyeti sebebiyle şer’an mükellef olunan fiillerin hükümlerini tespit ve beyan edemeyecektir. Her bir ilim erbabının cinsiyeti vardır, cinsiyeti esas alan değerlendirme ve tenkitler, dönüp kendisini vuracaktır. En başta reddedilen şey, nihayetine henüz varılmadan savunulmuş olacaktır. Erkek fukaha cinsiyetinden dolayı ithama maruz kalıyorsa, kadın fakihler hangi gerekçe ile bundan azade sayılacaklardır? Onların tarafsız olduklarının, doğru hüküm verdiklerinin delili ne olacaktır?!³²

Genel hukuk bağlamında burada bahsedilen çıkmazın farkına varanlar olmuştur. Tucker bunu iddia-karşı iddia formunda şöyle ortaya 713 koyar: “Feminist hukuk sistemi, kadınların görüşünü kapsadığı ölçüde, bunun tarafsız bir hukuk sistemi olmadığı söylenecektir. Oysa mevcut sistem de tarafsız değildir. Hukuk sisteminin meşruiyetini zayıflatacağı iddia edilecektir. Aslında bu sistemin meşruiyetini sağlamak ancak kadınların zararına, zora dayalı bir uygulamayla mümkün olmaktadır... Feminist hukukun, yalnızca bir özel grubun talebi olup, nereye varacağı belli olmayan böyle bir işe girişmenin doğru olmayacağı söylenecektir. Oysa mevcut sistem de, belli bir grubun özel talebi durumundadır; nasıl sonuçlandığı ise ortadadır. Bu durumda, hukuktaki erkek tahakkümü kadın tahakkümüyle yer değiştirecektir.”³³

Feminist hukukun tarafsız bir sistem olamayacağı tenkidine, mevcut sistemin de aynı olduğu söylenerek cevap verilmiş, fakat bu kısır döngüden

³² Polat aynı çelişkiye şu şekilde işaret etmiştir: “Ayet ve hadisleri kadın merkezli yorumlamanın tipik çelişkilerinden birisi eleştirdikleri şeyi yapma durumuna düşmeleridir. Geçmişte erkekler Kur’an’a erkek bakış açısıyla yaklaşarak hata ettilerse, kadın bakış açısıyla bakılarak aynı hata bu sefer tersten yapılmış olmuyor mu?” Bk. Polat, “Peygamber’in Sünneti Işığında Toplumsal Cinsiyet Meselesine İlişkin Çözüm Önerileri”, 160.

³³ Tucker, *İslam Hukukunda Kadın*, 31.

nasıl çıkılacağına dair bir teklifte bulunulmamıştır. Beşerî hukuk-feminizm gerginliğinde iş öyle bir noktaya vardırılmıştır ki artık “kadın” özünün yokluğunu iddiaya kadar gidilmiştir.³⁴ Herhangi bir sabitenin kabul edilmemesi halinde bu tür sonuçların kaçınılmaz olduğu ortadadır.

Yine aynı mantıkla işçi olmayanların, işçilerle ilgili meselelerin hükmünü tespiti, çocuk olmayanların çocuklar hakkındaki şer’î ahkâmı beyan etmesi, yönetici olmayanların yönetimle ilgili şer’î meseleleri istihracı vs. yanlış olmalıdır. Bu halde, hükmün tespiti noktasında belli esaslar kabul ve tasdik olunmadan, deliller ve usûl nazara alınmaksızın herkesin kendisiyle ilgili hükmü kendisinin vermesi gerektiğini savunmak gerekecektir ki bu da artık şer’î deliller başta olmak üzere şer’î ilimlere dâir ne varsa hepsinin yetersiz hatta gereksizliğini savunmakla sonuçlanacaktır. Oysa fıkhıta bunun gayet net bir çözümü, böyle bir çıkmazdan kurtaracak çıkış yolu mevcuttur. Bu, iftâ ve kaza arasındaki farklar izah edilirken belirtildiği üzere “iftâ, ilmin verdiği bir salahiyet olup burada kadınla erkek arasında bir fark yoktur.”³⁵ kaidesidir. Aslında fukaha tarafından tespit ve kabul edilen bu cümle dahi ortaya atılan iddiaların doğruluk değerini belirleyecek bir esastır.

3.3. İddiaların Dini ve Dine Dair Bilgileri Şaibeli Kılması

714

İleri sürülen iddiayı tahlile devam edecek olursak; daha da ileri bir aşamada şunu da kabul etmek gerekecektir: Genelde ulemanın ve özelde fukahanın kadınlarla ilgili meselelerde yanlı bir tavır takındıklarını iddia etmek, onların hevâlarına göre hüküm verdikleri imasını içermektedir. Bunun varacağı yer ise bütün dinî hükümlerin, ilimlerin hatta dinin kendisinin aynı illetle malul olduklarını savunmakla sonuçlanabilir. Zira dini ve onun kaynaklarını, dine dair bütün bilgilerimizi bugüne kadar taşıyanlar da aynı kişilerdir. Dolayısıyla iddialar sadece kadın konusuyla

³⁴ “Hukuk kuramcısı Drucilla Cornell’e göre ise kadın merkezci yaklaşımların en temel sorunu bilinebilir bir kadın “doğası” olduğu öncülüne dayanmış olmalarıdır. Fakat bu doğayı biz nereden biliyor olabiliriz? ‘Yapısökümcü proje; felsefi olarak yanlış yönlendirilmiş katı bir toplumsal cinsiyet kimliği olarak kadın doğası veya özü kuramının ikame edilmesine direniş göstermektedir. Bu kuram dilin performatif rolünün, hatta daha belirgin bir şekilde metaforun idrak edilmesi durumunda geçerliliğini sürdüremez. Yani yapısöküm göstermektedir ki; “Kadın” kelimesinin dilbilimsel gösterimleri arasından etkin biçimde çıkarılabilecek bir “Kadın” özü yoktur. “Kadın” göndergesi ona atfedilen anlamdaki temsiliyet sistemlerine bağlıdır. Sonuç olarak kadın ve bu nedenden dolayı, hukuki söylemde erkek, söylemsel inşalardır. Toplumu cinsiyetlendiren çeşitli bilgi alanlarından sadece iki tanesidir. Bu söylemsel proje tüm bilgi üretimlerinin içine işlemiştir.” Bk. Tucker, *İslam Hukukunda Kadın*, 32.

³⁵ Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh – Medhal* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 296. Ayrıca Bk. Ahmet Yaman, *Fetva Usulü ve Adabı* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 26.

sınırlı kalmayacaktır. Bu takdirde şöyle bir mantiki kıyas ortaya çıkmaktadır:

Hevasına uyanların koydukları bilgi ve hükümler yanlış ve geçersizdir.

Ulema/fukaha hevasına uyarak hükümler koymuştur.

Fukahanın hükümleri geçersizdir.

Buradaki küçük öncülü (suğra) büyük öncül (kübra) yaparak ikinci bir kıyas kurmak mantık açısından yanlış olmayacaktır:

Ulema/fukahanın hevasına uyarak bilgi ve hükümler vermiştir.

Ulema “Kur’an, din, namaz, oruç... budur.” diye de bilgiler ortaya koymuş/nakletmiştir.

Öyleyse bu bilgiler de (Kur’an’ın kendisi ve ondan çıkarılan bilgiler) yanlıştır.

İddia sahiplerinin tamamına böyle bir neticeyi mutlak olarak nispet ediyor değiliz. Ancak iddialarının ister istemez bu neticeyi tevlit etme potansiyeline sahip olduğunu da belirtmek durumundayız. Zira insan ve de mükerrerem olarak yaratılan, pek çok haklar tanınan bir sınıfın (kadınlar) hakları alenen yenmiş ve çiğnenmiştir. Bir konuda hevasına uyup kasıtlı olarak haksızlık yapanların, başka konularda –bilerek- haksızlık yapmayacaklarının garantisini var mıdır? İddia sahiplerinin hepsine bunu nispet edemezsek de bazılarının tam olarak bunu savunduğunu “uydurulmuş din” söyleminde görmek mümkündür. Yani onlara göre ulema-fukaha din uydurmuştur. S. Polat’ın ifadesiyle: “Şayet alimler bunu bile bile yapmışlarsa, yorum üzerinden dini tahrif ederek büyük bir ihanet sergilemişlerdir. Şayet bunu bilmeden veya farkında olmadan yapmışlarsa bu kadar alim büyük bir yeteneksizlik, gaflet, aymazlık içindedir. Her iki durumda da bu olumsuz duruma karşı çıkacak bir özeleştirme mekanizması yoktur. Bu durumda hiçbir alime sadece bu konuda değil, hiçbir konuda güvenemeyiz.”³⁶

Burada şöyle bir durum daha vardır. İddia sahiplerinin bazıları fukahayı keyfilikle ve din uydurmakla itham ederken, diğer taraftan fıkhı ve İslam hukukunu onlardan bağımsızmış gibi değerlendirebilmektedir. Örnek vermek gerekirse aynı iddia sahiplerinden birisi şunu demiştir: “Şimdi artık çalışmayan ev kadınları bile işveren konumunda olup, evin temizliği ve

³⁶ Polat, “Peygamber’in Sünneti Işığında Toplumsal Cinsiyet Meselesine İlişkin Çözüm Önerileri”, 160.

diğer işleri için gündelikçi kadınlar tuttuğunu görebiliriz. Esasında bu durum, İslam hukukuna göre de erkeğin ekonomik durumu el verdiği ölçüde kadının bir hakkı olarak görülmüştür.³⁷ İslam hukukunu fukahadan ayrı değerlendiren yazar, fukahanın fıkhi ve İslam hukukunu kendilerine göre düzenlediğini söylerken, “kadınların lehine” olan bu hükmü de aynı kişilerin verdiği göz ardı etmiş görünmektedir.³⁸

Görüldüğü üzere fikhın erkek egemen olduğu iddiasını öne sürmek, ilk planda eşitlik bakımından cazip ve son derecede doğru gibi görünse de başta kendisini iptal eden bir iddiadır. Zira kadınların hüküm vermeleri de aynı eleştirinin hedefi olacaktır. Ayrıca bu iddiaların varacağı yer, fukahanın hevasına uyduğu ve bütün dini bilgileri nakil ve izahta hıyanet ettiği, netice itibarıyla de dinin de aslında yanlış olduğunu savunmak olacaktır.

Diğer bir husus; fukahanın ve diğer İslam ulemasının cinsiyetçilik yaptığına dair iddia doğru kabul edilecek olsa ve buna binaen fikhın ve diğer İslami ilimlerin yeniden ele alınmasının gerekliliği kanaatine varılsa bile, erkek egemenlikten kurtulma imkânı olmayacaktır. Zira kaynaklara dönüp cinsiyetçiliğin olmadığı bir fıkıh veya başka bir ilim ortaya koymak için başvurduğumuz hemen her bir eser –sözlükler dâhil- erkeklerin kaleminden çıkmıştır. Bu halde, üzerine “doğrular”ı bina edebileceğimiz sağlam bir esas bulunabilecek midir? Bulunanlar ne kadar güvenilir olacaktır?

V. Duman “Fukaha kadın tasavvurunu genel olarak erkek bazlı ele almış ve erkek üzerinden tarif etmiştir. Bu bağlamda erkek asıl kadın fer’, erkek metbû kadın tâbî, erkek mutâ’ kadın mutî şeklinde bir ayırım yapıldığı, kadın birey olarak ele alınmak istense de kadının varlığının, erkek varlığı karşısında konumlandığı görülmüştür.” dedikten sonra yaptığı araştırmanın amacına şöyle temas etmiştir: “Bu sosyal ve fikhî araştırmanın amacı, nasların çizgisinden ayrılmayarak, kadına verilen insanî değer ve hakların, modern zamanlarda kazandığı anlamı ile kadını yeniden tanımak, tanımlamak ve anlam bulmasını sağlamaktır.”³⁹ Oysa, nihayetinde naslar ve

³⁷ Mehdiyev, *Başkalaşmış Kadınlar*, 76-77.

³⁸ Maalesef başka tutarsızlıklar da göze çarpmaktadır. Bunların tamamına yer vermek mümkün olmadığı için diğer bir tutarsızlığa daha değinmek yeterli olacaktır. “Tarihte kadın, bütün diğer alanlarda olduğu gibi ekonomik alanda da erkeğe bağımlı bir hayat sürmüştür.” diyen Mehdiyev, (*Başkalaşmış Kadınlar*, 40) önceki iddiasını nakzeden şu ifadelere yer vermiştir: “Osmanlı’da kadınlar toplumsal alanda rahatlıkla yer alabilmişlerdir. İktisadi ve ticari faaliyetlerde erkek ile kadın arasında bir ayırım gözetilmemiştir.” Mehdiyev, *Başkalaşmış Kadınlar*, 34.

³⁹ Duman, *Fukahanın Kadın Tasavvuru*, 2.

onların çizgilerini tespit imkânı veren bütün bilgiler çoğunlukla erkek ulema tarafından nakledilmişken, hedeflenen amaca nasıl ulaşılabilecektir? Diğer bir nokta, araştırmacı “kadına verilen insanî değer ve hakların, modern zamanlarda kazandığı anlamı” ifadesiyle modern durumu temel alıp doğru kabul etmekte, bunun dışında kalan bilgi ve değer yargılarını bu esasa göre ölçeceğini beyan etmektedir.

Tekrar belirtmek gerekirse, fıkhın cinsiyetinin bulunduğunu ortaya atıp savunmak, başta savunulan şeyi reddetme neticesini tevhit edecektir. Zira kadın fıkhı da aynı tenkidin muhatabı olacaktır. Diğer yandan bu tür iddialar başka iddiaları da istilzam edecek, bu da dini aktaran ulemanın güvenilir olmadığı, sonuçta aktarılan dinin de doğru olmadığı sonucuna götürecektir. Nitekim bu tür iddialar “uydurulan din” söylemlerinde görülebilmektedir.

4. Erillik İddialarının Vakıya Mutabık Olma Açısından Tenkidi

Vakıya mutabıklık açısından iddianın iki önermesi bulunmaktadır:

1. “Fukahanın tamamı yahut çoğu erkek idi.” Anlaşılacağı üzere kimileri fukahanın “tamamı”nın bir kısmı da “çoğu”nun erkek olduğunu savunmaktadır.

2. “Kendi lehlerine olan hükümler verdiler, ayetleri ve hadisleri —717 menfaat ve hevalarına göre yorumladılar.”⁴⁰

4.1. Fukahanın Hepsini Erkek mi?

Birinci iddianın ilk kısmı, yani fukahanın tamamının erkeklerden oluştuğu iddiası, basit bir araştırmaya gerek duyulmadan ortaya atılmış gibi görünmektedir. Zira sahabe devri başta olmak üzere tarihte kadın âlim ve fakihlerin bulunduğu, İslam’ı nakil ve anlama noktasında önemli roller oynadıkları sabittir. Gerek tabakât kitaplarında ve diğer kaynak eserlerde, gerekse yine bunlara dayalı olarak yapılan çağdaş araştırmalarda isimlerine, hayat hikâyelerine yer verilen pek çok kadın âlim ve fakih vardır. Çağdaş araştırmaların bir kısmı da bizzat “kadınlar” tarafından yapılmış ve çok sayıda kadın alim ve fakihin isim ve hayatına yer verilmiştir. Mesela Havva Demirci, 83 kadın fıkıhçının varlığından bahsederek haklarında bilgiler vermiştir.⁴¹

⁴⁰ Mehdiyev, *Başkalaşmış Kadınlar*, 39.

⁴¹ Bk. Havva Demirci, *Hız. Peygamber Döneminden Günümüze Kadın Fıkıhçılar* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010).

İbn Hazm hem erkeklere hem de kadınlara farz olan ilimlerden bahsederken taharet, namaz, oruç, haram-helal yiyecek, içecek ve giysiler hakkındaki bilgileri edinmenin kadın-erkek herkese farz olduğunu beyan etmiştir. Ardından bu tür dini konularda bir kadının tefakkuh etmesi (fıkhi bilgiyi elde etmesi) halinde bizim ondan gelen bilgiyi kabul etmemiz gerektiğini ve bu kadınların başta Hz. Peygamber'in (s.a.s) zevceleri ve kadın sahabileri olduğunu söylemiş ve fıkıh bilgisine sahip olanların isimlerini zikretmiştir. Ümm Süleym, Ümm Atiyye, Ümm Kürz, Ümm Şerik, Ümmü'd-Derdâ, Ümm Hâlid, Esmâ bt. Ebî Bekr, Fâtıma bt. Kays, Yüsra ve diğerleri; tâbiünden 'Amra, Ümmü'l-Hasen, Rebab, Fâtıma bt. el-Münzir, Hind el-Firasiyye, Habîbe bt. Meysere, Hafsa bt. Sîrîn ve başkaları... bunlardandır.⁴²

Daha sonraki dönemlerde de kadın fakihler bulunmaktadır. Mesela Hanefi tabakât yazarlarından Abdülkâdir Kureşî (ö. 775/1373), *Kitâbü'n-nisâ* başlığı altında bunlara yer vermiştir. O, ilgili bölüme "İnsanları Âdem ve Havva'dan yaratan ve o ikisinden çokça erkekler ve kadınlar üretilen yayan Allah'a hamd olsun." cümlesiyle başlar. Kendileri hakkında bilgiye ulaştığı kadın Hanefî fakihleri (ashâbunâ) hakkında bilgi vereceğini söyler. Onlardan çok azı hakkında bilgi sahibi olduğunu, çünkü kadınların durumunun gizlilik esasına dayandığını belirterek namaz başta olmak üzere pek çok konuda –tavafta remel yapmamak, telbiyede seslerini yükseltmemek gibi- kadınlara özel hükümlere örnek verir. Yabancı erkeklerle baş başa kalmaları da caiz değildir. Bu gibi sebepler onları öğrenme ve öğretmeden alıkoymuş olmakla beraber, pek çoğu evinde baba, kardeş, amca ve dede gibi âlim yakınından ilim öğrenerek üst seviyelere gelmişlerdir.⁴³ Kureşî burada beş Hanefi kadın fakihin hayatından bahseder. Onun verdiği bilgiler ve yaptığı değerlendirmeler kadınların şer'i ilimleri tahsil hususundaki durumları hakkında kısa ve açıklayıcıdır. Aşağıda bunların bir kısmına değinilecektir.

İddia sahiplerinin "Fukahanın tamamı erkek idi." önermesinin gerçeği yansıtmadığı sabit olduğuna göre bu önermeyle beraber ele aldığımız ikinci cümleye geçebiliriz. Buna göre "fukahanın çoğu erkektir". Öyleyse onlardan bir kısmı da kadınlardan oluşmaktadır. Nitekim "Kadınları ilgilendiren konularda verilen hükümlerin ve ortaya konulan çalışmaların tamamına yakın bir kısmının erkekler tarafından yapılmış

⁴² Bk. İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, ts.), 3/82.

⁴³ Abdülkâdir Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyeye fî tabakâti'l-Hanefiyye* (Haydarabad: Matbaatu Meclisi Daireti'l-Mearif, 1332), 2/276-279.

olması”ndan bahseden araştırmacı⁴⁴ bu ifadeleriyle bunu zımnen belirtmiş olmaktadır. Bu durumda, fukahanın çoğu erkeklerdense, bir kısmı da kadınlardan oluşmaktadır. Acaba söz konusu kadın fıkıhçılar, erkeklerin istinbat edip bildirdiği hükümlerden farklı hükümler vermişler midir? Zira cinsiyetin hükümlerde etkili olduğu savunuluyorsa, bu sorunun cevabı da müspet olmalıdır. Denilebilir ki durum esasen iddia sahiplerinin düşündükleri gibi görünmemekte, kadın fakihlerin erkeklerden farklı hükümler vermedikleri müşahede edilmektedir. Var olan farklılıklar da onların cinsiyetlerinden değil, diğer ihtilaf sebeplerinden ileri gelmektedir.

Yukarıda isimleri verilenler yanında daha başka kadın âlim ve fakih bulunmakta ve onların meselelere yaklaşımlarına dair yapılacak sathi ve genel bir araştırma dahi erkeklerin söyleyip yazdıklarından farklı bir neticenin ortaya çıkmayacağını göstermektedir. Bu tespit geçmiş dönemler için sabit olduğu gibi, günümüzdeki pek çok kadın yazar için de geçerlidir. Örnek kabilinden bazı bilgi ve nakillerin zikredilmesi meseleyi izah için yeterli olacaktır. Bir araştırmada ifade edildiği üzere; “Vahyin beşiğinde yetişen Hz. Aişe gibi kadınlar birçok fıkhî hükmün teşekkülüne aracılık etmiş veya bazı icthadlarda bulunarak bu şekilde İslam hukukunun oluşumuna kaynaklık etmiştir. Havle gibi bazı kadınlar da bizzat olayın öznesi olarak toplumda hâkim olan yanlış geleneğin değişimine sebep olmuş, Ümmü Seleme gibi kimi kadın sahabiler de Hz. Peygambere soru sorarak bazı hükümlerinin inmesine kaynaklık etmiş ve yine Esmâ bin Yezit gibi şahsiyetler de kadınların hatibi olarak ön plana çıkmış ve bizzat Resulullah’tan ilim öğrenerek bu esnada bazı hükümlerin oluşumuna kaynaklık etmiştir.”⁴⁵

Hz. Aişe validemizin pek çok konuda sahabîlerin hatalarını düzelttiği tarihi bir vakıa olup pek çokları bunlardan sitayişle bahsetmektedir. Onun çoğunlukla erkek sahabilere yönelik tashih ve tenkitleri yine bir “erkek” alim, Zerkeşi tarafından derlenmiştir.⁴⁶ Zerkeşi’nin eserinde veya başka kaynaklarda, erkek ilim ehlinin cinsiyet merkezli hareket ettiği yönünde Hz. Aişe validemizden herhangi bir tenkide rastlanmamaktadır. Tam aksine o, kadınların Hz. Peygamber’den sonra dışarı çıkıp mescide gitmelerini yanlış bulmuş ve günümüzde bazılarınca eleştiri konusu yapılan câriye meselesiyle alâkalı olarak kendisinden şu bilgi nakledilmiştir: “Hz. Âişe’ye

⁴⁴ Yasdıman, *Aile Hukuku ile İlgili Hadislerin Tahlili*, VI.

⁴⁵ Taha Yılmaz, *Asr-ı Saadette Kadın Sahabiler ve İslam Hukukuna Katkıları* (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2022), 195.

⁴⁶ Bk. Bedruddin ez-Zerkeşi, *Hz. Âişe’nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, çev: Bünyamin Erul, (Ankara: Otto Yayınları, 2017)

mut'a nikâhı sorulunca, 'Sizinle benim aramda Allah'ın kitabı esastır.' demiş ve şu ayeti okumuştur: 'O (mümi)nler ki, ırzlarını korurlar. Ancak eşleri yahut sahibi oldukları cariyeleri bunun dışındadır ve bunlar yüzünden kötülenmezler.' (Müminûn 23/5-6). Artık her kim Allah'ın kendisine verdiği eş veya cariye den öteye başkalarına giderse haddi aşmış olur."⁴⁷

Aynı şekilde Hz. Ömer'in hilafeti sırasında mehir miktarına sınırlama getirmek istemesi üzerine bir kadın ilgili ayeti hatırlatıp onu ikaz ederek kararından dönmesini sağlamıştır.⁴⁸

Yine Alâuddîn Semerkandî'nin (ö.539/1144) kızı ve Kâsânî'nin (ö.587/1194) karısı olan merhume Fâtıma da önde gelen kadın fakihlerdendir. Fâtıma'nın hadis ve fıkıh alanlarında bazı eserlerinin varlığından bahsedilmektedir. Babasının yanında yetişmiş, birçok meselede Kâsânî'nin hatasına dikkat çekmiş, ortak imzalı fetvalar vermişlerdir. Tabakat müellifi Kureşî onun hayatına yer verirken tabiri caizse kendisinden eşitlik karşıtı söz ve tavırlar aktarmıştır: Halep'e giden Kâsânî oradan memleketine dönmeye karar verir. Çünkü zevcesi onu buna yönlendirmiş, teşvik etmiştir. Âdil sultan Nûreddin Mahmud (Zengi) bunu öğrenince, Kâsânî'yi davet eder ve ondan Halep'te ikamet etmesini ister. Kâsânî de ona göç etme sebebini ve hocasının kızı olan zevcesine muhâlefet etmeye kâdir olmadığını bildirir. Sultan ve Kâsânî, Fâtıma'ya onunla Sultan adına konuşacak bir görevli (hâdim) gönderme konusunda anlaşır. Görevli onun kapısına varınca, yanına girmek için izin ister. Fakat o izin vermez ve örtüsüne bürünür. Kocasına görevli ile haber göndererek der ki: "Sen fıkihta bu seviyeye geldiğin halde, bu görevlinin bana bakmasının helal olmadığını bilmiyor musun? Bakmanın cevazı hususunda onunla diğer erkekler arasında ne fark vardır?!" Görevli bunun üzerine döner ve Sultan'ın huzurunda Kâsânî'ye durumu bildirir. Ardından Fâtıma'ya Sultan Nureddin'in elçisi olarak bir kadın gönderirler. O da meseleyi kendisiyle konuşarak olumlu cevap alır. Kocasıyla beraber Halep'e yerleşir ve vefat edinceye kadar orada ikamet eder. Kendisinden sonra da kocası Kâsânî vefat eder ve Fâtıma'nın yanına defnedilir.⁴⁹ Bu olay, bir kadın fakihin görünür olma, toplum hayatına katılma gibi hususlara dair yaklaşımını göstermesi bakımından ilginç olduğu gibi, "erkek fıkhı" iddialarının tarihteki karşılığını müşahede etme hususunda da dikkat çekicidir.

⁴⁷ ez-Zerkeşi, Hz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler, 49.

⁴⁸ Ebu Cafer et-Tahâvî, Şerhu müşkili'l-âsâr, thk: Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1415/1494), 13/57.

⁴⁹ Kureşî, el-Cevâhiru'l-mudiyye, 2/278-279.

Yine İbnü's-Sâ'âtî'nin (ö. 694/1295) kızı Fâtıma babasından fıkıh tahsili yaparak *Mecma'u'l-bahreyn*'i okumuş ve üzerine güzel bir ta'lik yazmıştır. Kureşî bu ta'liki gördüğünü söylemektedir.⁵⁰ Tekrar belirtmek gerekirse günümüzde kadınlar aleyhine olduğu söz konusu edilen meselelerde, bunlar gibi kadın fakihlerden, farklı bir içtihat veya fetva bulunup bulunmadığının ortaya konması, iddia sahiplerinin haklılıklarını ispat bakımından önemli görünmektedir.

Esasen fakihlerin cinsiyetlerinin onların içtihat ve fetvalarında asla rol oynamadığını iddia edecek durumda değiliz. Çünkü bu "batını" bir durumdur. Fakat şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki fukahanın faaliyet tarzı belli olup bu da yazdıkları eserlerden tespit edilebilmektedir. Buna binaen, cinsiyeti fark etmeksizin fıkhî meselelere yaklaşım hususunda fukahanın izlediği yol geçmişte aynı olduğu gibi, günümüzde onların usulünü takip eden kadın-erkek fıkıh araştırmacıları bakımından da farklı değildir. Mesela geçmişten günümüze kadın ve aile ilmi halleri üzerine yapılan bir araştırmada 89 civarında eser yazıldığı, 68'inin erkekler tarafından; 18 tanesinin de kadınlar tarafından kaleme alındığı, kadın-erkek ortak yazarlı ilmi hallerin ise 2 adet olduğu bulgulanmıştır.⁵¹ Yazılan ilmi haller mukayese edildiğinde kadınların yazdıkları ile erkeklerin yazdıkları arasında cinsiyetin belirleyiciliğini gösteren bir hükme rastlanmamaktadır. Nitekim kadının toplum hayatındaki yerini kadın ilmi halleri üzerinden tespit için yapılan bir çalışmada yer verilen şu ifadeler de bunu göstermektedir: "Yapılan incelemeler sonucunda ilmi hallerin kadının iş gücüne katılımı noktasında kadın ve erkek yazarlara göre pek bir görüş farkı sergilemediği, her iki cinsiyetten yazarların da kadını öncelikle özel alana (evine), daha sonrasında uygun zamanı ve koşulları varsa kamusal alana (çalışmaya) konumlandığı bulgulanmıştır."⁵²

⁵⁰ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 2/278.

⁵¹ Rakamlar şu tezdeki verilerden istifadeyle elde edilmiştir: Ayşegül Bülbül, *Kadın ve Aile İlmihalleri* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

⁵² Senem Gürkan - Erkan Perşembe, "İslam Kadın İlmihallerinde Kadının Toplumsal Hayattaki Yeri: Kadın ve Erkek İlmihal Yazarları Üzerine Bir Karşılaştırma", *Turkish Studies: Comparative Religious Studies*, 25/2 (2020), 216. Aynı çalışmada yer alan şu tespit de dikkate değerdir: "Kadın yazarlar, kadının doktorluk, sekreterlik yapabileceğini ve hem işveren hem de işçi konumunda bulunabileceğini söylemiş (Sevim Asımgil - Merve Şahin, *Kadın Kaleminden Kadın İlmihali* (İstanbul: İpek Yayın-Dağıtım, 2013), 380-381), fakat devlet başkanı, savaşı, yönetici ve hâkim olamayacağını şu sözlerle belirtmişlerdir: "İslam hukukunda devlet başkanı olmanın bir şartı da erkek olmaktır. Yöneticiler, savaşçılar ve hakimler erkeklerden olacaktır." (Asımgil - Şahin, *Kadın Kaleminden Kadın İlmihali*, 378)." Bk. Gürkan, Perşembe, "İslam Kadın İlmihallerinde Kadının Toplumsal Hayattaki Yeri", 217.

Aynı araştırmada kadın yazarların, kendileri de kadın olmalarına karşın bazı konuları teğet geçmiş oldukları belirtilmiş, dikkat çekmeleri gereken bazı konulara erkek yazarlardan daha az yer verdikleri söylenmiştir. Fakat ilginç bir biçimde, “bu durum, kadınların, kendi durumlarını problematik bir alan olarak görmedikleri veya bu durumların farkında olmadıkları olarak yorumlanabilir.”⁵³ denerek yazarlar kadın olmasına rağmen “durumun farkında olmamakla” vasıflandırılmışlardır. Görüldüğü üzere bazıları kadınlar hakkındaki fıkhî meseleleri kadınların yazması gerektiğini savunurken, diğer araştırmacılarca bu da yeterli görülmemekte, yazarı kadın olsa bile içeriğin belli bir bakışa göre yazılmış olması beklenmektedir. Bu da aslında fakihin veya yazarın cinsiyetinden ziyade meselenin olaylara bakışıyla ilgili olduğunu ortaya koymaktadır.

Kadınla ilgili meselelere yaklaşımda cinsiyetin belirleyici olmadığını gösteren başka örnekler de mevcuttur. Mesela, günümüzde çokça tartışma konusu edilen “iki kadının şahitlikte bir erkeğe denk sayılması” meselesini esasen kadının lehine gören ve bir kadın tarafından yapılan çalışma bulunmaktadır.⁵⁴ Buna benzer çok sayıda başka araştırmalar da mevcut olup makalenin hacmini genişletmemek için bunlara yer verilmeyecektir.

Meselenin cinsiyetle ilişkili olmadığını ortaya koyan ilginç bir husus ————— 722 daha bulunmaktadır. Bu da aynı iddianın bazı erkek araştırmacılar tarafından dile getirilmesidir. Zira eğer erkek olmak, kadınlar aleyhine olmanın ve onların haklarını göz ardı etmenin bir illeti-sebebi ise, günümüzde bazı erkek araştırmacı ve yazarların ulema ve fukahaya yönelttikleri buna benzer eleştiriler nasıl izah edilecektir? Yazarlarından (Hüseyin Atay, Y. Nuri Öztürk, Beyza Bilgin, Rami Ayas, Arif Güneş, Hasan Elik) beşi erkek ve sadece birisi kadın olan *İslam Gerçeği* adlı kitaptaki şu satırlar buna örnektir: “Erkeklerin hâkim, hatta tek geçerli unsur olduğu toplum düzeninde, İslamiyetin kadınlar için getirdiği haklar, tamamı erkek olan hukukçularca göz ardı edilebilmiştir. Normal olarak, toplumun yarısından fazlasını teşkil eden kadınlara verilecek hakların, erkeklerin menfaatini tehdit edeceği düşünülmüştür. Bu bakımdan Kur'an'da kadın hakları ile ilgili ayetleri ve bunların İslam hukukuna tesirini incelerken, hukukçuların erkek oluşunu ve hakları kısıtlanan insanlar olarak ruh hallerini, hep göz önüne almak gerekir.”⁵⁵

⁵³ Gürkan - Perşembe, “İslam Kadın İlmihallerinde Kadının Toplumsal Hayattaki Yeri”, 220.

⁵⁴ Bk. Ahlâm Muhammed İğbâriyye, *Şehâdetu'n-nisâ - dirâse fıkhiyye kânuniyye mukârane* (el-Halil: Câmiatü'l-Halil Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 1431/2010).

⁵⁵ Hüseyin Atay vd., *İslam Gerçeği* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995), 73.

4.2. Bütün Hükümler Erkeklerin Lehine mi?

Erkek fakihlerin kendi menfaatlerine uygun hükümler koyduklarına dair iddiaya gelince, burada da bazı tutarsızlıklar göze çarpmaktadır. Şöyle ki fukahayı cinsiyetçilikle suçlayanlardan bazıları “fukahanın kadınların lehine birçok hüküm verdiğini de belirtmeliyiz.”⁵⁶ demişlerdir. Fakat onların bazı meselelerde kendi lehlerine hüküm verirken başka hususlarda neden kadınların lehine hareket ettiklerine değinmemiş, yani fakihlerin bu mütenakız tavrına dair bir izahta bulunmamışlardır.

Başka bir araştırmacı ise şunu demiştir: “İslam hukukunun reform öncesindeki bazı özellikleri zamanına göre oldukça ilerici olmalarıyla bugün bizleri şaşırtmaktadır. Mesela, bir kadın akıl balığ olduğunda, yani ergenliğe ulaştığında bir erkek gibi bağımsız ve eksiksiz olarak mal mülk edinme hakkına sahipti. Ne kocası, ne babası, hiçbir erkek onun mülküne sahip olma, bu mülkü kullanma veya elden çıkarma hakkına sahip değildi.”⁵⁷

Bu tespiti yapan yazar şu ifadeleri kullanmıştır: “Evlilik içi ilişkilerde gördüğümüz türden, çoğu hakkı (boşama, çocuğun velayeti, vs.) büyük oranda erkeğe has kılan açık ayrımcılık, toplumdaki maddi varlıklara erişimle ilgili meselelerde görülmüyordu.”⁵⁸

Makalenin giriş kısmında belirtildiği üzere bu araştırmada kadınların aleyhine olduğu düşünülen hükümler bahis konusu edilmeyeceği gibi, lehine sayılan ahkamdan da söz edilmeyecektir. Zira bunlar ayrı araştırmaların konusudur.⁵⁹ Ancak araştırma boyunca dolaylı olarak zikredilen hususlar yanında şu örnek de esasen konuya dair bir kanaat oluşturmak için yeterlidir. Hanefi mezhebine göre, genellikle erkeklerin haberdar olamadıkları hususlarda tek kadının şahitliği geçerli kabul edilmektedir.⁶⁰

Erkek fukahanın kendilerine uygun hükümler koyduğunu savunan pek çok yazarın, şer’i mahkeme kayıtları hususunda da aynı tavrı sergiledikleri görülmektedir. Zira burada da kadınlar lehine çokça örnekten bahsetmekte oldukları halde fıkıhçı-hâkim erkeklerin kendi cinsleri aleyhine verdiği bu tür hükümlere dair bir izah yapmakta zorlandıkları müşahede

⁵⁶ Yasdımın, *Aile Hukuku ile İlgili Hadislerin Tahlili*, 262.

⁵⁷ Tucker, *İslam Hukukunda Kadın*, 57.

⁵⁸ Tucker, *İslam Hukukunda Kadın*, 57-58.

⁵⁹ Kadınların özellikle aile hukukundaki konumları hakkında bk. Merve Yiğitoğlu, *İslam Aile Hukukunda Kadının Hak ve Sorumlulukları* (İstanbul: Kitâbi Yayınları, 2019).

⁶⁰ Mustafa Özcan, *İslam Hukukunda Şahitlik Sistemi ve Türk Usul Hukuku ile Mukayesesi* (İstanbul: Ark Kitapları, 2021), 289.

edilmektedir. Nitekim bir araştırmacı Osmanlı şeriat mahkemelerinde görülen rastgele 140 dava üzerinde yaptığı çalışmada bu mahkemelerde kadınların erkeklere karşı açılan 22 davadan 17'sini kazanmış olduklarına yer vermiştir. Ancak bu araştırmayı nakleden Tucker fukahayı takip eden hâkimlerin bu çelişkili tavrına bir izah getirmemiştir.⁶¹

Fukahaya yönelik tenkitlerin eşitlik varsayımı üzerinden hareket etmesi sebebiyle fıkıhın kendine has mantık ve sistematiğini anlama ve konumlandırma zorlanıldığı söylenebilir. Fıkıhta kadınların lehine görülen hükümler ile aleyhine sayılanlar arasında belli bir usul ile delillerden istinbat noktasında esasen bir fark bulunmamaktadır. Şöyle de denebilir: Fıkıhta meselelerin hükmünü tespit hususunda cinsiyet değil, delil esastır. Eğer bir hüküm çıkarılırken herhangi yanlış yapılmış ve buna başka bir fakih muttali olmuşsa, bunu tashih etmeyi kendisine vazife bilmiştir. Nitekim yukarıda bazı örneklerine yer verildiği üzere, klasik usule uyarak hükmü tespit edilen fıkhi meselelerde kadın ve erkek fukaha ve araştırmacıların yaklaşımında bir fark bulunmamaktadır. Dolayısıyla asıl meselenin cinsiyetten ziyade zihniyet meselesi olduğu söylenebilir.

Burada değinilmesi gereken son bir husus daha bulunmaktadır. Gerek fıkıh literatürü gerek tabakat eserleri ve daha pek çok alanda yazılmış kitaplarda incelenince ulema ve fukahanın pek çok meseleyi müzakere edip muhaliflerin içtihat ve görüşlerini tenkit ettiklerini ve zaman zaman da birbirlerini yerdiklerini görmek mümkündür. Bu durum esasen İslam'ın ilk dönemlerinden beri devam edegelen bir kontrol mekanizmasının varlığıyla ilgilidir. Tashih ve tenkit ameliyesi farklı mezhepler arasında geçerli olduğu gibi, mezheplerin kendi içerisinde de bu kontrol mekanizması varlığını sürdürmüştür. Gazalî (ö.505/1111) ve İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) gibi pek çok âlim; fakihlerin hatalarına dikkat çekmiş, farklı yönlerden onları ciddi tenkitlere tabi tutmuşlardır. Fakat bunların arasında cinsiyetçilikle ilgili herhangi bir eleştiriye rastlanmamaktadır. Hatta İbnü'l-Cevzî tam manasıyla ilk kadın-aile ilmihali sayılabilecek *Ahkâmu'n-nisâ* adlı eserini yazarak

⁶¹ Tucker, *İslam Hukukunda Kadın*, 47. "İslam geleneğini bir çırpıda erkek egemen diye suçlayıp bunu ispatlamak için cimbrizla deliller aramak bilimsel tavra da aykırıdır. İslam tarihinin tarihsel pratiğindeki kadının yeri; mahkeme kayıtları, seyahatnameler, biyografi kaynaklarındaki kadın bölümleri, edebi metinler üzerinde yapılacak çalışmalarla objektif olarak ortaya çıkarılması gerekirken; sürekli geleneği suçlayıcı ve aşağılayıcı örnekler aramak ve altı boş genellemeleri bilimsellik adı altında pazarlamak en hafif tabiriyle aymazlıktır. İslam medeniyetinin tarihsel pratiğine baktığımızda; kadının aşağılandığı, eve hapsedildiği, üreticilikten ve çalışma hayatından uzak kaldığı gibi önyargıların gerçeğe uymadığı görülür." Polat, "Peygamber'in Sünneti Işığında Toplumsal Cinsiyet Meselesine İlişkin Çözüm Önerileri", 161.

kadınların daha çok ilme ihtiyaç duyduklarını, ilim öğrenmeleri için hiçbir engelin bulunmadığını hadislerle izah etmiştir.⁶²

Sonuç

Klasik dönemde fukahanın ve toplumun esasları ve öncelikleri farklı iken günümüzde modern ve postmodern algıların büyük bir tesir icra ettiği görülmektedir. Bu algılara göre hareket ederek kadın meselesine yaklaşan çağdaş araştırmacı ve yazarların birçoğu İslam tarihinin hemen her döneminde modern anlayışa uygun kadın tipini bulmak için çalışmaktadırlar. Yani araştırılan kadın tarihte yaşayan kadın değildir. Dolayısıyla onlar çağdaş anlayışa uygun olarak tasavvur edilen kadını tarihte aramakta, bulamamanın faturasını erkek ulema ve fukahaya kesmektedirler. Buldukları kadınları ise modern kadın algısıyla görmek, anlamak ve konumlandırmak amacıyla bazı bilgi ve delili ya dikkate almamakta yahut farklı değerlendirmeye çalışmaktadırlar.

Modernizmin İslam dünyasına girişinin ilk yıllarında kadınların Müslümanlar tarafından geri plana itildiği iddiaları zamanla fukahanın cinsiyetlerine yönelik ithamlara evrilmiştir. Böyle bir atmosferde ortaya atılan ve fıkhî meselelerin hükmünü tespitite erkek fukahanın kendi cinsleri lehine hüküm verdiklerine dair iddialar tutarsızlıklarla malul, ideolojik bir söylem görünümündedir. Tıpkı modernizm ve tarihselcilikte olduğu gibi, burada da Batı'nın vâkiasını, buna bağlı olarak kadın-erkek eşitliğini esas kabul edip diğerlerini ona göre konumlandıran bir bakış söz konusudur.

725

Fıkın erilliği hususundaki iddialar ilmîlikten çok ideolojik olduğundan yer yer sathilik ve çoğunlukla da tutarsızlıkla malüldür. İddia sahiplerinin önemli bir kısmının bu hususta kalem oynatırken tarihte kadın fakihlerin de bulunup bulunmadığına dair herhangi bir araştırmaya gerek duymadıkları görülmektedir. Fıkıh faaliyetini kadınların yürütmesi halinde erkeklerin kendilerine yönelteceği benzer eleştirilere verebilecekleri bir cevabın olmaması da düşündürücüdür. Fukahayı keyfilikle itham eden bu tür iddiaların bütün dinî bilgi ve kaynakların yanlışlığını savunmaya götürmesi de diğer önemli bir meseledir.

Bu bağlamda işaret edilmesi gereken bir husus da şudur: Geçmişte Allah Resûlü ile başlayıp asırlarca devam eden İslam toplumundaki kabul ve uygulamalar ile hemen her alandaki müsellemtânın ciddi kritiğe tabi tutularak sorgulanıp belli bir usule uygun olarak naslardan istinbat edilen

⁶² Nedim Urhan, *İbnu'l-Cevzi ve Ahkâmü'n-Nisâ Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989), 73.

hükümler, “kişisel ve tarihsel” görüşler olmakla nitelenirken, aynı kişisellik ve tarihselliğin “yeni” görüşler için de söz konusu olduğu dikkatlerden kaçmışa benzemektedir.

Nihai olarak, fukahanın erkeklerden oluştuğu, kadınları ilim alanından dışladıkları, kendileri erkek olduğu için menfaatlerine uygun hükümler koydukları yönündeki iddialar kendi içerisinde pek çok çelişkiler barındırdığı gibi, ciddi sonuçlara da sebep olacak mahiyettedir. Bu iddiaların ayrıca tarihi vakıya uymadığını da eklemek gerekir.

Kaynakça

Atay, Hüseyin vd. *İslam Gerçeği*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995.

- Ayaz, Hacer. *Toplumsal Cinsiyet Eşitliği İdealinde Müslüman Kadın Olmak: İslâmî Feminist Kadınların Dinî Geleneğe Yabancılaşma Sorunu*. Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Bilgin, Beyza. *İslam'da Kadının Rolü Türkiye'de Kadın*. Ankara: Konrad Adenauer Vakfı Türkiye Temsilciliği, 2001.
- Demirci, Havva. *Hz. Peygamber Döneminden Günümüze Kadın Fıkıhçılar*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Duman, Vildan Sali. *Fukahanın Kadın Tasavvuru*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Gürkan, Senem - Perşembe, Erkan. "İslam Kadın İlmihallerinde Kadının Toplumsal Hayattaki Yeri: Kadın ve Erkek İlmihal Yazarları Üzerine Bir Karşılaştırma," *Turkish Studies: Comparative Religious Studies*, 25/2 (2020), 211-222.
- Hoyladı, Adnan. "Hanefî Çevreler Özelinde Kadınların Fıkıh İlmine İlgisi," *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 26/1 (2022), 5-11.
- İğbâriyye, Ahlâm Muhammed. *Şehâdetü'n-nisâ - dirâse fıkhıyye kânuniyye mukârane*. el-Halîl: Câmîatü'l-Halîl Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, Yüksek Lisans, 1431/2010.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.
- Kara, İsmail. *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Kara, İsmail. *Şeyh efendinin Rüyasındaki Türkiye*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998.
- el-Kevserî, Muhammed Zâhid. *Makâlâtü'l-Kevserî*, çev. Ebubekir Sifil. İstanbul: Rihle Kitap, 2015.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. "Dini Yayıncılıkta İlmihaller ve Temel Dini Bilgiler Meselesi (Dini Yayıncılıkta İlmihaller)," *Türkiye I. Dini Yayınlar Kongresi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Kureşî, Abdülkâdir. *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. Haydarabad: Matbaatu Meclisi Daireti'l-Mearif, 1332.
- Mehdiyev, Gülsüm. *Başkalaşmış Kadınlar*. İstanbul: Hayat Yayınları, 2020.

- Özcan, Mustafa. *İslam Hukukunda Şahitlik Sistemi ve Türk Usul Hukuku ile Mukayesesi*. İstanbul: Ark Kitapları, 2021.
- Polat, Selahattin. "Peygamber'in Sünneti Işığında Toplumsal Cinsiyet Meselesine İlişkin Çözüm Önerileri" *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II*. ed. Mehmet Faruk Bayraktar. 137-209. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Seyyid Bey. *Usûl-i Fıkıh – Medhal*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Şişman, Nazife. "Takdim". çev. Zeynep Esra Koca. *İslam Hukukunda Kadın, Aile ve Toplumsal Cinsiyet*. mlf. Judith E. Tucker. 13-19. İstanbul: Açılım Kitap, 2015.
- Tahâvî, Ebu Cafer. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk: Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1415/1494.
- Taslaman, Caner –Taslaman, Feryal. *İslam ve Kadın*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2019.
- Tucker, Judith E. *İslam Hukukunda Kadın, Aile ve Toplumsal Cinsiyet*, çev. Zeynep Esra Koca. İstanbul: Açılım Kitap, 2015.
- Tuksal, Hidayet Şefkatli. *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- Urhan, Nedim. *İbnu'l-Cevzi ve Ahkâmu'n-Nisâ Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989.
- Yaman, Ahmet. *Fetva Usulü ve Adabı*. İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Yasdıman, Necla. *Aile Hukuku İle İlgili Hadislerin Tahlili, Tenkidi ve Mezhep İmamlarının Anlayışları*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Yılmaz, Taha. *Asr-ı Saadette Kadın Sahabiler ve İslam Hukukuna Katkıları*. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2022.
- Zerkeşi, Bedruddîn. Hz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler, çev: Bünyamin Erul. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Türkiye’de Arap Şiiri Alanındaki Makalelerin İçerik Analizi

Content Analysis of the Articles on Arabic Poetry in Türkiye

Adnan ARSLAN

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap
Dili ve Belagati Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences
Department of Arabic Language and Rhetoric

Bilecik/Türkiye

adnan.arслан@bilecik.edu.tr

ORCID: 0000-0002-3989-6612

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 23 Şubat/February 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 2 Temmuz/July 2024

DOI: 10.53683/gifad.1442058

Atıf / Citation: Arslan, Adnan, “Türkiye’de Arap Şiiri Alanındaki Makalelerin İçerik Analizi/Content Analysis of the Articles on Arabic Poetry in Türkiye”. *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 13/26 (Temmuz/July 2024/2): 729-760

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Herhangi bir alanda akademik çalışma yapmak istenildiğinde, önce konu çerçevesinde bir literatür taramasının lüzumu bilinen bir gerçektir. Türkiye’de Arap dili ve edebiyatı/belâgati alanında kaleme alınan ilk makaleden günümüze kadar binlerce akademik yayın birikimi hâsıl olmuştur. Bu çalışmada, akademik veri tabanlarından hareketle sahada teşekkül etmiş bu makalelerden Arap şiiri çerçevesinde kaleme alınmış olanların bibliyometrik ve içerik analizi amaçlanmıştır. Arap şiiri özelinde böyle bir çalışmanın ilk oluşu makalenin önem ve özgünlüğünü oluşturmaktadır. Son yıllarda aynı konuda birden fazla makalenin telif edildiğinin görülmesi ve alan içerisinde bazı noktalara yoğunlaşmış bazı konuların görece ihmal edildiğinin gözlemlenmesi bu makalenin hareket noktasıdır. İsam Makale Veri Tabanı ve Dergipark platformları konu çerçevesindeki veri sağlanmasında temel kaynak olmuştur. Anahtar kelimeler, başlıklar, makale öz/özetleri, Arap şiiri üzerine çalışmalar yapan akademisyenlerin yayın listeleri vb. araçlar üzerinden elde edilen künye bilgileriyle bir liste oluşturulmuştur. Elde edilen nicel veriler anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Arap şiiri konulu çalışmalarda incelenen şairlerin sayısı, makale konusu, karşılaştırmalı çalışmalar, yıllara göre yayın adedi, konu özelinde yayın yapan akademisyenlerin yayın sayısı vb. parametreler esas alınarak istatistiki sonuçlar elde edilmeye çalışılmıştır. Sonuç olarak; incelemeye konu olan 624 makale içerisinde incelenen şairlerin en çok Abbasiler ve Modern döneme ait şairler olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Arap Şiiri, Bibliyometri, İçerik Analizi, Mütenebbî.

Abstract

Since the first article written in the field of Arabic language and literature/rhetoric in Turkey, thousands of academic publications have been accumulated until today. In this study, the bibliometric and content analysis of the articles written within the framework of Arabic poetry, which have been formed in the field, is aimed, based on academic databases and indexes written on the field. The fact that it is the first of such a study specifically for Arabic poetry constitutes the importance and originality of the article. İsam Article Database and Dergipark platforms have been the main source of data on the subject. Keywords, titles, article abstracts, publication lists of academics who work on Arabic poetry, etc. The obtained quantitative data were tried to be interpreted. The number of poets examined in studies on Arabic poetry, the subject of the article, comparative studies, the number of publications by year, the number of publications of academics who publish on the

subject, etc. Statistical results were tried to be obtained based on the parameters. At the same time, a critical reading was made regarding some of the methods followed in articles on poetry.

Keywords: *Arabic Language and Rhetoric, Arabic Poetry, Bibliometrics, Content Analysis, Mutanabbī.*

Extended Summary

One of the most important things expected from a scientist is to make the unknown known. Thus, the field called science expands. Therefore, an academician is expected to constantly follow his field of study. In order to monitor what was discussed before him and what issues were examined in the field, he needs to keep track of previous studies, called literature. As he sees what his predecessors have discovered in the field of research and in which direction they are moving, he gets an idea about what he can do in that field. Thus, a successor-predecessor relationship is created between researcher generations and a master-apprentice cycle is naturally established in the research field. Most importantly, research questions and hypotheses are determined through literature reviews. The primary sources used in literature reviews should be academic articles and books. The first academic study on Arabic poetry in Turkey was written in 1971. Academic publishing started modestly in these institutions, whose foundations were laid as Islamic institutes and later turned into faculties of theology. Later, in the following years, academics in the Department of Eastern Languages and Literature in Ankara wrote articles on Arabic poetry. These articles have reached a large number over the years. Because Arabs are a nation known for their skill in poetry. Transforming their feelings, thoughts and even scientific studies into verse has become their national character. This being the case, poetry and poets had a privileged position among Arabs. Tens of thousands of couplets from hundreds of poets have been passed down from generation to generation. This huge amount of literary material has also attracted the attention of Arabic literature researchers working in Turkey. Over the years, academic studies on Arabic poetry have reached such a level that researchers in the field need to look at all studies from above. Vecih Uzunoğlu was the first to realize the idea of such a directory with his serial article titled Master's and Doctoral Theses in the Field of Arabic Language in Turkey. Then, Abdullah Kılınçkaya contributed to the work started by Uzunoğlu by extending the scanning time interval even further. Hasan Harmancı, in his work titled Arabic Language Literature, did not limit the scanning to theses only, but produced a more comprehensive index in the form of articles, theses

and books. After Harmancı, a more comprehensive view was presented by expanding the scanning time period under the editorship of Recep Çinkılıç. While acknowledging the contribution of these studies to the field, it has also come to our attention that there is a need for a separate content analysis on Arabic poetry. The aim of this study is to present a content analysis of articles written in the field of Arabic poetry. It is to determine which poets and which themes the poetry studies focus on. Another aim of this study is to obtain numerical information about poetry-related studies by year. On the other hand, the purpose of this study is to give ideas to field researchers who want to write a thesis/article/book on Arabic poetry in their search for a topic and to guide them in order to show in which direction the studies are progressing. In this study, data analysis method was mainly applied. Islamic Research Center (ISAM) and Dergipark academic databases undoubtedly played a major role in the data collection phase of the study. As a result of the study, the following findings were determined: 2015 was a turning point in terms of article studies on Arabic poetry. There is a significant increase in the number of articles after this year. Five years after 2015, 2020 can be considered a leap year in Arabic poetry article writing. Compared to a single article in 1971, when the first article on Arabic poetry was written, the number of articles increased to 87 in 2023, approximately 50 years later. Even with this data alone, it is possible to say that the interest in Arabic poetry in the Turkish academy has increased significantly. With the study, it was seen that the poet who attracted the most attention in the Turkish academy was the ‘Abbāsīd period poet Mutanabbī. Periodically, the poets of the ‘Abbāsīd period, to which Mutanabbī belongs, have been the period in which Turkish academics paid the most attention. It is seen that it has attracted the attention of Arabic poetry researchers in the modern period as well. In studies based on Arabic poetry, literary arts naturally constitute the focus of research. Secondly, it has been noticed that examining poems in terms of religious issues attracts attention. It can be said that this is an expected result of the fact that the majority of researchers are members of the Theology/Islamic Sciences faculties. One of the questions of the research was about the contributions of Arabic literary academics working in Turkish universities to the field. In light of the numerical data obtained, it was seen that the most contributions were made in 2022 with 18 articles. One of the findings of the study is this: As a result of the public unrest in Arab countries in 2010, there was migration to our country. As a result of this, the instability in these countries caused Arab academics to leave their faculties and come to our country. In this case, an increase has been observed in the number of Arabic articles published in our

country.

Giriş

Bilim insanından beklenen en önemli hususlardan birisi de bilinmeyi bilindir kılmaktır. Böylece bilim denilen saha genişler. Öyle ise bir akademisyenin sürekli çalışma alanını takip etmesi beklenir. Kendisinden önce nelerin tartışıldığını ve alanda hangi konuların incelemeye tabi tutulduğunu izleyebilmesi için literatür denilen sâbık çalışmaların izini sürmesi icap eder. Araştırma alanında seleflerinin nereleri keşfettikleri ve hangi yöne doğru ilerlediklerini gördükçe kendisinin de o alanda neler yapabileceğine dair fikir elde eder. Böylece araştırmacı kuşaklar arasında halef-selef ilişkisi hâsıl olur ve araştırma sahasında doğal olarak usta-çırak döngüsü sağlanır. En önemlisi de literatür taramalarıyla araştırma soruları ve hipotezleri tespit edilir.¹ Literatür taramalarında öncelikli başvuru kaynaklar da akademik makale ve kitaplar olmalıdır.²

Türkiye’de akademik anlamda ilk Arap şiiri konulu çalışma 1971 yılında kaleme alınmıştır. İslam Enstitüsü olarak temeli atılan ve daha sonra İlahiyat fakültelerine dönüşen bu kurumlarda akademik yayıncılık mütevazı bir şekilde başlamıştır. Daha sonra ilerleyen yıllarda Ankara’da Doğu Dilleri ve Edebiyatı bölümünde akademisyenler, Arap şiiri konulu makaleler kaleme almışlardır. Bu makaleler yıllar geçtikçe büyük bir yekûna ulaşmıştır. Zira Araplar, şiirdeki maharetleri ile bilinen bir millettir. Duygu ve düşüncelerini hatta ilmi çalışmalarını manzum bir hale dönüştürmek onların milli karakteri haline gelmiştir. Durum böyle olunca, Araplar arasında şiir ve şair ayrıcalıklı bir konumda olmuştur. Yüzlerce şaire ait on binlerce beyit nesilden nesle aktarıla gelmiştir. Devasa miktardaki bu edebi malzeme, Türkiye’de çalışan Arap edebiyatı araştırmacılarının da ilgisini çekmiştir.

Yıllar içerisinde Arap şiiri üzerine yapılan akademik çalışmalar öyle bir dereceye gelmiştir ki artık alan araştırmacılarının tüm çalışmalarına yukarıdan bakabilmeleri ihtiyacı hâsıl olmuştur. Vecih Uzunoğlu, *Türkiye’de Arap Dili Alanında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri* başlıklı seri makale çalışmasıyla böyle bir bibliyografya fikrini ilk hayata geçiren isim olmuştur.³

¹ Anol Bhattacharjee, *Social Science Research: Principles, Methods, and Practices* (Florida: Testbooks Collection, 2012), 21.

² Andrew S. Denney - Richard Tewksbury, “How to Write a Literature Review”, *Journal of Criminal Justice Education* 24/2 (2012), 219.

³ M. Vecih Uzunoğlu, “Türkiye’de Arap Dili Alanında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri-I (1956-2002)”, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 3/8 (2003), 7-31; M. Vecih Uzunoğlu,

Ardından Abdullah Kılınçkaya, tarama zaman aralığını daha da uzatarak Uzunoğlu'nun başlattığı çalışmaya katkı sunmuştur.⁴ Hasan Harmancı ise *Arap Dili Literatürü* başlıklı çalışmasında taramayı sadece tezlerle sınırlı tutmamış, makale, tez, kitap şeklinde daha geniş kapsamlı bir dizin ortaya koymuştur.⁵ Harmancı'dan sonra Recep Çinkılıç editörlüğünde tarama zaman aralığını genişleterek daha kapsamlı bir bakış sunulmuştur.⁶ Bu çalışmaların alana katkısını teslim etmekle birlikte Arap şiiri konulu müstakil bir içerik analizi ihtiyacının da mevcut bulunduğu dikkatimizi çekmiştir.

1. Çalışmanın Amacı

Yukarıda işaret edildiği gibi bu çalışmanın amacı, Arap şiiri alanında kaleme alınmış makaleler hakkında bir içerik analizi sunmaktır. Şiir çalışmalarının hangi şair ve temalar üzerine odaklandığını tespit etmektir. Yıllara göre şiir konulu çalışmaların sayısal olarak bilgisini elde etmek bu çalışmanın diğer bir amacıdır. Diğer taraftan Arap şiiri konulu tez/makale/kitap çalışması yapmak isteyen alan araştırmacılarına konu arayışında fikir vermek, çalışmaların hangi yönde ilerlediğini gösterebilmek için rehberlik etmek bu çalışmanın amacını teşkil etmektedir.

2. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmada esas olarak, veri analizi yöntemi uygulanmıştır. İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) ve Dergipark akademik veri tabanları çalışmanın veri toplama aşamasında kuşkusuz büyük bir rol oynamıştır. İsam makale veri tabanı arama sayfasında makale künyesinde Arap şiiri ile alakalı olacağı düşünülen kelimelerle arama yapılmıştır. Dergipark ise daha detaylı aramalar için imkân sunmaktadır. Dergipark üzerinden yapılan gelişmiş arama ile makalelerin anahtar sözcükleri, öz/özetler Arap şiiri konulu makalelerin taranması sağlanmıştır. Bu bakımdan makale yazımında uygun anahtar kelime seçiminin ilgili makaleye erişim açısından ne kadar önemli olduğu görülmüştür. Birçok makaleye anahtar kelime yardımı ile ulaşıldığını burada belirtmek gerekir.

"Türkiye'de Arap Dili Alanında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri-II (1956-2004)", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 5/17 (2005), 7-36; M. Vecih Uzunoğlu, "Türkiye'de Arap Dili Alanında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri-III (1956-2013)", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 15/40 (2015), 1-52.

⁴ Abdullah Kılınçkaya, "Türkiye'de Arap Dili Alanında Yapılan Yüksek Lisans Ve Doktora Tezleri -III (2004-2013)", *Şarkiyat Mecmuası* 27/2 (2015), 95-130.

⁵ Hasan Harmancı, *Arap Dili Literatürü* (Ankara: Çizgi Yayınları, 2020).

⁶ Recep Çinkılıç, *Türkiye Arap Dili ve Edebiyatı - Akademik Çalışmalar Bibliyografyası* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2023).

Söz konusu veri tabanları tarafından tespit edilen makalelerin künye bilgileri müstakil bir dosyada bir araya getirilmiş ve bunlar daha sonra künyede yer alan konu ve şaire göre tasnif edilmiştir. Yine makale yazarlarının isimleri ve makale sayıları hep bu dosya içindeki taramalarla elde edilmiştir.

3. Araştırmanın Problemi

Esasında böyle bir çalışmanın ana saiki yukarıda belirtildiği gibi alana yukarıdan bakma ihtiyacıdır. Çalışma ile şu soruların cevapları aranmıştır?

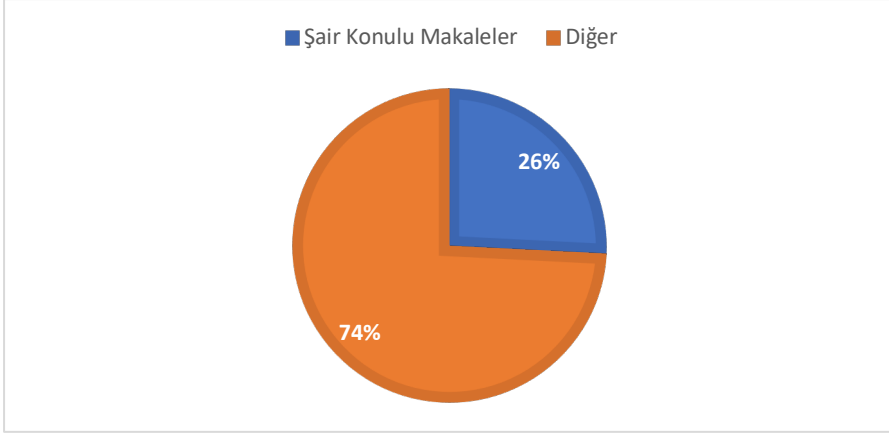
1. Yıllara göre Arap şiiri konulu makale sayılarının dağılımı nasıldır?
2. Alanda hangi şairler incelenmiştir?
3. Bu şairlerin her birine dair kaç makale yazılmıştır?
4. Şair karşılaştırmalı çalışmalar var mıdır? Varsa toplama göre oranı nedir?
5. Araştırılan şairler hangi döneme aittir?
6. Arap şiiri araştırmacıları makalelerinde hangi konulara odaklanmaktadır? 735
7. Arap şiiri konulu makalelerin ne kadarı Arapça yazılmıştır?
8. Türk akademisinde Arap şiiri konulu makale kaleme alan yazarlar kimlerdir?
9. Arap şiiri konulu makale yayımlayan dergilerin yıl/sayı bakımından dağılımı nasıldır?

4. Bulgular

4.1. Hakkında Makale Yazılan Şairler

Arap şiiri konulu kaleme alınan 624 makaleden 161’inin doğrudan bir şair hakkında olduğu görülmektedir. Bu da çalışmaların yaklaşık çeyreğine tekabül etmektedir.

Şekil-1:



Buna göre; ortalama her dört makaleden biri belirli bir şair üzerine kaleme alınmıştır. Bu şairler içerisinde en çok ilgiye mazhar üç şair sırayla; Mütenebbî, Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî ve İbnü'l-Fârid'dir. Aşağıdaki tabloda makalelere konu olan şairlerin sıralaması yer almaktadır.

4.2. Hakkında En Az İki Makale Yazılan Şairler

736

Hakkında En Az İki Makale Yazılan 48 Arap Şairine Ait İstatistik (Makale Sayısına Göre Çoktan Aza)

Tablo-1:

1	Mütenebbî	18
2	Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî	9
3	İbnü'l-Fârid	8
4	Hassân b. Sâbit	7
5	Nizâr Kabbânî	7
6	Antere b. Şeddâd	6
7	Tarafe b. el-' Abd	5
8	İliyyâ Ebû Mâdî	5
9	İbn Zeydûn	5
10	Kâ'b b. Zuheyr	4
11	Ebû Firâs	4

12	Ebu’l-Kâsım eş-Şâbbî	4
13	Mahmud Derviş	4
14	Zehâvî	4
15	İbnü’l-Hatîb	3
16	Halîl Mutrân	3
17	İmâm-ı Şâfiî	3
18	Ebu’l-’Atâhiyye	3
19	el-Ahtal	3
20	İmruülkays b. Hucr	3
21	Mahmûd Sâmî el-Bârûdî	3
22	Lebîd b. Rabîa el-Âmirî	3
23	Fedva Tukan	3
24	Zuheyr b. Ebû Sülmâ	3
25	Adonis	2
26	Safiyüddin el-Hilli	2
27	Yûsuf en-Nebhânî	2
28	Ebû Züeyb el-Hüzelî	2
29	‘Abdu’l-Kerîm el-Kaysî el-’Endelusî	2
30	Ebû İshâk el-İlbîrî	2
31	Ümeyye b. Ebi’s-Salt	2
32	Ebû Temmâm	2
33	İbnü’r-Rûmî	2
34	Murîd el-Bergûsî	2
35	Beşşâr b. Bürd	2
36	İbn Hazm el-Endelusi	2
37	Bedr Şâkir es-Seyyâb	2

38	İbn Hafâce	2
39	Hız. Ali	2
40	Tuğrâî	2
41	Abdulvahnâb el-Beyyâtî	2
42	Maruf er-Rusafî	2
43	Necmuddîn İbn-i Sivâr	2
44	Şemseddîn el-Kûfî	2
45	el-Hansâ	2
46	Halil Merdem Bek	2
47	Bûsirî	2
48	İbnü'l-Verdî	2

4.3. Hakkında Tek Makale Yazılan Arap Şairleri

738

Şekil 2'de en az iki makaleye araştırma konusu olmuş şairlerin isimleri kaydedilmiştir. Bunun dışında kalan 111 şair, sadece tek bir makalede incelenmiştir. Onlar için bir tablo oluşturmaya gerek duyulmamıştır. Hakkında tek makale kaleme alınmış şairler şunlardır:

- | | |
|------------------------|--------------------------------|
| 1. Leylâ el-Ahyeliyye | 12. Ahmed Şevki |
| 2. İbn Hamdis | 13. Zürrumme |
| 3. Ebu'l-Feth el-Bustî | 14. Ali b. el-Cehm |
| 4. Osman Bektaş | 15. İbn Hamdis |
| 5. Nâzik el-Melâike | 16. Yahya eş-Şarşarî |
| 6. Abdullah b. Revâha | 17. İbn Abdirabbih |
| 7. Ömer Ebi Rîşe | 18. Sâhib b. Abbâd |
| 8. Mâlik b. er-Rayb | 19. Kays b. el-Hafîm |
| 9. Mühelhil b. Rebîa | 20. Safiyye bnt. Abdülmuttalib |
| 10. Hasan el-Bûrînî | 21. İbn Hânî |
| 11. Katerî b. el-Fucae | |

22. Zemahşerî
23. Fevzi el-Ma’lûf
24. Hâtim et-Tâtî
25. el-Meliku’l Emced
26. Cahza el-Bermekî
27. Abdullah b. Revâha
28. Ahmed Refik el-Mehdevî
29. Kâ’b b. Mâlik
30. Ebu’l-Esved ed-Düelî
31. Kuseyyir ‘Azze
32. Bayram et-Tûnisî
33. Şihabü’l-din Ahmed ibn Ferâh el-İşbilî
34. el-Ûşî
35. Ebu Tâlib b. Abdilmuttalib
36. Hızır Bey
37. A’şâ
38. Kâzi ‘ÿyâz
39. Ayiz el-Karenî
40. Ebu’l-Feth el-Bustî
41. İbn Behîc el-Endelüsî
42. el-Bustî
43. İbn Dihye el-Kelbî
44. ‘Alkame b. ‘Abede el-Fahi
45. Amir Bahiri
46. Halil Cubran
47. Ömer b. Ebî Rebîa
48. Abbas el-Akkâd
49. el-Efveh el-Evdî
50. al-Hakam al-Xuzri
51. Ferezdak
52. Ebû Mihcen es-Sakafi
53. Ahmed el-Keyvânî
54. el-Hatîb et-Tebrîzî
55. İbn Düreyd
56. Necâşî el-Hârisî
57. Ebu’l-Bekâ er-Rundî
58. İbnü’l-Mu’tez
59. Abdulmuhsin el-Kâzimî
60. Ahmet Matar
61. Şerif Murtazâ
62. Tâhir b. Hüseyin
63. Mansûr en-Nemerî
64. Ebû ‘Afek
65. Derviş Muhammed et-Ṭâluvî
66. Hafız İbrahim
67. Ahmed Zekî Ebû Şâdî
68. Esad el-Lukaymi
69. Abdullah b. Mübarek
70. Fahreddîn-i Irâkî
71. Ebû Dulâme
72. İmâdüddîn el-

- İsfahânî
73. İbnü'l-Haddad
74. Hureymî'
75. Temim b. Mu'iz-
Lidînillâh
76. Bedir Şakir Seyyab
77. Sabık el-Berberî
78. Şenferâ
79. Mohamed Saber
Obaid
80. Samih al-Qasim
81. Ali b. Osman el-Ûşî
82. Hazim el-Kartâcennî
83. 'Amr b. Kulsûm
84. Ahmed el-'Înâyâtî
85. Ahmed el-Behlûl
86. Ebu't-Tayyib el-Ġazzî
87. el-Abbâs İbnü'l-
Ahnef
88. Sâlih b. Abdulkuddûs
89. el-A'mâ et-Tutaylî
90. Muhammed b. Gâlib
er-Rusâfî
91. Yûsuf el-Hâl
92. Vezîr Cüneyd
93. İbn Reşîk El-
Kayravânî
94. Nûri El-Cerrâh
95. Cerîr b. Atyye
96. Hasan el-Bedrî el-
Ĥicâzî'
97. 'Uleyye bt. el-Mehdî
98. Âişe et-Teymûriyye
99. Küşâcim
100. Halefu'l-Ahmer
101. Kattâl el-Kilâbî'
102. Tırimmâh
103. el-Hâl et-Tâlevî
104. 'Urve b. el-Verd
105. Bulend el-Haydari
106. Muhammed Emin Ez-
Zilevî
107. Ömer Ebû Rîşe
108. el-Buhturî
109. Yusuf b. Fazlullâh es-
sekâkî
110. Kays B. Zerih

4.4. Karşılaştırmalı/İki Yazarlı Şair Çalışmaları

Arap şiiri üzerinde makale kaleme alan yazarlarımızın nispeten az da olsa karşılaştırmalı çalışmalar yaptığı görülmektedir. Aşağıda bu çalışmalara işaret edilmiştir. Çalışma sayısı az olduğu için künye bilgileri tam olarak verilecektir.

Tablo-2:

1	<p>Ousama Ekhtiar, Halit Halit</p> <p>Kadim Arap Şiirinde “Kurt” İmgesi eş-Şenfera ve Feredzak Örneği, <i>Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>, 2016, cilt: IV, sayı: 7, s. 10-25</p>
2	<p>Naci, İbrahim - Osman Düzgün</p> <p>Arap Şiirinin Önde Gelen İki Şairi, el Maarri ve el Mutenebbi’nin Mukayesesi, <i>Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi</i>, 2012, sayı: 35, s. 131-144</p>
3	<p>Er, Rahmi</p> <p>İki Endülüs Şairi: İbn ‘Ammâr ve İbn Hafâce, <i>Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi</i>, 1991, cilt: XXXV, sayı: 2, s. 87-125</p>
4	<p>Aslan, Ahmet</p> <p>Artuklu Dönemi’nin Mardinli İki Şairi: İbnu’s-Saffar el-Mardini ve İmadu’d-Din ed-Düneysiri, <i>Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>, 2005, sayı: 14, s. 15-36.</p>
5	<p>Olçun, Muhammed Mahmut</p> <p>Cahiliye Döneminin Meşhur Üç Medîh Şairi en-Nâbiğa, Zuheyr ve el- El-’Aşâ, <i>Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Uluslararası Filoloji ve Çeviribilim Dergisi</i>, 2022, cilt: IV, sayı: 1, s. 1-17</p>
6	<p>Arslan, Adnan</p> <p>Klasik Arap Şairleri Verrâk ve el-İlbirî’den İlim Talebelerine Tavsiyeler, <i>Batman Akademi Dergisi</i> = 2020, cilt: IV, sayı: 2, s. 16-25</p>
7	<p>Yıldız, Ahmet</p> <p>Modern Arap Edebiyatında Muâraza: Ahmed Şevkî-Hâşim er-Rifâî Örneği, <i>Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi</i>, 2021, cilt: XXI, sayı: 1, s. 379-413</p>
8	<p>Soysal, Zeynel Abidin</p> <p>Klasik Arap Edebî Tenkidinde Nesnellüğün İmkânı Üzerine: Nâbiğa ez-Zübyânî ile Hassân b. Sâbit Tartışması ve “Mina” Şiiri Üzerindeki Değerlendirmeler Bağlamında (2023), <i>Uludağ İlahiyat</i></p>

	<i>Dergisi</i> , Cilt 32, Sayı 1, 2023, 125 – 155.
9	Hazer, Dursun Hassan b. Sâbit ve Ka'b b. Mâlik'in Şiirlerinde Hz. Peygamber (SAV) İmajı, <i>Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi</i> , 2018, cilt: XVIII, sayı: 47, s. 191-214
10	Yılmaz, Mehmet Hz. Peygamber Dönemi Nakîza Şiirleri Üzerine Bir İnceleme: Bedir Savaşında Dırâr b. el-Hattâb ve Ka'b b. Mâlik Örneği, (2023), <i>Cumhuriyet İlahiyat Dergisi</i> , Cilt 27, Sayı 2, 2023, 640 – 660.
11	Topal, Nilüfer - Acar, Ömer İki Kadın, Tek Acı: Hansa ve Antigone (2022), <i>Dini Araştırmalar</i> , Cilt 25, Sayı 62, 2022, 315 – 333.

4.5. Şairlerin Ait Oldukları Dönemler

Arap edebiyat tarihi kaynakları Arap edebiyatını genel olarak şu dönemlere ayırmaktadırlar:

742

1. Cahiliye
2. Muhadram (Cahiliye ve İslam'a tanıklık etmiş şairler)
3. Sadr-ı İslam/Emeviler
4. Abbasiler
5. Osmanlı
6. Endülüs
7. Modern Dönem (Fransa'nın Mısır'ı işgali sonrası)

İncelemeye konu olan şairlerin ait oldukları döneme göre yaptığımız taramada şu şekilde bir tablo ortaya çıkmıştır:

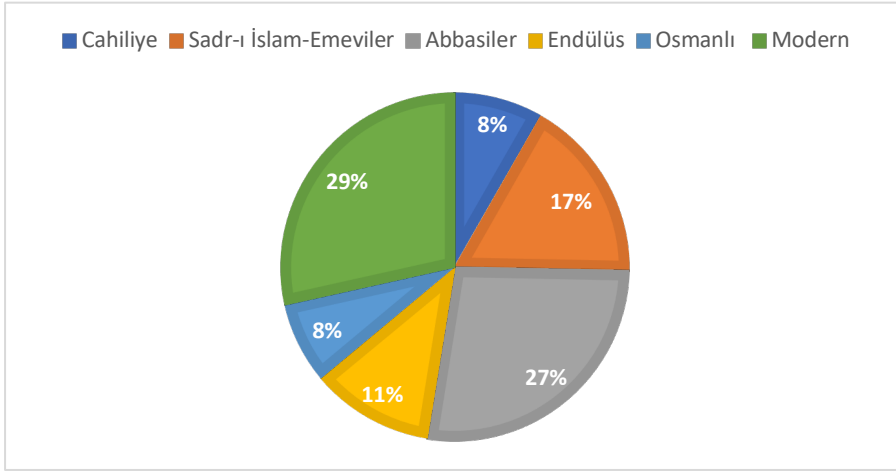
Tablo-3:

Edebi Dönem	Makale Sayısı
Cahiliye	13
Sadr-ı İslam-Emeviler	27

Abbasiler	43
Endülüs	18
Osmanlı	12
Modern	39

Yukarıdaki tabloda Arap edebiyatı araştırmacılarının hangi döneme dair makale kaleme aldıkları sayısal olarak görülmektedir. Bu tabloyu bir de pasta olarak görmek ilginin nereye doğru eğildiğini daha belirgin olarak bir şekilde gösterecektir:

Şekil-2:



4.6. Arap Şiirini Konu Alan Makalelerin Yıllara Göre Dağılımı

Yapılan taramada Arap şiirini konu alan ilk makalenin 1971 yılında yayımlandığı görülmüştür. 1971’den 1995’e kadar geçen süre Arap şiiri araştırmacıları açısından son derece kurak geçmiştir denilebilir. Yılda bir yahut iki makale ancak kaleme alınırken 1997 yılında bir hareketlenme olmuştur. Arap şiiri konulu makale yazımında 2001 yılı ilk dönüm noktası olmuştur. Bir anda makale sayısı 11’e çıkmıştır. Bundan sonra 2019 yılına kadar sert inişler ve çıkışlara tanıklık eden sürecin sonunda 2020 yılı Arap şiiri araştırmaları açısından beklenmedik bir artış yaşanmıştır. Makale sayısı bir yılda 37’den 64’e çıkmıştır. Sadece bir yılda gerçekleşen yüzde 170’lik

artışın mutlaka bir izahı olmalıdır. Bundan sonra bu artış en nihayet 2023 yılında 87 makaleye ulaşmıştır. Şekil 6'ya bakıldığında 2020 yılının nasıl bir sıçramayı temsil ettiği görülecektir.

Tablo-4:

2023	87
2022	84
2021	62
2020	64
2019	37
2018	21
2017	23
2016	29
2015	18
2014	9
2013	13
2012	12
2011	10
2010	9
2009	14
2008	9
2007	13
2006	18
2005	13
2004	11
2003	11
2002	11
2001	11

2000	4
1999	11
1997	5
1995	1
1994	2
1993	3
1992	2
1991	3
1990	1
1989	1
1988	1
1985	1
1983	1
1982	1
1975	2
1971	1

4.7. Konularına Göre Dağılım

Arap şiirini konu edinen makalelerin içerik analizi denildiğinde kuşkusuz ilk akla gelen husus, kaleme alınan yayınların hangi konulara odaklandığıdır. Aşağıda sayısal olarak görüleceği üzere araştırmacılarımızın en çok ilgilendiği konu belirgin bir şekilde şiirdeki edebi sanatların incelenmesi olmuştur ki bu da beklendik bir durumdur. Zira şiir denildiğinde alelade olmayan, edebi açıdan insanı etkileyen söz anlaşılır. Şiiri şiir yapan şey tabii olarak içinde taşıdığı edebi sanatlardır. 623 şiir konulu makale içerisinde 29 makale toplamın yaklaşık yüzde 5’ine karşılık gelmektedir. İkinci sırada görüleceği üzere en çok ilgi gören husus belirli bir şair yahut şiirin dini konular ekseninde incelenmesidir. Bu da açıkçası beklendik bir husustur. Zira Türkiye’de Arap edebiyatı araştırmalarının lokomotifi ilahiyat/İslami İlimler fakülteleri Arap dili ve belagati bilim dallarıdır. Bu bilim dalı da Temel İslam Bilimleri anabilim dalı altında yer almaktadır. Dolayısıyla temel İslam bilimleri disiplini altında Arap şiiri incelemesi yapan

araştırmacıların meseleye salt edebi araştırma olarak değil, aynı zamanda dini saik ve kaygılarla araştırma yapması son derece normaldir. Şekil 7’de Arap Şiiri konulu makalelerin tema ağırlığını görülecektir:

Tablo-5:

<i>Tema</i>	<i>Makale Sayısı</i>
Belagat/Edebi Sanatlar	29
Dini Konular	25
Nazım/Aruz/Biçimsel zellikler	22
Ahlak/Erdem/Fazilet	22
Mersiye	14
Kur’ân Eksenli alışmalar	10
Şiir Eleştirisi	10
Şehirlere Yönelik Şiirler (Bağdat-Maraş vb.)	10
Hiciv	8
Cahiliye Şiirinin Gerçekliği	8
Methiye	8
Gazel (Aşk Şiiri)	7
Hikmet	7
Fahr	6
İntihal/Sirkat	5
Özlem	4
Tasavvuf	4
Mit/Mitolojik Unsurlar	4
Tabiat	3
Şarap/Hamriyat	3
Luğaz	3
Nakîza	3

Çocuk-Çocukluk	3
Yalnızlık/Hüzün/Ümitsizlik	3
Vahdetü'l-Kasîde/Konu Bütünlüğü	3
Nahiv/Gramer	3
Hicret	3
At Tasviri	2
İlim	2
Anka Kuşu	2
İstigâse	2
Hapishane	2
Halk/Toplum	2
Kahve	1
Humma	1
Maraş	1
Bulut Yağmur	1
Eşbâh ve Nezâir	1
Modernizm İstiare	1
Nevruz	1
Kural Dışı Kullanımlar	1
Yıldız	1
Kurt	1
Rûmiyyât	1
Arap Dili	1
Hz. Meryem	1
Yaşlılık	1
Mal/Servet	1

Öğretmen	1
Zaman	1
Gençlik	1
Korku	1
Ayasofya	1
Kuram Uygulaması	1
II. Abdülhamîd	1
Mekan Tasviri	1
Şikayet/Ayıplama	1
Filistin	1
Anne	1
Kölelik	1
Savaş	1
İ'tizâr ve İsti'tâf	1
Deprem	1
Göz	1
Meyve	1
Av	1
Vatan	1
Özgürlük	1
Ehl-i Beyt	1

4.8. Arap Şiiri Konulu Makale Yazarlarının Makale Sayıları

Şekil 8'de Arap şiiri konulu makale kaleme alan yazar ve sayıları verilmiştir. Tabloyu uzatmamak için makale sayısı en az 3 olan yazarlarla sınırlı tutulmuştur.

Tablo-6:

Yazar	Makale Sayısı
Adnan Arslan	30
Esat Ayyıldız	18
Mohamadou Aboubacar Maiga	10
Süleyman Tülücü	10
Abdelkarim Amin Mohamed Soliman	10
Mehmet Yalar	9
Yakup Göçemen	9
M. Faruk Toprak	8
Mücahit Küçükşarı	7
Mehmet Yılmaz	7
İbrahim Yılmaz	6
Yahya Suzan	6
Faruk Çiftçi	6
Sedat Tuna	5
Ömer İshakoğlu	5
Kenan Demirayak	5
Kemal Tuzcu	5
Ramazan Meşe	5
Mahmut Üstün	5
Halil Akçay	5
Hüseyin Ersönmez	4
Ousama Ekhtiar	4
Bozan Alhamad	4
Abdussamed Yeşildağ	4

İsmail Araz	4
Selami Bakırcı	4
Murat Tala	3
Muhammet Selim İpek	3
M. Rami Awwad	3
Rıfat Akbaş	3
Dursun Hazer	3
Ramazan Kazan	3
Ahmet Abdülhadioğlu	3
Musa Yıldız	3
Turgay Gökğöz	3

4.9. Şiir Konulu Makalelerin Yayımlandığı Dergiler

Türkiye’de akademik dergi yayıncılığı konusunda ilahiyat fakülteleri kuşkusuz ayrı bir yere sahiptir. Zira hemen her fakültenin bir dergisi vardır. Söz konusu Arap edebiyatı makaleleri olunca bu dergiler içerisinde en köklü olan şüphesiz Nüsha dergisidir. 1990 yılından beri ender bir iki sayı dışında istikrarlı bir şekilde yılda 2 sayı yayımlayan dergi doğu dilleri araştırmalarında açık ara önde gitmiştir. Derginin toplam 56 sayıda Arap edebiyatıyla ilgili 304 makale yayımlamıştır. Dergi sadece Arap değil, Fars ve Urdu edebiyatı araştırmalarını da yayımlamaktadır. 304 makaleden 67’si Arap şiiri ile ilgilidir. 56 sayıda 67 şiir makalesi yaklaşık olarak her sayıda 1,2 makaleye tekabül etmektedir. Bu da her beş sayıda 6 makale yapar. Aşağıdaki tabloda Arap şiiri hakkında makale yayımlayan dergi ve sayıları verilecektir. Tabloyu uzatmamak için en çok yayın yapan 10 dergi ile sınırlandırılacaktır.

750

Tablo-7:

Arap Şiiri Konulu Makale Yayımlayan Dergi ve Makale Sayıları

Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi	38
Şarkiyat Mecmuası	25

Ekev Akademi Dergisi	25
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi	15
Cumhuriyet İlahiyat Dergisi	16
Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi	11
Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi	10

4.10. Şiir Konulu Arapça Makalelerde Durum

2010 yılında Arap ülkelerinde yaşanan halk olayları sonucunda ülkemize göç yaşanmıştır. Bunun bir sonucu olarak bu ülkelerdeki istikrarsızlık Arap akademisyenlerin de kendi fakültelerini bırakarak ülkemize gelmesine neden olmuştur. Bu durumda ülkemizde yayımlanan Arapça makale sayısında bir artış da gözlemlenmiştir. Aşağıdaki tabloda Arapça olarak kaleme alınmış Arap şiiri konulu makalelerin sayısı verilmiştir: 751

Tablo-8:

<i>Yazar</i>	<i>Yıl</i>	<i>Dergi</i>
Muhammed Raşid Derşevi	2024	<i>İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi</i>
Mehmet Ali Bekir	2023	<i>İslami İlimler Dergisi</i>
Abdelkarim Amin Mohamed Soliman	2023	<i>İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi</i>
Mohamadou Aboubacar Maiga, Mahmud Kaddum	2023	<i>Darulfunun İlahiyat</i>
Hafel al-Younes	2023	<i>Tokat İlmiyat Dergisi</i>
Enas Boubes	2023	<i>Tokat İlmiyat Dergisi</i>
Hafel al-Younes	2023	<i>Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi</i>

Mahmoud Fallaha	2023	Siyer Araştırmaları Dergisi
Sajed Alkhlif Alsalh	2023	Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD),
Aslam Jankır	2023	<i>Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi</i>
Halid Hallaf	2023	<i>Burdur İlahiyat Dergisi</i>
Bedirhan Korkmaz	2023	<i>Burdur İlahiyat Dergisi</i>
Omar Ali Issa Doudin.	2022	<i>Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,</i>
Eid Abdulaziz	2022	Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ramadan A. M. Shaikhomar	2022	Harran İlahiyat Dergisi
M.Rami Awwad	2022	Balıkesir İlahiyat Dergisi
Mumammet Abazoğlu	2022	<i>Yedi Aralık Sosyal Araştırmalar Dergisi</i>
Adel Eldesoky Abdelhannan Shatlh	2022	<i>Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi</i>
Bozan Alhamad	2022	Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Mohamadou Aboubacar Maiga	2022	Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Tahsin Yıldırım - Rami Alkhalaf Alabdulla	2022	<i>Balıkesir İlahiyat Dergisi</i>
Mumammet Abazoğlu	2022	<i>Yedi Aralık Sosyal Araştırmalar Dergisi</i>
Ehssan Dalal, Adnan Arslan	2022	<i>Sırat: Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi</i>
Hafel Alyounes, Mucahit Ekinci	2022	<i>Mütefekkir Aksaray</i>

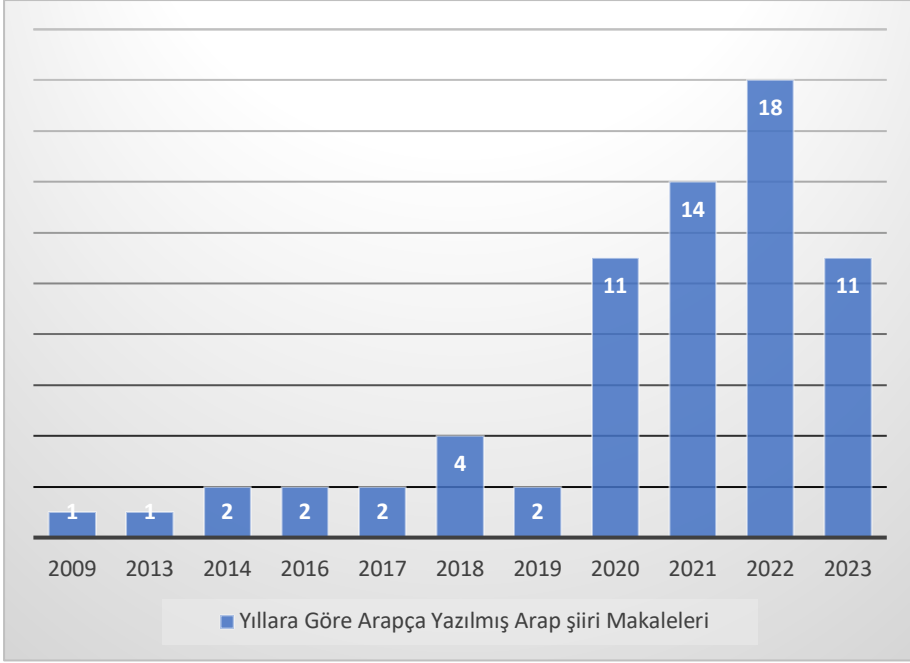
		<i>Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi</i>
Abdulhafız Hacıoğlu	2022	<i>Batman Akademi Dergisi</i>
Abdelkarim Amin Mohamed Soliman	2022	<i>Darulfunun İlahiyat</i>
Abdelkarim Amin Mohamed Soliman	2022	<i>Istanbul Journal of Arabic Studies</i>
Abdelkarim Amin Mohamed Soliman	2022	<i>Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
Mahmud Kaddum, Mohamed Rizk Shoair	2022	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,</i>
Bozan Alhamad	2022	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
Mohamadou Aboubacar Maiga	2021	<i>Cumhuriyet İlahiyat Dergisi</i>
Youssofa Soumana	2021	<i>Şarkiyat</i>
Muhammed Hamido, Akeel Shawakh Mohamad	2021	<i>Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
Mohamadou Aboubacar Maiga	2021	<i>Academic Knowledge</i>
Mohamadou Aboubacar Maiga	2021	<i>Kesit Akademi Dergisi</i>
Mohamad Turkey	2021	<i>Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi</i>
Mehmet Ali Bekir	2021	<i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
Mohamed Turkey	2021	<i>Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
Bozan Alhamad	2021	<i>Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi</i>
Bozan Alhamad	2021	<i>ISTANBULJAS: Istanbul Journal of Arabic Studies</i>

Abdelkarim Amin Mohamed Solimani	2021	<i>Darulfunun İlahiyat [İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]</i>
Abdelkarim Amin Mohamed Soliman	2021	<i>Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
Ali Khalaf Marzoog Alzayd, Ahmad Alkhalil	2021	<i>Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
Ali Bakr Hassan.	2021	Marifetname
Mahieddin Rachid, Selami Bakırcı	2021	Doğu Esintileri
Ousama Ekhtiar.	2020	<i>Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,</i>
Hana Güven	2020	Universal Journal of Theology
Afify Ramadan Afify AHMED	2020	Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Tamim Fakhoury	2020	Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
M.Rami Awwad	2020	Kilitbahir
Ehssan Dalal, Adnan Arslan	2020	<i>Edebali İslâmiyat Dergisi</i>
M. Rami Awwad	2020	<i>Kilitbahir [Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]</i>
Faruk Çiftçi, Youssoufa Soumana	2020	<i>Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
Ousama Ekhtiar	2020	<i>Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
Abdelkarim Amin Mohamed Soliman.	2020	<i>Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi</i>

Faruk Çiftçi, Youssoufa Soumana	2020	Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Mohamad Alahmad	2019	Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
Aydın Kudat, Khaled Dughim	2019	<i>İlahiyat (e-Dergi)</i>
Yusuf Akyüz	2018	<i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
Asmaa Jadallah Suleiman Salem	2018	<i>APJIR- Academic Platform Journal of Islamic Research</i>
Eslam Maher Omara.	2018	<i>Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
Ahmet Tekin, Lewend Ali	2018	<i>Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
Abdullah Maktabbi.	2017	Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ahmed Seyyid el-Hüseyn, Abdulhadi Timurtaş	2017	<i>Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
Ali es-Sharif, Abu Haneefa Omar	2016	Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ekhtiar Ousama	2016	Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Goran Selahaddin, Hazım Burhan Mustafa	2014	<i>İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)</i>
Ramazan Ömer.	2014	<i>Şarkiyat Mecmuası</i>
Üsâme İhtiyâr (Ekhtiar Ousama)	2013	<i>BÜİFD: Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,</i>
Eid Fathi Abdellatif Abdelaziz.	2009	<i>Şarkiyat Mecmuası</i>

Ara şiiri konulu Arapça kaleme alınmış makalelerin sayılarında son yıllarda artış gözlemlendiği tabloda görülmektedir. Bu artışın grafik şeklinde görülmesi daha net olacaktır.

Şekil-3:

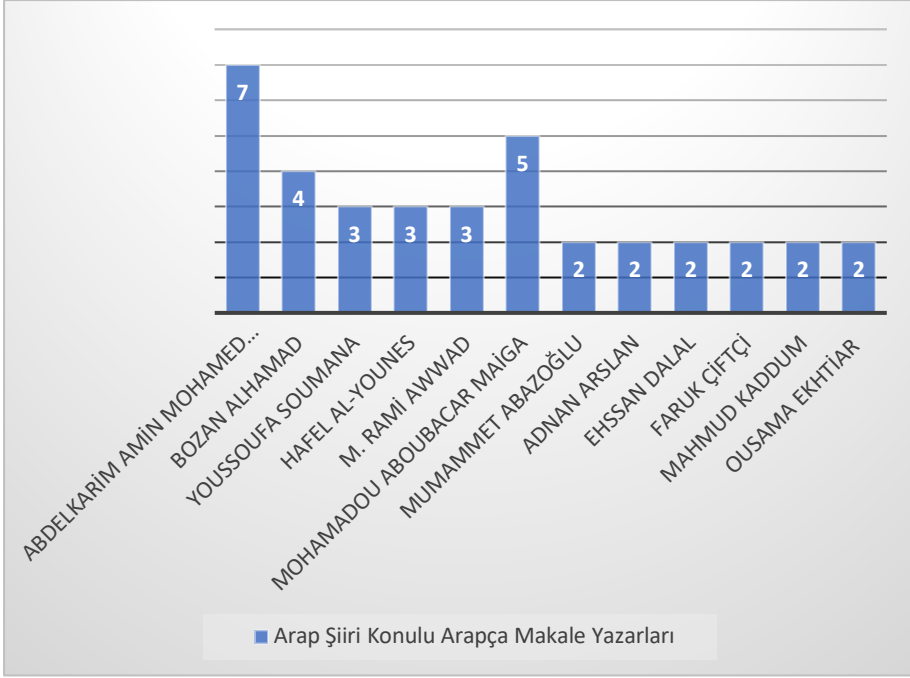


Bu makalenin kaleme alındığı 2024 yılı şubat ayında Arap şiiri konulu 1 Arapça makale kaleme alınmıştı. Grafik yıllara göre baz alındığı 2024 yılına ait makale sayı bilgisi grafiğe yansıtılmamıştır. Yukarıda verilere göre 2020 yılından itibaren Arap şiiri alanında kaleme alınan makale sayısında ciddi bir artış söz konusudur. Makale sayısı 2022 yılında 18'e çıkmıştır. Kanaatimizce 2023 yılındaki makale sayısı bizim ulaşabildiğimizden daha fazladır. Ancak henüz veri tabanlarına işlenmediği için sayı düşük görünmüş olabilir.

Toplam 70 Arapça makalenin yayımlandığı dergiler içerisinde en az iki Arapça makale yayımlayan dergilere ait grafik şu şekildedir. Tabloyu uzatmamak için tek makale yayımlayan dergiler listeye eklenmemiştir.

Arap şiiri konulu Arapça makale yazımında bazı akademisyenlerin isimlerinin öne çıktığı görülmektedir. Tabloyu uzatmama adına burada en az iki makalesi olan isimlere ait bir grafik verilecektir.

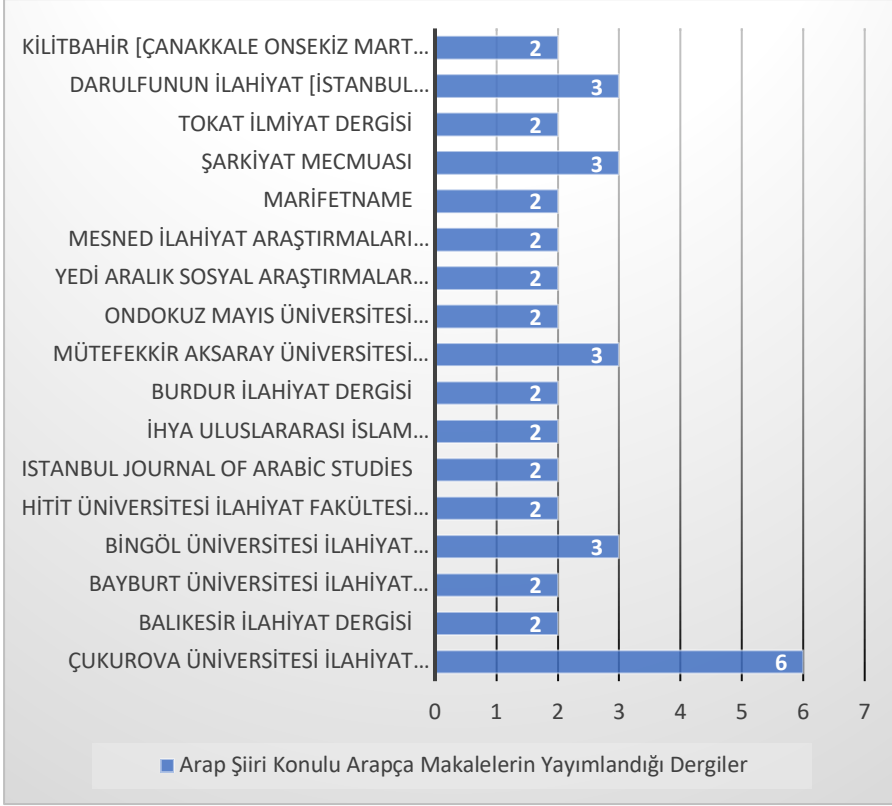
Şekil-4:



Yukarıdaki rakamlar açıkçası Arap şiiri konusunda Türk literatürüne katkı sunan yazarlar içerisinde Abdelkarim Amin Mohamed Solimani'nin isminin açık ara öne çıktığı görülür.

Aşağıdaki tabloda da Arap şiiri konulu Arapça makale yayımlayan dergilere ait dergi/sayı bazlı bir bakış verilmektedir:

Şekil-5:



Grafiğe bakıldığında Arapça şiir konulu makale yayınında Çukurova İlahiyat Dergisinin açık ara önde olduğu görülür. 2021, 2022 ve 2023 yıllarında art arda her yıl iki makale yayımlayarak ortalama her sayıda bir makale yayımlamış olmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada Türk akademisinde kaleme alınmış akademik makaleler "Arap Şiiri" özelinde betimsel bibliyometrik analize tabi tutulmuştur. Çalışmada İSAM ve Dergipark veri tabanlarından elde edilen makale verileri esas alınmıştır. Bu veriler ışığında makaleler; şair, edebi dönem, yazar sayısı, makale konusu, Arapça makaleler vb. parametrelerine göre niceliksel açıdan analiz edilmiştir. Elde edilen veriler tablo ve grafiklerle somut hale getirilmiş ve Arap şiiri konulu makale çalışmalarının seyrine dair panoramik bir bakış kolaylığı sağlanmaya çalışılmıştır. Görüldüğü kadarıyla Arap şiiri konulu makale çalışmaları açısından 2015 yılı dönüm noktası olmuştur. Bu yıldan

sonra makale sayılarında ciddi bir artış söz konusudur. 2015’ten beş yıl sonra 2020 yılı ise Arap şiiri makale yazımında sıçrama yılı olarak kabul edilebilir. Arap şiiri konulu ilk makalenin yazıldığı 1971 yılındaki tek makaleye karşılık yaklaşık 50 yıl sonra 2023 yılında makale sayısı 87’ye çıkmıştır. Sadece bu veriyle dahi Türk akademisinde Arap şiirine gösterilen ilginin belirgin bir şekilde arttığını söylemek mümkündür. Çalışmayla Türk akademisinde en çok ilgi gören şairin Abbasi dönemi şairi Mütenebbî olduğu görülmüştür. Dönemsel olarak da yine Mütenebbî’nin ait olduğu Abbasi dönemi şairleri Türk akademisyenlerin en çok ilgi gösterdiği dönem olmuştur. Yakın oranda Modern dönemin de Arap şiiri araştırmacılarının dikkatini çektiği görülür. Arap şiiri eksenli çalışmalarda doğal olarak edebi sanatlar araştırmaların odak noktasını oluşturmaktadır. İkinci olarak şiirlerin dini konular açısından incelenmesinin ilgi gördüğü fark edilmiştir. Araştırmacıların çoğunluğunun İlahiyat/İslami İlimler fakülteleri mensubu oluşunun beklenen bir sonucudur denilebilir. Araştırmanın sorularından birisi de Türk üniversitelerinde çalışan Arap edebiyatı akademisyenlerin alana katkılarına ilişkindi. Elde edilen sayısal veriler ışığında en çok katkının 18 makale ile 2022 yılında olduğu görülmüştür.

Kaynakça

Bhattacharjee, Anol. *Social Science Research: Principles, Methods, and Practices*. Florida: Testbooks Collection, 2012.

Denney Andrew S. Tewksbury, Richard. "How to Write a Literature Review", *Journal of Criminal Justice Education* 24/2 (2012), 218-234.

Çinkılıç, Recep. *Türkiye Arap Dili ve Edebiyatı - Akademik Çalışmalar Bibliyografyası*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2023.

Harmancı, Hasan. *Arap Dili Literatürü*. Ankara: Çizgi Yayınları, 2020.

Kılınçkaya, Abdullah. "Türkiye'de Arap Dili Alanında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri -III (2004-2013)". *Şarkiyat Mecmuası* 27/2 (2015), 95-130.

Uzunoğlu, M. Vecih. "Türkiye'de Arap Dili Alanında yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri-I (1956-2002)". *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 3/8 (2003), 7-31.

Uzunoğlu, M. Vecih. "Türkiye'de Arap Dili Alanında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri-II (1956-2004)". *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* _____ 760
5/17 (2005), 7-36.

Uzunoğlu, M. Vecih. "Türkiye'de Arap Dili Alanında yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri-III (1956-2013)". *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 15/40 (2015), 1-52.

Kur'ân-ı Kerîm'de By'a Kökünün Semantik Analizi

Semantic Analysis of the Root By'a in the Holy Quran

Emrah BALIK

Dr., İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
Ph.D., Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences

emrahbalik@outlook.com.tr ORCID: 0000-0001-6668-1249

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 31 Ocak/January 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 12 Mart/March 2024

DOI: 10.53683/gifad.1428945

Atıf / Citation: Balık, Emrah. "Kur'ân-ı Kerîm'de By'a Kökünün Semantik Analizi / Semantic Analysis of the Root By'a in the Holy Quran". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 13/26 (Temmuz/July 2024/2): 761-796

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Kur'ân vahyinin murâd-ı ilâhi'ye uygun bir şekilde günümüze aktarılması, ondaki kelimelerin doğru bir şekilde anlaşılmasına bağlıdır. Kur'ân metninin en küçük birimleri olan kelimelerin günümüzdeki karşılıklarının doğru bir şekilde tespit edilmesi, öncelikli olarak bu kelimelerin kök itibarıyla Arap dilinde kullanıldıkları anlamlarının bilinmesine bağlıdır. Bu minvalde kelimelerin câhiliye döneminden başlamak suretiyle tarihi süreç içerisinde günümüze kadar geçirmiş oldukları evrelerinin belirlenmesi önem arz etmektedir. Bu bakımdan makalede by'al/بئع kökünden türeyen kelimeler semantik yöntemle incelenmektedir. By'al/بئع kökünden türeyen kelimelerin semantik analiz yöntemi ile ele alınarak ortaya konulması ve bu suretle Kur'ân'ın yapı taşları mesabesinde olan kelime ve kavramlarının açıklığa kavuşturulmasına yapacağı katkı, araştırmanın önemine işaret etmektedir. Zira bu çalışma ile söz konusu kökün Kur'ân'daki türevlerinin tefsir ve meâllerde yer alan anlam farklılıklarının tespiti mümkün olacaktır. Bu bağlamda ilk olarak by'al/بئع kökünün etimolojik yapısı ele alınmaktadır. Ardından bu kökten türeyen kelimelerin câhiliye ve İslâmî dönem şiiirlerindeki kullanımına odaklanılmaktadır. Devamında ise sırasıyla ilk ve son dönem Arapça ve Arapça-Türkçe lugatlarda yer alan karşılıklarına yer verilerek kökün anlam tahlili yapılmaktadır. Sonrasında ise by'al/بئع kökünden türeyen kelimelerin Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanımları ve anlamları tespit edilerek tablolar halinde gösterilmektedir. Temel anlam itibarıyla satmak, satın almak ve değiştirmek anlamına gelen kökün semantik sahasında yer alan yakın anlamlı ve uzak anlamlı kelimelere ise makale hacmi ve sınırı göz önünde bulundurulması sebebiyle yer verilememiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân-ı Kerîm, Semantik, Etimoloji, By'a.

Abstract

The transmission of the Qur'anic revelation to the present day in accordance with the will of God depends on the correct understanding of the words in it. The correct determination of the present-day equivalents of words, which are the smallest units of the Qur'anic text, is primarily possible by knowing the root meaning of these words as they are used in the Arabic language. In this respect, it is necessary to determine the phases of the words in the historical process starting from the Jâhiliyya period to the present day. Based on the given information, this article analyzes the words derived from the root by'al/بئع using semantic method. The importance of this study is indicated by its contribution to elucidating the words and concepts that are the building blocks of the Qur'an by analyzing the words

derived from the root by'a/بَّيَعَ using the semantic analysis method. Because, this study will enable the identification of semantic differences in the derivatives of this root found in interpretations and translations of the Qur'an. In this context, the etymological structure of the root by'a/بَّيَعَ is discussed first. Then, the usage of the words derived from this root in the poetry of Jāhiliyya and the poetry of the Islamic period, followed by the analysis of the meaning of the root by giving its equivalents in the early and late Arabic dictionaries and Arabic-Turkish dictionaries respectively. Then, the usage and meanings of the words derived from the root by'a/بَّيَعَ in the Holy Qur'an are determined and shown in tables. In terms of basic meaning, the root means to sell, to buy and to change, and the words with close and distant meanings in the semantic field of the root could not be included due to the volume and limitations of the article.

Keywords: *Tafsîr, Holy Qur'an, Semantics, Etymology, By'a.*

Extended Summary

The Qur'an, which aims to lead the humanity to the right path, uses many words as tools to realize this goal. Determining the range of meanings of each word in the Qur'an is of great importance in terms of understanding the message of the Qur'an correctly and conveying it correctly to its interlocutors. In this context, the article analyzes the words whose root is by'a/بَّيَعَ by semantic method.

The method of semantic analysis refers to the correct interpretation of the sentence in which the words appear by determining the agreed meanings of the words. In particular, it is the subject of the diachronic semantic analysis method to determine the root and the original meaning of a word and to reveal the changes it has undergone in the historical course in a sensitive way. In this context, while making sense of the words in the Qur'an, it is necessary to evaluate the historical course of these words, their equivalents in the Qur'anic system of thought, and the meanings given to them by siyāq and sibāq. Because it is not possible to understand the Qur'an correctly without taking into account the change and development of its words in the historical course.

Based on the given information, this article first deals with the etymological structure of the root by'a/بَّيَعَ. Examining the etymological structure of a word is important for knowing the word in terms of its root and determining the noun and verb structures derived from that root. In addition, this examination is also important for determining the actual and

relative meanings of the word, the stages it has gone through over time, what kind of semantic changes it has undergone and the process of conceptualization.

Following the etymological analysis, the usage of the words derived from the root by'a/بَّعَ in Jāhiliyya poetry and Islamic period poetry is obtained by scanning the divans (collected poems) of the period. Because divans are an important source in Arabic literature. In this sense, poetry has an important position in the post-Jāhiliyya Islamic period as well as in the Jāhiliyya period. In this period, many poems were written on many subjects such as faith, morality, honesty, jihad, etc. As a matter of fact, it is known that Hassān b. Sābit (d. 60/680), known as the Prophet's (pbuh) poet, was complimented by the Messenger of Allah (pbuh) many times for his poems. In this respect, poetry has been accepted as an indispensable criterion in the formation of the Arabic language from the sixth century to the present day. In particular, Jāhiliyyah poetry is recognized as the primary source of Arabic grammar, as well as the primary source of Qur'anic exegesis and explanation of Qur'anic concepts.

After determining the usage of the root by'a/بَّعَ in the poetry of the Jāhiliyya period and the poetry of the Islamic period, the meaning of the root by'a/بَّعَ is analyzed by determining the equivalents of the root by'a/بَّعَ in early and late Arabic dictionaries and Arabic-Turkish dictionaries respectively. This is because the Arabic dictionaries, especially the early Arabic dictionaries, and other dictionaries scanned within this scope are the sources to be consulted after the poetry of the Jāhiliyya period and the Islamic period. In this section, the meanings of the root by'a/بَّعَ in the dictionaries are determined in detail and how the diversity of meanings of the root was formed. Thus, the contraction or expansion of meaning that the words derived from the root undergo is determined. Then, the usage and meanings of the words derived from the root by'a/بَّعَ in the Holy Qur'an are determined and shown in tables.

The root by'a/بَّعَ means to sell, to buy, and to change. It is one of the words used in opposite meanings (ezdād) in terms of both selling and buying. In the poetry of the Jāhiliyya period, the root by'a/بَّعَ has five meanings: selling, buying, changing, shopping and place of worship. In the poetry of the Islamic period, along with these five meanings, it also includes the meanings of accepting, pledging allegiance, obeying, making a firm

covenant/promise, and making an agreement. When we come to the early Arabic dictionaries, the root by'a/بِيعَ acquires the relative meanings of slander, snitch, replace, substitute and defeat, along with the meanings of sell, buy and change. Recent Arabic dictionaries and Arabic-Turkish dictionaries also include these relative meanings. According to this information, sell, buy and change are the basic meanings of the verb bâ'a/عَبَا, while the meanings of slander, snitch, replace, substitute and defeat are the relative meanings of the verb.

The root by'a/بِيعَ is mentioned fifteen times in eight suras and eleven verses in the Qur'an. Of the verses in which these derivatives occur, one of them is in the makkî suras and ten of them are in the civil suras. The root by'a/بِيعَ appears in the verb form only in the sulâsi mezid verb form. These derivatives occur a total of seven times in four suras and five verses. The noun form of the root occurs eight times in two different derivations in six suras and seven verses. When we look at the verses in which the words derived from the root by'a/بِيعَ appear in the Qur'an, we see that they are used in three different meanings: shopping, shopping, pledging allegiance, accepting allegiance and church. The meaning of shopping is the most common meaning of the root by'a/بِيعَ in the Qur'an.

Giriş

Kelimeler bir metnin anlaşılmasında önemli bir konumda yer almaktadırlar. İnsanlık âlemini en doğru yola ulaştırmayı amaçlayan Kur'ân da bu hedefini gerçekleştirmek adına pek çok kelimeyi araç edinmektedir. Bu minvalde Kur'ân'da yer alan her bir kelimenin anlam yelpazesinin belirlenmesi, Kur'ân'ın mesajının doğru anlaşılması ve muhataplarına doğru aktarılması bakımından büyük bir öneme sahiptir.¹ Bu bakımdan Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan kelimelerin zaman içerisinde geçirmiş oldukları değişimlerin hassas bir şekilde tetkik edilmesi önem arz etmektedir. Bu düşünceden hareketle çalışmada Kur'ân'da farklı türevleriyle yer edinen by'a/بِيعَ kökü, semantik analiz yöntemi ile tetkik edilmektedir.

1. By'a/بِيعَ Kökünün Etimolojik Yapısı

Köken bilgisi olarak tanımlanan etimoloji; bir kelimenin ait olduğu

¹ Hasan Yılmaz, *Kur'ân Kelime ve İfadelerini Anlamada Kavram Tefsiri ve Semantik Analiz Yöntemi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 1.

dili, bu dilde türediği kökü, hangi kavramları yansıttığını, ilk etapta hangi anlamı taşıdığını araştırmaktadır. Bunun yanı sıra bu bilim, kelimenin zamanla geçirdiği evreleri ve ne tür anlamsal değişimlere uğradığını araştırmaktadır.²

By'a/بیع kökü Arapça'da ikinci bapıan gelen bir fiildir.³ Mazisi بَاع, muzarisi بیع, mazi meçhul hali بیع, muzari meçhul hali de بیع şeklinde gelmektedir. Mazi meçhul hali بُوِع şeklinde de gelmektedir.⁴ By'a/بیع

² Frank Robert Palmer, *Semantic* (Cambridge: University Press, 1991), 11.

³ By'a/بیع kökünün etimolojik yapısı ve anlamlarına dair ilk dönem Arapça lugatlardaki bilgiler şu kaynaklardan derlenmiştir: Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Belhî, *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir*, nşr. Hâtım Sâlih ed-Dâmin (Dubai: Câmi'atu'l-Mâcid ts.), 78; Ebû 'Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, nşr. Mehdi el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâ'î (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988), 2/265; Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *el-Ğarîbu'l-musannef*, nşr. Muhammed el-Muhtâr el-'Ubeydî (Tunus: el-Mecma'u't-Tûnusî, ts.), 1/670; a.mlf., *Luğâtu'l-kabâ'ûli'l-vâride fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (b.y.: y.y., ts.), 3; Ebû'l-'Abbâs Muhammed b. Yezid el-Muberrred el-Ezdi, *el-Kâmil fi'l-luğa ve'l-edeb*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Fikrî'l-'Arabî, 1417/1997), 1/96; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdi, *Cemheretu'l-luğa*, nşr. Remzî Munîr Ba'lebekkî (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1408/1987), 1/369; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbu'l-luğa*, nşr. Muhammed 'Avd Mir'ab (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 2001), 3/150; Ebû'l-Kâsım İsmail b. 'Abbâd et-Tâlikânî, *el-Muhît fi'l-luğa*, nşr. Muhammed Hasen Âlu Yâsîn (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1414/1994), 2/174; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî, *Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, nşr. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1407/1987), 3/1189; Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvîni, *Mu'cemu mekâyis'l-luğa*, nşr. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (b.y.: İttihâdu'l-Kuttâbi'l-'Arab, 1423/2002), 1/303; a.mlf., *Mucmelu'l-luğa* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, ts.), 1/140; Ebû el-Hasan 'Alî b. İsmail b. Sîde el-Mursî, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, nşr. Mustafâ es-Sakkâ - Huseyn Nisâr (b.y.: Ma'hedu'l-Mahtûtâtî'l-'Arabiyye, 1424/2003), 2/188; Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râğîb el-İsfehânî, *el-Mufredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*, nşr. Safvân 'Adnân ed-Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), 155; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sevd (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/87; Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî İbnû'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-a'yuni'n-nevâzir fi 'ilmi'l-vucûh ve'n-nezâ'ir*, nşr. Muhammed 'Abdulkerîm Kâzım er-Râdî (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1404/1984), 194; Ebû'l-Feth Nâsir b. 'Abdusseyyid ebî'l-Mekârim b. 'Alî Burhânu'd-Dîn el-Hârzemî el-Mutarriżî, *el-Muğrib fi tertîbi'l-mu'rib* (b.y.: y.y., ts.), 56; Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfi'î, *Lisân'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993), 8/23; Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. 'Alî el-Hamevî el-Feyyâmî, *el-Misbâhu'l-munîr fi ğarîbi's-şerhi'l-kebîr* (Beyrût: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.), 1/66; Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, nşr. Müessesetür-Risale (Beyrut: Müessesetür-Risale, 1426/2005), 573; Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Alî el-Kalkaşandî, *Subhu'l-a'şâ fi smâ'ati'l-inşâ*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 9/281; Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, nşr. 'Alî Şîrî (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1434), 11/33.

⁴ Cevherî, *Tâcu'l-luğa*, 3/1189; İbn Manzûr, *Lisân'l-'Arab*, 8/25; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 705; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 11/35.

kökünün mastarı بَيْعًا ve مَبِيعًا şeklindedir. Kökün bir diğer mastarı da Türkçe'de biat biçiminde telaffuz edilen bey'at/بَيْعَةٌ kelimesidir.⁵ Diğer taraftan iki mef'ûlün bih alan bâ'a/ع با fiili, ecvef fiillerden yâ'lı ecvef formunda ve müteaddî bir fiildir.⁶

By'a/بَيْع kökü sülâsî şekliyle *satmak* ve *satın almak* anlamına gelmektedir.⁷ Bu bakımdan bâ'a/ع با fiili zıt manalarda kullanılan (ezdâd) kelimelerdendir.⁸ Genellikle *satmak* anlamındaki بَيْع kelimesi ile *almak* anlamındaki شَرَاء kelimesi birbirlerinin yerlerine kullanılmıştır. Fakat alışverişi başlatan kişi satan olduğu için ona nispetle alışveriş ع با fiili ile ifade edilmektedir.⁹

İncelenen kaynaklarda by'a/بَيْع kökünün muarreb olduğuna dair bir bilgiye rastlanmamıştır. Şu kadar var ki by'a/بَيْع kökünün mastar binâ'i nev'i kalıbından gelen بَيْعَةٌ kelimesi *bir nevi satmak* anlamına gelmektedir. Fakat bazı âlimler, çoğulu بَيْع olan ve *kilise* ve *sinagog* anlamına da gelen بَيْعَةٌ kelimesinin¹⁰ bu anlam itibariyle muarreb ve Farsça asıllı bir kelime

⁵ Cengiz Kallek, "Biat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/120.

⁶ Mutarrizî, *el-Muğrib*, 56; Feyyûmî, *el-Misbâsu'l-munîr*, 1/69; Mustafa Meral Çörtü, *Sarf-Nahiv Edatlar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009), 127; a.mlf., *Arapça Dil Bilgisi Sarf* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 282.

⁷ Mukâtil b. Süleymân, *el-Vucûh ve'n-nezâir*, 78; Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 2/265; Ebû 'Ubeyd, *el-Çarîbu'l-musannef*, 1/671; a.mlf., *Luğâtu'l-kabâ'ili'l-vâride*, 3; Muberrred, *el-Kâmil f'l-luğâ*, 1/96; İbn Dureyd, *Cemheretu'l-luğâ*, 1/369; Ezherî, *Tehzîbu'l-luğâ*, 3/151; Sâhib, *el-Muhît f'l-luğâ*, 2/177; Cevherî, *Tâcu'l-luğâ*, 3/1189; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğâ*, 1/303; a.mlf., *Mucmelu'l-luğâ*, 1/140; İbn Sîde, *el-Muhkem*, 2/188; Râğîb el-İsfehânî, *el-Mufredât*, 155; Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğâ*, 1/87; İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-a'yuni'n-nevâzir*, 194; Mutarrizî, *el-Muğrib*, 56; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 8/23; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-munîr*, 1/69; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 705; Zebidî, *Tâcu'l-'arûs*, 11/33.

⁸ Ziddin çoğulu olan ezdâd, bâ'a/ع با "satmak-satın almak" ve cevn "beyaz-siyah, aydınlık-karanlık" gibi karşıt anlamlı kelimeleri (antonymie homophones) ifade etmek için kullanılır. Ancak iki ayrı anlamın zıt olabilmesi için her ikisinin de aynı kategoriye girmesi gerekir (meselâ açık-kapalı, kötülük-iyilik). Daha geniş bilgi için bakınız: Muharrem Çelebi, "Ezdâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/47-48.

⁹ Cevherî, *Tâcu'l-luğâ*, 3/1189; Râğîb el-İsfehânî, *el-Mufredât*, 155, 453; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 8/23.

¹⁰ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 2/265; İbn Dureyd, *Cemheretu'l-luğâ*, 1/369; Ezherî, *Tehzîbu'l-luğâ*, 3/152; Sâhib, *el-Muhît f'l-luğâ*, 2/178; Cevherî, *Tâcu'l-luğâ*, 3/1189; İbn Fâris, *Mu'cme'l-luğâ*, 1/140; İbn Sîde, *el-Muhkem*, 2/189; Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğâ*, 1/87; Mutarrizî, *el-Muğrib*, 56; İbn

olduğunu ileri sürmektedirler.¹¹ Hatta بَيْعَةٌ kelimesinin bugün Mezopotamya ve Arap bölgelerinde yaşam süren Hristiyanların hala *kilise* ve *Hristiyan mabedi* anlamında kullandığı bir kelime olduğu da bilinmektedir.¹²

2. By'a/بَيْعٌ Kökünün Anlam Tahlili

2.1. By'a/بَيْعٌ Kökünün Câhiliye Şiirindeki Kullanımı

Câhiliye dönemi şiiri Arap edebiyatında önemli bir kaynak konumundadır. Zira altıncı yüzyıldan günümüze kadar Arap dilinin oluşumunda vazgeçilmez bir unsur kabul edilmiştir. Câhiliye şiiri Arap gramerinin asli kaynağı olarak kabul edildiği gibi Kur'ân tefsiri ve kavramlarının açıklanmasında da başat kaynaklardır.

Câhiliye şiirinin delil olarak kullanılmasında aksi görüşler bulunsa da başta ilk müfessirlerden olan Abdullah b. Abbas (ö. 687) olmak üzere birçok müfessir ve İslâm âlimi şiirle istişhâdı Kur'ân'ın nüzûlünden itibaren sıklıkla kullanmıştır. Bu konuda Bağdatlı Mehmed Fehmî (ö. 1944), tarihi kayıtlarda câhiliye dönemine dair herhangi bir vesika olmasa dahi sadece şiirden o döneme ait malumatın çıkarılabileceğini söylemektedir.¹³

Câhiliye şiiri denilince akla ilk olarak muallaka şairleri gelmektedir.¹⁴ Bu bölümde başta muallaka sahibi şairlerin muallakalarında ve divanlarında by'a/بَيْعٌ kökünün türevlerinin yer aldığı şiirler olmak üzere diğer câhiliye şairlerinin divanlarındaki şiirlerden birer örnek zikredilecek, aynı anlamdaki diğer şiirler dipnotta verilecektir.

2.1.1. By'a/بَيْعٌ Kökünün Fiil Formu

Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 8/26; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-munîr*, 1/69; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 705; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 11/35.

¹¹ Ebû Hilâl el-Hasen b. 'Abdullâh el-'Askerî, *et-Telhîsu fî ma'rifeti esmâ'il-eşyâ'* (Dimeşk: Dâru Tîlâs, 1996), 177; Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-'uyûn*, nşr. es-Seyyid b. 'Abdilmaksûd b. 'Abdirrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, ts.), 4/30; Ebu'l-Fadl Celaluddîn Abdurrahman Ebu Bekir es-Süyûtî, *el-Mühezzeb fima vaka'a fi'lKur'ân-ı Kerîmi mine'l-mu'arreb*, nşr. Semîr Hüseyin Halebî (Beyrut: y.y., 1408/1987), 48.

¹² Sadullah Arpa, *Süyûtî'nin el-Mühezzeb Eseri Bağlamında Kur'ân-ı Kerîm'de Mu'arreb Kelimeler* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 72.

¹³ Bağdatlı Müderriszâde Mehmet Fehmi, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye Arap Edebiyatı Tarihi Câhiliye Devri-1*, haz. İsmail Araz (Ankara: Fecr Yayınlar, 2021), 1/366.

¹⁴ Muallakât câhiliye dönemindeki yedi veya on şairin kasidelerinin bir arada olduğu koleksiyona verilen bir isimdir. Muallakât hakkında geniş bilgi için bakınız: Süleyman Tülücü, "Muallakât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/310-312.

By'a/بَيْع kökünün câhiliye şiirinde fiil formunda kullanıldığı anlamlar aşağıdaki gibi sıralanabilir.

2.1.1.1. Satmak

حَصَانِي كَانَ دَلَالُ الْمَنَايَا ... فَحَاضَ عُبَارَهَا وَشَرَى وَبَاعًا¹⁵

Benim atım ölüm simgesidir. Savaşta tozu dumana kattı, alım satım yapttı.

Muallaka şairi Antere (ö. 614 civarı), cesaretini anlattığı bu şiirde atının her savaşa girerek mecâzi anlamda alım satım yaptığını ifade ederken bâ'a/عَبَا mazi fiilini kullanmaktadır. Bu şiir aynı zamanda câhiliye döneminde bâ'a/عَبَا fiili ile شَرَى fiilinin birlikte kullanıldıklarını da göstermektedir.¹⁶

2.1.1.2. Satın Almak

وَيَأْتِيكَ بِالْأَخْبَارِ مَنْ لَمْ تَبِعْ لَهُ ... بَنَاتًا، وَمَنْ تَضْرِبُ لَهُ وَقْتِ مَوْعِدِ¹⁷

Kendisine yolculuk elbisesi satın alıp onu bu iş için hazırlamadığın ve de herhangi bir vakit için randevu vermediğin kimse sana hiç tahmin etmediğin haberler getirir.

Muallaka sahibi Tarafe b. Abd (ö. 564 civarı), divanındaki bu şiirde 769 bir kimse için elbise satın almamayı ifade ederken تَبِعْ لَمْ şeklindeki cahd-ı mutlak kalıbını kullanmaktadır.¹⁸

2.1.1.3. Değiştirmek

عَجِبْتُ أَنْبَأُونَا مِنْ فَعْلِنَا، ... إِذْ تَبِعُ الْحَيْلِ بِالْمَعْرِى اللَّجَابِ¹⁹

¹⁵ Antere b. Şeddâd b. Amr el-Absî, *ed-Divân* (b.y.: y.y., ts.), 113.

¹⁶ Satmak anlamındaki diğer şiir örnekleri için bakınız: Ebû Akîl Lebîd b. Rebîa b. Mâlik b. Ca'fer el-Âmirî el-Ca'ferî, *ed-Divân*, nşr. İhsân 'Abbâs (Kuveyt: et-Turâsu'l-'Arabî, 1962), 229; Sâbit (Amr) b. Mâlik eş-Şenferâ el-Ezdî, *ed-Divân*, nşr. İmîl Bedî' Ya'kûb (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, ts.), 55; Ebû Ziyâd Abîd b. el-Ebras el-Esedî, *ed-Divân*, nşr. Ahmed Ğadre (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1414/1994), 45; Ebû Alî Âmir b. Tufeyl b. Mâlik el-Ca'ferî el-Âmirî, *ed-Divân* (b.y.: y.y., ts.), 58.

¹⁷ Ebû Amr Tarafe (Amr) b. el-Abd b. Süfyân b. Sa'd el-Bekrî el-Vâilî, *Divânü Tarafe b. el-'Abd*, thk. Mehdi Muhammed Nâsruddîn (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2002), 47.

¹⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî el-Ferrâ', *Me'ânî'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.), 56; Satın almak anlamındaki diğer şiir örnekleri için bakınız: Ebû Ümâme (Ebû Akreb) Ziyâd b. Muâviye b. Dabâb (Dıbâb) b. Câbir en-Nâbiga ez-Zübyânî, *ed-Divân*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 157.

¹⁹ Ebû Leylâ Mühelhil (Adî) b. Rebîa b. Hâris b. Mürre et-Tağlibî, *ed-Divân*, nşr. Talâl Harb (b.y.: Dâru'l-'Âlemiyye, ts.), 22.

Çocuklarımız yaptığımız şeye şaşırıyorlar. Zira asil atı sütü az olan keçiye değiştiriyoruz.

Mühehlil b. Rebîa (ö. 525 civarı) asil atlarla sütü az olan keçilerin değiştirilmesini ifade ederken بَيْعٌ muzari fiilin cem-i mütekellim sigâsını ب harf-i ceri ile birlikte kullanmaktadır.

By'a/bَيْع kökünün câhiliye dönemi şiirinde fiil formundaki anlamlarının ardından isim formundaki anlamlarına yer verilecektir.

2.1.2. By'a/bَيْع Kökünün İsim Formu

Câhiliye dönemi şiirlerinden elde edilen bilgilere göre by'a/bَيْع kökünün isim formları ve kullanıldıkları anlamlar şu şekilde sıralanabilir.

2.1.2.1. بَيْع Formunun Anlamı

Muallaka sahibi şairlerden olan Tarafe b. Abd (ö. 564 civarı), muallakasında yer verdiği aşağıdaki şiirde kendi kazandığı ve babasından kalan servetinin satılmasını ifade ederken بَيْعاً mastarını kullanmaktadır.²⁰

وَمَا زَالَ تَشْرَابِي الخُمُورَ وَالدَّيْنِي ... وَبَيْعِي وَإِنْفَاقِي طَرِيفِي وَتُكْلِدي 770

Çok şarap içmeye, zevk sürmeye devam ederim. Kazandığımı, varis olduğumu harcayıp satmaya da...

Muallaka şairi Hâris b. Hillize (ö. 570 civarı), divanında yer alan şiirinde yaşlı kadınla evlilik ve borçlanmayla ilişkilendirdiği alışverişi ifade ederken بَيْعاً mastarını kullanmaktadır.²²

نَكَحْتُ كَبِيرَةً وَعَرَمْتُ مَالاً ... كَذَلِكَ الْبَيْعُ مُرْتَجِصٌ وَعَالٌ²³

Hem yaşlı kadınla evlendim hem de borçlandım. İşte alışveriş de böyledir kâh ucuz gelir kâh pahalı.

²⁰ Satmak anlamındaki diğer şiir örnekleri için bakınız: Antere, *ed-Divân*, 42; Alkame b. Abede b. en-Nu'mân el-Fahl et-Temîmî, *ed-Divân*, nşr. Lutfî es-Sakkal (Halep: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.), 88; 'Urve b. el-Verd el-'Absî, *ed-Divân*, nşr. 'Abdulmu'în el-Melûhî (b.y.: y.y., ts.), 66; Evs b. Hacer, *ed-Divân*, 98.

²¹ Tarafe b. el-'Abd, *ed-Divân*, 25.

²² Alışveriş anlamındaki diğer şiir örnekleri için bakınız: en-Nâbîga ez-Zübyânî, *ed-Divân*, 64; Ebû Mâlik Selâme b. Cendel b. Abdiamr et-Temîmî el-Hârisî, *ed-Divân* (b.y.: y.y., ts.), 5; Âmir b. Tufeyl, *ed-Divân*, 47.

²³ Ebû Ubeyde (Ebû'z-Zalîm) el-Hâris b. Hillize b. Mekerûh el-Yeşkürî el-Bekrî, *ed-Divân*, nşr. Mervân el-'Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Hicre, 1415/1994), 130.

Evs b. Hacer (ö. 620) bir malın satın alınmasından bahsederken بَيْعاً mastarını kullanmaktadır.

عَلَى خَيْرٍ مَا أَبْصَرْتَهَا مِنْ بِضَاعَةٍ ... لِمَلْتَمِسِي بَيْعاً بِهَا أَوْ تَبْكُكُلَا²⁴

Görebileceğin en iyi mall/üründü. Hem satın almak isteyen için hem de görmek isteyeneye.

Verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere câhiliye dönemi şiirinde بَيْعٌ isim formu *satmak, satın almak* ve *alışveriş* anlamlarında kullanılmaktadır.

2.1.2.2. بَيْعَةٌ Formunun Anlamı

وَلَكِنَّمَا يَبْعِي بِهِ اللَّهُ وَحْدَهُ، ... فَأَعْطِي، فَقَدْ أُرْبِحْتَ فِي الْبَيْعَةِ الْكَسْبَا²⁵

O yaptığıyla ancak Allah'ın rızasını istiyor. Ver, zira sen bu alışverişte kazançlısın.

Hâtim et-Tâî (ö. 578 civarı) câhiliye döneminde de Allah inancının varlığını ortaya koyan bu şiirinde Allah'ın rızasını elde etmenin kazançlı bir alışveriş olduğunu by'a/بَيْعٌ kökünün bey'at/بَيْعَةٌ mastarı ile izah etmektedir. Bu şiirden hareketle Türkçe'de biat şeklinde telaffuz edilen bey'at/بَيْعَةٌ kelimesinin câhiliye döneminde *alışveriş* anlamında kullanıldığını ifade etmek mümkündür.²⁶

2.1.2.3. بَيْعَةٌ Formunun Anlamı

تَأَمَّتْ فُؤَادِي بِدَاتِ الْحَالِ حُرُوبَةً ... مَرَّتْ تُرِيدُ بِدَاتِ الْعُدْبَةِ الْبَيْعَا²⁷

Bir dilber kalbimi meftun etti. Zâtü'l-azbe'deki sinagoglara giderkenki yolda.

Zâtü'l-azbe yolunda bir dilberin kalbini meftun ettiğini söyleyen câhiliye devri şairi Lukayt b. Ya'mer el-ÿyâdî (ö. 380) şiirdeki sinagog anlamını mastar binâ'i nev'i çoğul kalıbından بَيْعٌ kelimesi ile ifade etmektedir.

²⁴ Ebû Şüreyh Evs b. Hacer b. Attâb et-Temîmî, *ed-Divân*, nşr. Muhammed Yûsuf Necm (Beyrut: Dâru'l-Beyrut, ts), 86.

²⁵ Ebû Seffâne (Ebû Adî) Hâtim b. Abdillâh b. Sa'd et-Tâî el-Kahtânî, *ed-Divân*, nşr. 'Âdil Suleymân Cemâl (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1411/1990), 118.

²⁶ Alışveriş anlamındaki diğer şiir örnekleri için bakınız: Evs b. Hacer, *ed-Divân*, 94.

²⁷ Lukayt b. Ya'mer el-ÿyâdî, *ed-Divân* (b.y.: y.y., ts.), 2.

Netice olarak câhiliye dönemi şiirlerinde by'a/بَيْع kökünün yer aldığı şiirler incelendiğinde bu kökün farklı kalıplardaki kullanımlarda temelde beş anlama geldiği tespit edilmiştir. Bunlar *satmak*, *satın almak*, *değiştirmek*, *alışveriş* ve *ibadet yeri* (*sinagog*) anlamlarıdır.

2.2. By'a/بَيْع Kökünün İslâmî Dönem Şiirindeki Kullanımı

Câhiliye döneminde olduğu kadar câhiliye sonrası İslâmî dönemde de şiir önemli bir konuma sahiptir. Bu dönemde inanç, ahlak, dürüstlük, cihad vb. konularda pek çok şiir kaleme alınmıştır. Bununla birlikte İslâm esaslarına uygun düşmeyen şiirler de yasaklanmıştır. Bu nedenle şiire karşı menfi bir tutum söz konusu olsa da İslâm tarihinin hiçbir döneminde şiir tamamen yasaklanmamıştır. Nitekim Hz. Peygamber'in şairi olarak bilinen Hassân b. Sâbit'in (ö. 60/680) şiirleriyle pek çok defa Rasûlüllâh'ın (s.a.v.) iltifatına mazhar olduğu bilinmektedir.²⁸

By'a/بَيْع kökünün İslâmî dönem şiirindeki fiil formu ve isim formundaki kullanımları ve bu kullanımların anlamları aşağıdaki gibidir.

2.2.1. By'a/بَيْع Kökünün Fiil Formu

By'a/بَيْع kökünün câhiliye sonrası İslâmî dönem şiirinde fiil formunda kullanıldığı anlamlar aşağıdaki gibi sıralanabilir.

2.2.1.1. Satmak

فَبَاعَ بَيْنَهُ بَعْضُهُمْ بِحَشَارَةٍ ... وَ بَعَتْ لِدُنْيَانِ الْعَلَاءِ بِمَالِكٍ²⁹

Onlardan bazıları çocuklarını çok düşük ve değersiz bir fiyata satarken... Sen ise oğlun Mâlik'in kanına karşılık Benî Zübyân için şeref satın aldın.

Hutay'e (ö. 59/678 civarı) evladı öldürülen ve onun intikamını almak yerine diyetini tercih eden kimseyi evladını satmak ile itham ederken بَاعَ mazi fiilini kullanmaktadır.³⁰

²⁸ Hüseyin Elmalı, "Hassân b. Sâbit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/399.

²⁹ Ebû Müleyke Cervel b. Evs b. Mâlik el-Absi el-Hutay'e, *ed-Divân*, nşr. Nu'mân Emin Tâhâ (Kahire: y.y., 1378/1958), 174.

³⁰ Satmak anlamındaki diğer şiir örnekleri için bakınız: Ebü'l-Velîd (Ebû Abdirrahmân) Hassân b. Sâbit b. el-Münzir el-Hazrecî el-Ensârî, *ed-Divân*, nşr. 'Abde Mehnâ (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 29; Hassân b. Sâbit, *ed-Divân*, 201; Ebü'l-Hattâb (Ebû Hafs) Ömer b. Abdillâh b. Ebî Rebîa b. el-Mugîre el-Kureşî el-Mahzûmî, *ed-Divân*, nşr. Ahmed Ekrem et-Tabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.), 12, 24; Cerîr b. Atıyye b. el-Hatafâ (Huzeyfe) et-Temîmî, *Divânu Cerîr bi-Şerhi*

2.2.1.2. Satın Almak

تُفَدِّي عَامَ بَيْعِهَا جُبَيْرٌ ... وَتَزَعُمُ أَنَّ ذَلِكَ خَيْرٌ عَامٍ³¹

Cübeyr'in (köle olarak) satın alındığı yılda sevindin. O yılın en hayırlı yıl olduğunu iddia edersin.

Cerîr b. Atıyye (ö. 110/728), Ferezdak'ı (ö. 114/732) hicv ettiği bu şiirde onun babasının katillerini unutup satın aldığı bir köleye sevindiğini söylemektedir. Şair bu şiirde *satın almak* anlamını بَيْع mazi meçhul fiil ile ifade etmektedir.³²

2.2.1.3. Değiştirmek

لِمَنِ الدِّيَارُ بِرِقَّةِ الرَّوْحَانِ ... إِذْ لَا نَبِيْعَ زَمَانِنَا بِزَمَانٍ³³

Revhan çölündeki evler kimin? Biz zamanımızı başka zamana değiştirmeyiz.

Cerîr b. Atıyye çöldeki evlerini hatırlayıp hasretini kaleme döktüğü bu şiirde onları herhangi bir zamana değiştirmeyeceğini نَبِيْع muzari fiil cem-i mütekellim sigâsını ب harf-i ceri ile birlikte kullanarak dile getirmektedir.³⁴

2.2.1.4. Kabul Etmek

وَسَوْدَاءُ الْمَجْرَدِ مِنْ عَقَالٍ ... تُبَايِعُ مَنْ دَنَا حُدُودَهَا وَهَاتِ³⁵

'Akal oğullarından olan Mucerrad'ın karısı kötü kadındır. Kim ona yaklaşırsa onu kabul eder. Onu al, ver.

Cerîr b. Atıyye (ö. 110/728) 'Akal oğullarından kötü yolda olan ve kendisine her yaklaşanı kabul eden bir kadını tasvir ederken تُبَايِعُ fiilini *kabul etmek* anlamında kullanmaktadır.

Muhammed b. Habîb, nşr. Nu'mân Muhammed Emîn Taha (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 1/402; Rebî'a er-Rakkî, *ed-Dîvân*, 21; Ebû Temmâm Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî, *ed-Dîvân* (b.y.: y.y., ts.), 122, 438; Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tezz-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-Alellah el-Abbâsî, *ed-Dîvân* (b.y.: y.y., ts.), 23, 680

³¹ Cerîr b. Atıyye, *Dîvânu Cerîr*, 1/207.

³² Satın almak anlamındaki diğer şiir örnekleri için bakınız: Ebü'l-Mudarrab (Ebû Ukbe) Kâ'b b. Zühayr b. Rebîa, *ed-Dîvân*, nşr. 'Alî Fâ'ûr (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1997), 14; Cerîr b. Atıyye, *Dîvânu Cerîr*, 1/493, 2/948.

³³ Cerîr b. Atıyye, *Dîvânu Cerîr*, 2/1008.

³⁴ Değiştirmek anlamındaki diğer şiir örnekleri için bakınız: Cerîr b. Atıyye, *Dîvânu Cerîr*, 2/948.

³⁵ Cerîr b. Atıyye, *Dîvânu Cerîr*, 2/829.

Verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere fiil formundaki by'a/بَيْع kökü câhiliye sonrası İslâmî dönem şiirinde *satmak*, *satın almak*, *alışveriş yapmak*, *değiştirmek* ve *kabul etmek* anlamlarında kullanılmaktadır.

2.2.2. By'a/بَيْع Kökünün İsim Formu

İslâmî dönem şiirlerinden elde edilen bilgilere by'a/بَيْع kökünün isim formları ve anlamları şu şekilde sıralanabilir:

2.2.2.1. بَيْع Formunun Anlamı

كَالْفَوْسِ عَطَّلَهَا لِيَبِّعَ سَائِمٌ ... أَوْ كَالْفَنَاءِ أَقَامَهَا التَّثْقِيفُ³⁶

Satmak için atıl bekletilmiş kavis/yay misali. Yahut kullanıla kullanıla/vuruşa vuruşa düzelmiş mızrak misali.

Kâ'b b. Züheyr (ö. 24/645) sevgilisinin inceliğini yaya, düzgünlüğünü de düzeltilmiş mızrağa benzettiği bu şiirde *satmak* anlamını بَيْع mastarı ile vermektedir.³⁷

يَا هَلْفَ نَفْسِي عَلَى بَيْعِ هَمَّتْ بِهِ ... لَوْ نَلْتُهُ كَانَ بَيْعَ الرَّاحِ النَّامِي³⁸

Ah içimde kaldı o satış/alışveriş işi ki; Alsaydım/yapsaydım kazanan da ben olurum, malını büyüten de.

Cihada katılmak isteyen Hutay'e (ö. 59/678 civarı) komutanın kendisini savaşa kabul etmemesi üzerine çok üzgün olduğunu anlattığı bu şiirde savaşa katılabilmesi durumunda elde edeceği *kazançlı alışverişi* بَيْعاً mastarı ile ifade etmektedir.³⁹

وَقَالَ أَوْلُو الْحُكُومَةِ مِنْ قُرَيْشٍ ... عَلَيْنَا الْبَيْعُ إِذْ بَلَغَ الْعَلَاءُ⁴⁰

Dedi ki Hüküm (iktidar) sahibi Kureyş'tendir. Pahalı da olsa bey'at etmemiz lazım.

Cerîr b. Atıyye iktidarın Kureyş'in elinde olduğunu ve bu nedenle bir

³⁶ Kâ'b b. Züheyr b. Rebia, *ed-Dîvân*, 51.

³⁷ Satmak anlamındaki diğer şiir örnekleri için bakınız: Hassân b. Sâbit, *ed-Dîvân*, 44, 246; Ebû'ş-Şamakk Mervân b. Muhammed, *ed-Dîvân* (b.y.: y.y., ts.), 31.

³⁸ el-Hutay'e, *ed-Dîvân*, 227.

³⁹ Alışveriş anlamındaki diğer şiir örnekleri için bakınız: el-Hutay'e, *ed-Dîvân*, 320; Ömer b. Ebî Rebia *ed-Dîvân*, 76; Cerîr b. Atıyye, *Dîvânü Cerîr*, 1/268, 1/500; Kâ'b b. Züheyr, *ed-Dîvân*, 14.

⁴⁰ Cerîr b. Atıyye, *Dîvânü Cerîr*, 2/668.

takım gereklilikleri olsa da Kureyş'e biat edilmesinin mecburi olduğunu dile getirdiği bu şiirde *biat etmek* anlamını بَيْعاً mastarı ile vermektedir. Bu şiir بَيْعاً mastarının بَيْعَةً mastarında olduğu gibi *biat* anlamında kullanıldığına işaret etmektedir.

Yukarıdaki malumattan da anlaşıldığı kadarıyla İslâmî dönem şiirinde by'a/بَيْع kökünün بَيْع kalıbındaki isim formu *satmak, alışveriş ve biat etmek* anlamlarında kullanılmaktadır.

2.2.2.2. بَيْعَةً Formunun Anlamı

يَا رَبُّ نَاكِثٌ بَيْعَتَيْنِ تَرَكْتُهُ ... وَخِصَابٌ لِحَيْتِهِ ذَمُّ الْأَوْدَاجِ⁴¹

Nice iki bey'ati bozan kimseyi terk ettin. Sakalının boyası şah damarının kanıdır.

Cerîr b. Atıyye, Haccâc b. Yûsuf es-Sekaffî'nin (ö. 95/714) Saîd b. Cübeyr'i (ö. 94/713) öldürmesini haklı bulduğu bu şiirinde onun emire yaptığı iki bey'ati bozduğunu bu nedenle de Haccâc tarafından öldürülerek sakallarının kana boyandığını söylemektedir. Burada bey'at/بَيْعَةً kelimesi *idareciye itaat etme* anlamında kullanılmaktadır.⁴²

صَفَتْ لَكَ بَيْعَةً بِنَبَاتٍ عَهْدٍ ... فَوَزُنُ الْعَدْلِ أَصْبَحَ لَا يَمِيلُ⁴³

Sağlam bir ahit ile sana olan bey'at netleşti. Adalet terazisi meyiletmez oldu.

Cerîr b. Atıyye'nin bir diğer şiirinde yer alan bey'at kelimesi *sağlam bir ahit/söz* anlamıyla yer almaktadır.

إِلَى أَنْ دَعْتُهُ إِلَى بَيْعَةٍ ... فَكَمْ عَثِقَ رِقِّي وَنَذِرٌ وَجِبٌ⁴⁴

Onu itaate davet edene kadar nice köle azat edildi, nice adak yerine getirildi.

İbnü'l-Mu'tez (ö. 296/908) bey'at/بَيْعَةً mastarını bu şiirde *itaat etmek* anlamında kullanılmaktadır.

وَيَا مَعْشَرَ الْأَنْصَارِ مَنْ كَانَ عَاقِداً ... بَيْنَيْكُمْ ، وَالْدِّينُ فِي قَبْضَةِ الْكُفْرِ⁴⁵

⁴¹ Cerîr b. Atıyye, *Dîvânu Cerîr*, 1/138.

⁴² Biat etmek anlamındaki diğer şiir örnekleri için bakınız: Ebû Temmâm, *ed-Dîvân*, 215; İbnü'l-Mu'tez, *ed-Dîvân*, 866.

⁴³ Cerîr b. Atıyye, *Dîvânu Cerîr*, 2/717.

⁴⁴ İbnü'l-Mu'tez, *ed-Dîvân*, 110.

⁴⁵ İbnü'l-Mu'tez, *ed-Dîvân*, 379.

Ey Ensâr topluluğu! Sizinle kim bey'at akdi yaptı. Din küfrün elinde (zulmü altında) iken.

İbnü'l-Mu'tez dinin Mekke'de kâfirlerin zulmü altında iken Medinelilerin (ensar) Hz. Peygamberle yaptıkları anlaşmayı bey'at akdi olarak tarif ettiği bu şiirinde, bey'at/بَيْعَةٌ masterını kullanmaktadır.

Bu şiirlere göre by'a/بَيْعٌ kökünden türeyen bey'at/بَيْعَةٌ masterının câhiliye sonrası İslâmî dönem şiirinde *idareciye itaat etmek, sağlam bir ahit/söz vermek ve anlaşma yapmak* anlamlarında kullanıldığı görülmektedir.

2.2.2.3. بَيْعَةٌ Formunun Anlamı

مَا زَالَ سَيْرُهُمْ حَتَّى اسْتَقَادَ هُمْ ... أَهْلُ الصَّلِيبِ، وَمَنْ كَانَتْ لَهُ الْبَيْعُ⁴⁶

İlerleyişleri devam etti. Ta ki haçlılar ve mabetleri olanlar emrine girdiler.

Hassân b. Sâbit, Allah yolunda gerçekleştirilen cihadın ehl-i salibin ve mabedi olan Hıristiyanların Müslümanların emrine girinceye kadar devam ettiğini ifade ettiği bu şiirde, بَيْعَةٌ kelimesinin çoğulu olan بَيْعٌ kelimesini *Hıristiyanların ibadet yeri* anlamında kullanmaktadır.⁴⁷

فَقُلْتُ أَتَمُنُّنَّ أَمْ مَصَابِيحُ بَيْعَةٍ ... بَدَتْ لَكَ تَحْتَ السِّجْفِ أَمْ أَنْتَ حَامٍ؟⁴⁸

Ona dedim ki sana görünen, perde arkasından bir güneş mi? Yoksa ibadethanenin kandilleri mi? Yoksa sen rüya mı görüyorsun?

Ömer b. Ebû Rebîa (ö. 93/711) bu şiirde بَيْعَةٌ kelimesini hangi din mensuplarına aidiyeti bilinmemekle birlikte *ibadethane* anlamında kullanmaktadır.⁴⁹

By'a/بَيْعٌ kökünün master binâ'i nev'i kalıbı olan بَيْعَةٌ kelimesi ve bu kelimenin çoğul kalıbı olan بَيْعٌ kelimesi câhiliye sonrası İslâmî dönem şiirinde *Hıristiyanların ibadet yeri, kilise ve ibadethane* anlamlarında kullanılmaktadır.

⁴⁶ Hassân b. Sâbit, *ed-Dîvân*, 153.

⁴⁷ Kilise anlamındaki diğer şiir örnekleri için bakınız: Cerîr b. Atıyye, *Dîvânu Cerîr*, 1/293; 2/557; en-Nâbiga eş-Şeybânî, *ed-Dîvân*, 52.

⁴⁸ Ömer b. Ebî Rebîa *ed-Dîvân*, 182.

⁴⁹ İbadethane anlamındaki diğer şiir örnekleri için bakınız: en-Nâbiga eş-Şeybânî, *ed-Dîvân*, 81; Rebî'a b. Sâbit el-Esedî er-Rakkî, *ed-Dîvân*, (b.y.: y.y., ts.), 6.

İslâmî dönem şiiirlerinden derlenen bilgilere göre bu dönemde by'a/بَيَعَ kökünün kullanıldığı anlamlar şu şekildedir: *Satmak, satın almak, değiştirmek, kabul etmek, biat etmek, itaat etmek, sağlam bir ahit/söz vermek, anlaşma yapmak, alışveriş, Hristiyanların ibadet yeri ve ibadethane.*

2.3. By'a/بَيَعَ Kökünün Lugatlardaki Anlamı

By'a/بَيَعَ kökünün türevlerinin câhiliye dönemi şiiirinde ve İslâmî dönem şiiirindeki kullanımlarının ve anlamlarının tespitinin ardından bu türevlerin lugatlardaki anlamlarına yer verilecektir. Bu anlamlar için kronolojik olarak ilk dönem Arapça lugatlara, son dönem Arapça lugatlara⁵⁰ ve Arapça-Türkçe lugatlara⁵¹ müracaat edilecektir.

Etimolojik inceleme bölümünde by'a/بَيَعَ kökünün temelde *satmak, satın almak* ve *alışveriş* anlamında kullanıldığı belirtilmişti. Şimdi ise by'a/بَيَعَ kökünün kullanıldığı anlamlar detaylı bir şekilde tespit edilecektir. İncelenen lugatlardan elde edilen bilgilere göre by'a/بَيَعَ kökünün fiil formunun ve isim formunun türevleri ve bu türevlerin kullanıldıkları anlamlar aşağıdaki gibi sıralanabilir.

2.3.1. By'a/بَيَعَ Kökünün Fiil Formu

By'a/بَيَعَ kökünün lugatlardaki fiil formunun anlamlarını aşağıdaki

⁵⁰ By'a/بَيَعَ kökünün anlamlarına dair son dönem Arapça lugatlardaki bilgiler şu kaynaklardan derlenmiştir: Saîd el-Hûrî eş-Şertûnî, *Akrebü'l-mevârid fi fusahi'l-'Arabiyye ve ş-şevârid* (Beirut: y.y. 1403), "by'a", 1/71; Luvîs Ma'lûf, *el-Müncid fi'l-luga* (Beirut: el-Matba'atu'l-Kasulikiyye, ts.), "bâ'a", 56-57; İbrâhim Medkur vd., *Mu'cemü elfazi'l Kur'ani'l Kerim* (Kahire: y.y. 1989/1409), "by'a", 1/174-175; 628-629; İbrâhim Mustafâ vd., *el-Mu'cemu'l-vasîf* (Kahire: Mektebu's-Şurûk ed-Devliyye, 2004/1425), "bâ'a", 79; Cübran Mes'ud, *er-Râ'id* (Beirut: Dar'ul 'Alemlü'l Melayîn, 1992), "by'a", 185; İbrâhim Medkûr vd., *el-Mu'cemü'l-veciz* (Kahire: y.y. 1989), "bâ'a", 70; Ahmed el-Âyed vd., *el-Mu'cemu'l-'Arabiyyi'l Esâsî* (b.y.: Laros, ts.), "by'a", 188-189.

⁵¹ By'a/بَيَعَ kökünün anlamlarına dair Arapça-Türkçe lugatlardaki bilgiler şu kaynaklardan derlenmiştir: Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lügati*, ed. Mustafa Koç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), "by'a", 2/1313-1314; Mütercim Âsım Efendi, *el-Okâyânûsu'l-Basîf fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhîf*, ed. Mustafa Koç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), "by'a", 4/3278-3280; Mevlüd Sarı, *el-Mevârid Arapça-Türkçe Lügat* (İstanbul: İpek Yayınları, 1982), "bâ'a", 144; Bekir Topaloğlu - Hayrettin Karaman, *Arapça-Türkçe Yeni Kâmûs* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), "bâ'a", 38; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, ts.), "by'a", 81; M. İsmet Yolcu, *Örnek Sözlük* (Ankara: Eğitim-San Basım Yayım, 1996), "by'", 177; Arif Erkan, *el-Beyan Büyük Arapça-Türkçe Lugat* (İstanbul: Yasin Yayınları, 2004), "by'a", 1/636; Emrullah İşler - İbrahim Özey, *Türkçe-Arapça Kapsamlı Sözlük* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2021), "biat", 185, "satım", 1027-1028.

gibi sıralamak mümkündür.

2.3.1.1. Satmak

Mukâtil b. Süleyman *الإشترَاء* lafzının üç anlamından birinin *بَاعَ* yani *satmak* anlamında olduğunu zikretmektedir. Bu kullanıma örnek olarak verdiği *بِئْسَمَا بَاعُوا بِهٖ* şeklindeki âyetin⁵² esasında *بِئْسَمَا بَاعُوا بِهٖ* anlamında olduğunu belirtmektedir. Mukâtil b. Süleyman, bu âyetin haricinde *إشترى* fiilinin Kur'ân'da *satmak* anlamında kullanıldığı başka bir âyetin bulunmadığını da dile getirmektedir.⁵³ *شَرَى* fiilinin *بَاعَ* fiili ile aynı anlama geldiğini aktaran bazı lugatlar, *وَشَرُّهُ بِئْسَمٌ* âyetini⁵⁴ örnek vererek âyetteki *شَرَى* fiilinin *satmak* anlamında kullanıldığını ifade ederler. Ayrıca *وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي* ve *وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي* fiili ve *الَّذِينَ يَشْتُرُونَ* âyetindeki⁵⁶ *يَشْتُرُونَ* fiili de *satıyorlar* anlamındaki *يَبِيعُونَ* fiiliini karşılamaktadır.⁵⁷

Ferrâ (ö. 207/822), *شَرَى* fiilinin anlamıyla alakalı Arapların kullanımlarında iki farklı görüşün bulunduğunu aktarmaktadır.⁵⁸ Çoğunluğun görüşüne göre *شَرَى* fiili ile *بَاعَ* fiili *satmak* anlamında, *إشترى* fiili ile *إِنْتَاعَ* fiili ise *satın almak* anlamında kullanılmaktadır. Diğer görüşe göre ise her iki fiile de *satmak* ve *satın almak* anlamları verilmektedir.⁵⁹ Bu minvalde “*Satan ve satın alan birbirlerinden ayrılmadıkları sürece muhayyerdirler.*” hadisindeki *الْبَيْعَانِ* kelimesinin hem *satın* hem de *satın alan* şeklinde her iki anlamda da kullanıldığına işaret edilmektedir.⁶⁰

⁵² el-Bakara 2/90.

⁵³ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir*, 78.

⁵⁴ Yûsuf 12/20.

⁵⁵ el-Bakara 2/207.

⁵⁶ en-Nisâ 4/74.

⁵⁷ Muberrred, *el-Kâmil fi'l-luğa*, 1/96; Cevherî, *Tâcu'l-luğa*, 5/2391; Râğıb el-İsfehânî, *el-Mufredât*, 155.

⁵⁸ Ferrâ, *Me'ânî'l-Kur'ân*, 56.

⁵⁹ Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 11/276; Râğıb el-İsfehânî, *el-Mufredât*, 453; Zebidî, *Tâcu'l-'arûs*, 19/567.

⁶⁰ Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 3/150; Bâ'a/ع با fiiline *satmak* anlamını veren diğer lugatlar: Sâhib, *el-Muhît*, 2/177; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, 1/303; İbn Sîde, *el-Muhkem*, 2/189; Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, 1/87; İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-a'yuni'n-nevâzir*, 373; Mutarrizî, *el-Muğrib*, 56; İbn Manzûr, *Lisân'l-'Arab*, 8/23; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-munîr*, 1/69; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 705; Zebidî, *Tâcu'l-'arûs*, 11/33, 19/567; Vankulu, “by'a”, 2/1313; Mütercim Âsım Efendi, “by'a”, 4/3278; Sarı, “bâ'a”, 144; Topaloğlu – Karaman, “bâ'a”, 38; Mutçalı, “by'a”, 81; Erkan, “by'a”, 1/636; Erkan, “by'a”, 1/636; İşler – Özay, “satmak”, 1028.

Râğıb el-İsfahânî (ö. V. yüzyılın ilk çeyreği), bâ'a/ع با fiilini *değerli olanı vermek ve bu değer karşılığı olan bedeli almak* bir başka deyişle *değeri olan bir şeyi satmak* şeklinde tarif etmektedir. شَرَى fiilini ise *bedeli vermek ve bu bedelin karşılığında değerli olanı almak* bir diğer ifadeyle *satın almak* şeklinde izah etmektedir. Alım satım para ve mal ile olursa böyledir. Eğer alım satım bir mal karşılığında yine bir mal ile olursa her iki fiil de birbirinin yerine kullanılabilir. Bununla beraber her iki fiilin *satın almak* ve *satın almak* anlamlarını birlikte barındırdığını da ifade etmektedir.⁶¹

2.3.1.2. Satın Almak

Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) Araçların اِشْتَرَيْتُهُ derken onu *satın aldım* anlamını kastettiğini söyler.⁶² Ebû Ubeyd (ö. 224/838) ve İbn Düreyd (ö. 321/933) de باع fiilinin اِشْتَرَى *satın almak* anlamında kullanıldığını ifade ederler.⁶³

2.3.1.3. Değiştirmek

باع fiilinin ifade ettiği bir diğer anlam da *belirli bir vasıftaki bir malı başka bir mal ile değiştirmek* anlamıdır. باع دُنْيَاهُ بِآخِرَتِهِ cümlesi *dünyasını ahireti ile değiştirdi* anlamındadır.⁶⁴ تَبَايَع fiili de *değiştirmek* anlamında kullanılmaktadır.⁶⁵

2.3.1.4. Karalamak, İspiyonlamak

باع fiili *karalamak* ve *ispiyonlamak* anlamlarına da gelmektedir. باعَهُ مِنْ

⁶¹ Râğıb el-İsfahânî, *el-Mufredât*, 155, 453; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 19/567; Şertûnî, "by'a", 1/71; Ma'lûf, "bâ'a", 56; Mustafâ vd., "bâ'a", 79; Medkûr vd., "bâ'a", 70; el-'Âyed vd., "by'a", 188.

⁶² Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 2/265.

⁶³ Ebû 'Ubeyd, *el-Ğarîbu'l-musannef*, 1/671; Bâ'a/ع با fiiline satın almak anlamını veren diğer lugatlar: İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 1/303; İbn Sîde, *el-Muhkem*, 2/189; Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, 1/87; İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-'â'yuni'n-nevâzir*, 373; Mutarrizî, *el-Muğrib*, 56; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 8/23; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-munîr*, 1/69; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîr*, 705; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 11/33, 19/567; Şertûnî, "by'a", 1/71; Ma'lûf, "bâ'a", 56; Mustafâ vd., "bâ'a", 79; Medkûr vd., "bâ'a", 70; Vankulu, "by'a", 2/1313; Mütercim Âsım Efendi, "by'a", 4/3279; Sarı, "bâ'a", 144; Topaloğlu - Karaman, "bâ'a", 38; Erkan, "by'a", 1/636; Erkan, "by'a", 1/636.

⁶⁴ Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, 1/88; İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-'â'yuni'n-nevâzir*, 194; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 11/36; Mustafâ vd., "bâ'a", 79; Medkûr vd., "bâ'a", 70; el-'Âyed vd., "by'a", 189; Mütercim Âsım Efendi, "by'a", 4/3279.

⁶⁵ Şertûnî, "by'a", 1/71; Ma'lûf, "bâ'a", 56; Medkur vd., "by'a", 1/174; Mustafâ vd., "bâ'a", 79; Medkûr vd., "bâ'a", 70; el-'Âyed vd., "by'a", 188; Sarı, "bâ'a", 144; Mutçalı, "by'a", 81.

السُّلْطَانِ cümlesi *bir adamı sultana karalamak ve ispiyonlamak* anlamındadır.⁶⁶ Bu anlam مِرْ حرف-i ceri kullanılarak verilmektedir.⁶⁷

2.3.1.5. Yerini Almak, Yerine Geçmek, Mağlup Etmek

بَاعَ fiili عَلَى harf-i ceri ile birlikte *bir kimsenin yerini almak, onun yerine geçmek, onu mağlup etmek* anlamlarına gelir. بَاعَ عَلَى بَيْعِهِ cümlesi *rütbe ve mertebe bakımından onun yerine geçti, onu mağlup etti* anlamında kullanılır. Ezherî (ö. 370/980) bâ'a/باع fiilinin bu anlam itibariyle mecazî anlamda kullanıldığını belirtmektedir. Bir adam başka birine düşmanlık ederek onu mağlup etmek ister ve bunda da başarılı olup istediğini elde ederse Araplar bu durumu eski bir kullanım olan بَاعَ فُلَانٌ عَلَى بَيْعِ فُلَانٍ cümlesi ile izah ederler. سَقَى فُلَانٌ عُبَّارَ فُلَانٍ cümlesi de bu anlamdadır.⁶⁸

2.3.1.6. Anlaşma Yapmak, Tokalaşmak

By'a/بَيْع kökünün mufâ'ale/مُفَاعَلَةٌ babı veznindeki kullanımı olan بَاعَ fiili, bu kökün tefâ'ul/تَفَاعُلٌ babından gelen تَبَاعَ fiili ile aynı anlamda kullanılmaktadır. بَاعَ ve تَبَاعَ fiilleri *alışverişin kabulü, anlaşma ve itaat bildirme ve bu esnada yapılan el sıkışma, tokalaşma* anlamındadır⁶⁹ Ayrıca بَاعَ fiili *bir şeyi satılığa çıkarmak* anlamında da kullanılmaktadır.⁷⁰

بَاعَ fiili *sözleşme ve anlaşma yapmak* anlamındaki عَاهَدَ ve عَاهَدَ fiilleri ile de aynı anlamda karşılamaktadır.⁷¹ Aynı şekilde بَاعَ fiili ile شَارَى fiili de benzer anlamlarda kullanılırlar.⁷²

⁶⁶ Sâhib, *el-Muhît fi'l-luğa*, 2/178; Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, 1/88; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 705; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 11/34; Mütercim Âsım Efendi, "by'a", 4/3279.

⁶⁷ Şertûnî, "by'a", 1/71.

⁶⁸ Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 3/150; İbn Manzûr, *Lisân'l-'Arab*, 8/25, 26; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 705; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 11/35; Şertûnî, "by'a", 1/71; Mütercim Âsım Efendi, "by'a", 4/3279.

⁶⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, 2/265; Cevherî, *Tâcu'l-luğa*, 3/1189; Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 3/152; Sâhib, *el-Muhît*, 2/177; İbn Sîde, *el-Muhkem*, 5/131; İbn Manzûr, *Lisân'l-'Arab*, 8/26, 10/200; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 705; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 11/35.

⁷⁰ İbn Sîde, *el-Muhkem*, 2/189; İbn Manzûr, *Lisân'l-'Arab*, 8/25; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 11/36.

⁷¹ İbn Sîde, *el-Muhkem*, 2/189; İbn Manzûr, *Lisân'l-'Arab*, 8/26; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 11/36; Şertûnî, "by'a", 1/71; Ma'lûf, "bâ'a", 57; Medkur vd., "by'a", 1/174; Medkûr vd., "bâ'a", 70; Âyed vd., "by'a", 188; Sarı, "bâ'a", 144; Topaloğlu – Karaman, "bâ'a", 38; Mutçalı, "by'a", 81; İşler – Özey, "biat", 185.

⁷² Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, 1/87.

2.3.1.7. Biat Etmek, İtaat Etmek

بَايَعَ السُّلْطَانَ cümlesi bir sultana itaat etmek amacıyla bağlılığını arz etmek anlamındadır. لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ ve فَاسْتَبَشِرُوا بَبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ âyet-i kerîmelerindeki⁷³ bey'atürîdvâna işaret eden بَايَعَ fiili de bu anlamdadır.⁷⁴

2.3.1.7. Fiilin Diğer Anlamları

By'a/بَيَعَ kökünün infî'âl/إِنْفِعَالٌ babı kalıbına tekabül eden اِنْبَاعٌ fiili لِي harf-i ceri ile birlikte *alışverişte müsamahalı davranmak* anlamında kullanılır.⁷⁵ Bazı lugatlar ise اِنْبَاعٌ fiilinin نَفَقٌ ve رَاجٌ yani *iyi satmak/satılmak, revaçta olmak, piyasası olmak* anlamlarında kullanıldığını aktarmaktadırlar.⁷⁶

اِنْبَاعٌ fiiline Arapça-Türkçe lugatlarda *ter akmak* anlamı da verilmektedir. Fakat bu anlam ilk dönem Arapça lugatlarda بَيَعَ kökünden değil de *kulaçlamak* ve *karışlamak* anlamlarına gelen بَوَّع kökünden türeyen اِنْبَاعٌ fiiline verilmektedir.⁷⁷

اِنْبَاعٌ fiili ل harf-i ceri ile birlikte *namına satın almak* anlamına da gelmektedir.⁷⁸ لَا اِنْبَاعٌ مِنْهُ cümlesi ise *ona hiçbir şey hakkında güvenmem* anlamındadır.⁷⁹

تَبَايَعٌ fiili *alışverişi veya biati sonuçlandırmak, nihayete erdirmek* anlamlarında kullanılmaktadır.⁸⁰

⁷³ et-Tevbe 9/111; el-Fetih 48/10

⁷⁴ Râğîb el-İsfehânî, *el-Mufredât*, 155.

⁷⁵ Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 3/153; İbn Manzûr, *Lisân'l-'Arab*, 8/23.

⁷⁶ Sâhib, *el-Muhît*, 2/177; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 705; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 11/36; Şertûnî, "by'a", 1/71; Ma'lûf, "bâ'a", 56; Mustafâ vd., "bâ'a", 79; 'Âyed vd., "by'a", 188.

⁷⁷ Sarı, "bâ'a", 144; Mutçalı, "by'a", 81; İşler – Özay, "satılmak", 1027.

⁷⁸ Şertûnî, "by'a", 1/71; Ma'lûf, "bâ'a", 56; Mustafâ vd., "bâ'a", 79; Medkûr vd., "bâ'a", 70; 'Âyed vd., "by'a", 188.

⁷⁹ Sarı, "bâ'a", 144; Topaloğlu - Karaman, "bâ'a", 38; Mutçalı, "by'a", 81; İşler – Özay, "satın almak", 1027.

⁸⁰ Şertûnî, "by'a", 1/71; Ma'lûf, "bâ'a", 56; Medkur vd., "by'a", 1/174; Mustafâ vd., "bâ'a", 79; Medkûr vd., "bâ'a", 70; 'Âyed vd., "by'a", 188; Sarı, "bâ'a", 144; Mutçalı, "by'a", 81.

إِسْتَبَاعَ fiili bir şeyin satın alınmasını istemek anlamında kullanılmaktadır.⁸¹

2.3.2. By'a/بَيْع Kökünün İsim Formu

Lugatlardan elde edilen bilgilere by'a/بَيْع kökünün isim formları şu şekilde sıralanabilir.

2.3.2.1. بَيْع Formunun Anlamı

بَيْع kelimesi satış anlamında istimal olunmaktadır. Hakiki anlamda *bir malın başka bir mal ile takas edilmesi, değiştirilmesi* anlamına gelmektedir. Mecazi anlamda ise تَمْلِيك ve تَمْلُك yani mülk verme ve mülk edinme sebebi olduğu için بَيْع kelimesi عَقْد anlamında kullanılmaktadır.⁸²

بَيْع kelimesi dokunmak ve temas etmek anlamındaki لَمَسٌ ve مَلَامَسَةٌ kelimeleri ile aynı anlamda da kullanılmaktadır. Zira alışveriş esnasında fiyat tespit edildikten sonra satıcının veya müşterinin birbirlerinin elbiselerine veya alım satımı yapılan malın içeriğine bakmadan ambalajına dokunmaları, satışın gerçekleştiği anlamına gelmektedir.⁸³

بَيْع kelimesine yöneticiyi işitmek ve ona itaat etmek üzere söz vermek anlamı da verilmektedir.⁸⁴ بَيْع kelimesi aynı zamanda ticaret malı anlamındadır.⁸⁵ 782

2.3.2.2. بَيْعَة Formunun Anlamı

2.3.2.2.1. Anlaşma Yapmak

Bey'at/بَيْعَة kelimesi alışverişi kabul etmek ve anlaşma yapmak anlamında

⁸¹ Cevherî, *Tâcu'l-luğa*, 3/1189; Zemaşşerî, *Esâsu'l-belâğa*, 1/87; Mutarrizî, *el-Muğrib*, 56; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 8/25; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 705; Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, 11/36; Şertûnî, "by'a", 1/71; Ma'lûf, "bâ'a", 56-57; Mustafâ vd., "bâ'a", 79; Sarı, "bâ'a", 144.

⁸² Cevherî, *Tâcu'l-luğa*, 3/1189; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 8/23; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 705; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 11/33, 36.

⁸³ İbn Sîde, *el-Muhkem*, 2/189; Mutarrizî, *el-Muğrib*, 56, 428; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 8/25; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-munîr*, 1/69, 558; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 574.

⁸⁴ Şertûnî, "by'a", 1/71; Ma'lûf, "bâ'a", 57; Medkur vd., "by'a", 1/174; Mes'ud, "by'a", 185; Medkûr vd., "bâ'a", 70; 'Âyed vd., "by'a", 189.

⁸⁵ Vankulu, "by'a", 2/1313; Sarı, "bâ'a", 144; Mutçalı, "by'a", 81; Yolcu, "by'", 177; Erkan, "by'a", 1/636; İşler – Özay, "satım", "satış", 1027.

lugatlarda yer almaktadır.⁸⁶ Bu anlamdaki bey'at/بَيْعَةٌ kelimesi ile مُعَاهَدَةٌ ve مُعَاقَدَةٌ kelimeleri de benzer anlamlarda kullanılmaktadır.⁸⁷

2.3.2.2.2. İtaat Bildirmek, Biat Etmek

Bey'at/بَيْعَةٌ kelimesi belirli bir konuda bir kimseye, bir sultana itaatini arz etmek anlamına da gelmektedir. Bu anlamda مُبَايَعَةٌ ve طَاعَةٌ kelimeleri ile benzer anlamları ihtiva etmektedir.⁸⁸ Bey'at/بَيْعَةٌ kelimesi hükümdarın hükümranlığını kabul edip hâkim olduğunu teslim ve alenen ikrar etmek şeklinde tarif edilmektedir.⁸⁹

2.3.2.2.3. İzlemek, Takip Etmek

Bey'at/بَيْعَةٌ kelimesi izlemek, takip etmek anlamındaki مُتَابَعَةٌ kelimesi ile de aynı anlamda kullanılmaktadır.⁹⁰

2.3.2.2.4. El Sıkışmak, Tokalaşmak

Lugatlar bey'at/بَيْعَةٌ kelimesini alışverişin kabulü, anlaşma ve itaat ettiğini bildirme esnasında yapılan el sıkışma, tokalaşma şeklinde de tarif ederler. Bu anlamdaki بَيْعَةٌ kelimesi ile yine el sıkışma ve tokalaşma anlamına gelen صَفَقَةٌ kelimesi benzer anlamlarda kullanılmıştır. Zira herhangi bir hususta alışveriş yapan iki kişi el sıkışarak ve tokalaşarak alım satımı tamamlarlar.⁹¹

2.3.2.3. مُبَايَعَةٌ Formunun Anlamı

مُبَايَعَةٌ kelimesi bir sultana itaat etmek amacıyla bağlılığını arz etmek anlamında kullanılmaktadır. مُبَايَعَةٌ kelimesi ile شَرَى fiilinden türeyen مُشَارَاةٌ kelimesi benzer anlamları ihtiva etmektedirler. Bu kelimeler alım satım anlamına da gelmektedirler. وَذَرُوا الْبَيْعَ 92 وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ 93 ve لَا بَيْعَ فِيهِ 94 ve لَا بَيْعَ فِيهِ 95

⁸⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 2/265; Ezherî, *Tehzîbu'l-luġa*, 3/152; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-munîr*, 1/69.

⁸⁷ İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-'a'yuni'n-nevâzir*, 194.

⁸⁸ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 2/265; Ezherî, *Tehzîbu'l-luġa*, 3/152; Râġıb el-İsfehânî, *el-Mufredât*, 155; İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-'a'yuni'n-nevâzir*, 194; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 8/26; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-munîr*, 1/69.

⁸⁹ Sarı, "bâ'a", 144; Mutçalı, "by'a", 81; Yolcu, "by'", 177; Erkan, "by'a", 1/636; İşler – Özay, "biat", 185.

⁹⁰ Side, *el-Muhkem*, 2/189.

⁹¹ Mütercim Âsım Efendi, "by'a", 4/3279.

⁹² el-Bakara 2/275.

95 وَلَا خُلَّةٌ âyetlerindeki بَيْعٌ kelimelerinin مُبَايَعَةٌ ve مُشَارَاةٌ kelimelerinin ihtiva ettiği *alim satım* anlamında olduğu aktarılmaktadır. Ayrıca مُبَايَعَةٌ kelimesi مُعَاقَدَةٌ *akidleşmek* ve مُعَاهَدَةٌ *ahidleşmek* anlamındaki kelimeler ile de aynı anlamları ihtiva etmektedir.⁹⁶ بِالْخِلَافَةِ الْمُتَبَايَعَةُ cümlesi *bir memleketin ileri gelenlerinin, hilâfet ile görevlendirdikleri bir kimsenin elini tutmaları* anlamındadır. Bu davranış onların o kimseyi kabul etmelerinin, ona itaat etmek üzere söz vermelerinin ve boyun eğmelerinin bir nişanesi olarak anlaşılmaktadır.⁹⁷

2.3.2.4. بَيْعَةٌ Formunun Anlamı

2.3.2.4.1. Satmak

By'a/بَيْعٌ kökünün mastar binâ'i nev'i çoğul kalıbından gelen بَيْعَةٌ kelimesi *bir nev'i satmak* anlamındadır. بَيْعَةٌ kelimesi جُلُوسَةٌ, رُكْبَةٌ ve فَعْدَةٌ kelimelerinde olduğu gibi durum, hal bildiren bir kelimedir.⁹⁸

2.3.2.4.2. Yahudi ve Hıristiyanların İbadet Yeri

بَيْعَةٌ kelimesi *Hıristiyanların ibadet yeri, kilise* demektir.⁹⁹ Yahudilerin ibadet yeri olan *sinagog* anlamında olduğu da söylenmektedir.¹⁰⁰ Bu kelimenin عِنْتٌ veznindeki çoğulu olan بَيْعٌ kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de de geçmektedir.¹⁰¹

İbn Düreyd, بَيْعَةٌ kelimesinin Hıristiyanların bir araya geldiği ev

⁹³ el-Cuma 62/9.

⁹⁴ el-Cuma 62/9.

⁹⁵ İbrâhîm 14/31.

⁹⁶ Râğıb el-İsfehânî, *el-Mufredât*, 155; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 11/35.

⁹⁷ Ma'lûf, "bâ'a", 57; el-'Âyed vd., "by'a", 189.

⁹⁸ Cevherî, *Tâcu'l-luğa*, 3/1189; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 8/25; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 705; Vankulu, "by'a", 2/1314; Mütercim Âsım Efendi, "by'a", 4/3279; Erkan, "by'a", 1/636.

⁹⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 2/265; Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 3/152; Sâhib, *el-Muhît*, 2/177; Cevherî, *Tâcu'l-luğa*, 3/1189; İbn Fâris, *Mucmelu'l-luğa*, 1/140; İbn Sîde, *el-Muhkem*, 2/189; Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, 1/87; Mutarrizî, *el-Muğrib*, 56, 417; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 8/26; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-munîr*, 1/69; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 705; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 11/35; Vankulu, "by'a", 2/1314; Mütercim Âsım Efendi, "by'a", 4/3279; Sarı, "bâ'a", 144; Topaloğlu – Karaman, "bâ'a", 38; Mutçalı, "by'a", 81; Erkan, "by'a", 1/636.

¹⁰⁰ İbn Sîde, *el-Muhkem*, 2/189; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 8/26; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 11/35; Sarı, "bâ'a", 144; Mutçalı, "by'a", 81; Yolcu, "by'", 177; Erkan, "by'a", 1/636.

¹⁰¹ el-Hac 22/40.

manasına geldiğini söyler.¹⁰² *Hristiyanların ibadet yeri* anlamındaki بَيْعَةٌ kelimesi ile صَوْمٌ kelimesi aynı anlamdadır.¹⁰³

بَيْعَةٌ kelimesi ilk dönem Arapça lugatlarda genel itibariyle *Hristiyanların ibadet yeri* anlamında kullanılmaktadır. Hal böyle olmakla birlikte kelimeye nadiren de olsa *Yahudilerin ibadet yeri* anlamı da verilmektedir.¹⁰⁴

3. Kur'ân-ı Kerîm'de By'a/بَيْعٌ Kökünün Türevleri ve Anlamları

By'a/بَيْعٌ kökü Kur'ân-ı Kerîm'de sekiz sûrede, on bir âyette yer almakta olup toplamda on beş defa geçmektedir. Bu münasebetle bir kısım âyetlerde söz konusu kökten türemiş birden çok türev yer almaktadır. Bunların yedisi fiil, sekizi de isim formundadır. Bu türevlerin geçtiği âyetlerin biri mekkî sûrede, onu medenî sûrelerde bulunmaktadır.

By'a/بَيْعٌ kökünün türevleri Bakara sûresinde dört, Tevbe sûresinde iki, İbrâhîm, Hac, Nûr ve Cuma sûrelerinde birer, Feth sûresinde üç ve Mümtehine sûresinde iki yerde geçmektedir.¹⁰⁵

Kur'ân-ı Kerîm'de by'a/بَيْعٌ kökü türevlerinin yer aldığı sûre ve âyetler farklı açılardan görülebilmesi için dört ayrı tabloda ele alınacaktır. Tablo 1'de mushaf tertip sırasına göre kökün geçtiği âyet ve sûre bilgilerine, Tablo 2'de kökün sülâsî mezid fiil formundaki türevlerine, Tablo 3'te isim formundaki türevlerine ve Tablo 4'te ise bu türevlerin hangi anlamlarda kullanıldıklarına dair bilgilere yer verilecektir.

Tablo 1: Kur'ân-ı Kerîm'de by'a/بَيْعٌ kökünün geçtiği sûre ve âyetler

Sûre N.	Sûre Adı	Mekkî, Medenî	Âyet No	Tekrar
2	Bakara	Medenî	254, 275 (2), 282	4
9	Tevbe	Medenî	111	2
14	İbrâhîm	Mekkî	31	1
22	Hac	Medenî	40	1
24	Nûr	Medenî	37	1

¹⁰² İbn Dureyd, *Cemheretu'l-luğa*, 1/369.

¹⁰³ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 1131.

¹⁰⁴ Şertûnî, "by'a", 1/71; Ma'lûf, "bâ'a", 57; Medkur vd., "by'a", 1/175; Mustafâ vd., "bâ'a", 79; Mes'ud, "by'a", 185; Medkûr vd., "bâ'a", 70.

¹⁰⁵ Muhammed Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu'cemül müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2003), 284, 312, 964.

62	Cuma	Medenî	9	1
48	Feth	Medenî	10 (2), 18	3
60	Mümtehine	Medenî	12	2
Toplam	8 Sûre	1 Mekkî, 7 Medenî	11 âyet	15 defa

3.1. By'a/بَيَعُ Kökünün Fiil Formu

Kur'ân-ı Kerîm'de by'a/بَيَعُ kökü fiil haliyle dört sûre ve beş âyette olmak üzere toplam yedi defa geçmektedir. Bunların da altısı Mufâ'ale, biri ise Tefâ'ul babından gelmektedir. Mufâ'ale babından gelen türevlerin biri mâzi sîgada بَيَعُ şeklinde, dördü muzâri formunda يُبَيَعُ biçiminde ve biri de emr-i hazır kalıbında بَايَعُ şeklinde zikredilmektedir. Tefâ'ul babından gelen bir türev ise muzâri sigada تَبَيَعُ biçiminde yer almaktadır. Bu kullanımlar aşağıdaki gibi tablo halinde verilebilir.

Tablo 2: Kur'ân-ı Kerîm'de by'a/بَيَعُ kökünün fiil formundaki türevleri

Fiil	Zamanı	Yapısı	Sûre Adı	Âyet No	Tekrar
تَبَيَعُ	Muzâri	Ma'lum	Bakara	282	1
بَايَعُ	Mâzi	Ma'lum	Tevbe	111	1
			Feth	10	2
يُبَيَعُ	Muzâri	Ma'lum	Feth	18	1
			Mümtehine	12	1
بَايَعُ	Emr-i Hazır	Ma'lum	Mümtehine	12	1
		Toplam	4 sûre	5 âyet	7 defa

786

3.2. By'a/بَيَعُ Kökünün İsim Formu

By'a/بَيَعُ kökünün isim formu, Kur'ân-ı Kerîm'de iki farklı türevde بَيْعٌ ve بَيْعٌ şeklinde yer almaktadır. Altı sûre ve yedi âyette geçen bu türevler, yedi kere بَيْعٌ şeklinde ve bir defa da بَيْعٌ şeklinde olmak üzere toplamda sekiz yerde geçmektedir. Bu kullanımların geçtikleri sûre ve âyetleri aşağıdaki gibi tablo halinde görmek mümkündür.

Tablo 3: Kur'ân-ı Kerîm'de by'a/بَيَعُ kökünün isim formundaki türevleri

İsim	Sûre Adı	Âyet No	Tekrar
بَيْعٌ	Bakara	254	1

	Bakara	275	2
	Tevbe	111	1
	İbrâhîm	31	1
	Nûr	37	1
	Cuma	9	1
بِيع	Hac	40	1
Toplam	6 sûre	7 âyet	8 defa

3.3. Kur'ân-ı Kerîm'de By'a/بِيع Köklü Türevlerin Anlamları

By'a/بِيع kökünden türeyen kelimelerin Kur'ân-ı Kerîm'de on bir âyette on beş defa geçtiği söylenmişti. Bu kelimelerin yer aldığı âyetlere bakıldığında *alışveriş yapmak*, *alışveriş*, *biat etmek*, *biatı kabul etmek* ve *kilise* olmak üzere temelde üç farklı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Bu kullanımları aşağıdaki gibi tablo halinde sıralamak mümkündür.

Tablo 4: Kur'ân-ı Kerîm'de by'a/بِيع kökenli kelimelerin anlamları

Anlam	Sûre Adı	Âyet	Kelime	Tekrar
<i>Alışveriş yapmak</i>	Bakara	282	تَبَاع	2 âyette 2 defa
	Tevbe	111	بَاع	
<i>Alışveriş</i>	Bakara	254	بِيع	6 âyette 7 defa
	Bakara	275 (2)		
	Tevbe	111		
	İbrâhîm	31		
	Nûr	37		
	Cuma	9		
<i>Biat etmek</i>	Feth	10 (2)	بِيع	3 âyette 4 defa
	Feth	18		
<i>Biatı kabul etmek</i>	Mümtehine	12	بِيع	1 âyette 1 defa
	Mümtehine	12		
<i>Kiliseler</i>	Hac	40	بِيع	1 âyette 1 defa
			Toplam	11 ayette 15 defa

Sonuç

Semantik analiz metodu, Kur'ân'da yer alan kelimelerin nazil oldukları andan günümüze kadar zamanla uğradıkları değişimleri tespit etmek için kullanılan bir yöntemdir. Nitekim makalede, by'a kökünün esas

anlamaları belirlenerek kökün tarihsel seyir içerisinde uğradığı anlamsal değişimler hassas bir şekilde tespit edilmektedir. Bu bağlamda *Kur'ân-ı Kerîm'de By'a Kökünün Semantik Analizi* başlıklı bu makalede şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. By'a/بَعَّ kökü sülâsî mücerred fiil haliyle câhiliye dönemi şiirinde *satmak*, *satın almak* ve *değiştirmek* anlamlarında kullanılmaktadır. Câhiliye sonrası İslâmî dönem şiirinde ve sonraki dönem lugatlarda da bu üç anlamı ihtiva etmektedir. Bu nedenle söz konusu manalar kökün temel anlamlarıdır. İlk dönem Arapça lugatlara gelindiğinde ise *satmak*, *satın almak* ve *değiştirmek* manalarıyla birlikte by'a/بَعَّ kökü *karalamak*, *ispiyonlamak*, *yerini almak*, *yerine geçmek* ve *mağlup etmek* şeklinde izafî anlamlar edinmektedir. Bu izafî anlamlara son dönem Arapça lugatlar ve Arapça-Türkçe lugatlar da yer vermektedir. Ayrıca by'a/بَعَّ kökü sülâsî mücerred fiil haliyle bütün dönemlerde *satmak* anlamında kullanılmaktadır. Fakat *satın almak* ve *değiştirmek* anlamları da *satmak* anlamı kadar olmasa da ekseriyetle kullanılmaktadır. Nitekim *satın almak* anlamı bu fiile zıt manalarda kullanılan (ezdâd) bir fiil olması nedeniyle verilmektedir. Bu nedenle *satmak*, *satın almak* ve *değiştirmek* bâ'a/عَبَّ fiilinin temel anlamlarını; *karalamak*, *ispiyonlamak*, *yerini almak*, *yerine geçmek* ve *mağlup etmek* anlamları ise fiilin izafî manalarını ifade etmektedir.

2. By'a/بَعَّ kökünün sülâsî mezid fiil formundaki kullanımına câhiliye dönemi şiirinde rastlanmazken câhiliye sonrası İslâmî dönem şiirinde farklı kalıplarda *satın almak*, *alışveriş* ve *kabul etmek* anlamlarında kullanıldığı görülmektedir. İlk dönem ve son dönem Arapça lugatlarda ve Arapça-Türkçe lugatlarda ise yine farklı kalıplarda *satılığa çıkarmak*, *satışa arz etmek*, *alışverişi kabul etmek*, *değiştirmek*, *sözleşme*, *anlaşma* ve *kontrat yapmak*, *itaat bildirmek*, *biat etmek*, *idareciye itaat etmek amacıyla bağlılığını arz etmek*, *el sıkışmak*, *tokalaşmak*, *el ele tutuşup karar vermek*, *alışverişte müsamahalı davranmak*, *iyi satmak/satılmak*, *revaçta olmak*, *piyاسası olmak*, *akidleşmek*, *ahidleşmek* ve *bir şeyin satın alınmasını talep etmek* anlamlarında kullanılmaktadır.

3. By'a/بَعَّ kökünün bey'at/بَيْعَةٌ formundaki ismi câhiliye dönemi ve câhiliye sonrası İslâmî dönem şiirinden itibaren bütün dönemlerdeki lugatlarda yer almaktadır. Bey'at kelimesi Türkçe'de biat şeklinde telaffuz edilen bir kelimedir. Biat câhiliye dönemi şiirinde *alışveriş* anlamında kullanılmaktadır. Câhiliye sonrası İslâmî dönem şiirinde ise *idareciye itaat*

bildirmek, itaat etmek, sağlam bir ahit/söz vermek, Hz. Peygamberle akidleşmek, anlaşma yapmak anlamlarında kullanılan bir kelimedir. Biat kelimesine ilk dönem Arapça lugatlar *anlaşma yapmak, itaat bildirmek, izlemek, takip etmek, el sıkışmak* ve *tokalaşmak* anlamlarını vermektedirler. Son dönem Arapça lugatlar da bu anlamlara ilaveten *biat kelimesi için bir kimseyi bir göreve atamak, tayin etmek* anlamlarını kullanmaktadırlar. Yine Arapça-Türkçe lugatlar da benzer anlamlarla birlikte *biatı bir hükümdarın/idarecinin hükümetini kabul edip hâkim olduğunu teslim ve alenen ikrar etmek* şeklinde tarif etmektedirler. Verilen bilgilerden hareketle câhiliye dönemi şiiirinde sadece *alışveriş* anlamında kullanılan *biat* kelimesinin günümüze kadar olan süreçte anlam genişlemesine uğradığı söylenebilir.

4. Kur'ân-ı Kerîm'de by'a/بَيَعَ kökü fiil haliyle sadece sülâsi mezid fiil formunda yer almaktadır. Bu türevler dört sûre ve beş âyette olmak üzere toplam yedi defa geçmektedir. Bunların da altısı Mufâ'ale babından, biri Tefâ'ul babından gelmektedir. Mufâ'ale babından gelen türevlerin biri mâzi sîgada بَيَعَ şeklinde (Tevbe 9/111), dördü muzâri sigada يُبَايِعُ şeklinde (Feth 48/10, 18, Mümtehine 60/12) ve biri de emr-i hazır sîgada بَايِعْ şeklinde (Mümtehine 60/12) zikredilmektedir. Tefâ'ul babından gelen bir türev ise muzâri sigada تَبَايَعْ şeklinde (Bakara 2/282) yer almaktadır.

5. By'a/بَيَعَ kökünün isim formu Kur'ân-ı Kerîm'de iki farklı türevde بَيْعٌ ve بَيْعٍ şeklinde yer almaktadır. Altı sûre ve yedi âyette geçen bu türevler yedi defa بَيْعٌ şeklinde (Bakara 2/254, 275, Tevbe 9/111, İbrâhîm 14/31, Nûr 24/37, Cuma 62/9) ve bir defa da بَيْعٍ şeklinde (Hac 22/40) olmak üzere toplamda sekiz defa geçmektedir.

6. By'a/بَيَعَ kökenli kelimelerin Kur'ân-ı Kerîm'de yer aldığı âyetlere bakıldığında *alışveriş yapmak* (Bakara 2/282, Tevbe 9/111), *alışveriş* (Bakara 2/254, 275, Tevbe 9/111, İbrâhîm 14/31, Nûr 24/37, Cuma 62/9), *biat etmek* (Feth 48/10, 18, Mümtehine 60/12), *biatı kabul etmek* (Mümtehine 60/12) ve *kilise* (Hac 22/40) olmak üzere temelde üç farklı anlamda kullanıldığı görülmektedir.

7. *Alışveriş* anlamı by'a/بَيَعَ kökünün Kur'ân-ı Kerîm'de en çok kullanıma sahip olan anlamıdır. Bu anlam iki âyette (Bakara 2/282 ve Tevbe 9/111) iki defa fiil formunda تَبَايَعْ ve بَايِعْ şeklinde *alışveriş yapmak* anlamında yer almaktadır. Bu kök altı âyette (Bakara 2/254, Bakara 2/275 (2 defa), Tevbe

9/111, İbrâhîm 14/31, Nûr 24/37, Cuma 62/9) yedi defa da بَيْع isim formu ile *alışveriş* anlamında kullanılmaktadır.

8. *Biat* kavramının Kur'ân-ı Kerîm'deki üç âyette (Feth Sûresi 48/10, 18, Mümtehine Sûresi 60/12) yer alan kullanımının yanı sıra Tevbe Sûresi 9/111. âyette bulunan ve genelde *alışveriş yapmak* anlamında kullanılan بَيْع fiiline ve yine aynı âyette *alışveriş* anlamına gelen بَيْع kelimesine âyetin nüzul sebebi kapsamında *biat etmek* anlamı da verilmektedir.

Kaynakça

Kur'ân-ı Kerîm.

Abdulbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemül müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm.* Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2003.

Abîd b. Ebras, Ebû Ziyâd Abîd b. el-Ebras el-Esedî. *ed-Dîvân.* nşr. Ahmed Ğadre. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1414/1994.

Ahmed el-'Âyed vd. *el-Mu'cemu'l-Arabiyyi'l Esâsî.* b.y.: Laros, ts.

Alkame b. Abede. Alkame b. Abede b. en-Nu'mân el-Fahl et-Temîmî. *ed-Dîvân.* nşr. Lutfî es-Sakkal. Halep: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.

Âmir b. Tufeyl, Ebû Alî Âmir b. Tufeyl b. Mâlik el-Ca'ferî el-Âmirî. *ed-Dîvân.* b.y.: y.y., ts.

Antere, Antere b. Şeddâd b. Amr el-Absî. *ed-Dîvân.* b.y.: y.y., ts.

Arpa, Sadullah. *Süyûfî'nin el-Mühezzeb Eseri Bağlamında Kur'ân-ı Kerîm'de Mu'arreb Kelimeler.* Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

'Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. 'Abdullâh el-'Askerî. *et-Telhîsu fî ma'rifeti esmâi'l-eşyâ'.* Dimeşk: Dâru Tılâs, 1996.

791

Bağdatlı Müderriszâde Mehmet Fehmi. *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye Arap Edebiyatı Tarihi Cahiliye Devri.* haz. İsmail Araz. 2 Cilt. Ankara: Fecr Yayınlar, 2021.

Cerîr b. Atıyye, Cerîr b. Atıyye b. el-Hatafâ (Huzeyfe) et-Temîmî. *Dîvânü Cerîr bi-Şerhi Muhammed b. Habîb.* nşr. Nu'mân Muhammed Emîn Taha. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî. *Tâcu'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye.* nşr. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1407/1987.

Çelebi, Muharrem. "Ezdâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 12/47-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Çörtü, Mustafa Meral. *Sarf-Nahiv Edatlar.* İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.

Çörtü, Mustafa Meral. *Arapça Dil Bilgisi Sarf.* İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.

Ebû Temmâm, Ebû Temmâm Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî. *ed-Dîvân.* b.y.: y.y., ts.

Ebû 'Ubeyd, Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Herevî. *el-Ğarîbu'l-musannef*. nşr. Muhammed el-Muhtâr el-'Ubeydî. 2 Cilt. Tunus: el-Mecma'u't-Tûnusî, ts.

Ebû 'Ubeyd, Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Herevî. *Luğâtu'l-kabâ'ili'l-vâride fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. b.y.: y.y., ts.

Ebû Ş-Şamakmak, Ebû Ş-Şamakmak Mervân b. Muhammed. *ed-Dîvân*. b.y.: y.y., ts.

Elmalı, Hüseyin. "Hassân b. Sâbit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Erkan, Arif. *el-Beyan Büyük Arapça-Türkçe Lugat*. İstanbul: Yasin Yayınları, 2004.

Evs b. Hacer, Ebû Şüreyh Evs b. Hacer b. Attâb et-Temîmî. *ed-Dîvân*. nşr. Muhammed Yûsuf Necm. Beyrut: Dâru'l-Beyrut, ts.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî. *Tehzîbu'l-luğa*. nşr. Muhammed 'Avd Mir'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2001.

Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî el-Ferrâ'. *Me'ânî'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. Mısır: Dâru'l-Mısıryye, ts.

792

Feyyûmî, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. 'Alî el-Hamevî el-Feyyûmî. *el-Misbâhu'l-munîr fî ğarîbi'ş-şerhi'l-kebîr*. 2 Cilt. Beyrût: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî. *el-Kâmûsü'l-muhît*. nşr. Müessesetür-Risale. Beyrut: Müessesetür-Risale, 1426/2005.

Halîl b. Ahmed, Ebû 'Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'Ayn*. nşr. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâ'î. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988.

Hâris b. Hillize, Ebû Ubeyde (Ebü'z-Zalîm) el-Hâris b. Hillize b. Mekrûh el-Yeşkürî el-Bekrî. *ed-Dîvân*. nşr. Mervân el-'Atıyye. Beyrut: Dâru'l-Hicre, 1415/1994.

Hassân b. Sâbit, Ebü'l-Velîd (Ebû Abdırrahmân) Hassân b. Sâbit b. el-Münzir el-Hazrecî el-Ensârî. *ed-Dîvân*. nşr. 'Abde Mehnâ. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Hâtım et-Tâî, Ebû Seffâne (Ebû Adî) Hâtım b. Abdillâh b. Sa'd et-Tâî el-

- Kahtânî. *ed-Dîvân*. nşr. 'Âdil Suleymân Cemâl. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1411/1990.
- Hutay'e, Ebû Müleyke Cervel b. Evs b. Mâlik el-Absî el-Hutay'e. *ed-Dîvân*. nşr. Nu'mân Emîn Tâhâ. Kahire: y.y., 1378/1958.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî İbnu'l-Cevzî. *Nuzhetu'l-a'yuni'n-nevâzir fi 'ilmi'l-vucûh ve'n-nezâir*. nşr. Muhammed 'Abdulkerîm Kâzım er-Râdî. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1404/1984.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdî. *Cemheretu'l-luğa*. nşr. Remzî Munîr Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1408/1987.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvînî. *Mu'cemu mekâyîs'l-luğa*. nşr. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.: İttihâdu'l-Kuttâbi'l-'Arab, 1423/2002.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvînî. *Mucmelu'l-luğa*. 2 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî. *Lisân'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993.
- İbnü'l-Mu'tez, Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tezz-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-Alellah el-Abbâsî. *ed-Dîvân*. b.y.: y.y., ts.
- İbn Sîde, Ebû el-Hasan 'Alî b. İsmail b. Sîde el-Mursî. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. nşr. Mustafâ es-Sakkâ - Huseyn Nisâr. 12 Cilt. b.y.: Ma'hedu'l-Mahtûtâtî'l-'Arabiyye, 1424/2003.
- İşler, Emrullah - Özay, İbrahim. *Türkçe-Arapça Kapsamlı Sözlük*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2021.
- Kâ'b b. Züheyr, Ebü'l-Mudarrab (Ebû Ukbe) Kâ'b b. Züheyr b. Rebîa. *ed-Dîvân*. nşr. 'Alî Fâ'ûr. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Kalkaşandî, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Alî el-Kalkaşandî. *Subhu'l-a'şâ fi sinâ'ati'l-inşâ*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Kallek, Cengiz. "Biat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/120-124. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Lebîd b. Rebîa, Ebû Akîl Lebîd b. Rebîa b. Mâlik b. Ca'fer el-Âmirî el-Ca'ferî. *ed-Dîvân*. nşr. İhsân 'Abbâs. Kuveyt: et-Turâsu'l-'Arabî, 1962.

Lukayt b. Ya'mer el-ÿyâdî. *ed-Dîvân*. b.y.: y.y., ts.

Ma'lûf, Luvîs. *el-Müncid fi'l-luga*. Beyrut: el-Matba'atu'l-Kasulikiyye, ts.

Mâverdü, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Basrî el-Mâverdü. *en-Nuket ve'l-uyûn*. nşr. es-Seyyid b. 'Abdilmaksûd b. 'Abdirrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ÿlmiyye, ts.

Medkur, İbrâhim vd. *Mu'cemü elfazi'l Kur'ani'l Kerim*. Kahire: y.y. 1989/1409.

Medkûr, İbrâhim vd. *el-Mu'cemü'l-veciz*. Kahire: y.y. 1989.

Mes'ud, Cübran. *er-Râ'id*. Beyrut: Dar'ul 'Alemu'l Melayîn, 1992.

Muberred, Ebû'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Muberred el-Ezdî. *el-Kâmil fi'l-luğa ve'l-edeb*. nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1417/1997.

Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Belhî. *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir*. nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Dubai: Câmî'atu'l-Mâcid ts.

Mustafâ, İbrâhim vd. *el-Mu'cemu'l-vasît*. Kahire: Mektebu's-Şurûk ed-Devliyye, 2004/1425.

Mutarrizî, Ebû'l-Feth Nâsir b. 'Abdusseyyid ebî'l-Mekârim b. 'Alî Burhânû'd-Dîn el-Hârzemî el-Mutarrizî. *el-Muğrib fi tertîbi'l-mu'rib*. b.y.: y.y., ts.

Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, ts.

Mühelhil b. Rebîa, Ebû Leylâ Mühelhil (Adî) b. Rebîa b. Hâris b. Mürrre et-Tağlibî. *ed-Dîvân*. nşr. Talâl Harb. b.y.: Dâru'l-'Âlemiyye, ts.

Mütercim Âsim Efendi. *el-Okyânûsu'l-Basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*. ed. Mustafa Koç. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Nâbiga ez-Zübyânî, Ebû Ümâme (Ebû Akreb) Ziyâd b. Muâviye b. Dabâb (Dıbâb) b. Câbir en-Nâbiga ez-Zübyânî. *ed-Dîvân*. nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.

Ömer b. Ebû Rebîa, Ebû'l-Hattâb (Ebû Hafis) Ömer b. Abdillâh b. Ebî Rebîa b. el-Mugîre el-Kureşî el-Mahzûmî. *ed-Dîvân*. nşr. Ahmed Ekrem et-Tabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.

Palmer, Frank Robert. *Semantic*. Cambridge: University Press, 1991.

Râğıb el-Isfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râğıb el-

Isfehânî. *el-Mufredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. nşr. Safvân 'Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.

Rebî'a er-Rakkî, Rebî'a b. Sâbit el-Esedî er-Rakkî. *ed-Dîvân*. b.y.: y.y., ts.

Sarı, Mevlüd. *el-Mevârid Arapça-Türkçe Lügat*. İstanbul: İpek Yayınları, 1982.

Selâme b. Cendel, Ebû Mâlik Selâme b. Cendel b. Abdiamr et-Temîmî el-Hârisî. *ed-Dîvân*. b.y.: y.y., ts.

Süyûtî, Ebu'l-Fadl Celaluddîn Abdurrahman Ebu Bekir es-Süyûtî. *el-Mühazzeb fima vaka'a fi'l-Kur'ân-ı Kerîmi mine'l-mu'arreb*. nşr. Semîr Hüseyin Halebî. Beyrut: y.y., 1408/1987.

Şenferâ, Sâbit (Amr) b. Mâlik eş-Şenferâ el-Ezdî. *ed-Dîvân*. nşr. İmîl Bedî' Ya'kûb. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, ts.

Şertûnî, Saîd el-Hûrî eş-Şertûnî. *Akrebü'l-mevârid fi fusahi'l-'Arabîyye ve's-şevârid*. Beyrut: y.y. 1403.

Tâlikânî, Ebû'l-Kâsım İsmail b. 'Abbâd. *el-Muhît fi'l-luġa*. nşr. Muhammed Hasen Âlu Yâsîn. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1414/1994.

Tarafe b. Abd, Ebû Amr Tarafe (Amr) b. el-Abd b. Süfyân b. Sa'd el-Bekrî el-Vâilî. *Dîvânü Tarafe b. el-'Abd*. thk. Mehdî Muhammed Nâsiruddîn. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.

Topaloġlu, Bekir - Karaman, Hayrettin. *Arapça-Türkçe Yeni Kâmûs*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.

Tülücü, Süleyman. "Muallakât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/310-312. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

'Urve b. el-Verd el-'Absî. *ed-Dîvân*. nşr. 'Abdulmu'în el-Melûhî. b.y.: y.y., ts.

Vankulu Mehmed Efendi. *Vankulu Lügati*. ed. Mustafa Koç. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Yılmaz, Hasan. *Kur'ân Kelime ve İfadelerini Anlamada Kavram Tefsiri ve Semantik Analiz Yöntemi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.

Yolcu, M. İsmet. *Örnek Sözlük*. Ankara: Eğit-San Basım Yayım, 1996.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezzâk ez-Zebîdî. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. nşr. 'Alî Şîrî. 20 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1434.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr ez-Zemahşerî. *Esâsu'l-belâġa*. nşr.

Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sevd. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-
'İlmiyye, 1419/1998.

Ehlâm Mustegânmî'nin "Siyah Sana Yakışıyor" Adlı Romanında Sembol

Symbol in Ahlaam Mostganmi's Novel "The Black Suits You"

Mohamad ALAHMAD

Doç. Dr. Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve
Belagatı Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Gümüşhane University, Faculty of Theology, Department of
Arabic Language and Rhetoric, Gümüşhane/Türkiye

mohamadalahmad@gumushane.edu.tr

ORCID: 0000-0002-3690-236x

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 06 Şubat/February 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 29 Nisan/April 2024

DOI: 10.53683/gifad.1432831

Atıf / Citation: Alahmad, Mohamad, "Ehlâm Mustegânmî'nin "Siyah Sana Yakışıyor"
Romanında Sembol / Symbol in Ahlaam Mostganmi's Novel "The Black Suits You" *Gifad:
Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty
of Theology*, 13/26 (Temmuz/July 2024/2): 797-828

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty
of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Çağdaş Arap romanı, niteliğiyle günümüzün yaygın edebiyat türlerinden biridir. Sanat zenginliğini gerçekleştirebilmek için yenilikleri araştırma girişimlerinde çağın ruhuna ve değişikliklerine uyum sağlamaya çalışır. Bunu da alışılmışın dışında ifadeler kullanarak yapar. Bunların arasında geleneksel romana benzemesi mümkün olmayacak şekilde semboller kullanır. Bu farklılığını göstermek için geleneksel romanın kurallarını tümünden değiştirir. Cezayir asıllı Ehlâm Musteğânî'nin "Siyah Sana Yakışıyor" adlı romanı sadece duygusal bir roman gibi görünmektedir. Ancak derinlerine inildiğinde birçok sembolle karşılaşılır. Bu roman, yazarın yaşadığı toplumun çağdaş, siyasi ve sosyal problemlerini irdelediği gibi, çağımızda Arap ülkelerinde yaşanan önemli tarihi olayları da çağırıştırır. Bu makale, Ehlâm Musteğânî'nin "Siyah Sana Yakışıyor" adlı romanını kısaca tanıtmaya çalışır. Ardından da sembolün anlamı ve önemi üzerinde durur daha sonra da romandaki sembollerin eşsiz güzelliğine ışık tutar. Ayrıntılardan hareketle tündengelim metodu uygulanarak sonuca ulaşmaya çalışır. Araştırmada birçok sonuca ulaşıldı; bunlardan en önemlisi, yazarın romanını oluştururken başta romanın başlığı, üç rakamı, ney, yer ve karakterlerin adları olmak üzere çeşitli sembollerden yararlanmasıdır. Yazar, yirminci yüzyılın son on yılında memleketi Cezayir'de yaşanan siyasi ve toplumsal olayları bu sembollerle ilginç bir üslupla dile getirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Roman, Sembol, Cezayir, Siyah Sana Yakışıyor, Ehlâm Musteğânî.

Abstract

Contemporary Arabic novel is one of the widespread literary genres of today. It tries to adapt to the spirit and changes of the age in its attempts to research innovations in order to realize the richness of art. It does this by using unusual expressions. Among these, it uses symbols in a different way than the traditional novel. The novel "The Black Suits You" by Ahlaam Mostganmi seems to be just an emotional novel. However, when one digs deeper, many symbols are encountered. This novel not only examines the contemporary, political and social problems of the society in which the author lives, but also evokes important historical events that took place in Arab countries in our time. This article focuses on the meaning of the symbol and its importance in this novel, and then highlights the unique beauty of the symbols in the novel. It tries to reach a conclusion by applying the deductive method based on the details. Many results were reached in the research; One of these is that the author uses various symbols, especially the title of the novel, the number three, and the ney, while creating his novel. The author expressed the events that took place in Algeria in the last decade of the twentieth century in an interesting

style.

Keywords: *Novel, Symbol, Algeria, The Black Suits You, Ahlaam Mostganmi.*

Extended Summary

The novel, as a literary art, has used symbolism in its depiction of the human issues it raises, and has employed it as one of the artistic methods used by writers. To express a special situation that they cannot express, or feelings that are difficult to convey in direct, ordinary language. The novel "The Black Suits You" by writer Ahlam Mosteghanemi is one of the literary works that used the symbol as a literary cover to express the writer Ahlam Mosteghanemi's intentions, experiences, thoughts, and feelings in an indirect, allusive way.

The writer Ahlam Mosteghanemi used the symbol in the title of the novel, which indicates that the writer wanted to express with this title that the black dress of sadness suits Algeria because of the many calamities and massacres it has experienced, and the hand of evil continues to afflict it from time to time. It also suits the heroine, Hala, as she is a daughter of this country and one of those who suffered most from its misfortunes. At the same time, she hopes that security and peace will come to Algeria and its people in the future, and this appears through what the color black carries within it compared to its white color, which symbolizes joy. She hopes that Algeria will wear the white dress of joy instead of the black dress.

799

The number three is characterized by sanctity in most global cultures, ancient and modern, and the writer repeated this number several times, and linked it to the heroine of the novel, "Hala", who is a symbol of Algeria. By repeating the number three, the writer Aradat grants sanctity to her homeland, Algeria.

The writer used the flute in the novel. Because it is a symbol of the human soul's longing for its original origin, according to the thought that came in the poem "The Flute" by Jalaluddin Rumi. The novel's heroine, Hala, moving away from her homeland, Algeria, against her will, is similar to the flute moving away from its original homeland. That is why we hear from the flute that melodious, sad sound that expresses his longing and the pain of separation, and you also feel the sadness of the novel's heroine, "Hala," who is far from her homeland, Algeria.

The novelist made the city of "Marouana" in Algeria a symbol of all of

Algeria. That's why she gave her the same qualities as the heroine of the novel, "Hala," who is the symbol of Algeria in the novel. These qualities are: strength, tenderness, kindness, and generosity. The novelist wanted to deliver an important message to the recipient: her homeland, Algeria, is characterized by very beautiful qualities. She is strong, compassionate, sublime and generous.

The novelist chose the name "Hala," the heroine of the novel, because the dictionary meaning of this name is: black cloud. The writer chose the heroine's title, "Al-Wafi," which indicates loyalty. The writer wanted to say that the heroine of the novel's "Hala" is high and strong like the black cloud, and she is also capable of benefit and also capable of taking revenge like the black cloud as well; The black cloud can be useful in quenching a thirsty land, and it can also harm the land, causing torrents and floods. The writer also wanted to say that the heroine is loyal to her homeland, Algeria, and she is like Algeria, which is loyal to its people.

The writer chose the name "Tala" because its dictionary meaning is: something with a good appearance, and she chose the title "Hashem" for him because the dictionary meaning of this word is "the one who destroys others." The novelist symbolized this character as a selfish man who seeks to satisfy his desires with all his intelligence, culture, and wealth, but without caring about the other when he destroys him. He combines the qualities of sophistication and destruction at the same time, it carries poison and honey. He is like the people of Algeria who loved Algeria and destroyed it at the same time. They thought they were rebuilding it, but they did not know that they were destroying it with their wrong ideas. The characteristics of "Tala" are the opposite of the characteristics of "Ezz Al-Din," whom the writer made a symbol of a person loyal to his country and his countrymen, as well as to all of humanity. He cares about others, not himself, and seeks to make others happy despite his misery. He represents every honorable citizen who cares about building his country, seeks to make its people happy, and rid them of injustice.

The writer relied on symbolization in constructing her novel, and worked to employ several symbols in it, benefiting from her historical knowledge of the events in her country, Algeria, and from her culture and experience in employing symbols in fictional literature. It can be said that the novel "The Black Suits You" is one of the important political works that mainly used the symbol to convey the writer's ideas. It presented the tragic events that led to the destabilization of Algeria's security and stability

during the last decade of the twentieth century, and expressed the bitter reality of that time period in Algeria's history, and also charted the path of salvation leading to safety.

Giriş

Delalet edenle edilen arasındaki bağ edebiyatta sembolün oluşmasında zorunludur. Yazarın eserlerinde kullandığı sembol ile günlük hayatında işaret ettiği ve düşüncelerini ifade ettikleri arasında rastgele bir bağın olması uygun değildir.¹ Çünkü sembolizm metni ve okuyucuyu yazarın düşüncesine ortak olmaya ve onun düşüncelerine eşlik etmeye çağırır.² Okuyucu sembolün mantık örgüsü ile yazarın işaret ettiği düşünce arasında bir bağ kuramazsa bu düşünce ortaklığını gerçekleştiremez.

Sembolizm Cahiliye Döneminden beri var olagelen bir olgudur. Özellikle de son dönemlerinde Araplar bu konunun öncülüğünü yapmaktadır. Ancak Araplar daha önceleri, şimdiki gibi sembolizmin sanatsal işlevine önem vermemişlerdir. Aynı zamanda İslam'ın ortaya çıkışı ve Abbâsî döneminde yayılan ve gelişen kıssa ve makâmât gibi edebî türlere rağmen serbest edebiyatta da sembolizm yeterince önemsenmemiştir. Kâtiplerin Yunan, Hint ve Fars edebiyatından etkilenmeleri ve şehirlerin büyümesi de sonucu değiştirmemiştir.³

Araplar 19. ve 20. asırda Fransız kültürünün Mısır ve Şam'da yaygınlaşmasıyla birlikte sembolü kullanmayı öğrendiler. Charles Baudelaire ve Arthur Rimbaud ve benzeri sembolizm şairlerini tanıştılar. Bazıları sembolü kullanarak onları taklit etmeye başladı. Araplar da bu iki asır boyunca batıyla ilgilenmelerinin sonucunda Avrupalılardaki tiyatro, roman ve hikaye sanatlarını tanıdı. Avrupalıları bu sanat şekli üzerinden taklit edip üretmeye başladılar. İlk etapta yazılarına gerçekçilik ve romantizm akımları galip gelse de daha sonra zamanla sembolizmin etkisi özellikle Yusuf İdris, Tefvik el-Hakîm, Necip Mahfuz vb. yazarlarda görülmeye başladı.⁴

¹ Ahmed Kaddûr, *Mebâdi' u'l-Lisâniyyât* (Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1996), 289.

² Henry Beer, *el-Edebu'r-Remzî*, trc. Henry Zağîb, 1.baskı (Beyrut: Menşûrât Daru 'Uveydât, 1981), 10.

³ Abdullah İbrahim, *Mevsû'atu's-Serdi'l-Arabî* (Beyrut: el-Muessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâset ve'n-Neşr, 2000), 1: 128. Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Kuyanay, "Arap Edebiyatında Şiirden Nesre Geçiş Süreci", *SSD Journal* 7 /29 (Ocak, 2022), 38-50. <http://dx.doi.org/10.31567/ssd.544Publis> (14/01/2024)

⁴ Charles Chadwick, *er-Remziyye*, Trc. Nesîm Yusuf (Kahire: el-Hey'etu'l-Masriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1992), 27-31.

Roman özünde olay örgüsünü barındırır. Romanda kelimelerin anlamı ve delalet ettiği yerler şiirden daha çoktur. Nitekim şiirde kelimeler bazen müzik ve sembolün bir parçası olduğunu ima edecek şekilde kullanılır. Romanda ise ilk önce mana ve işaret ettiği sembolün rolünü alır. Kelimeler bazen yazarın romanında sembolizm sanatını oluştururken bir çatışmaya sebep olur. Yazar kelimeleri, cümleleri ve manayı vermeye çalışırken aynı zamanda sanatsal romanın yapısını da oluşturmaya çalışır.⁵

Edebiyatta sembolizm sanatının üç güzellik sınırı vardır. Birincisi: Sembol gerçeklikten başlayıp onu aşarak daha saf ve soyut hale gelir ve bu soyut düzey ancak sembolün maddenin sınırları ve detaylarından seçilmesiyle oluşturulur. İkincisi: Sembolizm, gerçeği analiz etmek değil aksine yoğunlaşmaktır. Böylece sembolü ve hayali birbirine bağlayarak sembolün bazı parçalarını gizler ya da parçalarını tek bir parça haline getirerek birbirine giydirir ya da ortak özelliklerine işaret eder. Belki de bu yoğunlaşma sembolün arkasındaki kapalılığı birkaç açıdan yorumlamaya sevk eder. Üçüncüsü: Sembol kelimelerin değil üslubun özelliğidir Yani kelimelerin oluşturduğu bir oluşumun değeridir fakat tek bir kelimenin değeri değildir.⁶

Sembol, sıfat olarak ihtiva ettiği anlam, yorum ve bir değer ————— 802 rasyonelliği nispetinde daimî ve evrensel bir karaktere sahip olur. Semboller insan ruhunun bir fenomeni olup, insanın manevi hayatını canlı tutan simgelerdir.⁷

Sembol, yazarın fikir ve maksatlarını örtülü olarak ima edici bir şekilde ve edebî bir üslupla ifade şeklidir. Dikkatli bir okuyucuya ve alanında uzman bir eleştirmene iletilmek istenenleri aktarır. Sembol, sözün görünen manasının arkasında delalet ettiği gizli mananın anlaşılmasına bir vesiledir. Aynı zamanda görünen manasına da itibar ederek maksadını gerçekleştirir.

Usta yazar, özenle ve çok istekli bir şekilde sembollerini seçer ki duygusal tecrübesi ile tutarlı olsun ve ifade etmek istediği pozisyona karşılık gelsin. Dolayısıyla o sorunlarını, kaygılarını, fikirlerini ve duygularını sanatsal bir biçimde ifade edebildiği semboller kullanır. “Sembolün bir modeli yoktur, olamaz da. Bu bir teoriye dayanmayıp sanatta sanatsal bir

⁵ Chadwick, *er-Remziyye*, 23.

⁶ Muhammed Fettûh Ahmed, *er-Remz ver-Remziyye fi’ş-Şiiri’l-Mu’âsir* (Kahire: Dâru’l-Me’ârif, 1984), 136-138.

⁷ İsmail Yakıt, *Yunus Emre’de Sembolizm, Çıktım Erik Dalına* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002), 3-4

söylem, sembolde de sembolik (bir anlatımdır)".⁸ Sembolün edebî dilde kullanımı, farklı ve mecâzî bir ifade diline olan ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. Sembolik bir dilde yazmak, yalnızca dilin yapısı ve anlatisıyla sınırlı değildir. Yasaların, tabuların ve çeşitli sansür türlerinin baskısı ve macera ruhuyla dolu, kalıntıları, dipnotları ve varoluşlarının dışında bırakılanları açığa çıkaran, şeylere farklı bir bakış açısıdır.⁹

Edebi bir sanat yazısı olan roman, ortaya koyduğu insani meseleleri canlandırmak için sembolü kullanır. Yazarların kullandığı sanatsal yöntemlerden biri olarak, özel bir ortamı ifade etmek için, duygularını sıradan bir dille doğrudan iletmeleri güçtür.

Ehlâm Musteğânî "Siyah Sana Yakışıyor" adlı romanında deneyimlerini, düşüncelerini ve duygularını dolaylı olarak ifade etmek için sembollerin gerçekliğini örtülü olarak dile getirme becerisinden yararlanmışır. Bu romanda sakladıklarını göstermeye, içerdiği sembollerin bir kısmını açığa çıkarmaya ve anlaşılması için uygun bir ortam sağlamaya çalışacağız.

1. Ehlâm Musteğânî'nin Hayatı ve Edebî Kişiliği

Ehlâm Musteğânî Cezayirli bir edebiyatçıdır. Tunus'ta 1953 yılında 803 mücahit ve devrimci bir ailede dünyaya gelmiştir. Babası Muhammed Şerif Musteğânî, Fransız işgaline karşı çıkmasından ve vatanını işgal edenlere karşı yapılan gösterilere katılmasından ötürü Fransız ordusu tarafından takip edilmiş, bu sebeple de vatanı Cezayir'den göç etmek zorunda kalmıştır. Cezayir'in bağımsızlığını elde etmesinden sonra da Cezayir'e geri dönerek başkente yerleşmiştir. Ehlâm, ideolojik düşüncelerinde babasının devrimci, militarist kişiliğine yakındır. Kalemını milli meselelerde düşüncelerini ifade etmek için kullanmış, yaratıcılığın ve yurtseverliğin zirvesinde tarihi romanlar üretmek için çalışmıştır. Ülkesi Cezayir'e olan aşkı oluşturduğu eserlerin izdüşümünde görülür.¹⁰

Ortaöğrenimini Cezayir'de tamamlamıştır. 1971'de Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesi'nden mezun olmuş, 1982'de Paris'te Sorbonne

⁸ Tzvetan Todorov, *Nazariyyât fi'r-Remz*, Trc. Muhammed ez-Zikrâvî, 1.baskı (Beyrut: el-Munazzamatu'l-Arabiyye li't-Terceme, 2012), 9.

⁹ Tzvetan Todorov, *Medhal İle'l-Edebi'l-Acâibî*, Trc. el-Sidîk bu 'Alâm, 1.baskı (Ribat: Dâru'l-Kelâm, 1993), 4-5.

¹⁰ Müzyânî Müniye- Tavâhiriyye 'İcle, *eş-Şahsiyyât fi'l-Esvedî Yelîku Biki li Ahlâm Müsteğânî*, yüksek lisans tezi, Câmîatu Becâye el-Cezâir, 2014, 52.

Üniversitesi'nde Sosyoloji alanında doktora yapmıştır.¹¹

Ehlâm Musteğânmî yaratıcı Arap kadının öncüsü sayılır. Yazmaya şiir ve makale ile başlamış Cezayir basınında çeşitli şiir ve makaleleri yayınlamıştır. İlk şiir kitabı "Günlerin Limanında" 1971'de yayınlanmıştır. 1976'da ise Beyrut ve Paris'te "Çıplaklık Anında Yazmak" adlı kitabı yayınlanmıştır. Akabinde 1978 ile 1986 yılları arasında Beyrut ve Paris'te "Bir Balığın Yalanları" adlı kitabı yayınlamıştır. Sonra 1993'te ödül kazandığı eseri "Bedenin Hafızası", 2003'te "Yataktan Geçen", sonra da 2009'da "Nisyan.com" adlı romanı ve ardından 2012 yılında "Siyah Sana Yakışıyor" romanını yayınlamıştır.¹²

Ehlâm Musteğânmî, günümüz Arap roman yazarlarının en önemlilerindedir. Romanları Arap dünyasında en çok satanlar arasında yer almıştır. Edebiyat alanında birçok ödül almıştır. Kahire'de 1996'da "Yaratıcı Kadınlar için Nûr Kuruluğu" ödülü, 1998'te "Bedenin Hafızası" romanıyla "Necip Mahfuz" ödülü, Lübnan'da 1999 yılında "Corc Tarabih Kültür ve Yenilik" ödülü, 2009 yılında "Zırh-ı Beyrut" ödülleri bunlardan bir kaç tanesidir. Bunun haricinde 2006'da Amerikan Fors dergisinde Arap dünyasında en yaygın kadın yazarlar arasında gösterilmiştir.¹³ Yine 2006 yılında aynı dergi, iki milyonu aşan kitap satışlarıyla onu Arap dünyasının en popüler Arap yazarı olarak göstermiştir. Ayrıca 2016 yılında UNESCO Barış Elçisi unvanına da layık görülmüştür.¹⁴

2. Ehlâm Musteğânmî'nin "Siyah Sana Yakışıyor" Adlı Romanı

Yazar bu romanda Hâle ve Talâl'in çokça yer aldığı "İki Kahramanın Aşk Hikâyesi"ne yoğunlaşmıştır. Romanda 1990'larda Cezayir'in yaşadığı korkunç koşullardan bahsedilmektedir. Bu dönemi yazar "Kara On Yıl" olarak isimlendirmiştir. Bu dönem birçok Cezayirli'nin öldürüldüğü, diğerlerinin de ülkeden kaçtığı kaos ve şiddet ortamına şahitlik etmiştir.

Roman, teröristler tarafından öldürülen ünlü şarkıcı Uras'ın kızı olan Hâle merkezinde kurgulanmıştır. Hâle'nin erkek kardeşi Alâ da öldürülenler arasındadır. Hâle şarkı söyleme sevgisini babasından edinmiştir. Şarkı söylemede babasının yolunda devam etme isteği

¹¹ Mûniye- 'İcle, *eş-Şahsiyyât f'l-Esvedî Yelîku Biki li Ahlâm Müsteğânmî*, 52.

¹² Yasin Mahmud, (27 Aralık 2019), e's-Sîratu'z-Zêtiyyetu'r-Rivâiyye Ahlâm Musteğânmî <https://www.almsal.com/post/278099>.

¹³ Mahmud, e's-Sîratu'z-Zêtiyyetu'r-Rivâiyye Ahlâm Musteğânmî <https://www.almsal.com/post/278099>.

¹⁴ <https://www.hachette-antoinette.com/our-authors/ahlam-m.html> (12/01/2024).

teröristlerin kendisini ölümle tehdit etmesine sebep olmuş, bu durum onun annesiyle orayı terk ederek Şam'a yerleşmesiyle sonuçlanmıştır.

Lübnanlı bir iş adamı olan Talâl televizyon seyredirken, teröristleri cesaretle kınayan Hâle dikkatini çekmiştir. Hâle'nin teröristleri cesurca kınaması, gururlu ve onuru hali Talâl'i cezbetmiştir. Talâl bu andan sonra Hâle'ye ulaşmak için çabalamış, daha sonra her iki taraf arasında karşılıklı hayranlığa dayalı bir aşk ilişkisi gelişmiştir. Ancak bu ilişki, Hâle'nin Talâl'a duyduğu güven eksikliğinden dolayı sürmemiştir. Ayrılma aşaması Hâle için zor olsa da kendine olan güveni ve güçlü iradesi sayesinde üstesinden gelmiştir.

Roman, yazarın olaylar için kılıf olarak kullandığı aşk konusunun ötesine geçmiştir. Okuyucuyu heyecanlandıran bir anlatımla geçen yüzyılın son on yılında Cezayir'in başına gelen terör konusu romanda işlemiştir. İnsanlıktan uzak, aşırı dinci ideolojileri sebebiyle binlerce masum insanın hayatına mal olan bu dönem "Kara On Yıl" olarak adlandırılmıştır. Kahraman Hâle'nin hem babasını hem de erkek kardeşini kaybetmesi, vatanındaki istikrarsızlık, ölüm tehditleri ve güvensizlik nedeniyle de başka bir ülkeye kaçması; Cezayir toplumunun çektiği acıları temsil eden canlı bir model olmasını sağlamıştır.

Romanda, o zamanlar Cezayir toplumunun birçoğunu tekfir eden, öldürme, korkutma ve insanlar arasında endişe yaymaya kalkışan radikal din adamları hakkındaki anlatımla birlikte Cezayirli kadınların bu zor koşullar altında çektiği acılara da değinilmektedir. Ayrıca çeşitli sanatsal ve estetik sembollerle dolu bir dizi sosyal, politik ve tarihî konu da romanda işlenmektedir.

Roman sadece Cezayir'de gerçekleşen kanlı olayları yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda, özellikle Lübnan, Irak ve Suriye gibi diğer Arap ülkelerinde meydana gelen olayları da anlatır.

3. Sembol Kavramı

Sembol bir kavram olarak "dil, ağız, kaşlar, gözler, el veya dudaklarla işaret" dilidir¹⁵. Sembolik anlatım ise bir duygu, düşünce ve inancın daha etkili ve vurucu bir şekilde aktarılabilmesi için kendi gerçeğinin dışında bir başka simgede somutlanarak anlatılmasıdır. Sembol, Kur'ân'da "remz" kelimesiyle ifade edilmiş olup, pek anlaşılmayan gizli ses anlamına

¹⁵ Mecdu'd-Dîn Muhammed b. Ya'kûb el-Feyruzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, thk. Muhammed Na'îm, el-'Urksûsî, 8.baskı (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2005), 512.

gelmektedir. Allah teâlâ şöyle buyuruyor: “İnsanlara, üç gün, işaretten(remz) başka söz söylememendir.”¹⁶

Terminolojide sembolün birçok tanımı vardır. O tanımlardan biri, dilin ifade edemediği psikolojik yönü ile ilişkilendirilmiştir. Nitekim Muhammed Ganîmî Hilâl'e göre “Gizli psikolojik yönlerini dolaylı ifade etmektir ki, işaret ettiği konumu itibariyle dilin yerine getirdiklerine karşı yetersizdir.”¹⁷ Ayrıca o, bunu bir çeşit yaratıcılık olarak görmektedir. Abdulkadir Feyduh ise sembol ile ilgili olarak şöyle demektedir: “Edebiyat yazarları, gizemli ve kapalı güçlerini aktaran sembol yolunu tuttular. Hatta gizli iç dünyalarını gösterecek nitelemelerle gizli dünyalarını sorgulayan bir yol tuttular. Sadece keşifsel gücünü kapsayan gizli dünyalara daldılar”¹⁸.

Sözlükleri insan arzularının ve büyüyüp devam eden manevi taleplerinin karşılanmasında eksik, dar ve yetersiz oluşu, dış dünyadaki zaman ve mekândaki sınırlamalar ve sağlamlık, insan düşüncesinin ferahlığı, esnekliği ve hayal gücü ile karşılaştırılırsa; bu durum, yazarı sembolü kullanmaya sevk etmektedir¹⁹.

Yazarın etrafındaki yaşam ne kadar karmaşık; siyasi, sosyal ve kültürel ortamında kırınglık ne kadar fazla olursa, psikolojik devrimi ve mevcut durumu protesto etmek ve reddetmek üzere sembolü kullanmak da o kadar artar. Ayrıca sembol, yazarın kültürün genişliğine ve edebi tecrübesine uygun bir şekilde ima edilen fikirlerini ve hayalini ortaya koymak için elinde güçlü bir araçtır.

Sembolün belirgin özellikleri vardır. Bunlardan en önemlisi, kendisine özdeş bir özellik olarak sayılan telkindir. Bu unsur sembolü ifade eden başlıca kavramlardan biri olup, oluşumunun da önemli unsurunu teşkil eder. Edebiyat okullarının özelliklerinden sayılan gizemin okulu da semboldür.²⁰ "Sembolizm, edebiyatta ve sanatta, semboller ve öneri ile anlam ifade eden bir doktrindir. Böylece imajı tamamlamada ya da hayal gücünü yaratmada dâhil olmak üzere duyguları güçlendirmede bir payı

¹⁶ Âl-i İmrân 2/41.

¹⁷ Muhammed Çuneymî Hilâl, *el-Edebu'l-Mukârin* (Beyrut: Dâru'l-Avde, 1983), 398.

¹⁸ Abdulkadir Feyduh, *er-Ru'ye ve't-Te'vîl Medhal li Kıraeti'l-Kasîdeti'l-Cezâriyye el-Mu'âsıra*, 1.baskı (Cezayir: Dâru'l-Visâl, 1994), 69.

¹⁹ Osman Haşlâf, *er-Remz ve'd-Dilâletu fi Şi'ri'l-Mağribi'l-Arabiyyi'l-Mu'âsır* (Cezayir: Menşûrâtu't-Tebyîni'l-Câhiziyye, 2000), 7.

²⁰ Ömer Dusûki, *el-Mesrahıyetu Neş'etuhâ ve Târihuhâ ve Usûluhâ*, 2.baskı (Kahire: Dâru Fikri'l-Arabî, 1970), 28.

vardır."²¹

Sembol, insanın içinde yaşadığı, sıradan ve doğrudan iletişim kurmanın imkânsız olduğu gerçekleri ifade etmesinin tek yolu olmuştur.²² Edebiyattaki görevi, yazarın kültürünün derinliğini, bilgi genişliğini ve okuyucu için ortaya koyduğu konuya uygun, anlamlı ve deneyimli bir şekilde sembol kullanımını gerektirir.

Cezayir edebiyatı nesir ve şiiri, yazarlarının sosyal, politik ve psikolojik koşulları altında kullandıkları sembolün çeşitliliği ile tanınmıştır. Eğer zulüm ve baskı sembolün kullanımına iten sebeplerinden ise, o zaman Cezayirli yazarın, bağımsızlık ve özgürlük elde etmek için, özellikle mücadele dönemlerinde, bu yöneme başvurmaya en çok ihtiyaç duyan insanlar arasında olması da oldukça normal karşılanmalıdır.²³

4. Roman Başlığının Sembol Olarak Kapsamı

Başlık, edebi çalışmanın bir yansımasıdır. Çünkü "Geniş, metni büyük bir gizlilik ve yalın hali içerir. Yapısını, delaletini veya her ikisini aynı anda gizler. Başlık, bizzat çalışmanın amacını veya hikâyenin sonucunu ve içindeki karmaşıklığın çözülmesini içerebilir".²⁴

Yazarı, romanın adını seçmeye iten birçok sebep vardır. Ayrıca başlığın okuyucuyu okumaya çeken bir fonksiyonu da vardır. Dolayısıyla yoğunlaştırılmış bir vazifesinin yanında, özetleyici ya da önemli olaylara işaret edici bir görevi de vardır.²⁵ Bundan ötürü başlık, bilinen bir şeyin ismi gibi var olan özelliğine de işaret eder ve onunla karşısındakilere yol gösterir.²⁶

"Siyah Sana Yakışıyor " romanının ismi, metnin ve ilk sinyalinin anahtarı olduğu için okuyucuyu içindeki anlamsal eşğin önüne yerleştirir. Çünkü okunduğunda bizi ilk önce en iyi anlayan odur.

Yazar bazen metin içerisinde isim cümlesi boyunca şifrelemeye, dilsel

²¹ Mes'udân Zehra, *er-Remziyye fi'r-Rivâyeti'l-Cezâiriyye Rivâyetu'l-Hût ve'l-Kasr-ı Tâhir Vettâr İnmûzecen*, Yüksek lisans tezi, Câmî'atu Abdulhamid b. Bâdis, Müsteğânim, 2017, 24.

²² İzzeddin İsmail, *eş-Şi'ru'l-Arabîyyi'l-Mu'asır*, 2.baskı (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1972),169.

²³ İdris Bûdîba, *er-Rivâyetu ve'l-Binyetu fi Rivâyâtî't-Tâhir Vettâr*, 1.baskı (Kasantine: Menşurâtu Câmî'atu Montriyy, 2000), 233.

²⁴ Bessâm Katûs, *Simyâu'l-'Unvân*, 1. Baskı ('Ammân: Vezâretu's-Sekâfe, 2010), 39.

²⁵ Mohamad Alahmad, "Hannê Mîne'nin Üç Eseri (Bakâyâ Suvar, el-Mustenka' ve'l-Kitâf) Örneğinde Otobiyografik Roman", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 23/11 (Nisan, 2019), 268.

²⁶ Muhammed Fikri Cezzâr, *el-'Unvân ve Simyûtikiyâ el-İttisâl el-Edebî* (Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-'âmmetu li'l-Kitêb, 1998),15.

kısıtlamaya ve ayrıştırmaya gitmektedir. Desteklerini de canlı ana merkeze dönüştürmektedir. Bu nedenle okuyucu başlıkta metni kapsayan ve kapalılıklarını çözen bir anahtar eşiği bulur. Sunduğu imalarla da gelecekteki metnin içerisine yoğun konuşmalar yerleştirir.

Başlık, okuyucuya romanın tamamıyla etrafında döndüğü, olayların çıktığı ve sonunda kendisine döndürüldüğü ana şahsiyetlerin etrafında konumlandığı bölümdür. Başlık cümlesi romanda birçok defa tekrarlanır ve her defasında ekli önemli olayı ifade eder. Çünkü başlangıçtan son cümlesine kadar serbest romanın olayları arasında bağlama rolünü yerine getirmesi gerekir.

“Siyah Sana Yakışıyor” başlığı okuyucuyu romanı okumaya bağlayacak şekilde görevini yerine getirir. Çünkü romancı romanda geçen önemli olaylara işaret eden anlamları taşıyan keskin kısaltmalarla da görevini yerine getirmektedir. Bu olaylardan biri de şarkıcı Hâle'nin konserlerde ve tv röportajlarında giydiği siyah elbise ve şıklığı etrafında dönmektedir. Belki de siyah elbisesi Talâl'ın ona olan ilgisinin sebebidir. Bu nedenle de ona gönderdiği ilk çiçek buketinin kartına “Siyah Sana Yakışıyor” yazar.²⁷ Ona takdim ettiği hediye elbisesini de siyah renkte seçer. Daima bu renkle önünde görünmesini tavsiye eder. Siyah elbisesiyle ona olan sevgisini ifade ederek “Her özlediğimde siyah giyerim. Ağaca âşık olan adama özür dileyen bir eda ile cevap verdi: Ben bir yaban mersini ağacıyım, aslında siyahtan başka elbisem yoktur.”²⁸ Bu sebeple onu çok güzel ve ona daha yakışmış olarak görüyor: “Belki de onunla daha uyumlusun diyebilirim... Siyah... Ey Hanımefendi! Hanımefendiliğini seçiyor”.²⁹

808

Hâle'nin giydiği siyah elbiseye ilgide ısrar etmesi, okuyucuyu bu ısrar etrafında birçok soru sormasına sevk etmektedir. O sorulardan bazıları şunlardır: Adam gerçek hayatta da sevgilisinin daima siyah elbiseyi giymesini mi istemektedir? Yoksa siyahtan başka renkteki elbiseleri giymesinden hoşlanmıyor mu? Yoksa başka renklerdeki elbiseleri giymesine dayanamıyor mu? Bu demektir ki, siyah elbise giyen normal bir kadının peşinde değiliz. Aksine yazarın işaret etmek istediği sembolün peşindeyiz. Yani başlığın ardında gizlediği bir sembol vardır.

Romanı okuyan; yazarın, Cezayir'in uğradığı acı verici olayların birçoğunu yaşadığını anlar. Bu olaylar, sömürgeci Fransa'nın işgali

²⁷ Ahlâm Musteğânmî, *el-Esved Yelîku Biki* (Beyrut: Dâru Nevfel, 2012), 44.

²⁸ Musteğânmî, *el-Esved Yelîku Biki*, 186.

²⁹ Musteğânmî, *el-Esved Yelîku Biki*, 186.

döneminde verilen bir milyondan fazla şehidi işaret etmektedir. Diğer taraftan yazar bağımsızlığını elde ettikten sonra vatan evlatları arasındaki çatışmalara yoğunlaşmaktadır. Öyle ki Cezayir, çatışmalarda evlatlarının kanlarını ziyadesiyle akıtmaya zorladı. Romanın içerdiği bu ve buna benzer olaylar, Cezayir tarihinin uzun dönemlerinde siyah hüznün elbisesiyle anılır hale getirdi.

Bu durum olaylarla, başlığın başlıyarak romanı gölgede bırakan siyah renk arasında bir ilişki olduğunu ifade etmektedir. Siyah renk bu ülkede alışılmış, onunla özdeş ve sanki onun özelliklerinden biri haline gelmiştir. Yani "Siyah sana yakışıyor" cümlesi aynı zamanda iki şeye işaret eder: Birincisi kahraman Hâle'nin üzüntüsüne, ikincisi de tümüyle Cezayir'in üzüntüsüne. Aynı zamanda Cezayir, Hâle ve yazar Ehlâm Müstağânmî'nin vatanydı. Gerçekte başlık "Metnin dokuduğu her şeyin küçültülmüş bir aynasıdır."³⁰

Romanın kahramanının uğradığı zor durum, Cezayir'in yaşadığı zor duruma benzemektedir. Her iki zaman arasında farklılık olsa bile. Çünkü devletlerin ömrü fertlerin ömürlerinden daha uzundur. Romanda işlenen konular arasında kahramanın konuştukları da vardır. Ancak romanda Cezayir'in hüznü gizlenmektedir. Dolayısıyla artık Hâle Cezayir, Cezayir de Hâle'dir. Romanda geçen "Hayat bana boyun eğdirdi ... siyaha daha fazla sabredemiyorum/dayanamıyorum."³¹ "Siyah ölümden başka bir şeyim kalmayınca ihramumdur. Artık ben ona mensubum. Onun beni başkalarından ayırdığını ve beni koruduğunu hissediyorum..."³² ifadelerinden de bu durum anlaşılmaktadır.

Roman Cezayir ve halkının maruz kaldığı özellikle de geçen son on yıllardaki olayları ve sıkıntıları ortaya çıkararak olayları işlemiştir. O dönemde kimileri doğrularını kaybetmiş, kimi insanları da korku ve ümitsizlik sarmış ve Cezayir'in binlerce evladı da ürkmüştü.³³

Gerçekte, yazarın romanda işlediği aşk hikâyesi, duygusal bir kapak ve yazarın romanına eklemek istediği ulusal fikirleri ve tarihi olayları aktarmak için bir sebeptir. Romanı inceleyen biri, eseri Fransa'dan bağımsızlığını elde etmesi ve işgalcilerin oradan çıkarılmasından sonraki dönemde Cezayir'i saran tarihsel olayları anlatan mükemmel bir eser olarak

³⁰ Şu'ayb Halîfî, "en-Nassu'l-Muvâzî li'r-Rivâye İstiraticiyye el-Unvân", *Mecelletu'l-Kermel* 46 (1992), 84-85.

³¹ Musteğânmî, *el-Esved Yelîku Biki*, 48.

³² Musteğânmî, *el-Esved Yelîku Biki*, 115.

³³ Musteğânmî, *el-Esved Yelîku Biki*, 26.

bulur. Aslında yazar, romanında Arapçılık ve Arap rahatsızlığının nedenini sorgulamaya çalışmış, bu hedefini de ancak sembollerle ifade edebilmiştir.

Romanın başlığı aslında bünyesinde sihirli işaretler barındırmaktadır. Siyah hüznün rengidir. Aynı zamanda da vakar ve heybet rengidir. İçinde beyaz ikiz denen sevinç ve mutluluğu taşır. Başlıktaki “yakışıyor” kelimesi ardında birçok işareti gizler. Çünkü onda hüznü içeren olumsuz mana vardır. Aynı zamanda da olumlu olarak sevinç anlamı vardır. Bu başlığın ardında siyah giymiş güzel bir kadın ve aynı zamanda bir ağaç ve bir vatan vardır.

Görüldüğü gibi romanın başlığı bile dikkati çekmek için yeterlidir. Belirtmek istenen, çeşitli anlamlara bürünen sembollerin, faktörleriyle ne kadar da güzel anlatıldığı bir göstergesidir. Bu durum okuyucuyu romanın metni boyunca takip etmesine ve en uzak bilgilere erişmesine sebep olmaktadır. Kahraman Hâle, vatanı Cezayir ve şehri Mervane aynı şeyi ifade etmektedir aslında: Hâle’nin hayâ ve hüznü, vatanı Cezayir’in ve şehri Mervane’nin hüznü ve hayâsı.

Romanın yazarı, Hâle’nin şehrin ve vatanın hüznünü daha da artırmıştır. Bu üç hüznü de onun hayatının bir parçası olmuştur. Aslında küçüklüğünden bu yana dedesinden duyduğu hüznü şarkılarına almıştı. Asla sevinç şarkıları da işitmemişti. “Büyüdüğünde anladı ki, Mervâne şehri hüznüyle süslenmiş, hüznü teneffüs eder olmuş ve ses tonları da daha çok hüznü çağırıyor olmuştur”.³⁴

Yazar büyüdüğünde de daima siyah giymeye devam etmiştir. Bu durumu romanında şöyle ifade eder: “Siyah benim mahremim, ölüm mensup olduğum mahremlerimden başka bir şey bırakmadı. O beni korur ve başka kadın şarkıcılardan ayırıp öne çıkarır. Ayrıca okula başladığımdan bu yana siyahı severim”.³⁵

Yani Yazar Ehlâm Müstağanmi, bu romanda, hüznün rengi olan siyah elbisenin birçok felaket ve katliam nedeniyle Cezayir’e uyduğunu ifade etmeye çalışmaktadır. Aynı zamanda romanın kahramanı olan Hâle de bu ülkenin kızı ve felaketlerin ve talihsizliklerin birçoğunu yaşayanlardan biri olarak bu durumu göstermeye çalışan ana karakterdir. Barış ve güvenliğin gelecekte Cezayir ve halkına çözüm getirmesi temennisiyle Cezayir’in beyaz sevinç elbisesini siyah elbisesiyle değiştirmesini ummaktadır. Romanın

³⁴ Musteğânmi, *el-Esved Yeliku Biki*, 65.

³⁵ Musteğânmi, *el-Esved Yeliku Biki*, 115

sonunda da Hâle'nin siyah elbisesini çıkarması ve masmavi bir elbise giymesi de bu durumu sembolize etmektedir: "Masmavi elbisesinde gözlerinin ona kaydığı andan itibaren intikam almak istiyordu. Annesinin onu gözünden uzak tutmayı seçtiği renk, çünkü çok görkemliydi." dedi.³⁶

Hâle'nin ve Mervane şehrinin hüznü Cezayir'in hüznünün yalnızca bir kopyasıdır ve zavallı Cezayir her zaman adaletsizliğe, yabancıların ve onların çocuklarının baskısına maruz kalmıştır. İlk önce kendi yöneticileri ülkeye tam anlamıyla sahip olmamakla birlikte yetişkinlerin mezarları üzerinden anlaşmalar yaparak kaderini elinde bulunduranların ayak tabanları altında saf çocukların öldürüldüğü bir ülkeye zemin hazırlamışlardır.³⁷

Hâle bir suçludan kaçmaya çalışan kimse, kendini başka bir suçlunun elinde bulur: "Kaderi, bir başkasından kaçmaya çalışan bir zorbaya başvurmakta. İşgalci isyancıların değiştirmek istediği insanlar gibi, onları ortadan kaldırmak isteyen insanları da işgal etmeye niyetinde idi. Kendini kaçmaya ikna ederek başka bir işgalcinin eline düşmüşür".³⁸

Dolayısıyla romanın başlığının metinde ele alınan soyut konulardan daha geniş bir anlama sahip olduğu söylenebilir, bu nedenle siyah renk bir sembol haline gelmiştir. Romanın bireysel önemi, tüm kahraman neslini ve bir bütün olarak Cezayir'i temsil etmesidir. Başlık aynı zamanda yazarın psikolojik ve duygusal durumu ile de alakalı görünmektedir. Yaşadığı üzücü durumun Cezayir'de geçmiş ve geçmekte olan bir dizi gerçeği ortaya çıkardığı anlaşılmaktadır.

5. 3'lü Sembolizm

Yazarın ısrarla üç sayısını tekrarlaması, okuyucuda merak duygusunu uyandırıp ona yönelik sorular sormaya yöneltmektedir. Talâl Hâle'ye üç çiçekten oluşan bir buket göndermiştir ve beraberindeki kartların her biri üç kelimedenden oluşan bir cümle içermektedir. Bu cümleler şunlardır: "الأسود يليق" (Siyah sana yakışıyor).³⁹ "أملك كل الوقت" (Bütün zamana sahibim).⁴⁰ "احتف" (Bekleyen çiçeklere önem ver.)⁴¹

³⁶ Musteğânî, *el-Esved Yelîku Biki*, 328.

³⁷ Musteğânî, *el-Esved Yelîku Biki*, 78.

³⁸ Musteğânî, *el-Esved Yelîku Biki*, 307.

³⁹ Musteğânî, *el-Esved Yelîku Biki*, 37.

⁴⁰ Musteğânî, *el-Esved Yelîku Biki*, 44.

⁴¹ Musteğânî, *el-Esved Yelîku Biki*, 44.

Yazar üç sayısını, kahraman Hâle ile doğrudan ilgisi olan cümlelerde on kez kullanmıştır.: "Üç ay, dikkatlice ona doğru ilerliyor."⁴², "Her kartta üç kelimeyi geçmezdi."⁴³, "Hâle'ye bir kart gönderme fırsatı bulana kadar üç hafta geçti."⁴⁴, "Üç saat geçti ve tam olarak törenin bittiği zaman kart ona ulaştı."⁴⁵, "Ondan bir telefon gelmeden üç gün geçtikten sonra, görüşlerinden şüphe etmeye başladı."⁴⁶, "Törende onu dördüncü sıraya getiren nedir? Endişesi birinci sırada olmak ise neden üç sıradan da vazgeçti? "⁴⁷ "Belki de neden olmasın?" Üç harfi kuşku mu veriyor? Ona olan özlemine özetliyor mu?"⁴⁸ "Oda numaranız nedir 423? ... Konuşma tamamlandığında, üç harfe" AYB'ye "dönüştürülecektir".⁴⁹

Üç rakamı, eski ve modern dünya kültürlerinin çoğunda kutsallıkla öne çıkar; üç rakamı genel olarak Sâmîler ve özellikle İbranîler için kutsaldır, çünkü onlara göre evren üç şeyden oluşmaktadır: Gök, dünya ve denizler. Diğer taraftan üç büyük Babil tanrısı vardır: "Gök tanrısı; Anu, yer tanrısı; Ba'al ve su ve yağmur tanrısı; Eyâ. Bu rakam Kutsal Üçlü'yü sembolize eder. Genellikle İbranîler üç kere pekiştirerek herhangi bir şeye bağlanırlar ve ona ilgi duyarak şöyle derler: "Rab tapınağı, Rab tapınağı, Rab tapınağı".⁵⁰

Aynı şekilde, Hıristiyanlar için de kutsal bir sayıdır, zât-ı ilâhî'de teslis esasın olduğunu söyleyen, üçlü bileşenin gizemine sahiptir. 812
Hıristiyan tanrılarının üçlemesi Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tan oluşur. Hıristiyanların bu üç tanrısı bir tanrıda birleşir. Böylece Ahd-i Cedid kitabında bu üç rakamı tekrarlanır. O kitapta: "Yunus üç gün üç gece balinanın karnında olduğu için, İnsanoğlu da üç gün üç gece yeryüzünün kalbinde olacak".⁵¹ "Herkesi acıyorum, çünkü şimdi benimle kalacak üç günleri var ve yiyecek hiçbir şeyleri yok".⁵² "Çünkü sen horoz ötüşünden önce beni üç kere inkâr edeceksin".⁵³ vb. ifadeler vardır.

Müslümanlara gelince bu rakamın önemine örnekler çoktur. Kur'ân-ı

⁴² Musteğânmî, *el-Esved Yelîku Biki*, 44.

⁴³ Musteğânmî, *el-Esved Yelîku Biki*, 45.

⁴⁴ Musteğânmî, *el-Esved Yelîku Biki*, 46.

⁴⁵ Musteğânmî, *el-Esved Yelîku Biki*, 47.

⁴⁶ Musteğânmî, *el-Esved Yelîku Biki*, 50.

⁴⁷ Musteğânmî, *el-Esved Yelîku Biki*, 109.

⁴⁸ Musteğânmî, *el-Esved Yelîku Biki*, 131.

⁴⁹ Musteğânmî, *el-Esved Yelîku Biki*, 135.

⁵⁰ Kitâbu Mukaddes, Ahd-i Kadim, İrmiyâ 7, 1041.

⁵¹ Kitâbu Mukaddes, Ahd-i Cedid, Matta İncili, 12.

⁵² Kitâbu Mukaddes, Ahd-i Cedid, Matta İncili, 15.

⁵³ Kitâbu Mukaddes, Ahd-i Cedid, Matta İncili, 26.

Kerim'de de birçok yerde geçmektedir. Onlardan bazıları şunlardır: "Eğer (gücünün elverdiği kurbanı) bulamazsa hac sırasında üç gün oruç tutsun..."⁵⁴. Senin için alamet insanlara üç gün ancak işaretle konuşmandır..."⁵⁵. "Buna imkânı olmayan ise üç gün oruç tutmalıdır. Yemin ettiğinizde (bozarsanız) yeminlerinizin kefareti işte budur. ..."⁵⁶ ve buna benzer ayetler.

Üç rakamı Hz. Peygamberin hadislerinde de geçmektedir. Onlardan biri: "Üç özellik vardır; bunlar kimde bulunursa o, imanın tadını tadar: Allah ve Resulünü, herkesten fazla sevmek, sevdiğini Allah için sevmek, Allah kendisini küfür bataklığından kurtardıktan sonra tekrar küfre dönmeyi, ateşe atılmak gibi çirkin ve tehlikeli görmek".⁵⁷ Bir diğer hadis-i şerif: "Münafıklığın alameti üçtür: Konuştuğu zaman yalan söyler, söz verdiğinde sözünde durmaz, kendisine bir şey emanet edildiğinde emanete ihanet eder".⁵⁸ Bir başka hadis-i şerifte ise "Üç şey vardır ki ortaya çıktığında kişiye imanı veya imanıyla kazandığı hayır fayda vermez: Güneşin batıdan doğması, deccal ve dabbetü'l-arz".⁵⁹ buyurulmaktadır.

Yukarıdaki delillere dayanarak, üç sayısının kutsallığı, mükemmelliği ve olumlamayı sembolize ettiği söylenebilir. Bu manaların her biri eski medeniyetlerden, eski ve yeni ahitten ve Kur'ân-ı Kerim'den verdiğimiz örnekleri içermektedir. Sanki insan kültürü bu üç rakamına ait mana üzerinde ittifak etmişlerdir.

Diyebiliriz ki yazar bu manaların hepsini üç rakamıyla sembolize etmiştir. Kahraman Hâle hikâyesiyle yazarın vatanı Cezayir'i birbirine bağlayan bir sembol haline getirmiştir. Bunu kullanmasının ardında vatanına kutsallık vermeyi istemektir.

Yazarın bu üç rakamı için sıraladığı manaların çoğu, hikâyenin başı, ortası ve sonu ile tutarlı olduğunu göstermektedir. "Siyah sana yakışıyor" ibaresini içeren kart başlangıca işaret ediyor. "Üç meşhur ona dikkatlice yaklaşıyor" ve diğer üç kartın ikincisi 'bütün zamana sahibim', üçüncüsü "Bekleyen çiçekleri sarın." Her kartta da üç kelimeyi geçmemektedir. "İlk

⁵⁴ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altıntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Bakara 2/196.

⁵⁵ Âl-i İmrân 3/41.

⁵⁶ Mâide 5/89.

⁵⁷ İmâm Ebu'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbüri Müslim, *Sahîh-i Müslim*, Kitâbu'l-İmân, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), Hadis No: 67.

⁵⁸ Müslim, *Sahîh-i Müslim*, Kitâbu'l-İmân, Hadis No: 107.

⁵⁹ Müslim, *Sahîh-i Müslim*, Kitâbu'l-İmân, Hadis No: 249.

fırsatta gelmeden önce yedi hafta geçti.” “Üç gün geçtikten sonra telefon gelmeden düşüncelerinde şüphelenmeye başladı.” “Onu dördüncü sınıfa ne getirdi? Ve birinci sınıfta olma gayreti olmasına rağmen neden üç sınıftan vazgeçti?” “Belki de?” Bu üç rakamı şüphesi ona olan özlemine aidiyetini mi belirtiyor? Odanın 423 numara olması nedir? Konuşmanın bitişi üç harfe “AYB” ye dönüşmesiyle mi olacak?” İşte bu ifadeler hikâyenin ortasına işaret ediyor. “Üç saat ve kart ona ulaşıyor, tamamen eğlencenin bitiş zamanına denk geliyor.” Bu ifadeler de hikâyenin sonuna işaret ediyor.

Yazar aynı zamanda vatanına ve halkına olan sevgisini ve ona olan bağlılığını destekliyor. Yine de bu vatanın şerefli halkının çabalarıyla sıkıntıları aşacağı gücünün olduğunu destekliyor.

Yazar bu üç rakamını kahraman Hâle ile direk ilgisinin olduğu cümlelerde zikretmekle yetinmemiş, aksine on bir defa zikretmiştir. Yedi defasında Talâl ile Hâle arasındaki ilişkiyi ifade etmek için kullanmıştır. Aşağıdaki cümlelerde bunu görmek mümkündür: ⁶⁰ "Ona o kadar aşık olduğu için, aşk tiyatrosunun perdesinin kaldırılmasından önce, bu yabancıнын hayatına girdiğini duyuran kalbinin üç atışını duymadı."⁶¹ “Üçüncü günün sabahında Beyrut’ta onunla telefonla konuştu. Sesini duymayı özlediğini gizledi. Fakat sevincini gizleyemedi”.⁶² “Paris’te üç defadan fazla onunla karşılaşmadım. Beni nasıl güzelleştirdin! Tabii... Sevgi var bizi güzelleştiriyor. Diğeri de solduruyor”.⁶³

814

Yazar üç yerde aralarındaki sevginin kopmasını bu üç rakamı ile ilişkilendiriyor. Bunlar: “Sabah saat üçte idi. İçkiyi bitirince konuşma da bitti”.⁶⁴ “Onsuz bir değerinin olmadığını ancak hayatının üç gecesinde şarap şişesinden daha az bir değerinin olduğunu ona öğretmeye çalıştı”.⁶⁵ “Üç masa uzakta ona bir göz attığında yerinden hareket etmedi. Yokmuş gibi davrandı”.⁶⁶

Üç rakamının on birinci defa kullanıldığı yer ise kahraman Hâle ile İzzeddin arasındaki ilişkinin başlamasıdır. Her ikisi de birbirini rahatlatıcı niteliğe sahiptir. Nitekim bu ilişki sonu evliliğe giden bir ilişki oldu:

⁶⁰ Musteğânmî, *el-Esved Yelîku Biki*, 14-45-133-157-164-166-184.

⁶¹ Musteğânmî, *el-Esved Yelîku Biki*, 14.

⁶² Musteğânmî, *el-Esved Yelîku Biki*, 133.

⁶³ Musteğânmî, *el-Esved Yelîku Biki*, 184

⁶⁴ Musteğânmî, *el-Esved Yelîku Biki*, 276

⁶⁵ Musteğânmî, *el-Esved Yelîku Biki*, 291

⁶⁶ Musteğânmî, *el-Esved Yelîku Biki*, 297

"İnanamazsın! Karşılaşmamız bize üçüncü bir fırsat verdi".⁶⁷

Yazar bu rakamı mukaddesliği sebebiyle Hâle ile sembolleşen vatanının kutsiyetini ifade etmek için kullanır. Vatanın hüznün hikâyesinin mutlaka bitmesi gerektiğini anlatmaya çalışmıştır. Hâle'nin İzzeddin hakkındaki bilgisi, bizzat Cezayir'in hikâyesinin mutlu sonunun kanıtıdır. Ülkesi Cezayir'I; onu takdir eden, kuşatan, koruyan ve onun yanında duran bir dost olarak buldu. Nitekim Hâle de İzzeddin'i düşmesinde, yorgunluğunda, huzursuzluğunda, ayaklanıp kalkmasında hep yanında ve kendisine yardımcı olarak bulmuştu.

6. Ney Sembolü

"Farsça kamaş anlamına gelen ney, konuşmada, "Nay" kelimesinin inceltilmiş şeklidir. Kamaştan yapılan ve nefesle çalınan müzik aletine de bu isim verilmiştir".⁶⁸

Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî'nin neyden bahseden "Ney Kasidesi" başlıklı kasidesi vardır. Burada neyden bahseder. Bu kasidede tonlarını insan eli değmeden kesilmiş bir bitkinin tonlarına benzetiyor, ardından bu çalgının şekillenmesini ve ortaya çıkışını anlatıyor.

"Neyin anlattığı hikâyeyi dinle, ayrılık hakkında
"Kökümden kesildiğinden beri,
Bu yanık ses yankılandı.
Sevgiliden her ayrılan,
Ne dediğimi anlıyor.
Kökünden koparılan herkes,
Aslına dönmek istiyor.
Beni her toplantıda görürsün, birleştiririm.
Sevinç ve kötülük arası"⁶⁹

Mevlânâ'ya göre sazlıktan koparılan ney, ayrılık ateşiyle yanıp tutuşmakta ve bu halinden şikâyetçi olmaktadır. O, kendisini ancak ayrılık acısı çekmiş, gönlü yaralı, içli insanların anlayabileceğini düşünür:⁷⁰ "Şu neyin neler söylediğini can kulağı ile dinle, o ayrılıklardan şikâyet

⁶⁷ Musteğânî, *el-Esved Yelku Biki*, 276

⁶⁸ Abdülbâki Gölpinarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri* (İstanbul: İnkılap ve Aka yayınevleri, 1977), 247.

⁶⁹ İnâyet Han, *Yedu's-Şi'r Hamsetu Şu'arâ' Mutasavvife min Fâris*, Trc. İsa el-Âkub (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1998), 143.

⁷⁰ Bayram Ali Çetinkaya, "Mevlânâ Öğretisinde Müzik ve Ney" Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyum Bildirileri Kitabı, 25-28 Mayıs 2006, Çanakkale, 450.

etmektedir. Ney kendine has bir dille, hal dili ile diyor ki: Beni kamışlıktan kestiklerinden beri, feryadımdan, duygulu olan erkek de, kadın da inlemekte, ağlamaktadır. Şu var ki beni dinleyen her insan, benim neler dediğimi anlayamaz. Benim feryadımı duyamaz. Beni anlamak, beni duymak için, ayrılık acısı çekmiş, gönlü yaralanmış, içli bir insan isterim ki, acılarımı, dertlerimi ona anlatayım".⁷¹

Halil Cibran, "Tören Alayı" adlı meşhur kasidesinde neyi ve iniltisini otuz beş yerde anlatır. Neyin iniltisini her zikrettiği yerde başka bir şeyin varlığından kalan bir şey olarak ifade eder. O kasidede şöyle der:

Şair neyin iniltisinin ölümsüzlük olarak anlatır. Ney insanlığın tamamının fanileşmesini ifade eder. Evrenden güneş kaybolduktan ve hayat bittikten sonra kendisi kalır. İnemelerinde devamlı yanan bir özlemi olup asla dinmesi söz konusu değildir. Varoluşun yok edilmesinden sonra geriye o kalır. O da gerçek ölümsüzlük sesidir. Onda şöyle der⁷²:

Bana Ney'i ver şarkı söyle	Şarkı sıkıntıları siler götürür.
Neyin inlemesi kalır	Zaman yok olunca.
Bana neyi ver şarkı söyle	Şarkı duanın en hayırlısıdır.
Neyin inlemesi kalır	Hayat yok olunca.
Bana neyi ver şarkı söyle	Şarkı ruhu gayrete getirendir.
Neyin inlemesi kalır	Güneşler yok olunca.
Bana neyi ver şarkı söyle	Şarkı ateştir ve nurdur/ışıktır.
Neyin inlemesi özlemdir	Hiçbir şey onu dindiremez.
Bana neyi ver şarkı söyle	Şarkı ölümsüzlüğün sırrıdır.
Neyin inlemesi kalır	Varoluş yok olunca.

816

Romanı özenle okuyan kişi, Celâleddîn-i Rûmî'nin ney şiirindeki düşünceye göre, yazarın neyin insan ruhunun özlemini sembolize eden özelliğini kullanmak istediğini bulur. Neyin taşıdığı hüznün kahramanın hüznü ve Mervane şehrinin hüznüyle uyum sağlamaktadır. Tamamen Cezayir'in hüznüne de uymaktadır. Bu sebeple de yazar kahramanını ney ile ilişkilendirmiştir: "Ardından anladım ki Mervane'nin adamlarının şarkı söylemesi neyin iniltisine uzanmaktadır. Kamış feryat etmenin yetersiz kaldığı sesi çıkaran bir alettir".⁷³

Kahramanın Cezayir'den zorla uzaklaşması, neyin asli vatanından uzaklaşmasına benzer; Bu yüzden ondan, vatanına olan özlemi ve

⁷¹ Mevlana, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, I, 13: 1-3.

⁷² Cübrân Halil Cibrân, *el-Mevâkib*, 1. Baskı (Beirut 1997).

⁷³ Musteğânmî, *el-Esved Yeliku Biki*, 64.

ayrılığının acısının sesini duyuyoruz: "Bu yüzden ney, ayrılık halkının dostudur, çünkü asıl yapısını terk etti ve bir nehir boyunca yaşadktan sonra toprağında sökülüp atıldı... Sonra kalbini sertleştirmek için kendini ateşe maruz bıraktı ...".⁷⁴

Kahraman dedesini dağda ney ile sohbe sevk edenin ayrılık olduğunu anladı. Ayrılık ney ve hüznün birbirinin gereksinimleridir. Romanda şöyle ifade edilir; Kim atasının neye eşlik etmek için ayrıldığını görmüştür? Sadece kendisinin bildiği acı sebebiyle nefsiyle konuşmak için dağın tepesine tırmanırdı.⁷⁵

Romanda ney, şarkı söylemeyi bırakmayan sonsuzluğun sembolüdür. Bu yüzden ney, romanın kahramanı nereye giderse gitsin ve ondan ne kadar uzakta olursa olsun, asla kaybedilemeyecek özel bir çekiciliğe sahiptir. Bu Cibran'ın kortej şiiğinde geçenle benzerlik gödterir. Yazar şöyle der: "Ney ile büyürsen, nerede olursan ol sana seslenmeye devam edecek ve sen ona katılacaksın. Tıpkı Orpheus efsanesindeki tüm kuşların ve hayvanların ney çalarken ona katıldığı gibi o da kendi neyini çalıyor".⁷⁶

Ebedîlik düşüncesi sûfî düşünceyle, neyin nağmeleri ile mutasavvıfların sema ayinleri ve Allah ile olan ilgileri uyum içindedir. 817
"Onların dönmeleri neyin nağmeleriyle dünya sıkıntılarını onlardan söküp alır. Bedenin maddî oluşumundan koparıp alır. Çıkarılmış kemerinin sembolize ettiği zühd ve az yemek, maddî dünyadan uzaklaştırır. Bunların hepsi de dünya yükünü hafifletip yücelere yükseltir. Neyin nağmelerinin yaptığı gibi dönmeleriyle Allah'a doğru cezbeye gelir".⁷⁷

Dolayısıyla yazar romanda Hâle'yi; "Onun neyin kızı olduğunu görmüyordu"⁷⁸ sözlerinden anlaşılacağı üzere neye benzetmiş oluyor. Burada görünüyor ki, bir taraftan Hâle ile ney arasında, diğer taraftan şehri Mervane ve vatani Cezayir arasında sağlam bir bağ vardır.

Romandaki ney, bir yandan ana vatana özlemin bir sembolüdür ve bu özlem sonsuzdur; kaybolmaz ve yaşamın bitiminden sonra da devam eder. Neyin romandaki özlemi, kahramanın büyüdüğü memleketine özlemidir, Cezayir ve kahramanın doğum yeri olan Mervane şehridir. Ney ile Hâle arasında yakından bir ilişkisi olduğu söylenebilir, bu yüzden onunla

⁷⁴ Musteğânî, *el-Esved Yelîku Biki*, 64.

⁷⁵ Musteğânî, *el-Esved Yelîku Biki*, 64

⁷⁶ Musteğânî, *el-Esved Yelîku Biki*, 189.

⁷⁷ Musteğânî, *el-Esved Yelîku Biki*, 314

⁷⁸ Musteğânî, *el-Esved Yelîku Biki*, 315

özdeşleşmişlerdir. Sanki o ve ney bir vücutta iki ruhmuş gibidir.

7. Sembolik Karakterlerin İsimleri

Roman yazarının kurgusal karakterlerini genel olarak adlandırmaya iten nedenler vardır. Roman yazarları hikâye karakterlerinin isimlerini her zaman iki seviye arasında kullanırlar: Birincisi gelişigüzel bir seviye olup isim, herhangi bir çağrışımdan ve sembolik olandan uzaktır. İkincisi fiziksel ve manevi ayırt edici özelliklerini taşıyan ifadelerle dolu bir isimdir.⁷⁹

"Siyah Sana Yakışıyor" romanındaki karakterlerin isimleri üzerinde düşünen biri sembol kullanımının çok sık olduğunu fark eder. Yazar, karakterlerine isim verirken rastgele bir tercihte bulunmaz. Yazar sadece belirli anlamları ifade eden semboller vermek istemektedir. Hâle el-Vâfi romandaki karakterlerden en önemlisidir. Hâle isminin sözlükte iki anlamı vardır: Birincisi bazı gök cisimlerini çevreleyen ışık çemberidir. İkincisi karanlık, yoğun yağmurlu bulutlardır. İlk anlama göre Hâle, çevrelenemeyen ve tutulamayan bir şeydir. İkinci anlama göre ise yağmur yüklü bir buluttur. Romanda Hâle; babasının, kardeşinin ve akrabalarının öldürülmesinden dolayı zulmedilenlerin maruz kalanların merkezinde yer alır. Bu da isminin birinci anlamına işaret eder. İsmi'nin ikinci anlamına göre Hâle tutulması imkânsız olan bir gücü sembolize eder. Dostların menfaatini temsil eden gücü ve düşmanlardan intikam almayı sembolize eder. Kara bulut bazen susuz bir yere düşerse hayır, fırtınayla birlikte yumuşak bir yere düşerse kötülük anlamındadır. Romanda da Hâle tam olarak öyle geçmiştir. Çünkü o direnci, gücü ve vefayı taşımaktadır. Bunlar yazarın Cezayir için arzu ettiği sıfatlardır.

818

Roman, Ervas dağının üzerinde yetişen Hâle'nin direncini ve gücünü bu dağdan aldığını ortaya koymaktadır: "Dedesini seneler boyunca o dağa eşlik etmesinden dolayı dünyayı önüne serilen halı gibi görmeye alışmıştır. Dünyaya karşı beslemiş olduğu kibir değildir. Fakat tabiatın yüksek sahnesinde dünyaya bakmayı öğrenmiştir".⁸⁰

Lakabı vefaya işaret eden "el-Vâfi"dir. Bu yüzden bir söz verdiyse yerine getirir. Vefa ise olumlu bir niteliktir. Asil huylu karakteri taşır.

Hâle Mervane şehrinde şeref ve saygınlık üzerine yetişmiştir. Hâle romanda kendisini şu şekilde tanıtmıştır: "Ben Ervas'ın ayaklarındaki şehrin

⁷⁹ Nidâl Sâlih, *en-Nüzû' el-Ustûrî fi'r-Rivâyeti'l-Arabîyye el-Mu'âsıra* (Dimaşk: Menşûrât İttihâdu'l-Kuttâb el-Arab, 2001), 177.

⁸⁰ Musteğânmî, *el-Esved Yeliku Biki*, 66

kızıyım. Bu şehir şerefi ve saygınlığı yok sayanı şiddetli gazabına uğrattır".⁸¹

Talâl ile geçirdiği zor duruma ve onun kendisinde oluşturduğu yıkıma rağmen şerefine vefalı olmaya ve içindeki yıkımı gizlemeye çalışmıştır. Duygularını tamir etmesi gerekiyordu. O Hülâgü'nün geçtiği şehirdi sanki. Ondaki her şeyi yok etti. Üzüntüsüne rağmen saygınlığı kendisini yıkımdan kurtarmaya çalıştı.⁸²

Vefalı Hâle elde ettiği bu niteliklerle Talâl ile yüzleşmeyi ve planlarını yıkarak sonunda onu yenmeyi başarmıştır. Hâle "Kendisini ilk defa gören Cezayir'li İzzettin'in söylediği şu cümleyi unutmamıştır: "Sana helal olsun. Sen gurur duyduğumuz Cezayir'li güçlü kadınsın".⁸³

Hâle'nin gururunu ve onurunun zarafetini koruması, yazarın arzuladığı sembol kadının zaferidir. Yazar, Hâle ile vatanı Cezayir'i birbirine bağlar ve birbirine benzer kılar. Onda Cezayir'in nitelikleri vardır. Yazar Cezayir'i Hâle ile sembolize eden birçok alametinin olduğuna işaret eder. Hâle acımda, şefkate, sıcakkanlılıkta ve güçte Cezayir gibidir.

"Talâl Hâşim"'e gelince; "طال", "طل" kelimesinin çoğulu olup her şeyin daha hoş ve güzeli anlamındadır. Diğer anlamı da hafif yağmurun etkisinin az oluşunu ifade eder. Lakabı Hâşim'dir. Yani kırıp parçalayan demektir. Bu anlam romanda Talâl'in karakteriyle uyuşmaktadır. Kişiliği "bireyin kendisini sevmesi" anlamına gelen narsisizmi sembolize eder. Kendinden başkasını düşünmez. Eşyayı kendine yakın bulduğu için ve kendi tercihi ile sever. Ayrıca kendisini herkesin üzerinde ve eleştirinin dışında olduğuna inanır. Çünkü hatasını asla görmez.⁸⁴ İstedikini yapmayan bir insan ile karşı karşıya kalırsa onu şiddetli bir şekilde cezalandırır. Hâle'de yapmış olduğu gibi; parasını kabul etmediğinde ve istediğini yapmadığında, parasını ve zamanını harcadığı ve kurmakta zorlandığı aşk ilişkisini kırmıştır.

Talâl kendisini İnsanüstü bir varlık-adeta bir ilah- olarak görmektedir. O devamlı olarak yarattıklarını gözetler. Yazar Talâl'in ilah olduğunu ve yarattıklarını gizli bir şekilde gözlemlediğini söyler: "Her ilahın gücünün yarısı yarattıklarını gizlice gözlemek içindir. Çünkü ilah buna ihtiyaç duyar."⁸⁵ Eğer ilah (Talâl) yarattıklarını meydana çıkarmak istiyorsa ve

⁸¹ Musteğânmî, *el-Esved Yelîku Biki*, 16

⁸² Musteğânmî, *el-Esved Yelîku Biki*, 306

⁸³ Musteğânmî, *el-Esved Yelîku Biki*, 306

⁸⁴ Abdulmun'im el-Hafnî, *Mevsûatu İlmî'n-Nefs*, 1.baskı (Beirut: Dâru Nublîs, 2005), 8.

⁸⁵ Musteğânmî, *el-Esved Yelîku Biki*, 301.

onların güçlü olduğunu öne sürüyorsa bu demek oluyor ki onlar kendisine itaat etmediği vakitte onları herkesin önünde küçük düşürecek ve onlara acımasızca işkence yapacaktır: “Yarattıklarını büyütmenin ve güçlü kılmanın sebebi zamanı geldiğinde onlara vereceği cezanın büyümesi ve daha da çetinleşmesi içindir, yoksa kullarının iyi hissetmesi için değildir”.⁸⁶

Talâl Hâşim, başkalarının çıkarlarını dikkate almayan ve aynı zamanda kişisel çıkarlarını ülkesinin çıkarlarının üzerinde gören herkes için bir simgedir. Ülkesinin evlatlarına suikast düzenleyip öldüren her katilin ve her fırsatçının sembolüdür.

Hâşim, Hâle’yi televizyon programında gördüğünde ondan hoşlanmaya başlamıştır. Onunla buluşmayı istediğini düşünmeye başlamıştır: “Cam şişeden yapıma nargilesini doldururken kaçan bir yıldız (Hâle’yi) nasıl yakalayacağını düşünmektedir”.⁸⁷ Sonra ona yavaş yavaş yaklaşmaya başlamıştır. Ama Hâle ile ilk buluşmasında onu etkileyemediği için onu yıkmaya karar vermiştir. Romanda şöyle ifade edilir: Havaalanında onunla ilk karşılaşmasından son karşılaşmasına kadar Hâle’nin beklediğinin aksini yapmaya devam etmektedir. Sanki başından sonuna kadar sadece onu yıkmak için var olduğunu göstermektedir. Ağaçları sevdiğini söyleyen bir insanın bu sözünden sonra ağaçları kesmesi gibidir”.⁸⁸

820

Talâl, Hâle’ye büyük bir aşkı varmış gibi davranmıştır. Bu aşkın varlığını zanneden Hâle’nin etrafını sevgi kanatları çevrelemiştir. Fakat ansızın garip ve kötü davranışlarıyla, mermi gibi sert ve yıkıcı kelimeleri ile o aşkın sonucunda oluşan kanatları parçalamıştır: “Geri dönüşü olmayan mermiler gibi kelimelerin olduğunu bilmeyen adamdı. Hâle’nin gözyaşının aktığı gibi kelimeler de Talâl’in ağzından hızlıca akıyordu”.⁸⁹ Ve “Sanki arabasıyla birine çarpmış birinin, çarptığı kişiyi kurtarma gereği duymadan gitmeye niyetlendiği müzik eğlencesine katılan ve asla suçluluk hissetmeyen biri gibidir”.⁹⁰

İki yıl boyunca güvenmiş olduğu aşktan ve Talâl’in ona ilgisinden beyaz bulutların üstünde çok mutlu bir şekilde yaşadığını düşünmeye başlamıştır. Hâle, Talâl’in yapmış olduğu kötü şeylerden sonra sanki bulutların üstünden yere büyük bir hızla çakılarak parçalanmış gibi hissetmeye başlamıştır. Bu olanlar onu kalbi kırık bir şekilde Viyana’dan

⁸⁶ Musteğânmî, *el-Esved Yelîku Biki*, 301.

⁸⁷ Musteğânmî, *el-Esved Yelîku Biki*, 18

⁸⁸ Musteğânmî, *el-Esved Yelîku Biki*, 301

⁸⁹ Musteğânmî, *el-Esved Yelîku Biki*, 285

⁹⁰ Musteğânmî, *el-Esved Yelîku Biki*, 287

Beyrut'a dönmesine neden olmuştur: "İşte o şimdi uçmaktadır. Sanki Viyana'dan değil bulutların üstünden kanatları kırık bir şekilde dönüyordu. Hâşim onu o yüksekten aşağı düşmesi için terketti... parçalanması için..."⁹¹

Yazar, bu karakteri, zekası, kültürü, zenginliği ve bilgisi ile arzularını tatmin etmek isteyen bencil bir adamla sembolize eder. Bu adam aynı zamanda kalbini kırmış olduğu, yıktığı ve çok üzdüğü kişinin duygularına da asla önem vermeyen bir karakterdir. Zehir ve balın bir arada bulunması gibi, bir taraftan gelişmişlik ve diğer taraftan yokluk bir aradaydı. Cezayir'i aynı anda seven ve yok eden Cezayir'in evlatlarına benzemektedir. Onu inşa ettiklerini düşündüler ve çatışan fikirleriyle yıktıklarını fark etmediler. Bazılarının yaklaşımına göre Müslüman Cezayir inşa etmek istemişlerdir. Ancak Cezayir'in çıkarlarını dikkate almadıklarından Cezayir'i ve kendi halkını yok ederek öldürmüşlerdir.

Talâl da Hâle'yi kurallarını koymak istediği bir vatan gibi arzuladığı her şeyi onun yapmasını ister. Fakat Hâle, hislerinden ve fikirlerinden dolayı onu reddedince onu yıkmaya başlar.

Diğer taraftan yazar, Cezayir'i ısrarla yok etmeye çalışanların hedeflerine ulaşamayacağını, Cezayir'in güçlü olduğunu ve her düşüşten önce ayağa kalktığı gibi yeniden ayağa kalkacağını söylemek ister.

İzzeddin'in olumlu kişiliği, olumsuz kişiliğe (Talâl'in kişiliği) karşılık gelmektedir. İzz adı güç, ihtişam, zafer, yücelik ve yükseklik anlamlarına gelir. Din kelimesine izafe edildiğinde bu isim; dinin gücü, ihtişamı ve üstünlüğü anlamına gelir.

Yazar, romanda geçen İzzeddin'in niteliklerini herhangi bir Müslüman'ın da taşımasını istemektedir. Çünkü o Hale'yi öldürmekle tehdit eden fanatikler gibi yapmıyordu ve onu Fransa'da gördüğüne mutlu olmuştu. "Hâle'yi gördüğünde mutluluğun onu kuşattığını hissetmiştir..."⁹² O kendine âşık bencil Talâl gibi değildi.

İzzeddin, Talâl'in aksine başkalarına yardım ediyor, savaşların acı verdiği ülkelerde insani işlerde de aktif olarak çalışmaktadır. Şarkı söylemeyi Talâl yüzünden bırakan Hâle el-Vâfî'ye sanat hayatına geri dönmesine yardım etmiştir. Hâle el-Vâfî'ye acısını azaltmaya çalışarak şöyle der: "Başarıdan başka tercihin olamaz. Başımıza gelen büyük sıkıntılar bizi güçlü kılar. Sende bu dünyadaki şöhretin başlangıç fırsatını görüyorum.

⁹¹ Musteğânmî, *el-Esved Yeliku Biki*, 302

⁹² Musteğânmî, *el-Esved Yeliku Biki*, 300.

Dünya yıldızlarının katılacağı büyük bir tören hazırlıyoruz. Senin de oraya katılmanı istiyorum. Elde edeceğimiz geliri Irak mültecilerini desteklemek için kullanılacak...”⁹³

İzzeddin, Talâl'in tam tersidir. Romanda adamın niteliği şöyledir: “Kırk yaşlarında sağlam bir adam, belirgin bir çaba harcamadan şık.”⁹⁴ Ve onun erkekliği, asaletinde, alçak gönüllülüğünde ve kıskançlığında Hâle'de belirdi. Romanda şöyle geçer: “Hâle onun tevazusunu, adamlığını ve kendisini kıskanmasını beğendi. Bu hisler kalbine sızdı. Bu adamı yoluna koyduğu için Allah'a teşekkür etti. Artık yalnız olmayacaktı”.⁹⁵

İzzeddin, davranışlarında doğal görünüyordu, Talâl Hâşim'in eskiden olduğu gibi onun önünde numara yapmıyordu: “Ertesi gün Hâle süslenmeden İzzeddin'e gitti. Sadece gözlerine çizdiği sürme dışında ... Onu da bir iki günlük sakallı ve prestijinden hiçbir şey kaybetmemiş halde buldu”.⁹⁶

İzzeddin, ülkesine, ülkesinin vatandaşlarına ve tüm insanlığa sadık, zorlanmış olduğu her şeye rağmen başkalarına değer veren ve onları mutlu etmeyi amaçlayan bir kişinin sembolüdür. Vatanını inşa etmeyi önemseyen her dürüst vatandaş temsil eder ve ailesini memnun etmeye ve zulümden kurtarmaya çalışır. Bu yüzden romanda Hâle'yi zulümden kurtarmak için gayret ettiğini ve çok güzel bir hayat yaşamasına yardımcı olmaya çalıştığını görürüz.

Yazar, İzzeddin örneğinde, Cezayir'i zalimlerden ve kötülüklerinden kurtaran kişiyi bulur. Onun gibilerin elinde Cezayir kalkınacak, yeniden inşa edilecek, büyüyüp evrensellik kazanacaktır.

Hâle el-Vâfi ölümüne mücadele etti, bir fırtınaya boyun eğmedi ve ölümünü isteyenlerden korkmadı. Allah'tan başkasına kulluğa razı olmadı ve terörizme karşı çıkararak şahsiyetini korudu ve babasının başladığı yolu tamamladı. Yaşadığı güçlüklerle rağmen, kararlı kaldı ve terörizme, babasını, kardeşini ve ülkesini yok etmeye çalışanlara karşı tutumunu dile getirdi ve zulüm karşısında acizleşmedi, aksine tüm gücüyle durdu ve kendi yolunu takip etti.

Öte yandan, Talâl Hâşim acımasızlığı ve zulmü simgelemektedir.

⁹³ Musteğânmî, *el-Esved Yelîku Biki*, 321-322.

⁹⁴ Musteğânmî, *el-Esved Yelîku Biki*, 304

⁹⁵ Musteğânmî, *el-Esved Yelîku Biki*, 323

⁹⁶ Musteğânmî, *el-Esved Yelîku Biki*, 323

Hâle el-Vâfî'nin yaptığını yapamadı. Hâle el-Vâfî'yi kendisine bağlı, kendisinin sahip olduğu ve kendisine istediğini yaptırabileceği aciz biri haline getirdi.

Ancak Talâl'in karakterine karşılık gelen karakter İzzeddin'dir. İyi ve kötü zamanlarda kardeşlerinin yanında duran ve bütün insanlara sevgiyle bağlanan, ülkesi için iyiliği isteyen iyi Cezayir'li adamın güçlü sembolik bir figürüdür.

8. Romanda Sembolün Estetikliği

Günümüzde romanda sembolün kullanımı daha da artmıştır. Bunun nedeni çağdaş yaşamın zenginliği, fikirlerin kalabalıkları, birbiriyle çelişen akımlar ve sembolizm gibi ifadelerini sembolle anlatmayı benimseyen edebi doktrinlerin ortaya çıkmasıdır.⁹⁷ Bu bağlamda semboller; sosyal, politik, tarihî olaylar ile ilgili gerçekleri ortaya çıkarmak için kullanılan ve gerçekliği kendisini çağrıştıran gizli, bulanık ifadelerle ortaya koyma tekniği olarak doğmuştur. Örneğin, bir kadını tasvir etmek sadece yazarın duyuşsal veya fiziksel taraftaki amacı ile sınırlı değildir. Bunun yerine yazar, özgürlüğü, vatani veya devrimi simgelemek gibi başka bir nesneyi veya kişiyi sembol olarak kabul eder. Unutulmamalıdır ki yazar tarafından kullanılan semboller sürekli değişim göstermektedir.⁹⁸

Okur "Siyah Sana Yakışıyor" romanını okuduğunda, yazarın okuyucunun düşüncesini aşmak için semboller kullanmak istediğini görür. Ayrıca yazar romanda okuyucunun dikkatini, zulüm uygulamalarının gölgesindeki ülkenin durumuna ve Cezayir insanının bu uygulamalar gölgesinde ulaştığı gizemli duruma çekmek istemektedir.

Öte yandan yazar romanda sembolize ettiği konuyla uyuşan mantıksal bir sembol getirerek kültürel sistem, çağdaş edebi miras ve dilsel yaratıcılık ile etkileşime girmektedir. Böylece kültürel mirasla kaynaşmış bir özgünlük yaratmış olup hayal gücünü kullanarak okuyucuyu kaderini belirlemek için yakasına yapışmaya davet eden estetik değerleri icat etmiştir.

Romancı, bu romanda benimsediği anlatı yapısının temellerinden biri olan sembollere dayanarak, yirminci yüzyılın son on yılında Cezayir halkının yaşadığı kanlı çatışmayı, entelektüel, sosyal ve psikolojik yapılarının birbirine karıştığı bir tarihçeye oturtmayı başarmıştır. Otorite ve

⁹⁷ Sâlih Mefkûde, *el-Mer'etu fi'r-Rivâyeti'l-Cezâiriyye*, 1. Baskı (Cezayir: Dâru'l-Hudâ, 2003), 241.

⁹⁸ Mustafa Abdulğani, *Kadâyâ er-Rivâye el-Arabiyye fi Nihâyeti Karni'l-Işrîn*, 1.baskı (Kahire: el-Dâru'l-Masriyye el-Lubnaniyye, 1999), 166.

din adamlarının kişilikleri ve uygulamaları, bu iki otoritenin muhaliflerinin maruz kaldığı belirli bir gerçekliğin, işkence ve öldürmenin arka planı olarak ortaya çıkmaktadır. Roman, şiddet şoku ile siyasi diyalogun kaybı arasında canlı bir bağ kurmaya çalışarak diyalojik bir şekilde onunla uyum sağlamak için siyasi tarihle doğrudan ilgili olan tarafsızlığın arkasına saklanıyor.

Denebilir ki yazar romanda sembolleri konuşurabilmiştir. Düşüncelerini cesurca ve güzel bir şekilde ifade edip ülkenin siyasi ve sosyal gerçeklerini gözlemleyerek ve elini sadece Cezayir'i ilgilendiren hassas konulara uzatarak kalmamış aksine, Arap dünyasındaki farklı yerlere de önem verdiğini göstermiştir.

Yazar romanında metne daha geniş bir boyut, söz ve işaret ettiği anlamlara da aktif bir hareketlilik getirmiştir. Ayrıca yazar, dilin doğrudan yerine getiremediği psikolojik yönleri ifade edebildiği gibi sembolün kullanımını ve sembolik metni bir portal taşıyıcı haline getirmiştir. Okuyucunun önüne birçok yorum ufku açarak ona, toplumsal ya da tarihsel gerçeklere doğrudan girme konusunda dayanak göstererek geniş bir özgürlük vermiştir. Sanatçı günlük gerçekleri anlatmakla kalmıyor, bunun yerine insanın acısını ve yanılısamasını ifade etmiş oluyor.

Romandaki semboller, edebi sanatlardaki çatışmaların çoğunu karakterize eden iyi ve kötü arasındaki ebedi mücadelenin bir yönüne temas etmektedir.

Sonuç

Yazar, romanını oluştururken genel edebi yaratıcılığın ve edebiyatta sembolizmi kullanma deneyiminden istifade ederek sembolleştirme metodunu başarıyla işlemiştir. Ülkesi Cezayir'deki olaylara ilişkin tarihsel bilgisinden ve bu romanda kullandığı incelikli dilden ortaya çıkan geniş edebi kültüründen yararlanarak romanda birçok simgeyi kullanmayı başarmıştır. Başlığı sembolize ederek artık okuyucuya Cezayir'in geçmişi, şimdiki hali ve geleceğine ulaşacak başka mekân ve zamanlarla ve bu zaman ve mekânın sınırlarını aşarak sembollerin varlığın ortaya koymuştur. Nitekim kahraman Hâle ve onun ülkesinin çocuklarının durumu Cezayir'le sınırlı kalmayıp daha genel bir hal almıştır.

Romanda çok boyutlu sembolleri temsil eden figürler vardır. Talâl, kendi çıkarlarını elde etmek isteyen ve anayurtlarına verdikleri zarara dikkat etmeden kaprislerinin arkasında sürüklenen vatanın bozulmuş çocuklarının bir sembolüdür, İzzeddin ise, ülkesini ve ülkesinin halkını

seven, kendisine ve onlara bir yardım eli uzatmaya çalışan iyi bir Cezayir vatandaşı olarak sembolize edilmiştir.

Ney ise romanda sadece bir müzik aleti değildir. Aksine, Cezayir'in üzüntüsünün, evlerinin, sevgisinin, sıcaklığının ve vatan özleminin bir simgesidir. Aynı şekilde özellikle de İslam, Hıristiyan ve Yahudilik dinlerinden alınan üç rakamı vatanın kutsallığını sembolize etmektedir. Kutsallık çeşitli din ve kültürlerden alınan üç rakamının kendisinden kaynaklanmaktadır.

Belki de yazarın bu romanda dayandığı bu sembolik anlatım onu iletişimsel ve sanatsal edebi işlevini, değişim arayışında olan ve iyi bir toplum kurma çabası içinde olan çağın gereklerine uygun olarak yerine getirme çabasıdır.

"Siyah Sana Yakışıyor" romanı, yazarının temelde fikirlerini aktarma sembolüne dayanan önemli siyasi eserlerden biri olduğu söylenebilir. Yazar genel olarak kanlı dönem süresince ülkenin güvenliğini sarsıcı trajik olayları sunmaya çalışmıştır. Cezayir tarihinin o dönemindeki acı gerçeğini de ortaya koyarak güvenli yola ulaştıran kurtuluş yolunu da çizmeye çalışmıştır.

Kaynakça

- Abdulğani, Mustafa. *Kadâyâ er-Rivâye el-Arabiyye fi Nihâyeti Karni'l-Işrîn*. 1.baskı. Kahire: el-Dâru'l-Masriyye el-Lubnaniyye, 1999.
- Ahmed, Muhammed Fettûh. *er-Remz ver-Remziyye fi'ş-Şiiri'l-Mu'âsir*. Kahira: Dâru'l-Me'ârif, 1984.
- Alahmad, Mohamad. "Hannê Mîne'nin Üç Eseri (Bakâyâ Suvar, el-Mustenka' ve el-Kitâf) Örneğinde Otobiyografik Roman". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. 23/11 (Nisan, 2019): 263-274.
- Beer, Henry. *el-Edebu'r-Remzî*, trc. Henry Zağîb. 1.baskı. Beyrut: Menşûrât Daru 'Uveydêt, 1981.
- Bûdiba, İdris. *er-Rivâyetu ve'l-Binyetu fi Rivâyâti't-Tâhir Vettâr*. 1.baskı. Kasantine: Menşûrâtu Câmi'atu Montriy, 2000.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "Mevlânâ Öğretisinde Müzik ve Ney" *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Meolânâ Sempozyum Bildirileri Kitabı*, 25-28 Mayıs 2006, Çanakkale.
- Cezzâr, Muhammed Fikri. *el-'Unvân ve Simyûtikiyâ el-İttisâl el-Edebî*. Kahira: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-âmmetu li'l-Kitêb, 1998.
- Chadwick, Charles. *er-Remziyye*. Trc. Nesîm Yusuf. Kahira: el-Hey'etu'l-Masriyyetu'l-Âmme li'l-Kitêb, 1992.
- Cübrân, Halil Cübrân. *el-Mevâkib*. 1. Baskı. Beyrut 1997.
- Dusûkî, Ömer. *el-Mesrahiyyetu Neş'etuhâ ve Târihuhâ ve Usûlubuhâ*. 2.baskı. Kahira: Dâru Fikri'l-Arabî, 1970.
- Feyduh, Abdulkadir. *er-Ru'ye ve't-Te'vîl Medhal li Kıraeti'l-Kasîdeti'l-Cezâiriyye el-Mu'âsıra*. 1.baskı. Cezayir: Dâru'l-Visâl, 1994.
- Feyruzâbâdî, Mecdu'd-Dîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. thk. Muhammed Na'îm el-'Urksûsî. 8.baskı. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2005.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkılap ve Aka yayınevleri, 1977.
- Hafnî, Abdulmun'im. *Mevsûatu İlmi'n-Nefs*. 1.baskı. Beyrut: Dâru Nublîs, 2005.
- Halîfî, Şu'ayb. "en-Nassu'l-Muvâzî li'r-Rivâye İstiraticiyeye el-Unvân". *Mecelletu'l-Kermel* 46 (1992).

Han, İnâyet. *Yedu's-Şi'r Hamsetu Şu'arâ' Mutasavvife min Fâris*. Trc. İsa el- 'Âkub. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1998.

Haşlâf, Osman. *er-Remz ve'd-Dilâletu fi Şi'ri'l-Mağribi'l-Arabiyyi'l-Mu'âsir*. Cezayir: Menşûrâtü't-Tebyîni'l-Câhızıyye, 2000.

Hilâl, Muhammed Ğuneymî. *el-Edebu'l-Mukârin*. Beyrut: Dâru'l-Avde, 1983.

İbrahim, Abdullah. *Mevsû'atu's-Serdi'l-Arabî*. Beyrut: el-Muessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâset ve'n-Neşr, 2000.

İsmail, İzzeddin. *eş-Şi'ru'l-Arabiyyi'l-Mu'âsir*, 2.baskı. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1972.

Kaddûr, Ahmed. *Mebâdi'u'l-Lisâniyyât*. Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1996.

Katûs, Bessâm. *Simyâu'l-'Unvân*. 1. Baskı. 'Ammân: Vezâretü's-Sekâfe, 2010.

Kitâb-ı Mukaddes, Ahd-i Cedîd, Matta İncili.

Kitâb-ı Mukaddes, Ahd-i Kadîm, Sıfır İrmîya.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.

Kuyanay, Mehmet. "Arap Edebiyatında Şiirden Nesre Geçiş Süreci". *SSD Journal* 7 /29 (Ocak, 2022), 38-50. <http://dx.doi.org/10.31567/ssd.544Publis> (14/01/2024)

Mahmud, Yasin. (27 Aralık 2019), e's-Sîratu'z-Zêtiyyetu'r-Rivâiyye Ehlâm Musteğânî <https://www.almsal.com/post/278099>.

Mefkûde, Sâlih. *el-Mer'etu fi'r-Rivâyeti'l-Cezâiriyye*. 1. Baskı. Cezayir: Dâru'l-Hudâ, 2003.

Mevlana, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*.

Mûniye, Müzyânî- 'İcle, Tavâhiriyye. *eş-Şahsiyyât fi'l-Esvedî Yelîku Biki li Ehlâm Musteğânî*. yüksek lisans tezi. Câmiatu Becâye el-Cezâir, 2014.

Müslim, İmâm Ebu'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî. *Sahîh-i Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Musteğânî, Ehlâm. *el-Esved Yelîku Biki*. Beyrut: Dâru Nevfel, 2012.

Sâlih, Nidâl. *en-Nüzû' el-Ustûrî fi'r-Rivâyeti'l-Arabiyye el-Mu'âsıra*. Dımaşk: Menşûrât İttihâdu'l-Kuttâb el-Arab, 2001.

Todorov, Tzvetan. *Medhal İle'l-Edebi'l-Acâibî*, Trc. el-Sıdîk bu 'Alâm, 1.baskı.

Ribat: Dâru'l-Kelâm, 1993.

Todorov, Tzvetan. *Nazariyyât fi'r-Remz*, Trc. Muhammed ez-Zikrâvî, 1.baskı. Beyrut: el-Munazzamatu'l-Arabiyye li't-Terceme, 2012.

Yakıt, İsmail. *Yunus Emre'de Sembolizm, Çıktım Erik Dalına*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002.

Zehra, Mes'udân. *er-Remziyye fi'r-Rivâyeti'l-Cezâiriyye Rivâyetu'l-Hût ve'l-Kasr-ı Tâhîr Vettâr İnmûzecen*. Yüksek lisans tezi. Câmî'atu Abdulhamid b. Bâdis. Müsteğânim, 2017.

İstanbul Yazma Eser Kütüphanelerinde İbnu'l- Mukaffa'a Nispet Edilen Eserler

Works Related to Ibnu'l-Mukaffa in Istanbul Manufacturing
Library

Mehmet KUYANAY

Dr. Öğr. Üyesi., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve
Belagatı Bilim Dalı

Asst. Prof., Gumushane University Faculty of Theology, Department of
Arabic Language and Rhetoric, Gümüşhane/Türkiye

mkuyanay.1@gmail.com

ORCID: 0000-0001-8770-8797

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 18 Şubat/February 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 09 Temmuz/July 2024

DOI: 10.53683/gifad.1439215

Atıf / Citation: Kuyanay, Mehmet. "Yazma Eser Kütüphanelerinde İbnu'l-Mukaffa'a Nispet Edilen Eserler/ Works Related to Ibnu'l-Mukaffa in Istanbul Manufacturing Library". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*,13/26 (Temmuz/July 2024/2): 829-844

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Arap edebiyatında edebî nesrin öncüsü sayılan Abbasîlerin ünlü kâtibi ve aynı zamanda Kelile ve Dimne'yi Farsçanın eski hali olan Pehleviceden Arapçaya tercüme eden Fars kökenli Abdullah İbnu'l-Mukaffa'a (142/759) telif ve tercüme olarak pek çok eser nispet edilmiştir. Ancak ona nispet edilen eserlerden bir kısmı biraz da onun sonradan Müslüman oluşunun şüphesiyle karşılanması, zındıklıkla itham edilmesi, Kur'ân'a muaraza yapmaya çalıştığı iddiası gibi sebeplerin de etkisiyle günümüze ulaşmamıştır. Günümüze ulaşan eserlerden bir kısmı ise yeterli derecede tanınmamıştır. Söz gelimi onun el-Fevâ'id ve'l-kalâid, isimli eseri, sadece Alman Şarkiyatçı Carl Brockelmann (1868-1956) tarafından yalnızca ismen zikredilmiştir. Bu çalışma da onun İstanbul'daki yazma eser kütüphanelerindeki eserleri ile ilgilidir. Zira bu kütüphanelerde bulunan ve ona ait olan eserlerden bir kısmı gerek Arap edebiyatında gerek diğer edebiyatlarda henüz tanınmamaktadır. Bununla birlikte bazı eserlerinin orijinalinin de bu kütüphanelerde bulunan eserlerden alındığı anlaşılmıştır. Dolayısıyla bu çalışmada onun bilinen eserlerinin yanında bilinmeyen eserlerinin de tanınması ihtiyacına cevap mahiyetinde bu makale ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Arap Edebiyatı, Fars, İbnu'l-Mukaffa', Yazma Eserler, el-Fevâ'id ve'l-Kalâid.*

Abstract

Many works have been attributed as copyrights and translations to Abdullah İbnu'l-Mukaffa (142/759 of Persian origin, who was the famous scribe of the Abbasids, who was considered the pioneer of literary prose in Arabic literature, and who also translated Kelile and Dimne from Pahlavi, the old form of Persian, into Arabic. However, some of the works attributed to him have not survived to the present day, partly due to reasons such as the suspicion that he later became a Muslim, his accusation of atheism, and the claim that he tried to contradict the Quran. Some of the works that have survived to the present day are not well known. For example, his work al-Fevâ'id ve'l-kalâid was mentioned only by name by the German Orientalist Carl Brockelmann (1868-1956). This study is also about his works in the manuscript libraries in Istanbul. Because some of the works belonging to him in these libraries are not yet known both in Arabic literature and other literatures. However, it has been understood that the originals of some of his works were taken from the works in these libraries. Therefore, in this study, this article was discussed as an answer to the need to recognize his unknown works as well as his known works.

Keywords: *Arabic Literature, Persian, İbnu'l-Mukaffa', Manuscripts, Persian, el-Fevâ'id ve'l-Kalâid.*

Extended Summary

Ibnu'l-Mukaffa, who is considered the pioneer of literary prose in Arabic literature and stands out by translating many works of Ancient Greek, Persian and Indian culture, especially *Kelîle* and *Dimne*, into Arabic with his translations, has many works including copyrights and translations. However, some of these works have not yet come to light. Along with the natural reasons arising from the historical process of why these works did not appear, reasons such as the suspicion that he later became a Muslim, his Persian origin, being accused of atheism, and the claim that he tried to contradict the Quran, have also had a negative impact on the survival of his works. Although many works are attributed to Abdullah Ibnu'l-Mukaffa, who was also the famous scribe of the Umayyads, as copyrights and translations, the fact that some of these works have not survived to the present day does not mean that they have disappeared. As a matter of fact, as a result of our research, we determined that some of these lost works were found in manuscript libraries in Istanbul. We noticed that he is not known even by Arab writers and historians such as Hannâ al-Fâhûrî, Halîl Merdem Bek, Muhammed Kurd Ali, Ömer Ferrûh, Abdullatif Hamza, who is known for his research on Ibnu'l-Mukaffa', and that these works are not known in Turkey other than his name. For example, his work called *al-Fevâ'id ve'l-kalâid* was mentioned only by name and only by the German Orientalist Carl Brockelmann (1868-1956). However, it is understood that some of Ibnu'l-Mukaffa's currently available works were published from the originals in the said libraries in Istanbul. *Ed-Durretu'l-yetime*, which is praised and whose content has not yet been found, is one of these works.

In addition, Ibnu'l-Mukaffa, who is especially embraced by the Persians because he had a say in the survival of some Persian books with his translations from Persian literature into Arabic, will attract the attention of Persian literati when these works, which have not yet come to light but are available in the manuscript libraries in Istanbul, are introduced. It will contribute to researchers of other nations who are interested in Arabic literature. While the fact that Ibnu'l-Mukaffa is of Persian origin increases the interest in him, the fact that he is known for his eloquence in Arabic literature reinforces this interest.

On the other hand, one of the biggest problems in identifying Ibnu'l-Mukaffa's works is the confusion in the names of his works. For example, all the texts of the work that exists in the *Reisu'l-küttâb* manuscript library under the name *ed-Durretu'l-yetime ve'l-cevheretu's-semîne* are transferred to

another work of İbnu'l-Mukaffa, el-Edebu'l-kebîr. Although it belongs to the work, it was named ed-Durretu'l-yetîme. According to our research, ed-Durretu'l-yetime is the work of İbnu'l-Mukaffa that is praised but has not survived to the present day. el-Edebu'l-kebîr, on the other hand, is the most famous copyrighted work we have today, consisting of behaviors to be taken against managers and advice to managers, and the book in question is also related to this subject. Because Kâtip Çelebi has it in Keşfü'z-zunûn, Se'alibî has it in Simâru'l-kulûb, İbn Kuteybe has it in 'Uyûnu'l-ahbâr, Zebîdî has it in Tâcu'l-'arus. The texts they quoted from Durretu'l-yetîme are not available in el-Edebu'l-kebîr. It is possible to say that ed-Durretu'l-yetime is a lost work of İbnu'l-Mukaffa, whose subject is religion and which is mentioned by İbnu'n-Nedîm, Bâkılânî and Kâtip Çelebi. In short, it is famous to name el-Edebu'l-kebîr as ed-Durretu'l-yetime. Because the name Şekîb Arslan gave to the work he researched in 1917 was ed-Durretu'l-yetîme. However, the content is the text of el-Edebu'l-kebîr. 55-92 in Muhammed Kurd Ali's work titled "Resâilu'l-bulegâ'". Naming Edebu'l-Kebîr as ed-Durretu'l-yetîme in its pages can be shown as an example of this confusion. Therefore, this study we have done has partially resolved the name confusion in İbnu'l-Mukaffa's works.

As a result, among the works attributed to İbnu'l-Mukaffa in the manuscript libraries in Istanbul, ed-Durretu'l-yetîme ve'l-cevheretu's-semîne, Risâle fî mekârîmi'l-ahlâk ve's-siyâseti'l-medeniyye and Risâle. The works named fî'l-ahlâk are the same work as İbnu'l-Mukaffa's work named el-Edebu'l-kebîr', but there is only a difference in naming. His work named el-Kasîde fî'l-eşhuri (fî'ş-şuhûri)r-Rûmiyye) or its other name el-Mesîhiyye ve Şerhuh' was published together with its German translation by the orientalist Osman Raşer, who later became a Muslim, titled "Die Qaçîde des İbn el-Moqaffa". It is a work about which there is no information other than the fact that it was published in Germany under the name "über die griechischen (Christlichen) monate" and its copies are available only in the libraries mentioned. His work, el-Fevâ'id ve'l-Kalâid, is mentioned by name only by the German Orientalist Carl Brockelmann in the sources, and apart from this, there is no other information about him in the sources, neither his content nor his name. The work named Hitâbetu'l-Melik Min Mulûki'l-Furs cannot be found in any publication other than the existing copy in the mentioned manuscript library. Although the work named el-Edebu'l-vecîz li'l-veledi's-sağîr is a work known thanks to its translations, the copy in the libraries in question is closer to the original and does not contain much intervention. As a result of our investigations, we have determined that Kitâbu'l-emsâ, which is also in the existing libraries, does not belong to İbnu'l-Mukaffa, and

recording it as a work belonging to him may be a result of a mistake. Because the work in question contains couplets belonging to the Iranian Hâfız-ı Şîrâzî (d. 792/1390), who lived long after İbnu'l-Mukaffa.

Giriş

Arap edebiyatında edebî nesrin öncüsü sayılan Abbasîlerin ünlü kâtibi ve aynı zamanda *Kelile ve Dimne*'yi Pehleviceden Arapçaya tercüme eden Abdullah İbnu'l-Mukaffa'a (142/759(142/759) telif ve tercüme olarak pek çok eser nispet edilmiştir.¹ Ancak ona nispet edilen eserlerden bir kısmı sadece İstanbul'daki yazma eser kütüphanelerinde bulunup İbnu'l-Mukaffa' ile ilgili araştırmalarıyla tanınan Mustafâ Sâdık er-Râfîi (1881-1937) Halîl Merdem Bek (1895-1959), Muhammed Kurd Ali (1876-1953), Ömer Ferrûh (1904-1987), Abdullatif Hamza (?), Hannâ el-Fâhûrî (?), Ahmed Emîn (1886-1954) gibi Arap edebiyatçısı ve tarihçileri tarafından dahi bilinmediği gibi bu eserler, Türkiye'de de isimleri dışında tanınmamaktadır. Söz gelimi onun *el-Fevâ'id ve'l-kalâid* isimli eseri, sadece Alman Şarkiyatçı Carl Brockelmann (1868-1956) tarafından yalnızca ismen zikredilmiştir. Bununla birlikte İbnu'l-Mukaffa'ın şu an mevcut eserlerden bir kısmının da İstanbul'daki söz konusu kütüphanelerdeki asıllarından neşredildiği anlaşılmaktadır.

İstanbul'daki yazma eserler kütüphanesinde bulunup İbnu'l-Mukaffa'a ait olan veya ona nispet edilen eserler şunlardır: *ed-Durretu'l-yetîme*, *Risâle fi mekârimi'l-ahlâk ve's-siyâseti'l-medeniyye*, *Risâle fi'l-ahlâk*, *Kitâbu'l-emsâl*, *el-Kasîde fi'l-eşhuri (fi'ş-şuhûri)'r-Rûmiyye*, *el-Fevâ'id ve'l-kalâid*, *Hitâbetu'l-melik min mulûki'l-Furs*, *el-Edebu'l-vecîz li'l-veledi's-sağîr*.

1. İstanbul Yazma Eser Kütüphanelerinde Bulunan İbnu'l-Mukaffa'a Ait Eserler

1.1. ed-Durretu'l-Yetîme ve'l-Cevheretu's-Semîne

Reisu'l-küttâb yazma eser kütüphanesinde bir nüshası bulunan bu kitap İbnu'l-Mukaffa'ın en meşhur telif çalışmalarındandır.² Ancak İbnu'l-Mukaffa'ın eserlerindeki genel problemlerinden olan isim karışıklığı burada da kendisini göstermiş, metinlerinin tamamı *el-Edebu'l-kebîr*'e ait olmasına rağmen eser, *ed-Durretu'l-yetîme* olarak isimlendirilmiştir. Yaptığımız araştırmalara göre *ed-Durretu'l-yetîme*, İbnu'l-Mukaffa'ın hakkında övgüyle bahsedilen ama günümüze ulaşmayan eseridir. *el-Edebu'l-kebîr* ise yöneticilere

¹ Mehmet Kuyanay, *İbnu'l-Mukaffa' Eserleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri* (Ankara: Otto Yay. 2021), 77-165.

² Abdullah İbnu'l-Mukaffa', *ed- Durretu'l-yetime ve'l-cevheretu's-semîne* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reisu'l-küttâb, 323099).

karşı takınılacak davranışlardan ve yöneticilere tavsiyelerden oluşan ve bugün elimizde bulunan en meşhur telif eseridir. Zira mezkur kitap da bu konuyla ilgilidir.³ Çünkü Kâtip Çelebi'nin (1067/1657) *Keşfü'z-zunûn*'da, Se'alibî'nin (429/1038) *Simâru'l-kulûb*'da, İbn Kuteybe'nin (276/889) *Uyûnu'l-ahbâr*'da ve Zebîdî'nin (1205/1791) *Tâcu'l-'arus*'ta *ed-Durretu'l-yetîme*'den naklettikleri metinler *el-Edebu'l-kebîr*'de mevcut değildir. *el-Yetîme*, konusu din olan ve İbnu'n-Nedîm (385/995), Bâkılânî (403/1013) ve Kâtip Çelebi'nin bahsettiği İbnu'l-Mukaffa'nın kayıp bir eseri olduğunu söylemek mümkündür.⁴ Kısacası *el-Edebu'l-kebîr*'i *ed-Durretu'l-yetîme* olarak isimlendirmek galatımeşhurdandır. Zira Şekîb Arslan (?) da 1917'de tahkik ettiği esere verdiği isim *ed-Durretu'l-yetîme*'dir. Ancak içerik ise *el-Edebu'l-kebîr*'in metnidir.⁵ Diğer yandan Muhammed Kurd Ali'nin (1876-1953) "*Resâilu'l-bulegâ*" isimli eserinde ise 55-92 sayfaları arasında *Edebu'l-Kebîr*'i *ed-Durretu'l-yetîme* olarak isimlendirmesi yine bu karışıklığa örnek gösterilebilir.

Bu risale, genel olarak bir mukaddime ile iki bölümden meydana gelmiştir. Mukaddime bölümü daha öncekilerin ilim ve eserlerinden faydalanma ve onlara uymanın önemi ile ilgilidir.⁶ Hükümdar, vezir ve valilerin idarî ve siyasî davranışları birinci bölümün kapsamında ele alınmıştır.⁷ Sultan-halk ve halk-sultan ilişkisi bu bölümün ilk kısmıdır.⁸ İkinci kısmı ise sultanın halkla olan ilişkilerdir.⁹ Müellif burada sultanın halkı gözetmesini, ceza ve mükâfatta acele etmemesi gerektiği ile ilgili tavsiyelerde bulunmaktadır. Halka olan nasihati ise halkın Sultan'a olan tasarrufunda dalkavukluktan uzak olmak, kibar olmak ve din, akıl, ırz ve yiğitliğe muhalif olmadığı sürece ona itaat etmek şeklindedir.¹⁰

İnsanlar arası ilişkiler, görgü kuralları ve gerçek dostun vasıfları ikinci bölümün konularını oluşturmaktadır.¹¹ Bu bölümde genelde hoş sözlerden, insanlar arası güzel ilişkilerden, arkadaşlarla olan muamelede gözetilmesi gereken edepten bahsedilmektedir.¹² Ona göre arkadaşlık, hayatın direği ve

³ Kuyanay, *İbnu'l-Mukaffa' Eserleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri*, 122-138.

⁴ Kuyanay, *İbnu'l-Mukaffa' Eserleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri*, 136-139.

⁵ İbnu'l-Mukaffa', *ed-Durretu'l-yetîme* (Kahire: 1917).

⁶ İbnu'l-Mukaffa', *Âsâru İbni'l-Mukaffa'*, (Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, ts.), 245-247.

⁷ İbnu'l-Mukaffa', *Âsâru İbni'l-Mukaffa'*, 247-248.

⁸ İbnu'l-Mukaffa', *Âsâru İbni'l-Mukaffa'*, 251-248-251.

⁹ İbnu'l-Mukaffa', *Âsâru İbni'l-Mukaffa'*, 251-262.

¹⁰ İbnu'l-Mukaffa', *Âsâru İbni'l-Mukaffa'*, 262, 271.

¹¹ İbnu'l-Mukaffa', *Âsâru İbni'l-Mukaffa'*, 262-279.

¹² İbnu'l-Mukaffa', *Âsâru İbni'l-Mukaffa'*, 264.

nefsin aynasıdır. Bundan ötürü arkadaşlığın şartlarını oldukça ağırlaştırmış ve arkadaş seçiminde çok dikkatli davranılması gerektiğini vurgulamıştır.¹³ Bununla birlikte affetmekten, nefsin hevâsından uzak durmaktan ve cömertliği sevmekten bahsetmiştir. Ayrıca eserde siyaset ve yönetim sanatı, sultan ve halkın birbirine karşı görevleri, yöneticilerin halkını denetlemesi, onların karşılaşacağı durumlar ve uymaları gereken kurallarla ilgili tavsiyeler de mevcuttur.¹⁴

Yöneticilerle birliktelik kuralları, dalkavukça sözlerden sakınma gereği, halkının iyiliğini istemeyen yöneticilerden uzaklaşma lüzumu, yöneticiden talepte bulunma usulleri, sultanın aykırı görüşlerine katlanma zorunluluğu, hükümdarlara itaat, yöneticilerle birlikte olmanın zararları, iktidar sarhoşluğundan sakınma gereği gibi idareci-reaya ilişkilerini ele alan tavsiyeler de halka yönelik tavsiyeler olarak risâlede geçmektedir.¹⁵

Övgüden hoşlanmaktan sakınmanın önemi, tüm insanların hoşnutluğunun erişilmez bir gaye olduğu, içten ve samimi eleştirilere katlanma, önceliklerini belirleme ve aşırı öfkeden sakınma, kelimada ve selamda itidal yolu, güvenin nasıl olduğu, öfke, yalan, cimrilik ve çok yeminden kaçınma, ciddiyet ile şakayı birbirine karıştırmamanın gereği akî-mantıkî delillerle izah edilmiştir. Düşmana adalet ve dosta rıza prensibi, _____835 dostunu seçmenin yolları, zor gününde dostu yardımın gerekliliği, kendini sabra alıştırmaya ve bilgiyi sevdirmeye yolları, düşmana karşı muamele, düşmanın eksik yanlarını araştırma usulleri, düşmanlarını affetme yolları gibi evrensel ilkeler de belli bir mantık silsilesi ile eserde detaylıca izah edilmiştir. Kadınlara tutkun olmaktan vazgeçme, onurun nezaheti ve şerefin kalıcılığı ile iyi dinlemeyi öğrenme gibi ahlakî konular da eserde işlenmiştir.¹⁶

Ahlâk ve güzel davranış konusunda hikmetli sözler barındıran bu eserde kullanılan terkiplerdeki kapalılığa bakılacak olursa; yaptığı tercümelemin etkisi İbnu'l-Mukaffa'nın eserlerinde rahatlıkla görülecektir.

1.2. Risâle fî Mekârimi'l-Ahlâk ve's-Siyâseti'l-Medeniyye

İçerik olarak bir önceki eserde tanıtılan *el-Edebu'l-kebîr* ile aynıdır. Başka bir ifade ile *Risâle fî mekârimi'l-ahlâk ve's-siyâseti'l-medeniyye*, *el-Edebu'l-kebîr*'in farklı bir isimle yazılmış halidir. Bir önceki eserle birebir örtüşmektedir.

¹³ İbnu'l-Mukaffa', *Âsâru İbni'l-Mukaffa'*, 274.

¹⁴ İbnu'l-Mukaffa', *Âsâru İbni'l-Mukaffa'*, 266.

¹⁵ İbnu'l-Mukaffa', *Âsâru İbni'l-Mukaffa'*, 266.

¹⁶ İbnu'l-Mukaffa', *Âsâru İbni'l-Mukaffa'*, 265, 277.

Eserin kimi bölümlerinde yapılan küçük şerhler ise zikredilebilecek tek farklılıktır. Bu eserin yazma nüshası ise Şehit Ali Paşa Kütüphanesinde olup toplam 34 varaktan oluşmaktadır.¹⁷

1.3. Risâle fi'l-Ahlâk

Halet Efendi kütüphanesinde bulunan ve 32 varaktan oluşan bu eser de *el-Edebu'l-kebîr*'le aynı içeriğe sahiptir.¹⁸ Benzer içeriğe sahip diğer eserlerden farkı, konuların fasıllara ayrılarak her konu için farklı bir başlık ilave edilmiş olmasıdır.

1.4. el-Kasîde fi'l-Eşhûri (fi's-Şuhûri)'r-Rûmiyye

Eserin diğer adı *el-Mesîhiyye ve Şerhuh'dır*. Nisan ayından başlayarak Süryânî ve Rumî aylara ve bu aylardaki hava durumuna dair bilgiler ihtiva eden didaktik şiirlerden oluşmaktadır.¹⁹ Âşir Efendi Kütüphanesinde mevcuttur. Almanca tercümesiyle birlikte sonradan Müslüman olan müsteşrik Osman Reşer tarafından "Die Qaçîde des İbn el-Moqaffa' über die griechischen (Christlichen) monate" adıyla Almanya'da yayınlanmıştır.²⁰ Eser hakkında çok fazla bilgi mevcut değildir. Sadece Brockelmann; Âşir Efendi ve Ayasofya kütüphanelerinde bir nüshasının bulunduğunu ifade etmekle yetinmiştir. Bu kütüphanelerdeki nüshalar 8 varaktan oluşmaktadır.²¹

Yıldızların zaman içinde olmuş ve olacak hadiseler hakkında verdiği işaretlerin yorumlanmasını amaçlayan bir müneccim edasıyla yazılan bu eser; İbnu'l-Mukaffa'nın sade, anlaşılır, az lafız ile çok mananın kastedildiği meşhur üslûbundan oldukça farklı bir tarzda yazılmıştır. Eserde yer yer gramer ve imla hataları da mevcuttur. Söz gelimi ilk varaktan itibaren hemze-i kat' ile yazılması gereken ٱ hemzesiz bir şekilde yazılmıştır.²² Bu durum eserin İbnu'l-Mukaffa'a ait oluşunu şüpheli hale getirmektedir. Çünkü gerek muhteva gerekse üslup açısından İbnu'l-Mukaffa'nın bilinen tarzından da oldukça uzaktır. Eserin İbnu'l-Mukaffa' tarafından telif değil de tercüme

¹⁷ Abdullah İbnu'l-Mukaffa' *Risâle fi Mekârimi'l-Ahlâk ve Siyâseti'l-Medeniyye*. (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 323099).

¹⁸ Abdullah İbnu'l-Mukaffa' *Risâletu'l-ahlak fi's-siyâse*. (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 264402).

¹⁹ Abdullah İbnu'l-Mukaffa', *el-Kasîde*, Süleymaniye Kütüphanesi, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, 331720).

Abdullah İbnu'l-Mukaffa' *Risâletu'l-ahlak fi's-siyâse*.

²⁰ Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, çev. Abdulhalim Neccâr (Kahire: Dâru'l-Me'arif, 1991), 3:100; Ali Rıza Karabulut-Ahmed Turan Karabulut, *Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi İle İlgili Eserler Ansiklopedisi* (Kayseri:2001), 2: 1470.

²¹ Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 3: 97

²² İbnu'l-Mukaffa', *el-Kasîde*, 1.

edilmiş olması başka bir ihtimaldir.

Eserle ilgili diğer bilgiler *İbnu'l-Mukaffa' Eserleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri* isimli eserde mevcut olduğu için burada detaylara girilmeyecektir.²³

1.5. el-Fevâ'id ve'l-Kalâid

Köprülü Kütüphanesinde nüshası bulunan ve 35 varaktan oluşan eser, veciz sözler içermektedir.²⁴ İçerik ve üslup açısından İbnu'l-Mukaffa'ın *el-Edebu's-sağîr* ve *el-Edebu'l-kebîr* isimli eserini çağrıştırmaktadır. Bu eser kaynaklarda neredeyse hiç yer almadığı gibi onun herhangi bir basımına da rastlanılmamıştır. Zira bu eser sadece Alman Şarkiyatçı Carl Brockelmann tarafından ismen zikredilmiştir. Bunun haricinde kaynaklarda ismi ve içeriği ile ilgili başka bilgilere rastlanılmamıştır. Dolayısıyla İbnu'l-Mukaffa'ın bu eseri tanınmayı beklemektedir.

Noktasız ve harekesiz oluşunun anlaşılmayı oldukça güçleştirdiği eser sekiz baptan oluşmaktadır. Bu baplar; ilmin fazileti, zühd ve ibadetin fazileti, nefsin terbiye edilmesi (edebü'n-nefs), dil terbiyesi (edebu'l-lisân), üstün ahlak (mekârimü'l-ahlâk), güzel yaşantı (hüsnü's-sîre), doğru siyaset (hüsnü's-siyase) ve güzel ifade (hüsnü'l-belâge) gibi konuları ihtiva etmektedir.

Eser, içerik ve üslup açısından müellifin diğer eserlerine benzemektedir. Ancak eserde kimi terkiplerin zayıflığı ve bazı fiillerin kendisine ait olmayan harf-i cerlerle kullanılması eserin İbnu'l-Mukaffa'ın diğer eserlerinden farklı olduğunu göstermektedir.²⁵ İbnu'l-Mukaffa'ın diğer eserlerinde, bu tarz hatalara rastlamak mümkün değildir. Eserin yazma ve genellikle metinlerinin noktasız olması, ilk etapta hataların telif hatası olabileceği ihtimalini barındırır da, bu hataların eserin geneline yayılmış olması bu ihtimali zayıflatmaktadır. İbnu'l-Mukaffa'a nispet edilen bu eser,

²³ Kuyanay, *İbnu'l-Mukaffa' Eserleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri*, 159.

²⁴ Abdullah İbnu'l-Mukaffa', *Kitabu'l-fevâ'id ve'l-kalâid*, Fâzıl Ahmed Paşa, 362440, Köprülü Kütüphanesi.) Karabulut, *Dünya Kütüphaneleri...* 2: 1470; İsmail Durmuş, "İbnu'l-Mukaffa'" *DİA*, (2000) 21/130-134.

²⁵ Söz gelimi; *مَنْ تَعَدَّى بِسُوءِ السَّيْرِ تَعَشَّى بِزَوَالِ الْغَدْرِ* "Kim şiretle sabahlarsa kudretin zevaliyle akşamlar" (Abdullah İbnu'l-Mukaffa', *Kitabu'l-fevâ'id ve'l-kalâid*, Fâzıl Ahmed Paşa, 362440, Köprülü Kütüphanesi.) cümlesinde *تَعَدَّى* şeklinde yazılması gereken kelime *تَعَدَّى* şeklinde yanlış yazıldığı gibi; Arapçada daha yaygın kullanım olan *تَمَسَّجَ* ve *تَمَسَّى* fiilleri yerine daha az kullanılan *تَعَدَّى* ve *تَعَشَّى* fiilleri tercih edilmiştir. Belâgati ile meşhur İbnu'l-Mukaffa'ın diğer eserlerinde, bu tarz hatalara rastlamak mümkün değildir. Eserin yazma olması ve genellikle metinlerinin noktasız olması, ilk etapta bu hataların telif hatası olabileceği ihtimalini barındırır da, bu hataların eserin geneline yayılmış olması bu ihtimali zayıflatmaktadır.

ona ait olmakla birlikte aslı kaybolup başka bir dile çevrildiği halde sonradan tekrar Arapça'ya çevrilmiş olması da muhtemeldir. Zira müellifin *el-Edebu'l-vecîz li'l-veledi's-sağîr* gibi kimi eserleri aslı kayıp olup Farsça tercümesinden Arapçaya yapılan tercüme ile günümüze ulaşabilmiştir. Aynı problemlerin benzeri bu eserde de mevcut olabilir. Eserin tamamen taklit edilerek yazılması ise zayıf bir ihtimal olmakla birlikte başka bir olasılıktır.

1.6. Hitâbetu'l-Melik Min Mülûki'l-Furs

Bu eser Süleymaniye Kütüphanesinde mevcut olup²⁶ İbnu'l-Mukaffa'ın yapmış olduğu tercümelerden oluşmaktadır. Eserin varak sayısı 6'dır. Ancak diğer tercümelerden farklı olarak dili oldukça zayıftır. Eserde kimi yerlerde gramer hataları ve yerinde kullanılmayan terkipler, tercüme ve telif eserlerindeki başarısıyla bilinen İbnu'l-Mukaffa'ın adının kullanılabileceği şüphesini beraberinde getirmektedir. Söz gelimi eserin hemen başında الموائد olarak yazılması gereken kelime المواید olarak yazılmıştır.²⁷ Ancak içerik olarak onun diğer eserleriyle uyumluluk arz etmektedir.

İbnu'l-Mukaffa'ın bu eseri de Arap edebiyatında çok tanınmamaktadır. Yapılan herhangi bir neşrine de rastlanılmamaktadır. İçerik olarak ise nevrüz günü bir masa etrafında toplanan Fars krallarının rütbelerine göre dizilen devlet büyüklerine yaptığı konuşmalardan oluşmaktadır. Eserde Enûşirvân ve Erdeşîr gibi meşhur Fars kralları ve Aristo'dan alıntılar da mevcuttur. İyilik ve güzellik vurgusu ile yöneticinin ıslahı ile birlikte halkın da ıslah olacağı düşüncesi genel temayı oluşturmaktadır. Bu yönüyle eser İbnu'l-Mukaffa'ın telif eseri *el-Yetîmetu's-sâniye* isimli eserini çağrıştırmaktadır. İbnu'l-Mukaffa'ın telif eserlerinde Fars ve Yunan kültürlerinden etkilendiği düşünüldüğünde bu eserin *el-Yetîmetu's-sâniye* için ilham kaynağı olabileceği düşünülmektedir.

Yaklaşık 6 varaktan oluşan bu küçük eser, kimi kaynaklarda geçen ve yine hakkında çok az bilgi bulunan İbnu'l-Mukaffa'a ait *Kitâbü Melikin min mülûki'l-Furs li-ra'ıyyetih* isimli eserle aynı olması da muhtemeldir.²⁸

1.7. el-Edebu'l-Vecîz li'l-Veledi's-Sağîr

Eserin diğer ismi *el-Edebu'l-vech* (الادب الوجه)'tir.²⁹ Arapça aslı kaybolmasına rağmen Nasîruddîn Tusî (672/1274) tarafından 633/1235'te

²⁶ Abdullah İbnu'l-Mukaffa', *Hitâbu Melik min Müluki'l-Furs Li-Ra'ıyyetih*. (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 362249).

²⁷ Abdullah İbnu'l-Mukaffa', *Hitâbu Melik min Müluki'l-Furs Li-Ra'ıyyetih*. 1.

²⁸ Durmuş, "İbnu'l-Mukaffa'" *DİA*, 21: 130-134.

²⁹ Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 3: 100.

Farsçaya yapılan tercümesi³⁰ ile günümüze ulaşan bu eserin, Köprülü, Şehit Ali Paşa ve Feyzullah Efendi kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunmaktadır. Bu kütüphanelerdeki nüshalarda varak sayısı 34'tür. Nasîruddîn Tusî tarafından Arapçaya yapılan tercümelerde ayetler, hadisler, hikmetli sözlerden ve darbimesellerden ilaveler yapılmıştır. Ancak bu eser, Farsça olup içinde İbnu'l-Mukaffa'ya ait olmayan şiirler barındırmasına rağmen ayet ve hadislerden örnekler içermez. Bu yönüyle daha önce yapılan Tahran ve Kahire baskılarından farklılık arz etmektedir.³¹

İbnu'l-Mukaffa'nın oğluna hitaben yazdığı ve ahlâkî öğütlerden oluşan bu eserde kısmen bulunan gramer hatalarına rağmen eserdeki sözlerin bir kısmının *el-Edebu's-sağîr* ve *el-Edebu'l-kebîr*'de de yer alması gibi etkenlerden ötürü eserin içerik ve üslup açısından İbnu'l-Mukaffa'ya aidiyetinde şüpheleri yok etmektedir. Mevcut gramer hataları ise tercümelerden kaynaklanmış olmalıdır.

Yazma eserlerden *el-Edebu'l-kebîr* ile birlikte bu eser de tanınmakta ve neşirleri bulunmaktadır. 1943'te Muhammed Gufrânî el-Horasânî tarafından Farsçadan Arapçaya yapılan tercüme ve akabinde kitabın ilavelerle birlikte basımı buna örnek verilebilir.³²

Eserin bilinen bir nüshasının British Museum'da bulunduğu iddia edilmesine rağmen³³ bu bilgi teyit edilememiştir. 1921'de Tahran'da ve 1961'de İsfahan'da Farsça olarak; 1943'te Kahire'de Arapça olarak basılmıştır.³⁴

Eser, şükür, sabır, sükûnet, vakar sahibi olmak, hüzne kapılmamak, aleyhine de olsa doğruluktan ayrılmamak gibi erdemli davranışları konu edinmiştir.

1.8. Kitâbu'l-Emsâl

Süleymaniye kütüphanesinde İbnu'l-Mukaffa'ya nispet edilen eserlerden biri de 6 varaktan oluşan *Kitâbu'l-emsâl*'dir. Ancak eserde geçen ٱ

³⁰ Agil Şirinov, "Nasîruddîn Tusî", *DİA*, (2012), 41/242-245.

³¹ Abdullah İbnu'l-Mukaffa', *el-Edebu'l-vecîz li'l-veledi's-sağîr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 198664).

³² Abdullah İbnu'l-Mukaffa' *el-Edebu'l-vecîz li'l-veledi's-sağîr*. thk. Muhammed Gufrânî el-Horasânî, 'Âlemu'l-kütüb, Kahire 1943, s.37.

³³ Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 3: 100.

³⁴ Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî-el-Asru'l-Abbâsî* (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1981), 51,158; Karabulut, *Dünya Kütüphanelerinde...* 2: 1470.

أَيْهَا السَّاعِي اِرْزُ كَأَسَا وَنَاوِلْهَا “*Ey sâki! Bir kadeh daha dolaştır ve bana ulaştır*”³⁵ beytine bakılırsa İranlı Hâfız-ı Şîrâzî’ye (ö. 792/1390) ait bazı şiirler ile onun Arapça şerhlerinden oluşan bir eser olduğu görülecektir. Dolayısıyla eserin İbnu’l-Mukaffa’ya nispeti bir yanlışlık sonucunda olmalıdır.³⁶

Sonuç

Arap edebiyatında edebî nesrin öncüsü sayılan, *Kelîle ve Dimne* başta olmak üzere Eski Yunan, Fars ve Hint kültürüne ait pek çok eseri yaptığı tercümeyle Arapçaya naklederek öne çıkan İbnu’l-Mukaffa’ın telif ve tercüme olmak üzere pek çok eseri mevcuttur. Ancak bu eserlerinin bir kısmı henüz gün yüzüne çıkmamıştır. Bu eserlerin ortaya çıkmamasının tarih sürecinden kaynaklanan doğal sebepleriyle birlikte onun sonradan Müslüman oluşunun şüpheyle karşılanması, Fars kökenli oluşu, zındıklıkla itham edilmesi, Kur’ân’a muaraza yapmaya çalıştığı iddiası gibi sebepler de eserlerinin günümüze ulaşmasında olumsuz bir etkiye sahip olmuştur. Aynı zamanda Emevîlerin ünlü kâtibi olan Abdullah İbnu’l-Mukaffa’ya telif ve tercüme olarak pek çok eser nispet edilmesine rağmen bu eserlerin bir kısmının günümüze ulaşmaması bunların yok olduğu anlamına gelmez. Nitekim yaptığımız araştırmalar neticesinde özellikle kayıp olan bu eserlerinin bir kısmının İstanbul’daki yazma eser kütüphanelerinde bulunduğunu tespit ettik. İbnu’l-Mukaffa’ ile ilgili araştırmalarıyla tanınan Hannâ el-Fâhûrî, Halîl Merdem Bek, Muhammed Kurd Ali, Ömer Ferrûh, Abdullatif Hamza gibi Arap edebiyatçısı ve tarihçileri tarafından dahi bilinmediği gibi Türkiye’de de ismi dışında bu eserlerinin tanınmadığını da fark ettik. Söz gelimi onun *el-Fevâ’id ve’l-kalâid* isimli eseri, sadece Alman Şarkiyatçı Carl Brockelmann tarafından ismen zikredilmiştir. Bununla birlikte İbnu’l-Mukaffa’ın şu an mevcut eserlerden bir kısmının da İstanbul’daki söz konusu kütüphanelerdeki asıllarından neşredildiği anlaşılmaktadır. Hakkında övgüyle bahsedilen ve henüz içeriğine ulaşılmayan *ed-Durretu’l-yetîme* de bu eserlerindedir.

840

Bununla birlikte Fars edebiyatından Arapçaya yaptığı tercümeyle kimi Fars kitaplarının günümüze ulaşmasında söz sahibi olduğu için özellikle Farslar tarafından da sahiplenilen İbnu’l-Mukaffa’ın şu ana kadar gün yüzüne çıkmamış ama İstanbul’daki yazma eser kütüphanelerinde mevcut olan bu eserleri tanıtıldığında Fars edebiyatçılarının ilgisini çekeceği muhakkaktır. Bu

³⁵ Hüseyin Ali Herevî, *Şerhi gazelha-yı Hafız* (Dersaadet: 1872) s.22.

³⁶ Abdullah İbnu’l-Mukaffa’, *Kitâbu’l-Emsâl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 267568).

durum Arap edebiyatı ile ilgilenen araştırmacılara da ayrıca katkı sağlayacaktır. İbnu'l-Mukaffa'ın Fars kökenli oluşu ona ilgiyi artırırken Arap edebiyatında belagatiyle tanınması da bu ilgiyi pekiştirmektedir.

Öte yandan İbnu'l-Mukaffa'ın eserlerinin tespitinde en büyük problemlerden biri de eserlerindeki isim karışıklığıdır. Söz gelimi Reisu'l-küttâb yazma eser kütüphanesinde *ed-Durretu'l-yetîme ve'l-cevheretu's-semîne* ismiyle mevcut olan eserin metinlerinin tamamı İbnu'l-Mukaffa'ın başka bir eseri olan *el-Edebu'l-kebîr*'e ait olmasına rağmen eser, *ed-Durretu'l-yetîme* olarak isimlendirilmiştir. Yaptığımız araştırmalara göre *ed-Durretu'l-yetîme* İbnu'l-Mukaffa'ın hakkında övgüyle bahsedilen ama günümüze ulaşmayan eseridir. *el-Edebu'l-kebîr* ise yöneticilere karşı takınılacak davranışlardan ve yöneticilere tavsiyelerden oluşan ve bugün elimizde bulunan en meşhur telif eseridir ki zaten mezkur kitap da bu konuyla ilgilidir. *el-Edebu'l-kebîr*'i *ed-Durretu'l-yetîme* olarak isimlendirmek galatimeşhurdandır. Zira Şekîb Arslan da 1917'de tahkik ettiği esere verdiği isim ise *ed-Durretu'l-yetîme*'dir. Ancak içerik ise *el-Edebu'l-kebîr*'in metnidir. Dolayısıyla yaptığımız bu çalışma İbnu'l-Mukaffa'ın eserlerindeki isim karışıklığını da kısmen de olsa gidermiş bulunmaktadır.

Söz konusu eserlerinden *el-Kasîde fi'l-eşhûri (fi'ş-şuhûri)'r-Rûmiyye*, *el-Fevâ'id ve'l-kalâid* isimli eserleri şu ana dek sadece isimleri ile bilinmekte olup hakkında herhangi bir çalışma ve derleme bulunmamaktadır. Dolayısıyla sadece İstanbul'daki yazma eserlerde bulunan bu eserlerin tanıtılmasının edebiyat tarihine önemli katkılar sağlayacağı muhakkaktır.

Sonuç olarak İstanbul'daki yazma eserler kütüphanelerinde İbnu'l-Mukaffa'a nisbet edilen bu eserlerden *ed-Durretu'l-yetîme ve'l-cevheretu's-semîne*, *Risâle fi mekârîmi'l-ahlâk ve's-siyâseti'l-medeniyye ve Risâle fi'l-ahlâk* isimli eserler, İbnu'l-Mukaffa'ın *el-Edebu'l-kebîr* isimli eseri ile aynı eser olup sadece isimlendirme farklılığı mevcuttur. *el-Kasîde fi'l-eşhûri (fi'ş-Şuhûri)'r-Rûmiyye* veya diğer adı *el-Mesîhiyye ve Şerhuha* isimli eseri ise Almanca tercümesiyle birlikte sonradan Müslüman olan müsteşrik Osman Raşer tarafından "Die Qaçîde des İbn el-Moqaffa' über die griechischen (Christlichen) monate" adıyla Almanya'da yayınlandığına dair bilgiden başka hakkında bilgi bulunmayan ve sadece zikri geçen kütüphanelerde nüshası bulunan eserdir. *el-Fevâ'id ve'l-Kalâid* isimli eseri ise kaynaklarda sadece Alman Şarkiyatçı Carl Brockelmann tarafından ismen zikredilmiş olup, bunun haricinde hakkında bir bilgi yoktur. *Hitâbetu'l-melik min mulûki'l-Furs* isimli eser ise ismi geçen yazma eserler kütüphanesindeki mevcut nüsha haricinde herhangi bir neşrine rastlanılmamaktadır. *el-Edebu'l-vecîz li'l-veledi's-sağîr* isimli eser ise

tercümeleri sayesinde tanınan bir eser olmakla birlikte söz konusu kütüphanelerde bulunan nüshası orijinaline daha yakın olup fazla müdahale içermemektedir. Yine mevcut kütüphanelerde bulunan *Kitâbu'l-emsâl* ise yaptığımız tahkikler neticesinde İbnu'l-Mukaffa'a ait olmadığı, ona ait bir eser olarak kaydedilmesinin bir yanlışlık sonucu olabileceği tarafımızca tespit edilmiştir. Zira söz konusu eser İbnu'l-Mukaffa'dan çok sonra yaşamış olan İranlı Hâfız-ı Şîrâzî'ye (ö. 792/1390) ait beyitler ihtiva etmektedir.

Kaynakça

- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî, Arapçaya*. çev. Abdulhalim Neccâr, Kahire: Dâru'l -Me'ârif, 5. Basım, 1991.
- Durmuş, İsmail. "İbnu'l-Mukaffa'" *DİA*. 21/130-134. (2000).
- Ferrûh, Ömer. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî-el-Asru'l-Abbasî*. Beyrut: Dâru'l-İlm, 4. Basım, 1981.
- Herevî, Hüseyin Ali, *Şerhi gazelha-yı Hafız*. Dersaadet: 1872.
- İbnu'l-Mukaffa', Abdullah. *Âsâru İbni'l-Mukaffa'*. Beyrut: Dâru'l -İlmiyye, ts.
- İbnu'l-Mukaffa', Abdullah. *ed-Durretu'l-yetîme ve'l-cevheretu's-semîne*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reisu'l-küttâb, 323099.
- İbnu'l-Mukaffa', Abdullah. *ed-Durretu'l-yetîme*. thk. Şekîb Arslan, Kahire: Hindavî, 1917.
- İbnu'l-Mukaffa', Abdullah. *Edebu'l-kebîr*. thk. Naib Hasan el-Mersafî. Kâhire, 1913.
- İbnu'l-Mukaffa', Abdullah. *el-Edebu'l-kebîr (İslâm Siyaset Üslûbu içinde)*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergâh Yay, 2004. 843
- İbnu'l-Mukaffa', Abdullah. *el-Edebu'l-kebîr*. İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, İyd Mehmed Efendi, 626020).
- İbnu'l-Mukaffa', Abdullah. *el-Edebu'l-kebîr*. thk. A. Zeki Paşa. İskenderiye: 1912.
- İbnu'l-Mukaffa', Abdullah. *el-Edebu'l-vecîz li'l-veledi's-sağîr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 198664.
- İbnu'l-Mukaffa', Abdullah. *el-Edebu'l-vecîz li'l-veledi's-sağîr*. thk. Muhammed Gufrânî el-Horasânî. Kâhire: 'Âlemu'l-kütüb, 1943.
- İbnu'l-Mukaffa', Abdullah. *el-Edebu's-sağîr*. thk. A. Zeki Paşa, İskenderiye 1911.
- İbnu'l-Mukaffa', Abdullah. *el-Edebu's-sağîr*. thk. Vâil b. Hafız, Buhayra 1911.
- İbnu'l-Mukaffa', Abdullah. *el-Edebu'l-vecîz li'l-veledi's-sağîr*. thk. Muhammed Gufrânî el-Horasânî, 'Âlemu'l-kütüb, Kahire 1943.
- İbnu'l-Mukaffa', Abdullah. *el-Kasîde*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, 331720.

- İbnu'l-Mukaffa', Abdullah. *Hitâbu melik min mülûki'l-Furs li-ra'iyyetih.* Abdullah İbnu'l-Mukaffa', *Hitâbu Melik min Müluki'l-Furs Li-Ra'iyyetih.* İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 362249.
- İbnu'l-Mukaffa', Abdullah. *Kelîle ve Dimne*, çev: Hayreddin Karaman- Bekir Topaloğlu, Ensar Yay, İstanbul 2018.
- İbnu'l-Mukaffa', Abdullah. *Kelîle ve Dimne*, thk. Abdulvehhâb Azzam- Tâhâ Hüseyin, Hindâvî, Kâhire 2014.
- İbnu'l-Mukaffa', Abdullah. *Kitâbu'l-emsâl*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 267568.
- İbnu'l-Mukaffa', Abdullah. *Kitabu'l-fevâid ve'l-kalâid*, Fâzıl Ahmed Paşa, 362440, Köprülü Kütüphanesi.
- İbnu'l-Mukaffa', Abdullah. *l-Edebu'l-kebîr ve'l-Edebu's-sağîr*, yer ve tarih yok.
- İbnu'l-Mukaffa', Abdullah. *Risâle fi mekârimi'l-ahlâk ve siyâseti'l-medeniyeye.* İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 323099.
- İbnu'l-Mukaffa', Abdullah. *Risâletu'l-ahlâk fi's-siyâse.* İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 264402.
- İbnu'l-Mukaffa', Abdullah. *Risâletu's-sahâbe ('İslâm Siyaset Üslûbu içinde)*, çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergâh Yay, 2004.
- İbnu'l-Mukaffa', Abdullah. *Risâletu's-sahâbe (Âsâru İbni'l-Mukaffa' kitabının içinde)*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1989.
- İbnu'l-Mukaffa', Abdullah. *Risâletu's-sahâbe thk. Muhammed Kurd Ali.* Beyrut: Dâru'l -Muktebes, 2014.
- Karabulut, Ali Rıza -Ahmet Turan Karabulut. *Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Kültür Tarihi İle İlgili Eserler Ansiklopedisi.* Kayseri: 2001.
- Kuyanay, Mehmet. *İbnu'l-Mukaffa' Eserleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri.* Ankara: Otto Yay. 2021.
- Şirinov, Agil. "Nasîruddin Tûsî", *DİA*, 41/242-245. (2012).

**EMİR KAYA. *Fıkıhtan Hukuka Bir Doktrin Önerisi,*
Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2022, 256 s.**

Emrullah DUMLU

Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Ataturk University, Faculty of Theology, Department of Islamic
Law

edumlu@atauni.edu.tr

ORCID: 0000-0002-2911-5990

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 06 Şubat/February 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Nisan/May 2024

DOI: 10.53683/gifad.1454083

Atıf / Citation: Dumlu, Emrullah. "Fıkıhtan Hukuka Bir Doktrin Önerisi, Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2022, 256 s.". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 13/26 (Temmuz/July 2024/2): 845-857

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr **Copyright**© Published by
Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane,
29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Türkiye’de hukuk sorunlarının doktrin kaynaklı mı yoksa uygulama kaynaklı mı olduğu meselesi tartışmalı bir konudur. Batı hukukunu evrensel hukuk olarak telakki edip idealleştirenlere göre mevcut hukuk sorunları doktrinden değil, uygulamanın bozuk ve kötü olmasından kaynaklanmaktadır. İncelemesini yaptığımız eserde yazar, mer’î hukuk öğretisinin toplumun normatif altyapısına duyarsız oluşu gerekçesiyle hukuka dair temel sorunun bizatihi hukuk öğretisinin kendisi olduğunu iddia eder ve Türk hukuk sisteminin kurulum ayarlarını düzeltmeye yönelik önemli bir çabayı ortaya koyar. Bunun için de “yeni bir fıkıh” adını verdiği anlayışla yeni bir doktrin önerisinde bulunur. Eserin temel amacı, değer odaklı bir fıkıh temelinde modern hukukun iyileştirilmesinin teorik altyapısını kurmaktır. Bu iddiayı ortaya koymak üzere eserde fıkıh - hukuk buluşmasının imkânı, gerekliliği, zemini ve buluşmaya engel olan problemler irdelenir. Fıkıhla hukuk arasında bir irtibatının kurulabilmesi için fıkıhta arınma hukukta esneme önerilir ve hukukun sorunlarına çözüm üretebilmesi için hürriyet odaklı bir fıkıh geliştirilmesinin gerekliliğinden bahsedilir. Hürriyet odaklı fıkıhın amacının da siyasi iktidar aklının tabi olacağı bir hukuk nosyonu belirlemek olduğu ifade edilir. Önerinin somutlaştırılması amacıyla her bir aşama için ilke düzeyinde birtakım önerilerin sunulduğu dört aşamalı bir yol haritası verilir. Akabinde de hürriyet fıkıhı perspektifinde alkolün legal mi yoksa illegal mi sayılacağına dair bir politika örneği sunulur.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, Hukuk, Fıkıh, Hürriyet, Hürriyet Fıkıhı.

Abstract

In Türkiye, it is a hotly-debated matter whether legal problems stem from doctrines or practices? According to those idealising western law by regarding it as the universal law, current legal problems stem not from doctrines, but from the fact that practise is itself spoilt and wrongful. In this book, which we analysed, the author claims that the main problem about law is the legal doctrine itself on the grounds that positive law doctrine stands indifferent to the normative foundations of the society, thereby presenting a remarkable effort towards correcting the installation settings of Turkish legal system. To this end, the author suggests a new doctrine, with an understanding he

calls “a new fiqh”. The primary aim of the book is to set up the theoretical substructure of the betterment of modern law on the basis of a value-focused fiqh. So as to present this claim, the possibility of the association of fiqh with law, its necessity, grounds and the problems preventing this association are scrutinized. In order to establish a relationship between fiqh and law, purification is recommended for fiqh and flexibility is recommended for law, and it is stated that in order to procure solutions, a liberty-oriented fiqh must be developed. It is also stated that the aim of liberty-oriented fiqh is to determine a law notion to which the intelligence of political power will owe obedience. In an effort to materialise the suggestion, a four-stage road map is presented for each state in which certain offers are made at principle levels. Following that, a political example is given on whether alcohol should be considered legal or illegal from the perspective of liberty fiqh.

Keywords: *Islamic Law, Law, Fiqh, Liberty, Liberty Fiqh.*

Bir hukuk sisteminin başarısı ve sürekliliği, ait olduğu toplumun değerleri ile uyumluluğuna bağlıdır. İnsanlık için ortak olan sınırlı sayıda değer bulunsa da toplumlar, kültürlerini oluşturan örf, adet, gelenek, görenek, ahlaki ve dinî değerleri ile birbirlerinden farklılık arz ederler. Topluma özgü karakteristik özellikler taşıyan bu değerler, doğan her bireyin kişiliğini etkiler ve bireysel kimliklerin üzerinde ortak bir toplumsal kimliğin oluşmasını sağlar. Oluşan bu toplumsal kimlik, topluma yönelik uygulamalarda bireylerin kabul veya ret şeklindeki tepkilerinin temel dinamiğini oluşturur.

İnsanlar arası ilişkileri tanzim eden hukuk, cari olduğu toplumun temel değerleri üzerine inşa edilirse toplumsal kabul görür ve uygulamada çok fazla sorun çıkmaz. Lakin farklı bir kültürel ortamda oluşturulmuş bir hukuk sistemi ithal edilmek suretiyle bir başka topluma uygulanırsa doku uyuşmazlıkları yaşanır ve arızalar çıkar. Ülkemizde uygulanmakta olan hukuk sistemi işte bu nitelikte bir hukuk sistemidir. Yüzyıl önce birçok farklı ülkeden birebir kopya ile alınan Türk Hukuk Sistemi geçen bu süre zarfında pek çok arıza çıkarmış ve ciddi tartışmalara konu olmuştur. Pozitif hukuk eğitimi almış pek çok hukukçu dahi bu hukuk sistemine ciddi eleştiriler yöneltmiş, kanayan yara haline gelen pek çok sorunu dile getirmiş ve hukukun iyileştirilmesi hatta yeniden inşası

için pek çok öneri sunmuştur. Bu minvalde olmak üzere Doç. Dr. Emir Kaya tarafından yazılan *Fıkıhtan Hukuka Bir Doktrin Önerisi* isimli eser, yazarın kendi ifadesiyle “Türk hukuk sisteminin kurulum ayarlarını düzeltmeye yönelik”¹ önemli bir çabayı ortaya koymaktadır.

Eski Yeni Yayınları tarafından 2022 yılında basılan eser, Prof. Dr. Ali Bardakoğlu tarafından yazılan sunuş, bir giriş, ilki “Hukuk Teorisi” ikincisi “Hukuk Politikası” başlığını taşıyan iki kısım, sonuç ve ekler bölümünden oluşmaktadır.

Kaya, giriş bölümüne şu iddialı cümle ile girmektedir: “Hukuk bilim midir, ideoloji midir?” Bu soruya ideolojinin kökenine inerek cevap vermeye çalışan yazar, nihayetinde hukukun temelde ideoloji olduğu, ideolojinin de kötü bir şey olmadığı, kötü olanın ise ideolojinin bilimmiş gibi sunulması ve öğretinin yanıltıcı olması neticesine varır. Buradan hareketle de az ya da çok bütün hukuk sistemlerinde ideolojinin bulunduğunu, ideolojik özüne rağmen hatta o özü işleyerek teori ve pratiğini ilerletmeyi başarmış ve nihayetinde de yüksek memnuniyet oluşturan hukuk sistemlerinin olabileceğini lakin bir hukuk anlayışının tek doğru hukuk anlayışı olarak kabul edilmesi halinde ona yönelik itirazların güçleşeceğini dolayısıyla bilim kisvesi giymiş olan hukuka saldırı olarak yorumlanacağını ifade eder (Kaya, 2022, 17-18).

Hukukta ideoloji-bilim ayrıştırmasını zorlaştıran şeyin dogmatik atmosfer olduğunu beyan eden Kaya, sözü hukuk nosyonu ithal olan Türkiye’ye, Türk hukuk sistemine getirir. Yüz yıllık Cumhuriyet tarihinde hukukun değirmeninin Batı’dan alınan teori, öğreti ve mevzuatla döndürülmeye çalışıldığını dolayısıyla böyle bir ortamda Türk hukuk doktrininin eleştirisinin sisteme saldırı olarak yorumlanabileceğini söyleyen Kaya, kitabın temel çağrısının hukukun ideolojiden arındırılarak sosyolojinin esas alınması olduğunu ifade eder (Kaya, 2022, 18-19).

Kaya, Türkiye’de hukuk sorunlarının doktrin kaynaklı değil, uygulama kaynaklı olduğu dolayısıyla hukuk sisteminin temelinde ve kurulumunda

¹ Emir Kaya (EK), “Osman Kavala ile Mektuplaşma-2” (Erişim 10 Şubat 2024).

herhangi bir sorunun olmadığı, var olan sorunlarının uygulamanın bozuk ve kötü olmasından kaynaklandığı yönünde bir izahın olduğunu söyler. Bunun öğrenilmiş bir çaresizlik olduğunu ifade eden yazar, Batı'yı tüm dünya için tek hakikat kaynağı kabul etme teslimiyetine kapılanların hukuk sistemimizin Avrupa'dan şuarsuzca kopyalandığını itiraf etmek yerine hukukumuzun "Batılı" değil evrensel olduğunu, Türk hukukunun evrensel hukukun bir şubesi olduğunu iddia ettiklerini söyler. Oysa ona göre hukuka dair temel sorun hukuk öğretisinin bizzat kendisidir (Kaya, 2022, 19-20).

Hukuk öğretisinin Batılı olmasının tek başına yeterli bir meziyet olarak görülmesinin aksine yazar, mer'î hukuk öğretisinin toplumun normatif altyapısına duyarsız oluşunu tek başına yeterli bir kusur olarak görür. Ve buradan hareketle de okuyucuları oradan buradan alınan kanunlarla yapılan idraksiz bir devrime değil, çok ince düşüncelerle işlenmiş bir hukuk teorisi devrimine dolayısıyla zihinsel bağımsızlık mücadelesine davet eder. Bunun için de yeni bir anlayış geliştirilmesine ihtiyaç olduğunu ifade ederek, bu anlayışı "yeni bir fıkıh" olarak nitelendirir (Kaya, 2022, 20).

Kaya, bu yeni anlayışı neden "fıkıh" kavramıyla ifade ettiğini iki sebeple açıklar: Birinci sebep, ülkemizi pençesine almış olan köksüz hukukun fıkha tepki olarak ortaya çıkmış olması, ikinci sebep ise fikhî doğuran Müslüman muhayyilenin tüm yurttaşlarda doğal bir referans olarak hala varlığını devam ettiriyor olmasıdır. Ona göre temel mesele, kendine özgü algı ve kodlamaları bulunan Türkiye'nin nasıl bir hukuk nosyonundan verim alacağıdır. Yüzlerce yıllık Müslüman tecrübesi ortada iken üstelik İslam'ın izleri etkin bir şekilde görülüyorken fıkha sırtını dönmüş bir hukuk nosyonu kitlesel hafızayı inkârdan başka bir anlam ifade etmez. Böyle bir hukuk nosyonunun başarılı ve verimli olması söz konusu olamaz (Kaya, 2022, 20-21).

Sorunun çözümünün sadece fıkıhla ve sadece hukukla olmayacağını çünkü bugün itibariyle her iki alanın da nakıs olduğunu beyan eden Kaya, elektriği olan köyden suyu olan komşu köye elektrik, suyu olan köyden de elektriği olan komşu köye su götürme metaforuyla fikhin hukuka hukukun da fıkha şifa olacağını dolayısıyla her iki alandan da birbirine şifa olacak unsurlar

alınarak yeni bir anlayış geliştirilmesini önerir. Modern hukukta fıkhı şifa olacak şeyin, *pratiklik ve reellik*, fıkhıta modern hukuka şifa olacak şeyin ise tek tek hükümlerden ziyade *hikmet* olduğunu belirten yazar, fıkıh geleneğinde meknuz olan insancıl ilkeler ve hikmetler ortaya çıkarılabilirse modern hukukun o hikmetler ışığında geliştirilmesinin mümkün olacağını iddia eder (Kaya, 2022, 22-23).

Bu konuya, İslam ceza hukukundaki mağdurun af yetkisinin hikmetinin aydınlatılabilmesi halinde modern ceza hukukunun da aynı hikmet temelinde iyileştirileceği örneğini veren Kaya, ceza yargılamasında affa yer verilmesinin psikolojik açıdan onarıcı ve suçu azaltıcı etkisinin olduğu Batı'da henüz yeni yeni dile getirilmeye başlandığını söyler. Bugün bu hikmete eski hukuk ve sırf fıkıh diye kulak tıkayan Türk hukukçularının yarın bir gün Batı'da bu gerçeğin kurumsallaştığını gördüklerinde onu birden modern, mantıklı ve gerekli görerek Türkiye'ye getireceklerini cesaretle dile getiren yazar, ülkemizde kendini aydın zanneden kesimlerin yakalandığı Batı hayranlığı hastalığını açık yüreklilikle dile getirir. Zira dün bu topraklarda uygulanıp sonra terk edilen arabuculuk (sulh), ombudsmanlık, istinaf, seri yargılama gibi hukuki çözümler, Batı'da görülünce sanki ilk defa karşılaşılan bir uygulama ve üstün bir hukuki çare edasıyla Türkiye'ye getirilmeye çalışılmıştır (Kaya, 2022, 23-24).

Bu ve benzer gerekçelerle modern hukukçuluğu fıkhıdaki hikmetlere davet eden Kaya, fıkhın böyle bir davete elverişli olabilmesi için özüne dönmesi, yalınlaşması ve bir kurucu değerler doktrini şeklinde ifade edilmesi gerektiğini söyler (Kaya, 2022, 24). Bu gereklilik ekseninde kitabın odağının, değer odaklı bir fıkıh temelinde modern hukukun iyileştirilmesinin teorik altyapısını kurmak olduğunu söyleyen yazar, kitabın vizyonunu ise hem Türkiye'de sosyo-legal bir zeminde yaşanan normatif çekişmeyi sonlandırmak hem de dünya genelinde sekülerist hukuk istilasına dikkat çekerek hukukta evrensellik arayışlarını dini katkılarla daha kapsamlı ve adaletli kılmak olduğunu ifade eder (Kaya, 2022, 28).

"Hukuk teorisi" başlığını taşıyan birinci kısımda, fıkıh-hukuk buluşması; bu buluşmanın imkânı, gerekliliği, zemini ve buluşmaya engel olan problemler

ele alınmaktadır. Yazarın kendi ifadesiyle birinci kısmın/bölümün temel argümanı, İslam hukuku ile pozitif hukuk arasında açık bir irtibatın kurulmasının zorunlu olduğu gerçeğini ortaya koymak, amacının ise bu irtibatın ilkelerini tartışmaya açmaktır. Fıkıh- hukuk irtibatının kurulabilmesi için fıkıhta *arınma* hukukta *esneme* öneren yazar, fıkıh-hukuk irtibatının bu iki norm kaynağının mevcut algılanışları üzerinden kurulamayacağını, her iki boyutun da ıslah edilmesiyle kavuşmaları gereken bir kavşak noktasına varılacağını bunun da ancak “özüne dönmüş fıkıh ve özüne dönmüş hukuk”la mümkün olacağını beyan eder (Kaya, 2022, 34, 37, 38).

Fıkıh-hukuk buluşmasının hangi zeminde gerçekleşeceğini tartışan Kaya, bu buluşmanın felsefi zeminde olmasını sakıncalı bulur. Meseleye sosyolojik perspektiften bakarak hukuk sistemlerinin ayakta durmasında *toplumsal kabulün* en belirleyici faktör olduğu gerçeğinin altını çizen yazar, bir teorinin arzulandığı şekilde hayatiyet bulmasının toplumla temasında olumlu karşılık almasıyla mümkün olacağını dolayısıyla dinî veya seküler hukuk kurgusunun aşamayacağı tek unsurun *sosyolojik meşruiyet olduğunu* söyler. Kaya, neticede sosyolojik argümanla fıkıh hukuk buluşmasını temellendirmenin birbirine zıt unsurları barındıran dinin ve lâik hukuk anlayışlarının toplumsal değerlerin kesişim kümesinde uzlaştırılması anlamına geleceğini ifade eder. Saf sosyolojik argümanın meşruiyetin toplumdan başka bir kaynağı olmadığı, dolayısıyla toplumdaki her yaygın uygulamayı haklı göstereceği gerçeğine vurgu yapan yazar, en azından karma bir metodolojiye başvurmak gerektiğini söyler ve sosyolojik meşruiyetin sağlıklı bir hukuk düzeni için yeter koşul değil, zorunlu koşul olduğu sonucuna varır. Neticede ister seküler ister dini olsun her hukuk sisteminin bireylerin iç dünyasında çatışma yaşatmamak sayesinde sosyolojik meşruiyetini arttırabileceğini söyleyen Kaya, insanları maddi manevi tatmin edecek bir hukuk nosyonunun geliştirilebilmesinde toplam değerler analizinin yapılmasının elzem olduğunu, Türkiye bağlamında bunun da ancak iç çatışmalara sebebiyet vermeyecek düzeyde İslam’ın hukuk sistemindeki dozunun artırılması ile mümkün olacağını ifade eder (Kaya, 2022, 41-50).

Günümüzdeki fıkıh ve hukukta otoritecilik, ahlaktan kopukluk ve

hükümcülük zaafı bulunduğunu iddia eden Kaya, fıkıh-hukuk irtibatının sağlanabilmesi için hem fıkıhın hem de hukukun ıslah edilmesi gerektiğini dile getirerek her iki hukuk sistemine karşı eleştiriler yöneltilir.

Fıkıha yönelttiği eleştirilerin birinde, fıkıh geleneğinde Sünnet'e aykırılıklar olduğunu, fukahanın hadis içeriklerini biçimsel okuduklarını, biçimde meknuz olan yöneme eğilmekte çok mahir olmadıklarını, dolayısıyla fıkıhın fazlasıyla biçimsel bir uğraş haline geldiğini, bunun da İslam'ın anlaşılmasında dengesizliğe yol açtığını ifade eder. Yazar, fukahanın düşünce biçimini eleştirdiği bölümde, internette araştırma yaparken çok soru sormakla ilgili bir diyaloga rastladığını, bu diyalogda "Çok soru sormak haram mıdır? sorusuna "Evet haramdır." cevabının verildiği şekilde ilginç bir örnek verir. Buradan hareketle de fukahanın haram ihdas etmeyi çok kolaylaştırdıklarını ve kendilerini hüküm koymak zorunda hissettiklerini iddia eder (Kaya, 2022, 61, 62, 67). Ancak burada şunu ifade etmek isteriz ki, hiçbir temel klasik fıkıh eserinde çok soru sormanın 'haram' olduğu ifade edilmez. Meselenin temel fıkıh kitaplarındaki hükmünü araştırmadan kimliği ve ilmi yeterliliği belli olmayan bir kişinin sözleri üzerinden fıkıh ve fukaha eleştirisi yapılması böyle önemli bir eserin ciddiyetine pek uygun düşmemektedir. Kuşkusuz bir paradigma ve onu omuzlarında taşıyan kitlenin eleştirisinin yapıldığı bir eserde okuyucu pek tabii olarak o paradigmanın temel kaynaklarından örnekler verilerek eleştirinin onlar üzerinden yapılmasını görmek ister. Fıkıha ve fukahaya yönelik eleştiriler bu şekilde yapılmış olsaydı bu tutum hem tutarlı ve ilmi bir eleştiri olur hem de daha tatmin ve ikna edici olurdu. Yine klasik fukahanın farz ve haram gibi hükümleri belirlemek için takip ettikleri usulü hele hele ülkemizde en fazla müntesibi bulunan Hanefi mezhebinin farz ve haram hükümleri için aradıkları şartları dikkate almadan günümüzdeki birtakım mütefekkihlerin sözleri üzerinden klasik fukahanın haram ihdas etmeyi çok kolaylaştırdıklarını söylemek ilmi bir eleştiri olmaktan bir hayli uzaktır. Ayrıca "Hüküm Allah'ındır." ayetini sloganlaştıran Haricîlerin bu tutumunun fıkıhta daha yumuşak bir şekilde "Anlam Allah'ındır." şeklinde devam ettiği ve bu anlayışın da fıkıhın donuklaşmasının en önemli

sebeplerinden biri olduğu (Kaya, 2022, 112- 113) şeklindeki eleştiri tartışmaya açık bir eleştiridir. Bu ve benzer nitelikteki yüzeysel tenkitler, bir doktrin önerisi yapan bu önemli eser için ciddi bir eksiklik olarak görünmektedir.

İnsanlığın karşı karşıya kaldığı adalet krizinin uygulama aksaklıklarına indirgenemeyeceğini, aksine hukuk teorisiyle ilgili ciddi problemler olduğunu, çağın problemlerine çözüm üretecek alternatif bir hukuk doktrininin İslami referanslarla üretilebileceğini iddia eden Kaya, fıkıhta modern anlamda hukuk doktrini kurmaya müsait bir öz olduğunu ve bu özün de İslam'ın çekirdek değerleriyle ortaya konulması gerektiği ifade eder. Ona göre İslam'da hukuk kurucu iki çekirdek değer vardır: Hürriyet ve kulluk (Kaya, 2022, 143).

İslam tarihi boyunca ekseriyetle "itaat fıkıhı" adını verdiği "kulluk odaklı" bir fıkıh anlayışının benimsendiğini, bu fıkıh sayesinde geçmişte Müslümanlığa bir çerçeve çizilmiş ve dini bilgilerin günümüze aktarılması mümkün olmuşsa da bu anlayışın değişen insanlık, siyaset ve hukuk olguları karşısında paradigma üretmekten aciz kalıp köşeye çekildiğini iddia eden yazar, Müslümanların insanlığa güven ve adalet vademediği için "hürriyet fıkıhına" ihtiyaç olduğunu iddia eder (Kaya, 2022, 143-144).

Önerdiği doktrine "hürriyet fıkıhı" adını veren Kaya, bu fıkıhın mezhepler ve fetvalar boyutunda değil, ilmi ve siyasi otoritelerin takip edeceği hukuk politikası boyutunda ele alınması prensibine dayandığını, temel fikrinin de hukuk politikası geliştirirken hürriyet değerinin kulluk değerinden önce tutulması olduğunu ifade eder ve hürriyet fıkıhını İslamî referanslara dayalı çok hukukluluk yaklaşımının günümüz koşullarına uygun bir şekilde ihya edilmesi şeklinde tanımlar (Kaya, 2022, 144).

Geleneksel fıkıhın itaati esas aldığını söyleyen Kaya, "hürriyet fıkıhı" adını verdiği doktrini İslam'ın Mekke dönemini esas alarak temellendirmeye çalışır. Fıkıhın ilk temel kısmı olan ibâdâtî; şahsi hayatta Allah'a itaat, muâmelâtî ise toplumsal ilişkilerde Allah'a itaat şeklinde niteleyen yazar, geleneksel fıkıhın hürriyet odaklı değil, itaat odaklı geliştiğinden söz eder (Kaya, 2022, 164). Ona göre bunun iki sebebi vardır. Birinci sebep hürriyetin peşinen varsayılmasıdır. Bu durum zamanla hürriyet fikrinin Müslüman tefekküründe silikleşmesine

sebepe olmuştur. İkinci sebepe ise tarihidir. Yazar bu gerekçeyi şöyle açıklar: Geleneksel fıkhın kaynağı Hz. Peygamberin Medine dönemidir. Mekke döneminden hüküm çıkarma neredeyse yok gibidir. Mekke döneminde insanı yanlış inanç ve geleneklerden hürleştirme öne çıkmışken Medine döneminde hür insanı Allah'a kullandırma öne çıkmıştır. Tarihsel olarak Medine dönemi daha sonra geldiği için İslami öğretilerde devamlılığın sağlanabilmesi için hürriyetten ziyade itaate vurgu yapılmıştır. Ahkâm ayetlerinin tamamına yakınının da Medine'de nazil olması bu eğilimi kolaylaştırmıştır. Medine dönemi hikmetin hükme aktarıldığı dönemdir. Medine'yi izleyen fıkıh ekolleri hikmetten ziyade hüküm üzerine kurulmuş ve nihayetinde tarihin doğal seyri olarak geleneksel fıkıh itaat vurgulu olarak gelişmiştir (Kaya, 2022,165).

Medine dönemini müteakip geliştirilen itaat yoğunluklu dini öğretinin enerjisinin zamanla azaldığını iddia eden Kaya, günümüzde insanlığın dinî açıdan adeta tekrar Mekke dönemine döndüğünü iyi-kötü, hak-batıl her şeyin iç içe geçtiğini dolayısıyla dünyanın yeniden büyük bir Mekke olduğunu söyler. Bu nedenle de yeniden Mekke döneminin reflekslerine dönerek hürleştirici din üslubunu geliştirmenin gerekli olduğunu iddia eder (Kaya, 2022, 165, 166, 172). Dolayısıyla ona göre tıpkı Mekke bağlamında pozitif kurallar az, insanları dürüstlikle arındırıp manen özgürleştirmek esas olduğu gibi bugün de -kamu politikası boyutunda- dogmatik vurgusu az, özgürlükçü vurgusu fazla bir fıkhın geliştirilmesi gerekir (Kaya, 2002, 204-205).

İslam'ın bir bütün olarak geçerli olduğu gerçeğini inkâr etmeyen Kaya, hükümlerin bağlamsız okunması ve dayatılmasını doğru bulmaz. Ona göre bir problem karşısında önce güncel bağlam sonra da Hz. Peygamber dönemindeki muadil bağlam tespit edilmeli ve ona göre politika geliştirilmedir. Eğer bugün ve geçmiş bağlamsız okunursa din toplumla cedelleşir kabalığa sürüklenir ve hidayete götürmez (Kaya, 2022, 204). Ancak burada hemen ifade etmek gerekir ki bir toplum için fıkıh/hukuk yapılırken o toplumun olgunluk düzeyi dikkate alınır ve halihazırdaki durumuna özgü geçici hükümler konur. Toplum istenen kıvama ulaştığında da nihai hükümler inşa edilir. Bu hem sosyolojik bir vakıa hem de aklî bir gerekliliktir.

“Hukuk politikası” başlığını taşıyan ikinci kısımda Kaya, önerdiği hürriyet odaklı doktrin için bir yol haritası ve bir politika örneği sunar. Hürriyet odaklı fıkıh geliştirilmesinin anlamının siyasi iktidar aklının tabi olacağı hukuk nosyonunu belirlemek olduğunu söyleyen yazar, buna göre bir vizyon ve yol haritası sunulması gerekliliğinden bahsederek dört aşamalı bir yol haritası sunar. Her bir aşama için ilke düzeyinde birtakım öneriler sunan yazarın belirlediği bu dört aşama sırasıyla şu şekildedir: 1) Siyasi iktidarlar için genel ilkelerin geliştirilmesi 2) Müslümanlar için özel ilkelerin geliştirilmesi 3) Hürriyetin sınırlandırılmasının meşru koşullarının araştırılması 4) İslamî değer özlerinin hukuka aktarılması (Kaya, 2022, 190-200).

Kaya, bir politika örneği olarak, hürriyet fıkıhı perspektifinde alkolün legal mi yoksa illegal mi sayılacağı örneğini vermektedir. Yazar bu konuyu temellendirirken “Allah’ın ahlakıyla ahlaklanın” hadisine dayanır. Ona göre Allah alkolün haramlığını bildirdiği halde insanın alkol alma iradesini iptal etmemektedir. Dolayısıyla kamusal düzen boyutunda hürriyet itaatin önüne koyulmalıdır. Ayrıca alkol tedrici bir şekilde kınanmış hicretin dördüncü yılında da haram kılınmıştır. Hz. Peygamberin kendisi şahsen alkol tüketmemiş olsa da ilk 16 yıl boyunca alkole müdahale etmemiştir. Şu hâlde gerek ayetlerleecessüm eden Allah’ın ahlakına gerekse de Hz. Peygamberin ahlakına göre alkolün yasaklanması gibi yasaklanmaması da sünnettir. Dolayısıyla hangi politikanın hangi çizgiye kadar sünnete uygun olduğu bağlamsaldır. Bağlam da olgudur, vakıadır, sosyal realitedir, hakkın ve hakikatin bir şubesidir. Sosyal realiteyi normatif okumak aklen ve dinen bir zorunluluktur. Toplumun reel durumunu dikkate almamak gerçekliğin bir kısmını inkâr etmek dolayısıyla hakkı inkâr etmektir (Kaya, 2022, 201-202). Bugünün toplumsal şartları da alkol gibi günahlara kamu gücüyle müdahale edilmemesini zorunlu kılmaktadır. Eğer muhatap Müslüman değilse veya Müslüman olduğu halde bunu içmeyi tercih ediyorsa karışılması uygun değildir. Peki bu tutum ne zamana kadar bu şekilde devam edecektir. İnsanlar gerçek anlamda hür, gönülden Müslüman oluncaya ve Müslüman toplum zuhur edinceye kadar. Bu gerçekleşmezse o zaman yapacak bir şey yoktur. Çünkü bireylerin iradesine hürmet Allah’a

hürmet, hürmetsizlik ise Allah'a hürmetsizliktir. Nasıl ki haram hükmü geldikten sonra "Alkol haram değildir." denemiyorsa "Allah ve Resulünün alkolle ilgili ilk evreleri örnek değildir." denemez (Kaya, 2022, 202-204).

Bizce çok da ikna edici olmayan bu temellendirmenin doğru bir temellendirme olup olmadığını elbette okuyucu takdir edecektir. Kuşkusuz henüz nüve halinde olan ve geliştirilmeye ihtiyacı olan bu doktrin önerisinin hüsnü kabul görüp görmeyeceği ve modern hukukun sorunlarına çözüm üretip üretemeyeceğini zaman gösterecektir. Lakin genel bir değerlendirme olarak diyebiliriz ki, incelemesini yaptığımız bu kitap, ufuk açan, düşünmeye ve araştırmaya sevk eden dolayısıyla her fıkıhçının/hukukçunun mutlaka okuması gereken değerli bir eser hüviyeti taşımaktadır.

Kaynakça

Kaya, Emir. *Fıkıhtan Hukuka Bir Doktrin Önerisi*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2022.

EK, Doç. Dr. Emir Kaya, "Osman Kavala ile Mektuplaşma-2" (Erişim 10 Şubat 2024)
<https://emirkaya.net/osman-kavala-ile-mektuplasma-2/>

Düzeltilme | Erratum

Dergimizde daha önce makalesi yayımlanmış yazarın talebi üzerine;

Bu düzeltme yazısı, dergimizin 2020 yılı 9. cilt 17. sayısında yayımlanan *“Toplumsal Şiddet Bağlamında Fiten Hadislerine İlişkin Bir Değerlendirme”* başlıklı makaleye ilişkindir. İlgili makalede, 2019 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde kabul edilen *“Sünnet Sosyolojisi Bağlamında Bireysel ve Toplumsal Şiddet”* başlıklı tezden üretildiğine dair notun eklenmesi sehven unutulmuştur. Makalede yer alan eksikliğin giderilmesi amacıyla bu düzeltme metni hazırlanmıştır. Düzeltme metnine ilişkin makale bağlantısına aşağıdan erişilebilir:

858

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/gifad/issue/51861/612617>