

DİN VE BİLİM

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences

e-ISSN: 2667-7717

YIL/YEAR: 2022

CİLT/ VOLUME: 5

SAYI/NUMBER: 1





Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences

Yıl/Year: 2022 Cilt/Volume:5 Sayı/Number:1 e-ISSN: 2667-7717

KAPSAM

Dinî Araştırmalar/İslam Araştırmaları

PERİYOT

Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık)

YAYIN TARİHİ

30 Haziran 2022

YAYIN DİLİ

Türkçe, İngilizce & Arapça

SCOPE

Religious Studies/Islamic Studies

PERIOD

Biannually (30 June & 31 December)

PUBLICATION DATE

June 30, 2022

LANGUAGE of PUBLICATION

Turkish, English & Arabic

Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, *sürekli yayınlanan hakemli ve bilimsel bir akademik dergidir.*

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences is an *periodical international peer-reviewed scientific and academic Journal.*

Her Makale, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler ve İSNAD atıf sistemine uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

All Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords, and a bibliography prepared with the Isnad Citation Style

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTİVE OFFICE

Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Muş, 49250, Türkiye
Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250, Turkey

Mail to : dinbil@alparslan.edu.tr

Tel: (90 436) 249 4949

<http://dergipark.gov.tr/dinbil>



Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences

Yıl/Year: 2022

Cilt/Volume:5

Sayı/Number:1

e-ISSN: 2667-7717

Yayıncı/Publisher

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Sahibi/Owner

Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT

Genel Yayın Yönetmeni/Editor in Chief

Prof. Dr. Murat SERDAR

Editör/Editor

Dr. Öğr. Üyesi Ayhan ERCÜMENT

Alan Editörleri / Field Editors

Temel İslam Bilimleri Bölüm Editörü

Editor of Basic Islamic Sciences Department

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ARCA

Felsefe ve Din Bilimleri Bölüm Editörü

Editor of Philosophy and Religious Sciences Department

Doç. Dr. Teceli KARASU

İslam Tarihi ve Sanatları Bölüm Editörü

Editor of Islamic History and Arts Department

Dr. Öğr. Üyesi Recep YILMAZ

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Murat SERDAR	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet BİRSİN	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Recep ASLAN	Gaziantep Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Mehmet DALKILIÇ	Kayseri Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Yusuf BATAR	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Kamil COŞKUN	Hacı Bayram Veli Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Mahsum AYTEPE	Muş Alparslan Üniversitesi-Türkiye
Doç. Dr. Cahit KARAALP	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AYDIN	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Mesut YİĞİT	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz CEYLAN	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ertuğrul CESUR	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Hasan HARMANCI	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. İhsan TOKER	Ankara Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Nurullah KURT	Kuveyt Üniversitesi - Kuveyt
Prof. Dr. Nesim DORU	Mardin Artuklu Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mustafa KARAGÖZ	Erciyes Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Şeyhmus DEMİR	Gaziantep Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI	Siirt Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet PAÇACI	Ankara Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet DAĞ	Atatürk Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Emin ÇELEBİ	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Murat KAYRI	Yüzüncü Yıl Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ	Yakın Doğu Üniversitesi - KKTC
Prof. Dr. Cemil ORUÇ	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. İsmail Çalışkan	Ankara Üniversitesi - Türkiye

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences uses double-blinded review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

İNGİLİZCE DİL EDİTÖRLERİ / ENGLISH LANGUAGE EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim YILDIZ – Arş. Gör. Arda DİNÇER

ARAPÇA DİL EDİTÖRLERİ / ARABIC LANGUAGE EDITORS

Dr. Mahmood GAWSANI – Öğr. Gör. Osman MATPAN

Dizgi ve Mizanpaj

Arş. Gör. Şaban ARGUN

DİZİNLEME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	İSAM		ASOS Index		Google Scholar
	İlahiyat Atıf Dizini		Bielefeld Academic Search Engine (BASE)		

Yazılarda ifade edilen görüş ve düşünceleryazarlarının kişisel görüşleri olup derginin ve bağlı bulunduğu kurumun görüşlerini yansıtmaz.

The opinions and views expressed in papers published on the journal belong only to its author(s) and do not necessarily reflect the views of journal and its Publisher.



Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Sürelî Yayınlanan, Uluslararası Hakemli Bilimsel ve Akademik Elektronik Dergi



Cilt:5 Sayı:1 – Vol:5 Issue:1

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Yazar / Author	Araştırma Makalesi / Research Article	Sayfa No
Ayhan ERCÜMENT	Editörden / Editorial	5
Veli TATAR	Tasnif Döneminde Hadis Verrâkları ve Hadis Edebiyatına Etkileri Hadith Warrâqs in the Classification Period and Their Effects on Hadith Literature	6-20
Fatma DEMİRÖRS	Dinlerde Arınma ve Kefaret Purification and Atonement in Religions	21-40
Uğur KESKİN	Stratejik Yönetim Literatüründeki Uzun Dönemli Yaklaşımın İmam Gazâlî'nin Bakış Açısından Değerlendirilmesi Evaluation of the Long-Term Approach in Strategic Management Literature from Imam Ghazali's Perspective	41-55
Didik ANDRİAWAN	Bisri Mustofa And His Work Entitling <i>al-Ibrîz li Ma 'rifati Tafsîr al-Qur 'ân al-Azîz</i> Bisri Mustofa ve <i>al-Ibrîz li Ma 'rifati Tafsîr al-Qur 'ân al-Azîz Adlı Eseri</i>	56-74
Mehmet SU	Din Eğitiminde Çocuklar İçin Felsefe (P4C): İmkânlar ve Sınırlılıklar Philosophy for Children in Religious Education (P4C): Possibilities and Limitations	75-86
Osman VARSAK	Sosyal Medyanın Dinî Yaşantıya Etkileri: Bursa İl Merkezindeki Lise Öğrencileri Örneği The Effects Of Social Media On Religious Live: The Example Of High School Students In Bursa	87-108
Fethi DEMİR	Günah ve Kebâir Kavramları Bağlamında Bazı Eş'arî Âlimlerinin İmanda Artma-Eksilme Hakkındaki Görüşleri The Views of Some Ash'ari Scholars on the Increase-Decrease in Faith in the Context of the Concepts of Sin and Major Sin (Kaba'ir)	109-127
Mazhar DÜNDAR	Kıyamet Sahneleri Sunması Bağlamında Kâri'a Sûresi'nin İncelenmesi Examination of Surah Qari'ah in the Context of Presenting Scenes of the Apocalypse	128-144
Abdullah DOĞAN	Muhammed Asif Muhsinî ve <i>Bihâru'l-Envâr'ı Tenkit Metodu</i> Muhammed Asif Muhsinî and His Method of Criticism of <i>Bihâru'l-Envâr</i>	145-157
Çeviri Makalesi/ Translation Article		
Thomas ERTL	Uzak Doğu'dan Yansımalar: Çin'deki Katolik ve Nesturî Varlığının Karşılaştırılması Repercussions from the Far East: A Comparison of the Catholic and Nestorian Presence in China	158-180
Yayın Politikası	<i>Editorial Policies</i>	181-184

Okuyucu Mektupları / Letters

Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan çalışmalar hakkındaki değerli görüşlerinizi, yorumlarınızı ve önerilerinizi lütfen dergi editörüne iletiniz.

Dr. Öğr. Üyesi Ayhan ERCÜMENT - dinbil@alparslan.edu.tr



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Editörden

Değerli okurlarımız,

Yayın hayatında 5. yılına giren Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi Din ve Bilim'in, 5. cilt 1. sayısını sizlere takdim etmenin sevinci içerisinde sizleri hürmetle selamlıyorum.

Haziran 2022 sayısında yayınlanmak üzere dergimize 14 araştırma makalesi, 1 çeviri makale gönderilmiştir. Araştırma makalelerinin 5 tanesi editoryal ön değerlendirme sonucunda ya da hakem görüşleri doğrultusunda reddedilmiştir. Bu doğrultuda dergimizin 5. Cilt 1. sayısında 9 araştırma makalesini ve 1 çeviri makaleyi dikkatlerinize sunuyoruz. Genel olarak yazar profiline bakıldığında, dergimizin akademik hayatının başlarında olan araştırmacılara çalışmalarını akademik çevrelere sunacakları bir platform imkânı sunduğunu söyleyebiliriz.

Dergimize gelen makalelerin değerlendirme süreci, dergimizin yayın politikası ve benimsemiş olduğu etik ilkeler doğrultusunda yürütülmektedir. Dergimize çalışmalarını gönderecek yazarlardan öncelikli talebimiz, dergimizin yayın politikasını ve yazım kurallarını incelemeleri ve çalışmalarını bu doğrultuda dergimize göndermeleridir. Yazarların çalışmalarını yayın politikasını dikkate alarak ve yazım kurallarına uygun olarak göndermeleri, hem editoryal ekibin ve hakemlerin oldukça ağır olan yüklerini hafifletmek hem de değerlendirme sürecinin hızlı işlemesi ve olumlu sonuçlanması açısından önem arz etmektedir. Ayrıca çalışmalarını, değerlendirme sürecinin zamanında işletilebilmesi ve makalelerin hakemlerin görüş ve önerileri doğrultusunda geliştirilebilmesi için makale kabul sürecinin erken zamanlarında göndermelerini istirham ediyoruz.

Dergimize gönderilen makaleler, çift taraflı hakemliğe göre en az 2 hakem tarafından değerlendirilmektedir. Hakem atamasında hakemlerin ilgili makale konusunda çalışmalarının olmasına dikkat edilmektedir. Dolayısıyla makale konusuyla ilgili yetkinliği olan hakemler tarafından yapılan değerlendirme kapsamındaki görüş ve önerilerin yazarlar tarafından dikkate alınması gerekmektedir.

Bu sayıda teveccüh edip bilimsel çalışmalarıyla dergimize katkı sağlayan yazarlarımıza çok teşekkür ediyorum. Kıymetli vakitlerini ayırıp makalelerin değerlendirilme sürecinde görev alan, büyük bir özveri ve hassasiyetle makalelerin değerlendirmesini yaparak dergimize ve yazarlara eşsiz katkılarda bulunan hocalarıma minnettarım. Ayrıca, yabancı dil editörlerine, yayın kurulu üyelerimize, ön kontrol, son okuma ve dizgi-mizanpaj gibi yayın aşamalarında emeği geçen bütün çalışma arkadaşlarıma teşekkürlerimi sunuyorum.

Özgün ve nitelikli çalışmaları bilim dünyasına sunma hedefiyle bir sonraki sayıda buluşmak dileğiyle...

Saygılarımla...

Dr. Öğr. Üyesi Ayhan ERCÜMENT

Editör



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Haziran/June 2022, 5(1): 6-20

Tasnif Döneminde Hadis Verrâkları ve Hadis Edebiyatına Etkileri
Hadith Warraqs in the Classification Period and Their Effects on Hadith Literature

Veli TATAR

Doktora Öğrencisi, Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü,
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / PhD Student, Şırnak University, Institute of Graduate
Education, Department of Basic Islamic Sciences, Şırnak/Türkiye
velitatar13@gmail.com
ORCID: 0000-0003-3692-8786

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 29 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.47145/dinbil.1094995

Bu makale, hazırlanmakta olan “Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda Sosyo-Kültürel Etkenler (Nesâî'nin Sünen'i Örneği)” (Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. / This article is extracted from my PhD thesis entitled “Socio-Cultural Factors in the Formation of Hadith Literature in the Classification Period (The Example of Nesâî's *Sunan*)”, (Ph.D. Dissertation, Şırnak University, Bursa/Türkiye).

Atıf / Citation: Tatar, Veli. "Tasnif Döneminde Hadis Verrâkları ve Hadis Edebiyatına Etkileri / Hadith Warraqs in the Classification Period and Their Effects on Hadith Literature". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5 / 1 (Haziran 2022): 6-20. doi: 10.47145/dinbil.1094995

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University,
Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



Öz

Tasnif dönemi hadis edebiyatının oluşumunda önemli bazı etkenler rol oynamaktadır. Bu etkenlerden biri olan Verrâklar, çoğaltmış oldukları eserlerle İslam medeniyetine önemli katkılar sunmuştur. Genelde tüm ilimlerin özelde de hadis eserlerinin günümüze ulaşmasında verrâkların önemli etkileri olmuştur. Verrâk kavramı, ilk asırda yazı malzemelerinin satılması için kullanılırken ikinci asırdan itibaren kitap istinsahı ve çoğaltımı için kullanılmıştır. Her asırda kitap istinsahı ile meşgul olmuş olan verrâklar olmuştur. Bunlar arasında özel verrâklar olduğu gibi genel anlamda tüm alanlarla ilgili kitap istinsah eden verrâklar da olmuştur. Bu verrâklar arasında hadis verrâklarının önemli bir yeri vardır. Hadis verrâklığı ile meşgul olanlar, hadis eserlerinin günümüze ulaşmasında rol almış âlimler arasında sayılmıştır. Çalışmamızda tasnif dönemindeki hadis verrâklığının işlevi ve bu dönemde yaşamış olan bazı hadis verrâklarının kısa biyografileri verilmeye çalışılacaktır. Çalışma iki ana kısımdan oluşmaktadır. Birinci bölümde tasnif döneminde hadis edebiyatının oluşumunda hadis verrâklarının etkisi üzerinde durulacaktır. İkinci bölümde de tasnif döneminde yaşamış olan 30 hadis verrâkının kısa biyografisi verilecektir. Böylece hadis eserlerinin günümüze ulaşmasında hadis verrâklarının etkisi ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Tasnif, Nüsha, Verrâk, Müstemlî.

Abstract

Some factors play important role in formation of hadith literature of the classification period. One of the factors among them, warraqs made important contributions to the Islamic civilization with the works they reproduced. Warraqs had a significant impact on all sciences in general, especially hadith works. While the concept of warraq was used for the sale of writing materials in the first century, it was used for copying and reproduction of books from the second century. There have been warraqs who have been busy with book copying in every century. Among these, there were special warraqs, as well as those that copied books on all fields in general. Among these warraqs, hadith warraqs had an important role. Those who are busy with hadith warraqs are counted among the scholars who have played a role in bringing the hadith works to the present day. In our study, the function of hadith warraqs in the classification period and short biographies of some of those who lived in this period and were busy with hadith warraqs will be tried to be given. The study consists of two main parts. In the first section, it will be motioned the effects of hadith warraqs in formation of hadith literature in classification period. In the second section, it will be mentioned about the short biographies of thirty hadith warraqs who lived in classification period.

Keywords: Hadith, Classification, Copy, Warraq, Mustamli (Writer).

Giriş

Hadis tarihinde kitabet döneminden sonra gelen süreç tedvin dönemi olarak bilinmektedir. Tedvin döneminde telif edilen eserler, hadis ilminde bir nevi tasnifin de başlangıcı sayılmaktadır. Ancak daha çok hadis tedvininin devamı niteliğinde olan tasnif dönemi, hicri II. asrın ilk çeyreğinden IV. asrın başlarına kadar süren zaman dilimini kapsamaktadır. Bu dönemde hadis eserleri, râvilerine ve konularına göre biraraya getirilmiş ve temel hadis kaynakları telif edilmiştir. Telif edilen bu eserler, aynı dönemde yaşayan ulema ve halk tabakasına ulaştırılmak ve sonraki devirlere kalıcı eserler bırakmak gayesiyle çoğaltılmıştır. Verrâklar, eserlerin çoğaltımında en büyük role sahip olmuşlardır. Nitekim telif edilen eserler, kaybolma veya yok olma tehlikesine karşı müstemlî ve talebelerin yanı sıra verrâklarca da çoğaltılmıştır.¹

Eserlerin çoğaltılmasında büyük etkisi olan verrâklar arasında ücretle eserleri çoğaltanlar olduğu gibi, sadece muayyen bir âlimin eserlerini çoğaltan verrâklar da olmuştur. Bunlara özel verrâklar denilmiştir. Verrâklar aynı zamanda İslam kültürüne de zengin bir miras bırakmışlardır. Onların çoğaltmış oldukları bu eserler, kaybolmadan günümüze ulaşmış ve böylece hadis edebiyatının oluşumunda rol alan önemli etkenlerden biri olmuştur.

1. Hadis Edebiyatına Etkileri Bakımından Hadis Verrâkları

Sözlük olarak “yaprak, üzerine yazı yazmaya yarayan ince deri, kâğıt” anlamına gelen ve “varak” kelimesinden türeyen “verrâk”, yazı yazılacak yaprağı hazırlamak, yazmak, istinsah etmek anlamlarına

¹ Ahmet Özdemir, *İbadiyye'nin Ana Hadis Kitabı*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 51.

gelmektedir. Verrâk kavramı dört anlamda kullanılmıştır. Birinci anlamı istinsah ile meşgul olanlar, ikincisi yazı malzemelerini satanlar, üçüncüsü kitap ciltleyenler, dördüncüsü de kitap satanlardır. Sem'ânî (ö. 562/1166), *Ensâb* adlı eserinde verrâkı şöyle tanımlamaktadır: “Bu isim Kur'an, hadis ve diğer kitapları kopya ederek yazan kimseler için kullanılmaktadır. Ayrıca Bağdat'ta varak yani kâğıt satan kimseler için de kullanılmıştır.”² Tâcüddîn es-Sübki de (ö. 771/1370) verrâklık görevi yapanları kâğıt satanlar olarak belirtmiştir.³ Genel itibarıyla kitap çoğaltmak, istinsah etmek, ciltlemek ve herhangi bir konuda devlet kurumlarındaki yazıları yazmak için kullanılan bu mesleğe sahip olanlara “verrâkûn/verrâklar” adı verilmiştir.⁴

İslam kültür ve medeniyetinde önemli bir yere sahip olan verrâk kavramı, çeşitli zamanlarda farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bu anlamlar, hem yazı malzemelerinin satımı, hem kitapların satımı hem de kitapların çoğaltılması ile ilgilidir. İlk iki asırda genellikle kitap istinsah edenler için kullanılırdı. Bu sebeple verrâklara aynı zamanda “Nessâh” yani nüsha çıkarıcı adı da verilmişti. Verrâklar I. asırda Kur'an ve hadis kitaplarının istinsahı ile meşgul olurken II. asrın sonlarından itibaren bu iki temel ilimle beraber edebiyat, tarih ve tabakât ile ilgili kitapları da istinsah etmeye başlamışlardır. Bu tabir, III. asırda ise kitap satanlar için de kullanılmıştır.⁵

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) örnek yaşantısının günümüze aktarılmasında gelenek ve kültürün payı yüksektir. Bu gelenek ve kültür, hadis metinleri ile aramızda bir köprü kurmaktadır.⁶ Hadis metinleri ile aramızda köprü kurulmasını sağlayan bir görev de verrâklıktır. Bu görevi ifa eden Verrâklar, genel itibarıyla ulema sınıfından oluşmuş ve en çok hadis alanında eserler yazmışlardır. İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Tabakât*'ı başta olmak üzere birçok eserde yer alan ve özellikle tasnif döneminde yaşamış verrâklar, kitap tacirleri olarak değil muhaddis ve râvi olmaları hasebiyle bu tür kaynaklarda yer almışlardır. Verrâklığın önemine dikkat çekmek üzere Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855): “Bir meslek edinmiş olsaydım verrâklığı tercih ederdim.”⁷ ifadesini kullanmıştır.

Verrâklardan Muhammed b. Ahmed el-Mervezî (ö. 329/941), insanlara sadaka niyeti ile kitap çoğalttığını, yoğun talep karşısında İmam Müslim'in (ö. 261/875) hadis külliyatını bir yılda yedi defa yazdığını belirtmiştir.⁸ Ayrıca İmam Şafii (ö. 204/820), Hârûnürreşîd (ö. 193/809) ile olan bir sohbetinde Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) kitaplarını bir gecede istinsah ettirmek için verrâk tutup 100 dinar verdiğini söylemiştir.⁹ Hâris b. Üsâme de (ö. 282/895) verrâklarına günde iki dinar vererek kitap istinsahına verdiği önemi göstermiştir.¹⁰

Öte taraftan verrâklar sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş konusunda da önemli rol oynamışlardır. Nitekim genel itibarıyla Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadis yazımına verdiği ruhsatla ilgili hadislerin isnadında verrâk râviler yer almaktadır. Ücret karşılığında kitap kopya eden müstensihler de zaman zaman verrâklarla beraber çalışmışlardır.¹¹

Halkın hadis kitaplarının yazılması ve satılmasıyla alakalı faaliyetleri hakkındaki ilk kayıtlar, Emeviler devrinin son günlerine kadar geri giden eski kaynaklara dayanmaktadır.¹² Emeviler döneminde verrâklık görevini yapan ve verrâk ünvanını taşıyan kimseler vardı, fakat bu döneme ait kaynakların yetersizliği sebebiyle verrâklara ve faaliyetlerine dair fazla bilgiye ulaşılamamaktadır. Yazı malzemesi olarak kullanılan taş, kemik, bitki yaprakları ve derinin sağlanmasıyla güçlüğü, Mısır

² Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr es-Sam'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya, (Haydarabâd: Dâiretu'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1962), 8/300.

³ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübki, *Muidu'n-niem ve mübidü'n-nikam*, (Kahire: Mektebetu Hancî, 1948), 102.

⁴ Senâ Meysun Timurtaş, “Verrâklığa Dair Bibliyografik Bir Çalışma”, *Van İlahiyat Dergisi*, 8, (2020) 13, 175-192.

⁵ İsmail E. Erünsal, “Verrâk”, *DİA*, Ek-2, 646.

⁶ Nurullah Agitoğlu, *Hadis ve Bağlam*, (İstanbul: Kitabı Yayınları, 2015), 287.

⁷ Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Lübâb fi tehzîbi'l-Ensâb*, (Beyrut: Dâru's Sadr, trs.) 388.

⁸ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru'l Garbi'l İslami, 1993), 5/2357.

⁹ Yâkût, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*. thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 1993), 6/2397.

¹⁰ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, (Beyrut: Müessesetu'l-A'lemî, 1971) 2/158.

¹¹ İsmail E. Erünsal, *Orta Çağ İslam Dünyasında Kitap ve Kütüphane*, (İstanbul: Timaş Yay., 2018), 317.

¹² M. M. Azâmi, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, Çev. Hulusi Yavuz, (İstanbul: İz Yay., 1993), 175.

paperüsünün de pahalı olması yüzünden verrâklık, Emevîler devrinde kayda değer bir gelişme göstermemiştir. Resmî belgelerin yazılı olduğu paperüslerin, pahalı olmaları sebebiyle üzerindeki yazıların silinerek yeni belgeler için kullanıldığı bilinmektedir. Emevîler döneminde verrâkların en önemli meşguliyeti, Kur'an ve hadis rivayetlerinden oluşan sahîfeleri istinsah etmekten ibaretti. Her ne kadar kâğıdın kullanımı Hz. Ömer devrine kadar götürülebiliyorsa da kültür alanında gerçekleşen önemli gelişmeler, II. asrın ikinci yarısında kâğıdın İslâm coğrafyasında imal edilmesi ve yaygın olarak kullanılması sonucu ortaya çıkmıştır.¹³

2. Verrâk Çarşıları

Tasnif döneminde neredeyse her beldede verrâk çarşıları bulunurdu. Bu çarşılarda âlimler ve edipler kitap istinsahında bulunurlardı. Tasnif döneminde ve sonrasında kitaplar bu şekilde çoğaltılmıştır. Verrâklar, verrâk dükkânları açmış, bu dükkânlarda her alanda olduğu gibi hadis alanında da eserler çoğaltmış ve ilim taliplerine ulaştırmışlardır. Verrâk çarşıları aynı zamanda sohbetlerin ve müzakerelerin yapıldığı birer kültür merkezi haline gelmiştir.¹⁴

Verrâk dükkânlarında kitap alışverişi yapıldığı gibi karşılıklı kitap değişimleri de yapılmıştır.¹⁵ Verrâk çarşılarına olumsuz gözle bakan veya hadis rivayeti konusunda riskli durumlara ve suistimale yol açabileceğini düşünen ââlimler de bulunmaktadır. Nitekim Ebu'l-Ferec el-İsfehânî (ö. 356/967) en yalancı râvilerin sürekli verrâk çarşılarında gezindiklerini ve verrâk dükkânlarında zaman geçirdiklerini söylemektedir. Ona göre bu râviler, verrâk dükkânlarına girer, rivayetlerin olduğu birçok sahife ve kitabı alır ve evine götürürdü. Daha sonra da bu rivayetlerin hepsinin kendisine ait olduğunu iddia eder ve sonrakilere bu şekilde ulaştırırdı.¹⁶ Bazı hadis eserlerinin müelliflerine ait olmamasının da bundan kaynaklandığı söylenebilir.

Verrâk çarşıları arasında en meşhur ve en aktif olanı Bağdad'ta bulunan çarşı idi. Yâkûbî (ö. 294/907) III. asrın sonlarında Bağdad'ta yüzden fazla verrâk dükkânının mevcut olduğunu nakletmiştir.¹⁷ Kaynaklarda "Sûku'l-Verrâkîn (verraklar çarşısı)" denildiğinde Bağdad'taki kitap ticareti kastedilmektedir.¹⁸ Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Bağdad'taki verrâk dükkânlarının kitaplarla dolu olduğunu kaydetmektedir.¹⁹

Bağdad'taki verrâk dükkânlarında yoğun bir şekilde kitap satımının yapılmasının altında, Bağdad'ın başkent olması ve birçok âlimin yetiştiği bir ilim ve kültür bölgesi olması yatmaktadır. Kahire'de de Amr b. Âs Mescidi civarında verrâk dükkânları yaygın bir şekilde çalışmaktaydı. Orada kitapların satıldığı verrâk dükkânlarına 'Sûku'l-Kütübiyyîn', kâğıt satışlarının yapıldığı dükkânlara ise 'Sûku'l-Verrâkîn' denilirdi. Rivayet edildiğine göre Zerkeşî (ö. 794/1392) Sûku'l-Kütübiyyîn'e gittiğinde gün boyunca kitapları inceler ve önemli gördüğü notları kaydedirdi. Daha sonra aldığı bu notları telif ettiği kitaplara geçirirdi.²⁰

Mekke'de Kur'an istinsahıyla meşgul olan verrâk dükkânları bulunurdu. Şam'da verrâk dükkânları farklı bölgelerde yer alırdı. Kitap yazan dükkânlarla yazı malzemeleri satan yerler farklı bölgelerde yer almaktaydı. Şam'daki verrâk dükkânlarının pek çok kez yangına maruz kaldığı ve binlerce cilt kitabın yandığı kaydedilmektedir. Söz konusu ilim merkezleri dışında Endülüs, Basra, Halep, Kûfe ve Bursa gibi bölgelerde de verrâk çarşılarının olduğu kaydedilmektedir.²¹

¹³ İsmail E. Erünsal, "Verrâk", *DİA*, Ek-2, 646.

¹⁴ Erünsal, *Kitap ve Kütüphane*, 23.

¹⁵ Abdullah b. Abdulmut'î, *el-Verrâkîn ve eseruhum fi'l-hadîs*, Basılmamış Doktora Tezi, (Gazze: Câmîatu'l-İslâmî, 2015), 23.

¹⁶ Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *Târihu Bağdad*, thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 9/398.

¹⁷ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Büldân*, (Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 92.

¹⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Mizânü'l-ittidâl fi naqdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, (Beyrut: Dâru'l-Mârifê, 1963), 3/450.

¹⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 11/399.

²⁰ İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*, thk. Muhammed Abdulma'bed Dân, (Sadbarabâd: Dâiretu'l Meârifî'l Osmaniyye, 1972), 5/134.

²¹ Erünsal, *Kitap ve Kütüphane*, 442-455.

Verrâk çarşıları, bulunduğu beldelerin birer kültür merkezi haline gelmesinde önemli bir rol üstlenmiştir. Ayrıca ideolojik fikir ve görüşlerin anlatıldığı ve yayıldığı alanlar hüviyetindeydi. Bazen gece yarısına kadar ilim meclisleri kurulan bu dükkânlarda kitaplar kiralık olarak da verilir. ²² Böylece her türlü buluşmaya aracılık eden bu dükkânlar, çok fonksiyonlu bir özelliğe sahip olmuşlardır.

Verrâklar, kendilerine yardımcı olmaları için dükkânlarında müstensih çalıştırmışlardır. Bazen verrâkların, ölen âlimlerin terekelerinde buldukları kitapları çoğalttıkları görülmüştür. Örneğin Zeynüddîn el-İrakî (ö. 806/1404) hadis âlimi Moğultay b. Kılıç'ın (ö. 762/1361) vefatından sonra terekesinde bir kitap aramış, bulduktan sonra da çoğaltmıştır. ²³ Bu sebeple terekeler verrâklar için önemli bir yere sahipti. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) vefat ettiğinde terekesinde İmam Şafii'nin *er-Risâle*'sinin eski ve yeni nüshaları ortaya çıkmıştır. ²⁴ İbnü'l-Kıftî (ö. 646/1248) verrâkların terekelerde bulup sattıkları kitaplardan bahsetmiştir. ²⁵ Verrâkların önemli bir geçiminin de böyle sağlandığı görülmektedir.

3. Verrâkların Nüsha Farklılıklarına Etkisi

Verrâklar ilk üç asırda, hadis kitaplarının çoğaltımında aktif rol almışlardır. Bunu yaparken de en çok *semâ* ve *kıraat* metodunu uygulamışlardır. Özellikle derste dinlediklerini kitap haline getirmiş ve böylece birçok nüsha oluşturmuşlardır. Adeta bir matbaa görevini üstlenen bu metot ile bazen bir kitap hakkında birden fazla nüsha ortaya çıkmıştır. ²⁶

Bazı verrâklar meşru olmayan işler de yapmışlardır. Daha pahalı kitap satabilmek için semâ ve icazet kaydının olmadığı bazı kitaplara bu kayıtları düşmüş, meşhur olmayan bir yazarın eserini meşhur olan bir yazara nispet etmiş, istinsah ettikleri kitaplara eklemeler yapmışlardır. II. ve III. asırda telif edilen kitaplardaki hadislerin isnadlarında birçok verrâkın ismi geçmektedir. Verrâklar imla meclislerine katılıp eserlerin ilk nüshalarını yazarlardı. Daha sonra da yazdıkları bu eserleri müelliflerinin talebelerinin yazdıklarıyla karşılaştırır ve çoğaltarak satarlardı. Verrâkların görevlerinden biri de yazdığı nüshayı orijinali ile karşılaştırarak uyumlu olup olmadığını kontrol etmektir. Örneğin Behhâsî, hadisleri içeren eserler istinsah eden bir verrâktı. Nüshayı yazınca iki kişiye kıraat ve sema yoluyla okur ve dinlerdi. Üçüncü bir kişiye de tashih ve düzeltme için kontrol ettirirdi. ²⁷

Telif edilen kitaplar daha sonra yeni ilaveler ve çıkarmalarla tekrar düzeltiliyor dolayısıyla farklı nüshalar ortaya çıkıyordu. Ali b. Hasen el-Abd, Ebû Dâvûd'tan (ö. 275/889) *Sünen*'ini altı defa dinlediğini ve bu şekilde öğrendiğini nakletmiştir. el-Lü'lûû de (ö. 333/945) Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i dördüncü defa okuyuşundan sonra 911 numaralı hadisi okumadığını söylemiştir. Ancak Lü'lûû (ö. 333/945) daha önceki okuyuşlarında 911 no'lu hadisin icazet hakkını elde ettiği için *Sünen*'e aldığını nakletmiştir. ²⁸ İmam Malik de (ö. 179/795) *Muvattâ*'ı sürekli tashih etmiş ve her defasında içeriğini azaltmıştır. Bu sebeple *Muvattâ*'ın 80'den fazla nüshası günümüze ulaşmıştır. *Muvattâ* râvisi Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'nin (ö. 234/849) nüshası orijinal ve eksiksiz haliyle basılmıştır. ²⁹

Verrâkların istinsah ettikleri bazı hadis eserlerinde kasıtlı veya kasıtsız bir cümle veya kelimeyi hazfetmesi, eklemeler yapması gibi şekilsel hatalar, nüsha farklılıklarına sebebiyet vermiştir. Tasnif döneminde verrâklar, kitap yazım sürecinde birçok eserin okuyucuya ulaşmasına vesile olmuşlardır. Ayrıca müelliflere kaynak temin eden önemli araştırmacılar haline de gelmişlerdir. Örneğin Taberî (ö.

²² Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Lisanu'l-Mizan*, (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1971), 1/509.

²³ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 6/73.

²⁴ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî, (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1988), 10/326.

²⁵ Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât ulâ enbâhi'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1982), 4/168.

²⁶ Erünsal, *Kitap ve Kütüphane*, 316.

²⁷ Johannes Pedersen, *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*, Çev. Mustafa Macit Karagözoğlu, (İstanbul: Klasik Yay., 2018), 54.

²⁸ Muhammed Mustafa A'zâmî, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, Çev. Recep Çetintaş, (İstanbul: Usul Yay., 1998), 130.

²⁹ A'zâmî, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, 136.

310/923) verrâk Hüseyin b. Hubeşş'ten kıyas ile ilgili yazılmış eserleri bulmasını isteyince o bu konu ile ilgili 30 eser temin etmiş ve Taberî'ye vermiştir. Taberî de bu eserleri inceledikten sonra iade etmiştir.³⁰

Tasnif döneminde telif edilen ciltlerce kitabın verrâklarca çoğaltılmamasının ve dolayısıyla bu kitapların günümüze ulaşmadan yok olmasının birçok sebebi vardır. Kanaatimizce şu üç sebep en önemlileri arasında yer alır: Birincisi *müsned* ve *mu'cem* gibi ansiklopedik tarzda yazılan ciltlerce kitabın halk tarafından okunmamasıdır. Halk bu tür kitapları okumadığı için ya da daha önce zikrettiğimiz gibi okusa da *bab* sistemi ile yazılan kitaplar gibi rağbet görmemesi, verrâkların bu tür kitapları çoğaltmalarına engel olmuştur. Nitekim tespit ettiğimiz kadarıyla bu tür kitaplar, bab sistemi ile yazılan kitaplara göre günümüze daha az ulaşmıştır. İkinci sebep, ilgi duyulmayan kitapların ticareti yapılmadığından verrâklar bu tür kitapları çoğaltmamışlardır. Verrâk ve müstensihler, daha çok piyasada satılan kitapları çoğaltmışlardır. Bu da kitapların sonraki nesillere ulaşmasını sağlıyordu. Üçüncüsü de müelliflerin fakir olmaları, bu sebeple eserlerini yayınlamamalarıdır. Ekonomik durumları sebebiyle Ali İbnü'l-Medîne (ö. 234/848-49) gibi bazı müelliflerin birçok eseri günümüze ulaşmamıştır. Onun yaklaşık 30 eserinin günümüze ulaşmadığı belirtilmektedir. Buhârî'nin (ö. 256/870) yaklaşık 28, Müslim'in de 22 eseri günümüze ulaşmamıştır.³¹ Bu hadis âlimlerinin ekonomik durumlarına baktığımızda bazı eserlerini çoğaltamamalarının altında fakir olmalarının yattığı görülmektedir. Muhtemelen yazı malzemelerindeki pahalılık ve verrâkların ücretle kitap çoğaltmaları, bu tür eserlerin çoğaltılmasına engel olmuştur.

Bunların dışında devlet ricalinin her kitabın bir nüshasını yanlarında buldurmamaları, Şii-Sünni gibi ideolojik olgular, Moğolların kitapları yakmaları ve toplum içerisinde meşhur olmayan müelliflerin bu durumları, kitapların günümüze ulaşmasına engel olmuştur.³²

Gerek piyasada tutulan, gerekse de tutulmayan bazı eserlerin verrâklar tarafından çoğaltılmasında mezhepsel bazı etkenlerin de rol aldığı kanaatindeyiz. Örneğin İmam Şafii'nin *er-Risâle*'sinin ilgi duyulan ve çoğaltılarak günümüze ulaştırılan bir eser olmasında Şafii'nin yolundan giden verrâkların etkisi olmuştur. Aynı şekilde ansiklopedik bir eser hüviyetine sahip olan Ahmed b. Hanbelî'nin *Müsned*'inin yaygın olmasında Hanbelî verrâkların etkisi büyüktür. İmam Malik'in *Muvattâ*'nın yaygın olmasında da bu etkenlerden bahsedilebilir. Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892), Nesâî (ö. 303/915) ve İbn Mâce'nin de (ö. 273/887) eserlerinin yaygınlık kazanmasında Ehl-i Hadise mensup olmaları da etki etmiştir. Dolayısıyla bir müellifi takip eden ve onu rol model olarak seçen verrâklar, kendisinin eserlerini de çoğaltarak günümüze ulaştırabilmişlerdir. Bunu söylerken de bu eserlerin sadece verrâklarca günümüze ulaştığını iddia etmiyoruz. Nitekim hadis eserlerinin rivayet yoluyla nakledilmesi, müstemliler tarafından çoğaltılmaları da doğrulanabilir bir gerçektir. Ancak râvi, talebe ve müstemlilerin yanı sıra verrâklar da bu görevleri üstlenmişlerdir. Böylece bir verrâk aynı zamanda bir müstemli ve bir râvi olabiliyordu. Bu sebeple kitap çoğaltımında bunların birbirlerinden bağımsız istinsakta buldukları zayıf bir ihtimaldir diyebiliriz.

4. Tasnif Dönemindeki Hadis Verrâkları

Hadis verrâklarına muhtelif bölgelerde rastlanmıştır. Hicaz, Irak, Şam, Yemen, Horasan ve Endülüs gibi bölgelerde özellikle ilk üç asrı ihtiva eden tasnif döneminde hadis ilmi ile iştiğal eden bazı önemli hadis verrâkları şunlardır:

4.1. Ebûbekîr el-Kureşî el-Verrâk (ö. 350/961)

Asıl adı Ahmed b. Muhammed b. Saîd b. Ubeydullah'tır. İbn Kutays olarak da bilinir. Ahmed b. Umeyr ed-Dîmeşkî'nin (ö. 320/933) verrâkı olduğu ifade edilmiştir. Şam ehlinden bir gruptan hadis

³⁰ Yâkût, *Mu'cemu'l Buldân*, 6/2462.

³¹ Günümüze ulaşmamış olan eserleri hakkında bkz. Enbiya Yıldırım, *Hadis İliminin İncelikleri*, (İstanbul: Ensar Yay., 2021), 187-190.

rivayet etmiştir. Güzel bir hatta sahip olduğu ve sika bir râvi olduğu nakledilir.³³ İbn Asâkîr'in (ö. 571/1176) rivayet ettiği Ebû Muhammed Abdülkerim b. Hamza → Abdulaziz b. Ahmed → Temmam b. Muhammed → Ebûbekr Ahmed b. Muhammed b. Saîd b. Ubeydullah –İbn Kutays olarak da bilinir-kıraat en aleyh → Ebu'l Hasan b. Ebî Recâ → Abdulvehhab b. Dehhâk → İsmâil b. Ayyâş → Muhammed b. Ziyâd el-Elhânî → Ebî Ümâme el-Bâhulî → Hz. Peygamber isnadı ile kendisinin de isnadında yer aldığı zayıf, bazı münekkitlere göre de mevzû olan bir hadis nakletmiştir.³⁴ Ayrıca Suyûtî'nin de (ö. 911/1505) *el-Leâli* eserinde zikrettiği "Ramazan'ın Allah'ın isimlerinden biri olduğu" mevzu hadisin isnadında geçmektedir.³⁵

4.2. Ebûbekr el-Mekkî (ö. 267/881)

Asıl adı Muhammed b. İdrîs b. Ömer, Ebûbekr el-Mekkî'dir. Mekke ehline mensuptur. Ebûbekr el-Humeydî'nin (ö. 219/834) verrâkı olarak bilinir. Ebû Âsım en-Nebîl (ö. 212/828), el-Mukrî (ö. 366/976), Hallâd b. Yahyâ (ö. 213) ve bir gruptan hadis nakletmiştir. Ebû Hatîm er-Râzî (ö. 277/890) onun sadûk olduğunu nakletmiştir.³⁶ İbn Hibban (ö. 354/965) ve İbn Kutluboğâ (ö. 879/1474) onun için *sika, mustakim bi'l-emr* vasıflarını kullanmışlardır.³⁷ Tespit ettiğimiz kadarıyla Kütüb-i sitte eserleri içinde rivayet ettiği herhangi bir hadis yoktur. Dârekutnî'nin (ç. 385/995) *Sünen*'inde Ebûbekr en-Nisâbûrî = Muhammed b. İdrîs el-Verrâku'l Humeydî = Süfyân = Ebu'z Zübeyr = Cabir = Hz. Peygamber isnadı ile sahih bir hadis rivayeti mevcuttur.³⁸

4.3. Ebu'l Kâsım el-Kureşî (ö. 310/923)

Asıl adı İsâ b. Süleymân b. Abdilmelik olan ve İbn Dibsân olarak da anılan Ebu'l- Kâsım el-Kureşî, Hicaz bölgesine mensuptur. Dâvûd b. Ruşeyd'in (ö. 239/854) verrâkı olarak bilinir. Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Sem'ânî (ö. 562/1166), Zehebî (ö. 748/1348) onun sika olduğunu söylemişlerdir.³⁹ Taberânî'nin (ö. 360/971) *Mu'cemu's-sağîr*'inde zayıf olan bir hadisin isnadında râvi olarak yer almaktadır.

4.4. Ebu'l Hasen el-Kureşî (ö. 301/914)

Asıl adı Muhammed b. Bişr b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Humeyd b. Nâfî olup İbn Mâmûye olarak bilinir. Ayrıca Osman b. Afvan'ın mevlasıdır. Kütüb-i sitte eserlerinde Ebu'l Hasen el-Kureşî'ye ait hadis bulunmamaktadır. Taberânî'nin (ö. 360/971) *el-Mucemu'l-Evsât*'ında zayıf bir hadis rivayeti bulunmaktadır. Kütüb-i Sitte'de hadisi bulunmamaktadır. Dârekutnî'ye (ö. 385/995) onun cerh ve ta'dîl durumu sorulunca "Salihtir" demiştir.⁴⁰

4.5. Ebu'l A'lâ (ö. 230/845)

Asıl adı Esbâğ b. el-Ferec b. Saîd b. Nâfî' el-Kureşî el-Ümevî olan Ebu'l-A'lâ'nın Emevî Halifelerinden Ömer b. Abdulaziz'in (ö. 101/720) mevlası olduğu nakledilir. Aslen Mısırlı olup Malikidir. Abdullah b. Vehb'in (ö. 197/813) verrâkı olarak bilinir.⁴¹ İbn Hacer (ö. 852/1449), İclî (ö.

³³ Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'lvefeyât*, thk. Ahmed El-Arnaût, (Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâs, 2000), 3/20; Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Gurâme, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 5/359; Yâkût, *Mu'cemu'l Udebâ*, 1/474.

³⁴ İbn Asâkîr, *Târîhu Dimaşk*, 5/359.

³⁵ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Leâli'l-masnûa fi'l-ahbâri ehâdisi'l-mevzûa*, thk. Muhammed Abdulgani Rabih, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007), 2/83.

³⁶ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, (Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 1952), 7/203; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1987), 20/426.

³⁷ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sikât*, thk. Seyyîd Şerefuddîn Ahmed, (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1975), 9/138.

³⁸ Dârekutnî, "Buyû", (3/435).

³⁹ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 12/506; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 13/304; Zehebî, *Târîhu'l İslâm*, 7/157.

⁴⁰ Zehebî, *Târîhu'l İslâm*, 6/457.

⁴¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 10/656.

261/875) ve Taberî (ö. 310/923) onun için *sika*⁴², Ebû Hatîm (ö. 277/890) *sadûk*⁴³ demiştir. Kendisinden Buhârî (ö. 256/870), Ahmed b. Hasan et-Tirmizî, Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), Ahmed b. el-Furâd (ö. 258/872), Rebî b. Süleyman (ö. 270/884) gibi önemli hadis âlimlerinin rivayetleri bulunmaktadır.⁴⁴ Tirmizî'nin *Sünen*'inde geçen ve "Hasen Garib" şeklinde zayıf olarak belirttiği bir hadis rivayetinin isnadında yer almaktadır. Ayrıca Buhârî Ebû'l A'lâ'dan *Sahîh*'inde 7, *Edebu'l-Müfred*'de 1 hadis rivayet etmiştir. Nesâî *Sünenü'l-kübrâ*'da 1 hadis rivayet etmiştir. Temel hadis kaynakları dışındaki ikincil birçok kaynaktan ise rivayet ettiği hadisler mevcuttur.

4.6. Ebû Abdullah el-Mekkî (ö. 317/929)

Asıl adı Ahmed b. Muhammed b. İshak b. İbrâhîm Ebî Humîsa eş-Şurûtî olan Ebû Abdullah el-Mekkî, Ebî Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Kâdî'nin (ö. 320/932) katibidir.⁴⁵ Hatîb onun *sika* olduğunu söylemiştir.⁴⁶ Kütüb-i Sittede rivayet etmiş olduğu bir hadis bulunmamakla beraber İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) *Târîh*'inde isnaddaki *metruk* ve *yalancı* olarak cerh edilen Atâ b. Aclân'dan kaynaklı mevzu olan bir hadisin isnadında yer almaktadır.⁴⁷

4.7. Ebû Nasr el-Bağdâdî el-Verrâk (ö. ?)

Asıl adı Mansûr b. Muhammed b. Kuteybe b. Ma'mer olup Ebû Sevr el-Fakîh'in (ö. 240/854) verrâkı olarak bilinir.⁴⁸ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi önemli âlimlerden hadis rivayet etmiştir.⁴⁹ Sadece iki sika râviden hadis aldığı nakledilmektedir. Ayrıca hakkında cerh ve ta'dil olarak bir değerlendirmeye rastlayamadık. Dolayısıyla *mechulu'l-hal* olan bir râvidir.⁵⁰ Kütüb-i Sitte'de herhangi bir hadisine rastlayamadık. Kendisinden sadece Beyhâkî'nin (ö. 458/1066) *Şuâbu'l-Îmân*'ında geçmekte olan bir hadis rivayet edilmiştir. Söz konusu hadis *مَنْ حَدَّثَ بِحَدِيثٍ فَعَطَسَ عِنْدَهُ فَهُوَ حَقٌّ* şeklinde rivayet edilmiştir. Bu hadisin hem sened hem de metin olarak zayıf olduğunu söyleyenler olduğu gibi mevzu olduğunu ileri sürenler de olmuştur. Beyhâkî (ö. 458/1066) isnadda geçen Ebû'z-Zinad'ın (ö. 130/748) münker olduğunu,⁵¹ Ebû Hatîm (ö. 277/890) ise hadisin mevzu olduğunu belirtmiştir. İbn Kutluboğa (ö. 879/1474) onu *Sikât* eserinde zikretmiştir.⁵²

4.8. Ebû Alî el-Lü'lûî (ö. 333/945)

Asıl adı Muhammed b. Ahmed b. Amr olan el-Lü'lûî, Basra'ya mensuptur. Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin (ö. 275/889) verrâkı ve *Sünen*'ini rivayet eden râvisi olduğu nakledilmektedir. Ebû Ömer el-Hâşimî (ö. 404/1014) onun Ebû Dâvûd'un yanında uzun süre kalarak *Sünen*'ini 20 sene okuduğunu ve insanlara öğrettiğini söylemektedir.⁵³ Âlimler Ebû Dâvûd *Sünen*'inin rivayetini ondan nakletmişlerdir. Zehebî (ö. 748/1348) *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*'da onun için "muhaddislerin imamı, sadûk"⁵⁴, *Târîhu'l-İslâm* eserinde de "Basrî, meşhur, sikat" lafızlarını kullanmıştır.⁵⁵

⁴² Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Takribu't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme, (Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1986), 113.

⁴³ Ebû Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/321.

⁴⁴ Zehebî, *Siyer*, 10/656.

⁴⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 23/534.

⁴⁶ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 4/390.

⁴⁷ Abdullah b. Abdulmut'i, *el-Verrâkûn ve eseruhum fi'l-hadîs*, 163.

⁴⁸ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhâkî, *Şuâbu'l-Îmân*, thk. Abdulali Abdulhamid, (Hindistan: Mektebetu'r-Rüşd, 2003), 11/509.

⁴⁹ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 13/83.

⁵⁰ Abdullah b. Abdulmut'i, *el-Verrâkûn ve eseruhum fi'l-hadîs*, 168.

⁵¹ Beyhâkî, *Şuâbu'l-Îmân*, 11/509.

⁵² Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *İlelu'l-Hadîs*, thk. Sa'd b. Abdullah el-Hamîd/Hâlid b. Abdurrahman, (Metâbiu'l-Hâmîdî, 2006), 6/311.

⁵³ Zehebî, *Siyer*, 11/508; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *el-İber fi haberî men gaber*, thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Sa'bed, (Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, trs.), 2/45.

⁵⁴ Zehebî, *Siyer*, 11/508.

⁵⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 25/92.

4.9. Ebû Câfer el-Bağdâdî el-Verrâk (ö. 230/845)

Asıl adı Ahmed b. Muhammed b. Eyyûb el-Bağdâdî olan ve *Meğâzî* sahibi olarak da bilinen Ebû Câfer el-Bağdâdî'nin, Fadl b. Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'ye (ö. 193/808) verrâklık yaptığı nakledilmiştir. İbrâhîm b. Sa'd ez-Zührî (ö. 183/799), Ebû Bekr b. Ayyâş (ö. 193/809) gibi önemli âlimlerden rivayette bulunmuştur. Ondan da Ebû Dâvûd es-Sicistânî, İbn Ebi'd-Dünyâ (ö. 281/894), Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903), Züheyr b. Harb (ö. 234/849), Ebû Ya'lâ (ö. 307/919), Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ, Hanbel b. İshâk (ö. 273/886) gibi önemli âlimler ve Irak bölgesinin birçok âlimi rivayette bulunmuşlardır.⁵⁶ Münekkit âlimlerin çoğunluğu Ebû Câfer'in *âdil* olduğunu söylemişlerdir. İbn Hibban (ö. 354/965) onu *Sikât*'ında zikretmiştir.⁵⁷ Zehebî ve İbn Hacer onun için "Sadûk" değerlendirmesinde bulunmuşlardır.⁵⁸ Yahyâ b. Maîn onun için "kezzab" derken Yâkûb b. Şeybe (ö. 262/875) onun Ehl-i hadisten olmadığını söylemiştir. İbnü'l Cevzî de (ö. 597/1201) onu *ed-Duafâ* eserinde zikretmiştir. Ancak Ahmed b. Hanbel ve Ali İbnü'l-Medîni (ö. 234/848-49), Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) ile Yâkûb b. Şeybe'nin (ö. 262/875) bu değerlendirmelerini iyiye yorumuşlardır.⁵⁹ Ebû Câfer'in münkerlerden hadis rivayet ettiği de nakledilmiştir.⁶⁰ Ebû Câfer'in Kütüb-i Sitte eserlerinden Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i, Hakim'in (ö. 405/1014) *Müstedrek*'i, İbn Hibban'ın *Sahîh*'inde hadisleri bulunmaktadır.⁶¹ Tespit ettiğimiz kadarıyla Ebû Dâvûd *Sünen*'inde hocası Ebû Câfer'den sadece bir hadis rivayet etmiştir.

4.10. İbn Kâc el-Verrâk (ö. 353/964)

Asıl adı Ahmed b. Kâc b. Abdullah olup künyesi Ebu'l Hasan el-Verrâk'tır. Hatîb el-Bağdâdî onun için "insanların en çok hadis duyanı ve kitabı en geniş olanıdır" demiştir. Ayrıca tasnif ettiği kitapların çok uzun ve büyük olduğunu nakletmiştir.⁶² İbn Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 316/929), Ahmed İbnü'l-Kattân, Muhammed b. Cerîr et-Taberî ve daha birçok âlimden hadis rivayet etmiştir. Ondan da Dârekutnî (ö. 385/995), Ubeydullah b. Osman b. Yahya (ö. 390/1000) gibi âlimler hadis rivayet etmişlerdir. Hatîb onun sika olduğunu nakletmiştir. Babasından kalan mirasın hepsini yazı malzemelerine vermiş ve yıllarca hadis kitaplarını istinsah etmiştir.⁶³ Kütüb-i Sitte'de ve diğer kaynaklarda herhangi bir hadisine rastlamadık.

4.11. İbn Abdulhâlîk el-Verrâk (ö. 309/922)

Asıl adı Ahmed b. Muhammed b. Abdulhâlîk olup künyesi Ebûbekr el-Verrâk'tır. Ebû Hemmâm'ın (ö. 243/858) verrâkı olarak bilinir. Ebû Hemmâm el-Velîd b. Şucâ', İbrâhîm b. Saîd el-Cevherî (ö. 247/861), Abbas b. Muhammed ed-Dûrî (ö. 271/885) gibi âlimlerden hadis rivayet etmiştir. Ondan da Ali b. Muhammed b. Lü'lûi, Muhammed b. Muzaffer (ö. 377/988) gibi âlimler rivayette bulunmuşlardır. Hatîb onun sika olduğunu belirtmiştir.⁶⁴ Tespit ettiğimiz kadarıyla Kütüb-i Sitte'de senedinde yer aldığı bir hadis ile karşılaşmadık.

⁵⁶ Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'î'r-ricâl*, thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Müessesetu'r-Rivaye, 1980), 1/431; Zehebî, *el-Muğnî fi'd-du'afâ*, thk. Nûreddîn İtr, 1/53; İbn Hacer, *Mîzânu'l-i'tidâl*, 1/133.

⁵⁷ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sikât*, thk. Muhammed Abdulma'bedhan, (Hindistan: Dâiretu'l-Meârif, 1973), 8/12-13.

⁵⁸ Zehebî, *el-Muğnî fi'd-du'afâ*, 1/53; İbn Hacer, *Mîzânu'l-i'tidâl*, 1/133.

⁵⁹ Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Hanefî el-Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Ebu'l-Münzîr Hâlid b. İbrâhîm el-Misrî, (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1999), 2/470.

⁶⁰ İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, 1/133.

⁶¹ Mezkur eserlerde geçen hadislere bakmak için Ebû Dâvûd, "Salat", 33; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaût, (Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001), 2/321, (No: 1071); Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbüri, *el-Müstedrek ule's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990), 3/87, (No: 4478).

⁶² Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 5/117.

⁶³ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 5/117-118.

⁶⁴ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 6/212.

4.12. Ebû Câfer el-Becelî el-Verrâk (ö. 270/884)

Asıl adı Ahmed b. Nasr b. Hammâd b. Aclân olup Bağdad'ta ikamet etmiştir. Babasından ve Bişr b. el-Hârîs'ten (ö. 227/832) hadis nakletmiştir. Ondan da Muhammed b. Mahled (ö. 331/943) ve Ubeydullah b. Abdurrahman (ö. 98/716) hadis nakletmişlerdir.⁶⁵ Kütüb-i Sitt'e de herhangi bir hadisine rastlanılmamıştır.

4.13. Ebu'l Hasan el-Kûfî

Asıl adı Saîd b. Muhammed el-Kûfî'dir. Münekkit âlimlerin çoğunluğu onu zayıf râviler arasında zikretmektedir. Nesâî (ö. 303/915) onun *sika* olmadığını zikretmiştir.⁶⁶ İbn Ebî Hâtîm'e (ö. 327/938) göre *münker hadis* rivayet etmiştir.⁶⁷ Dârekutnî *metrûk* bir râvi olduğunu, Hatîb, Zehebî ve İbn Hacer de *zayıf* bir râvi olduğunu söylemiştir.⁶⁸ Sadece Hâkim *el-Müstedrek*'in de *sahih* bir râvi olduğunu belirtmiş ve İbn Hibbân *Sikât* eserinde zikretmiştir.⁶⁹ İbn Mâce'nin *Sünen*'i, Tirmîzî'nin *Sünen*'i, Dârekutnî'nin *Sünen*'i ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde rivayetleri yer almaktadır.

4.14. İbn Nâfi el-Verrâk (ö. 251/865)

Asıl adı Abdulvehhâb b. Abdulhakem olup künyesi Ebu'l Hasan el-Verrâk'tır. Bağdatlı olup hem hadis âlimliği hem de hadis verrâklığı yapmıştır. Kendisinden Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Ebu'l-Kâsım el-Begâvî (ö. 317/929) gibi önemli âlimler hadis rivayet etmişlerdir.⁷⁰ Mervezî onun için "Salihdir" değerlendirmesinde bulunmuştur.⁷¹ Tespit ettiğimiz kadarıyla *Sünenü't-Tirmîzî*, *Sünenü'n-Nesâî*, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i ve İbn Hibbân'ın *Sahîh*'inde rivayetleri yer almaktadır.⁷²

4.15. el-Begâvî el-Verrâk (ö. 317/929)

Asıl adı Abdullah b. Muhammed b. Abdulaziz b. el-Merzubânî, b. Sâbûr b. Şâhîşâh'tır. 213 veya 214'te Bağdad'ta doğdu. Bağdad'ın büyük muhaddislerinden sayılmıştır. Ahmed b. Hanbel, Ali İbnü'l-Medinî, Ebû Nasr et-Temmâm, Ali b. el-Câ'd (ö. 230/844-45), Yahyâ b. Maîn'den hadis rivayet etmiştir. Ebû Ubeyd'i görmüş ancak ondan hadis rivayet etmemiştir. Müslîm, Ebû Dâvûd ve Dârekutnî ondan hadis rivayet etmişlerdir.⁷³ 103 yıl gibi uzun bir ömür yaşadığı nakledilmektedir. İbn Ebî Hatîm onu *sahih râviler* arasında zikrederken, Dârekutnî ve Zehebî "sıkadır" demiştir.⁷⁴ Zehebî *Siyer*'inde *Mucemu's-Sahâbe* ve *Ca'diyyât* eserlerinin olduğunu söylemektedir.⁷⁵ Kütüb-i Sittede herhangi bir hadisine rastlanılmamıştır. Ayrıca kaynaklarda *Müsned* adında bir eserinin olduğu geçmektedir.

⁶⁵ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 6/405.

⁶⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî', *Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 6/367.; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Kitâbu'd-duafâ ve'l-metrûkin*, 160; Ebû Ahmed b. Adiy el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmecîd – Ali Muhammed Ma'ved, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997), 4/459.

⁶⁷ İbn Ebî Hâtîm, *İlelu'l-Hadîs*, 6/99.

⁶⁸ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 15/102; Zehebî, *el-Kâşif fî Ma'rifeti men lehu rivâyetun fî'l-kütübî's-sünne*, thk. Muhammed Avvâme, (Cidde: Dâru'l-Kible, 1992), 1/443; İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 240.

⁶⁹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/214; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/364.

⁷⁰ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, *Sıfatu's-Safve*, Ahmed b. Ali, (Kahire: Daru'l-Hadis, 2000), 2/369.

⁷¹ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatu's-Safve*, 2/369.

⁷² Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmîzî, *Sünenü't-Tirmîzî*, thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), 1/680, (No: 544); Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, (Haleb: Mektebetü'l-Matbûât, 1406/1986), 5/58, (No: 2526).

⁷³ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 10/111; Zehebî, *Siyer*, 14/440; Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-henâbile*, 1/189.

⁷⁴ Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, 2/217.

⁷⁵ Zehebî, *Siyer*, 14/440.

4.16. Ebû Alî es-Semerkandî el-Verrâk (ö. 283/896)

Asıl adı Huseyn b. Abdullah b. Şakir olup künyesi Ebû Alî es-Semerkandî'dir. Dâvûd b. Ali el-İsfahânî'nin özel verrakıydı. Dârekutnî onun zayıf bir râvi olduğunu söylemiş, Zehebî de *el-Muğnî fi'd-duafâ* eserinde zikretmiştir.⁷⁶ Kütüb-i Sitte'de senesinde yer aldığı bir rivayet tespit edilmemiştir.

4.17. İbnü'l-Abbâs el-Verrâk (ö. 323/935)

Asıl adı İsmâil b. Abbas b. Ömer b. Mihrân olup künyesi Ebû Alî el-Verrâk'tır. 240'ta doğmuş, hactan Bağdad'a dönerken yolda vefat etmiştir. Hadisçiler arasında meşhur bir verrâktı. Hadis ilimlerinde de sika olarak anılmıştır. Dârekutnî ve Ebû Hafs el-Kettânî (ö. 390/1000) gibi âlimlere hocalık yapmıştır. Hatîb el-Bağdâdî ise onun için "sikadır ve rivayeti güzeldir" değerlendirmesinde bulunmuştur.⁷⁷

4.18. Ebû Mansûr el-Verrâk (ö. 355/966)

Asıl adı Ahmed b. Şuayb b. Sâlih b. el-Huseyn olan Ebû Mansûr, Buhârâ'da doğmuş, daha sonra Bağdâd'a gitmiş ve vefatına kadar orada yaşamıştır.⁷⁸ Hadis ilimlerinde kendini geliştiren bir verraktı. Zehebî onu "Muhaddisu'l İmâmu'l-hucce" olarak anmış, Dârekutnî onun için "sikadır" demiştir.⁷⁹ Kütüb-i Sitte'de herhangi bir hadisine rastlanılmamıştır.

4.19. Ebû Ma'bed el-Verrâk (ö. 280/894)

Asıl adı Câfer b. Ahmed b. Ma'bed el-Verrâk olup Bağdâd'ın önemli verrâklarındandır. Asım b. Ali (ö. 221/836), Müsedded b. Müserhed (ö. 228/843), Ebû Bişr ed-Dûlâbî (ö. 310/923), Ubeydullah el-Kavâfirî (ö. 235/850), Ebûbekr eş-Şafii (ö. 354/965) gibi önemli hadis âlimlerden rivayetleri bulunmaktadır.⁸⁰ Kütüb-i Sitte'de herhangi bir hadisi bulunmamaktadır.

4.20. Câfer el-Verrâk (ö. 171/788)

Asıl adı Câfer b. Muhammed'tir. Künyesi ise Ebû Muhammed el-Verrâk'tır. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellam'ın (ö. 224/838) yakın arkadaşı olup onunla karşılıklı hadis rivayetlerinde bulunmuştur.⁸¹

4.21. Ebûbekr et-Temîmî el-Verrâk (ö. 269/883)

Asıl adı Ahmed b. Abdullah b. el-Kâsım b. Hişâm olup Ebûbekr et-Temîmî el-Verrâk olarak künyelenmiştir. Hadisleri ezberleyen hafızlar arasında zikredilmiştir. Bağdâd'ın önemli hadis verrâklarından sayılmıştır. Ubeydullah b. Muâz ve Sâlih b. Hatîm b. Verdân'dan hadis dinlemiştir. Muhammed b. Mahled (ö. 331/943) ve Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî de (ö. 341/952) ondan hadis nakletmişlerdir.⁸²

4.22. Ebû Muhammed el-Verrâk en-Nîsâbûrî (ö. 225/840)

Asıl adı Ubeyd b. Muhammed b. Kasım b. Süleyman b. Ebî Meryem olup aslen Nîsabur'a mensuptur. Ancak daha sonra Bağdad'a yerleşmiş ve orada yaşamıştır. Hem hadis rivayeti hem de verraklıkla meşgul olmuştur. Hatîb el-Bağdâdî onun *sika* olduğunu söylemiştir.⁸³ Kütüb-i Sitte'de herhangi bir rivayeti bulunmamaktadır.

⁷⁶ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 8/58; Zehebî, *el-Muğnî fi'd-duafâ*, 1/172; İbn Hacer, *Lîsânu'l-Mizân*, 2/290.

⁷⁷ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 6/300.

⁷⁸ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 4/193.

⁷⁹ Zehebî, *Siyer*, 15/74; Muhammed b. Abdurrahman b. Abbas b. Abdurrahman b. Zekeriyya el-Bağdâdî, *el-Muhlasiyât ve eczâu uhrâ li ebî tâhîr el-mahles*, thk. Nebîl Sâdeddîn Cerrâr, (Katar: Vizâretü'l Evfâf, 2008), 13.

⁸⁰ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 7/187.

⁸¹ Abdalbâkî b. Fânî' Ebu'l-Huseyn, *Mu'cemu's-Sahâbe*, thk. Salâh b. Sâlim, (Medine: Mektebetü'l-Gurebâ', 1997), 40.

⁸² Zehebî, *Siyer*, 13/179.

⁸³ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 11/97.

4.23. el-Fergânî el-Verrâk (ö. 322/934)

Asıl adı Ali b. Abdullah b. Abdilberr olup künyesi Ebu'l-Hasan el-Fergânî'dir. Hadis ve verraklıkta sika olarak kabul edilmiştir. Hem hadis ilmi hem de verraklıkla meşgul olmuştur. Ebî Hâtim er-Râzî ile Abdullah b. Ahmed b. Hanbel gibi önemli âlimlerden hadis rivayet etmiştir.⁸⁴ Kütüb-i Sitte'de herhangi bir rivayeti ile karşılaşmadık.

4.24. Muhaddisu'l-Bağdâd el-Verrâk (ö. 278/892)

Asıl adı Ebû Bekr Muhammed b. İsmâîl b. Abbas olup *Emâlî* ismi ile bir eseri mevcuttur. Dârekutnî, Berkânî (ö. 425/1034) gibi âlimler ondan hadis rivayet etmişlerdir. Hatîb el-Bağdâdî, Muhammed b. İsmâîl'in onun için "Sika Sika" dediğini nakletmiştir.⁸⁵

4.25. Ebû Câfer el-İclî el-Verrâk (ö. 256/870)

Asıl adı Muhammed b. Osman b. Kirâme olup Ubeydullah b. Mûsâ'nın verrâkı olarak bilinir. Kûfeli bir verrâk olarak bilinir. Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Abdillâh ed-Devrâkî (ö. 246/860) gibi muhaddislere hocalık yapmıştır. *Sahîhu'l-Buhârî*'de iki rivayeti vardır. Buhârî'nin yanı sıra *Sünenü İbn Mâce*, *Sünenü'd-Dârekutnî*, *Beyhâkî'nin Sünenü'Kübrâ*, *Sahîhu İbn Hibbân* Taberânî'nin *Mu'cem*'inde rivayetleri yer almaktadır.⁸⁶ İbn Hibbân *es-Sikât* eserinde onu zikretmiştir.⁸⁷

4.26. Ebû Mansûr el-Verrâk (ö. 270/884)

Asıl adı Nasr b. Leys b. Sa'd olup Bağdad'ın hadis ricali ve verrâkı olarak anılmıştır.⁸⁸

4.27. Ebû Bişr b. Dînâr (ö. 170/787)

Asıl adı Şuayb b. Ebî Hamza el-Hımsî el-Emevî olup Ebû Bişr b. Dinar'ın hem mevlası hem de kâtibi olarak anılmıştır. Ebû Hâtim, İclî, İbn Hibbân, Nesâî, Zehebî ve İbn Hacer onun sika bir râvi olduğunu belirtmişlerdir.⁸⁹ Buhârî'nin *Sahîh*'i, Tirmizî, Ebû Dâvûd, Nesâî, İbn Mâce, Dârekutnî ve Dârimî'nin *Sünen*'leri ile Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde rivayetleri yer almaktadır.⁹⁰

4.28. Ebû Muhammed Habîb b. Ebî Habîb (ö. 218/833)

Asıl adı Habîb b. Ebî Habîb el-Mısrî olup Malik b. Enes'in (ö. 179/795) verrâkı olarak anılmıştır. Merzûk el-Hanefî olarak da bilinir. Yahya onun zayıf olduğunu, Ahmed b. Hanbel sika olmadığını, er-Râzî yalancı olduğunu ve hadisinin metruk olduğunu, ayrıca mevzu hadis rivayet ettiğini, Nesâî hadisinin metruk olduğunu belirtmiştir.⁹¹ Aynı zamanda ücretle hadis rivayet ettiği nakledilmiştir. Ebû Dâvûd da hadis uydurduğunu söylemiştir.⁹² Kütüb-i Sitte eserlerinden sadece İbn Mâce'nin *Sünen*'inde yer alan iki hadisin râvileri arasında yer almaktadır.⁹³

4.29. Ebu'l-Esved el-Murâdî (ö. 219/834)

Asıl adı Nadr b. Abdulcebbâr b. Nusayr el-Murâdî olup Lehîa b. İsa b. Lehîa'nın katibi/verrâkı olarak bilinmektedir. Yahyâ b. Maîn, Fesevî (ö. 277/890), ve İbn Hacer onu sika olarak

⁸⁴ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 12/4.

⁸⁵ Zehebî, *Siyer*, 16/388.

⁸⁶ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 4/66.

⁸⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/117.

⁸⁸ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 13/291.

⁸⁹ Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/345; İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, 221; Zehebî, *Siyer*, 7/187; Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, 1/162; ; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 4/351.

⁹⁰ Buhârî, "Ezan", 8, (No: 614); Ebû Dâvûd, "Salat", 38, (No: 529); İbn Mâce, "Ezan", 4, (No: 722); Dârimî, "Zekat", 19, (No: 1688); Ahmed b. Hanbel, "el-Müsned", 1/267, (No: 112).

⁹¹ İbnü'l Cevzî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*, 1/188.

⁹² İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2/182.

⁹³ İbn Mâce, "Taharet", 37.

değerlendirmişlerdir.⁹⁴ İbn Hibbân onu es-Sikat eserinde zikretmiştir.⁹⁵ Ebû Hâtim onun için sadûk derken Nesâî, “leyse bihi be’s” demiştir.⁹⁶ Nesâî ve İbn Mâce *Sünen*’lerinde rivayet ettiği hadisler yer almaktadır.⁹⁷

4.30. Ebu’l-Fadl el-Emevî (ö. 277/891)

Asıl adı Yâkub b. Yûsuf b. Ma’kâl b. Sinân olup Nisâbûr verrâklarındandır. Verrâklar arasında en hızlı yazan verrâk olarak bilinmektedir. Birçok kitabı ücret karşılığında istinsah etmiştir. Zehebî onun için “Muhaddis”, İbn Asâkîr de “yazısı en güzel olan verrâk” demiştir. Kütüb-i Sitte’de herhangi bir hadisine rastlanılmamıştır.

Sonuç

İslam geleneğinde önemli bir kavram olan *verrâk* kavramı, dönemden döneme farklı anlamlarda kullanılmıştır. Yazı malzemelerinin satımı, kitap satımı, kitapların çoğaltılması gibi çeşitli anlamlarda da kullanılan bu kavram, daha çok kitap istinsahı için kullanılmıştır. Bu tabir III. asırdan itibaren de bu şekilde kullanılır olmuştur.

Verrâklar sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş sürecinde önemli bir rol oynamışlardır. Böylece yazıya ve kitaba dayalı bir İslam medeniyetinin teşekkülünde büyük katkılar sağlamışlardır. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hadis yazımına verdiği ruhsatla ilgili hadislerin isnadında verrâk râviler yer almaktadır. Ücret karşılığında kitap istinsah eden müstensihler de bazen verrâklarla beraber çalışmışlardır.

Verrâkların istinsah faaliyetlerinde önemli bir yeri olan verrâk çarşıları, tasnif döneminde neredeyse her beldede mevcut çarşılardı. Bu çarşılarda ediplerin yanı sıra hadis ââlimleri de kitap istinsahında bulunmuşlardır. İlk dönemde kitaplar, genellikle bu çarşılarda çoğaltılmıştır. Buralarda istinsah edilen eserler, diğer beldele ve sonraki nesillere ulaşmıştır. Verrâk çarşıları kitap istinsahının yanı sıra, sohbetlerin ve müzakerelerin yapıldığı birer kültür merkezleri de olmuşlardır. Dalayısıyla bilginin üretimi ve yayılmasında da önemli roller gördüklerini söylemek mümkündür.

Tasnif döneminde verrâk çarşıları arasında en meşhur olanı, Bağdad’taki çarşı olmuştur. Bağdad’taki verrâk dükkânlarında yoğun bir şekilde kitap satımının yapılmasının altında, Bağdad’ın başkent olması ve birçok âlim barındırması olmuştur. Kahire’de de Amr b. Âs Mescidi civarında verrâk dükkânları faaliyet göstermiştir.

Verrâkların nüsha farklılıklarında da önemli etkileri olmuştur. Tasnif döneminde telif edilen hadis kitaplarındaki hadislerin isnadlarında birçok verrâkın ismi geçmektedir. Verrâklar hadis eserlerinin ilk nüshalarını imla meclislerine katılarak yazmışlardır. Daha sonra da yazdıkları bu eserleri müelliflerinin talebelerinin yazdıklarıyla karşılaştırır ve çoğaltarak satmışlardır. Verrâklar, yazdığı nüshayı orijinali ile karşılaştırarak uyumlu olup olmadığını kontrol etmişlerdir.

Tasnif döneminde telif edilen birçok ciltli eserlerin verrâklar tarafından istinsah edilmemesinin ve dolayısıyla bu eserlerin günümüze ulaşmadan yok olmasının sebepleri arasında üç sebep zikredilebilir. Bu üç sebep müsned ve mucem gibi ansiklopedik tarzda yazılan ciltlerce kitabın halk tarafından rağbet görmemesi, ilgi duyulan kitapların çoğaltılıp ticareti yapılarak ilgi duyulmayan kitapların ticaretinin yapılmaması ve müelliflerin fakir olmaları, bu sebeple eserlerini yayınlamayamalarıdır. Ekonomik durumları sebebiyle Ali İbnü’l-Medînî gibi bazı müelliflerin birçok eseri günümüze ulaşmamıştır. İbnü’l Medînî’nin yanı sıra Buhari ve Müslim gibi meşhur bazı hadis müelliflerinin bile birçok eseri günümüze ulaşmamıştır.

Tasnif döneminde hadis istinsahı ile meşgul olan hadis verrâklarının bir kısmının ismi, hadis isnadlarında bir râvi olarak geçmektedir. Bazı hadis verrâklarının rivayet ettikleri hadisler Kütüb-i Sitte’de yer alırken bazıları da bu eserlerde geçmemektedir. Aynı şekilde hadis verrâkları arasında sika olanlar olduğu gibi metruk ve münker olanlar da olmuştur. Rical âlimleri bu verrâklar hakkında değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Hadis eserlerinin çoğaltılmasında ve günümüze

⁹⁴ İbn Hacer, *Takrîbu’t-tehzîb*, 562.

⁹⁵ İbn Hibban, *es-Sikat*, 9/213.

⁹⁶ Ebû Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 8/480; Mizzi, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 29/392.

⁹⁷ Nesâî, “Zinet”, 27; İbn Mâce, “İkâmetu’s-Salavât ve Sünnete Fiha”, 192.

ulaştırılmasındaki etkenlerden biri de verrâklar olduğu için, İslam kültür ve medeniyetinde verrâklık görevinin önemli bir konumu olmuştur.

Kaynakça

- A'zâmî, Muhammed Mustafa. *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*. Çev. Recep Çetintaş. İstanbul: Usul Yay., 1998.
- A'zâmî, Muhammed Mustafa. *İlk Devir Hadis Edebiyatı*. Çev. Hulusi Yavuz. İstanbul: İz Yay., 1993.
- Abdullah b. Abdulmut'î. *el-Verrâkûn ve eseruhum fi'l-hadîs*. Gazze: Câmiatu'l-İslâmî, Doktora Tezi, 1436/2015.
- Agitoğlu, Nurullah. *Hadis ve Bağlam*. İstanbul: Kitabı Yayınları, 2015.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Haneî. *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. nşr. Ebu'l-Münzîr Hâlid b. İbrâhîm el-Mısırî. Riyad: Mektebetu'r Rüşd, 1420/1999.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târihu Bağdad*. nşr. Beşşar Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1423/2002.
- Bağdâdî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Sıfatu's-Safve*. nşr. Ahmed b. Ali. Kahire: Daru'l-Hadis, 1421/2000.
- Bağdâdî, Muhammed b. Abdurrahman b. Abbas. *el-Muhlasiyât ve eczâu uhrâ li ebî tâhîr el-mahles*. nşr. Nebîl Sâdeddîn Cerrâr. Katar: Vizâretu'l Evfâf, 1429/2008.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şuâbu'l-Îmân*. thk. Abdulali Abdulhamid. Hindistan: Mektebetu'r-Rüşd, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallâhü aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. nşr. Mustafa Deyb el-Bugâ. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. nşr. Şuayb el-Arnaût. 5 cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1424/2004.
- Ebû Ahmed b. Adiy el-Cürcânî. *el-Kâmûl fi duafâi'r-ricâl*. nşr. Âdil Ahmed Abdulmecîd – Ali Muhammed Ma'ved. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418/1997.
- Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Süneni Ebû Dâvûd*. nşr. Şuayb el-Arnaût. 7 cilt. Beyrut: Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Hatîm er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, 1371/1952.
- Ebu'l-Huseyn, Abdalbâki b. Huseyn. *Mu'cemu's-Sahâbe*. nşr. Salâh b. Sâlim. Medine: Mektebetu'l-Gurebâ', 1418/1997.
- Ebü'l-Hasen, İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Lübâb fi tehzîbi'l-Ensâ*. Beyrut: Dâru's Sadr, trs.
- Erünsal, İsmail E. "Verrâk", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. Ek-2, 646-652. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Erünsal, İsmail E. *Orta Çağ İslam Dünyasında Kitap ve Kütüphane*. İstanbul: Timaş Yay., 2018.
- Hakîm en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek Ale's-Sahîhayn*. nşr. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1411/1990.
- İbn Asâkîr, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin. *Târihu Dimaşk*. nşr. Amr b. Gurâme. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1995.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *İlelu'l-Hadîs*. nşr. Sa'd b. Abdullah el-Humeyd. 7 Cilt. y.y.: Metâbiu'l-Hamîzî, 1427/2006.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânu'l-Mîzân*. Beyrut: Müessesetu'l-A'lemî, 1391/1971.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mîeti's-sâmine*. nşr. Muhammed Abdulma'bed Dân. Sadbarabâd: Dâiretu'l Meârifî'l Osmaniyye, 1392/1972.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Takrîbu't-Tehzîb*. nşr. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1406/1986.

- İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. nşr. Seyyîd Şerefuddîn Ahmed. Beyrut: Dâru'l Fikr, 1392/1975.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. nşr. Ali Şîrî. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1408/1988.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünenu İbn Mâce*. nşr. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *Tabakâtü'l-Kübrâ*. nşr. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbnü'l-Kıftî, Ebû'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kıftî. *İnbâhü'r-ruvât alâ enbâhi'n-nühât*. nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1402/1982.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. nşr. Beşşar Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetu'r-Rivaye, 1400/1980.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. nşr. Muhammed Fuad Abdalbâkî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, trs.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *el-Müctebâ mine's-Sünen*. nşr. Abdulfettah Ebû Gudde. 9 cilt. Haleb: Mektebetu'l-Matbûât, 1406/1986.
- Özdemir, Ahmet. *İbadiyye'nin Ana Hadis Kitabı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- Pedersen, Johannes. *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*. çev. Mustafa Macit Karagözoğlu. İstanbul: Klasik Yay., 2018.
- Razî, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs. *İlelu'l-Hadîs*. nşr. Sa'd b. Abdullah el-Hamîd/Hâlid b. Abdurrahman. Metâbiu'l-Hâmîdî, 2006.
- Safedî, Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'lvefeyât*. nşr. Ahmed El-Arnaût. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâs, 1421/2000.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. nşr. Abdurrahman b. Yahya, Haydarabâd: Dâiretu'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1382/1962.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Le'âli'l-masnûa fi'l-ahbâri ehâdîsi'l-mevzûa*. nşr. Muhammed Abdulgani Rabih. 3 cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî. *Muidu'n-niem ve mübidü'n-nikam*. Kahire: Mektebetu Hancî, 1948.
- Timurtaş, Senâ Meysun. "Verrâklığa Dair Bibliyografik Bir Çalışma". *Van İlahiyat Dergisi*. 8/13 (2020), 175-192.
- Yâkûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *Kitâbü'l-Büldân*. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Yâkut, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî. *Mu'cemu'l-Udebâ*. nşr. İhsan Abbas. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l Garbi'l İslami, 1414/1993.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadis İlminin İncelikler*. İstanbul: Ensar Yay., 2021.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-İber fi haberi men gaber*. nşr. Ebû Hâcer Muhammed es-Sa'bed. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, trs.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-Kâşif fi Ma'rifeti men lehu rioâyetun fi'l-kütübi's-sünne*. nşr. Muhammed Avvâme. Cidde: Dâru'l-Kible, 1413/1992.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-Muğnî fi'd-du'afâ*. nşr. Nureddin Itr. trs.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mizânü'l-i-tidâl fi nakdi'r-ricâl*. nşr. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Mâriفة, 1383/1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1407/1987.



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Haziran/June 2022, 5(1): 21-40

Dinlerde Arınma ve Kefaret
Purification and Atonement in Religions

Fatma DEMİRÖRS

Yüksek Lisans Öğrencisi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı,
Graduate Student, Karamanoğlu Mehmetbey University Institute of Social Sciences,
Department of Philosophy and Religious Studies, Karaman/Türkiye
ftmdemirors@gmail.com
ORCID: 0000-0003-1195-8428

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 20 Nisan / April 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 17 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.47145/dinbil.1106470

Atıf / Citation: Demirörs, Fatma. "Dinlerde Arınma ve Kefaret / Purification and Atonement in Religions". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5 / 1 (Haziran 2022): 21-40. doi: 10.47145/dinbil.1106470

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University,
Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



Öz

İnsanın hayatını anlamlandırması noktasında önemli bir etkiye sahip olan din, koyduğu normlarla insana düzenli ve faydalı bir hayat sunmaktadır. Dinin normları insan hayatını belli bir düzene oturturken, bu normların ihlali ise dinin insanın faydası için sunduğu düzenin bozulmasına sebep olmakta ve en nihayetinde insan işlediği günahlar sebebiyle zarara uğramaktadır. Bu bağlamda tarih boyunca kötü fiillerin sonucunda karşılaşılan olumsuzluklar, Tanrı'nın cezası olarak düşünülmüş ve dinin ihlal edilmesinin sonucu olarak değerlendirilmiştir. Günahların olumsuz sonuçları, insanı günahları telafi etmeye yönlendirmiştir. Bu bağlamda sadece ilahî kökenli dinlerde değil, net bir tanrı inancı bulunmayan dinlerde bile günahlardan arınmak önemli bir gereksinim olarak görülmüştür. Bu noktada insan, günahların olumsuz sonuçlarından korunmak için arınma ve kefaret yöntemlerine başvurmaktadır. Dinlerin günahtan arınmak için sunduğu arınma ve kefaret yöntemleri her dinin günaha yüklediği anlam ekseninde şekillenmektedir. Günaha yüklenen anlam ise dinlerin sahip olduğu inanç sistemine, tanrı-insan ilişkisine ve dünyaya bakış açısına göre değişebilmektedir. Bu makalede dinlerde arınma ve kefaret yöntemleri ele alınırken çalışmanın kapsamı açısından yaşayan dünya dinleri üzerinde durulmuştur. Bu dinler buldukları coğrafya ve sahip oldukları inanç sistemleri çerçevesinde *Hint Dinleri*, *Uzak Doğu Dinleri*, *Düalist Dinler* ve *İlahî Kökenli Dinler* olmak üzere dört ana başlıkta değerlendirilecektir. Hint dinlerinde samsara döngüsünün, Uzak Doğu dinlerinde ahlaki yapı ve animist teolojinin, düalist dinlerde ise iyilik ve kötülükten oluşan düalist kozmogoninin günah ve günahlardan arınma olgusuna yansımaları değerlendirilecektir. İlahî kökenli dinlerde ise Hıristiyanlıkta arınma ve kefaret olgusu, İsa merkezli teoloji çerçevesinde ele alınırken; Yahudilikte Tanrı ile antlaşmanın kefaret ve arınmaya yansımaları, İslam'daki kefaretlerin ise günahları arındırmakla birlikte iyiliğin tesisine yönelik oluşu değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Arınma, Kefaret, Kozmogoni, Günah, Samsara.

Abstract

Religion that owns an essential impact on people's making sense of life that offers a regular and prosperous life for people with its norms. While norms of religion have based in a particular order life of people, violation of these norms lead to corruption the order that religion offers for the benefit of human and ultimately people suffer from sin which committed. In this context, the negativities encountered as a result of evil deeds throughout history have been thought as God's punishment and evaluated as a result of the violation of religion. The negative consequences of the sins led person to atone for sins. In this context, purification from sins has been seen as an important requirement not only in religions of divine origin, but also in religions that do not have a clear belief in God. At this point, human resorts to methods of purification and atonement in order to protect oneself from the negative consequences of sins. The purification and atonement methods offered by religions to get rid of sin are shaped on the axis of the meaning that every religion attributes on sin. The meaning attributed to sin can might vary depending on the belief system that religions have, God-human relationship and the perspective on the world. While discussing the methods of purification and atonement in religions in this article, focused on living world religions in terms of the scope of the study. These religions will be considered under four titles within the framework of their geography and belief systems they have: Indian Religions, Far Eastern Religions, Dualist Religions and Religions of Divine Origin. The reflection of the samsara cycle in Indian religions, the moral structure and animist theology in Far Eastern religions, and the dualist cosmogony to consist of goodness and evil in dualist religions on the phenomenon of sin and purification from sins will be evaluated. In the religions of divine origin; while discussing the phenomenon of purification and atonement in the framework of Jesus-centered theology in Christianity; it will be evaluated that in Judaism the reflection of the covenant with God on atonement and purification, atonement in İslam is purifies sins with this aimed at the establishment of goodness.

Keywords: The History of Religions, Purification, Atonement, Cosmogony, Sin, Samsara.

Giriş

Din, insanın varoluşunu anlamlandırması noktasında başvurduğu en önemli kaynaklardan biri olmuş; insan din ile kurduğu ilişki bağlamında hayatını şekillendirmiştir. Dinin hayatı şekillendiren bir fonksiyona sahip olmasını sağlayan esas etken ise insanlara kurtuluş vaad etmesidir. Tarih boyunca belirgin bir tanrı inancı bulunmayan dinlerde bile kurtuluş öğretisi önemli bir konuma sahip olmuştur. Kurtuluş vaad etme işlevi sayesinde din, tarih boyunca insanlık için vazgeçilmez bir konumda olmuştur. Bu işlevinin yanı sıra din, koyduğu emir ve yasaklarla insan hayatını da düzene sokar. Dinî normlar sayesinde kişi, dine bağlı bir yaşam ile hayatını şekillendirir. Dinin koyduğu normlar insan hayatını düzene sokarken bu emir ve yasaklara uyulmayarak işlenen günahlar ise din ve insan arasındaki ilişkiyi zedeler. Tarih boyunca karşılaşılan felaketler, dinin ihmal edilmesi sebebiyle tanrının bir cezası olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda dinî bir inanca mensup olan insanlar açısından, günahların sebep olduğu olumsuz sonuçlar insan hayatını olumsuz yönde etkiler. Bu noktada insan, işlediği günahlar yüzünden bozulan din ile ilişkisini yeniden tesis etmeyi isteyebilmekte, bunun için de günahlara karşılık arınma ve kefaret yollarına başvurmaktadır. Gerek günaha yüklenen anlam gerekse günaha yüklenen anlam ekseninde gelişen arınma ve kefaret yolları ise her dinin kendine özgü inanç sistemine göre şekillenir.

Geçmişten günümüze pek çok din kendine özgü inanç sistemi geliştirmiştir. Dinlerin sahip olduğu inanç sistemleri, dine ait her unsurun sahip olduğu anlamı da etkilemiştir. Günah olgusu ve günaha bağlı olarak gelişen kefaret ve arınma yöntemleri de her dinin inanç sistemine göre şekillenir. Dinlerin sahip olduğu farklı teolojik anlayışlar, inanılan yaratılış mitolojileri, dünya ve ahiret hayatına yüklenen anlamlar, kurtuluşa erme anlayışı gibi pek çok inanç unsuru, günaha ve günahattan arınmaya yüklenen anlamı da etkiler. Hint dinlerinde günaha yüklenen anlam büyük ölçüde *samsara* inancına bağlı olarak şekillenmiş, kefaret ve arınma yöntemleri de *samsara* döngüsünden kurtulmayı sağlayan işleve sahip olmuştur. Düalist dinlerde günah ve arınma kavramları düalist kozmogoniye göre şekillenmiştir. Uzak Doğu dinlerinde günaha yüklenen anlam ise animist teoloji ekseninde gelişmiştir. Animist inanca aykırı eylemler günah olarak görülmüş, arınma ve kefaret uygulamaları da animist inanca göre şekillenmiştir. İlahî dinlerde ise; Yahudilikte Tanrı ile ahitleşme, Hıristiyanlıkta Mesih merkezli teoloji, İslam'da ise iyiliği tesis etme anlayışı arınma ve kefaret uygulamalarını önemli ölçüde etkilemiştir. Dinlerin kendine özgü bu gibi inanış farklılıkları günaha ve arınmaya yüklenen anlamı da etkilemiştir. Dolayısıyla dinlerde arınma ve kefaret olgusunu tanımak, hem din ile insan arasındaki ilişki hakkında bize bilgi vermekte hem de insanın din ile ilişkisinin zedelenmesi durumunda dinlerin insana yönelik tavrını görmemizi sağlamaktadır. Bu önem doğrultusunda bu makalede, dinlerin günaha yükledikleri anlam ekseninde arınma ve kefaret olgusu ele alınacaktır. Kefaret ve arınma olgusu ele alınırken dinlerin kutsal metinlerinde yer alan konuyla ilgili emir ve yasaklar referans alınacaktır. Dinlerin arınma ve kefaret uygulamalarını etkileyen inanç unsurları ve ibadet uygulamalarıyla ilgili daha kapsamlı bilgiler için kaynakçada belirtilen çalışmalardan da yararlanılacaktır. Bununla birlikte dinlerde arınma ve kefaret konusunu müstakil bir konu olarak ele alan Mehmet Katar'ın *Dinlerde Keffaret Anlayışı* ve Kadir Albayrak'ın *Dinlerde Günah Kavramı ve Kurtuluş Yolları* başlıklı çalışmaları ana eksene alınacaktır. Bu çalışmalardan farklı olarak dinlerde arınma ve kefaret yöntemlerinin günaha yüklenen anlam ekseninde nasıl şekillendiği irdelenerek meselenin kaynağı ortaya konulacaktır.

Çalışmada dinler dört ana başlığa ayrılarak ele alınacaktır. "Hint Dinlerinde Arınma ve Kefaret" isimli birinci ana başlıkta Hinduizm, Budizm, Caynizm ve Sihizm dinlerinin arınma kefaret anlayışı ele alınacaktır. Bu dinlerin arınma ve kefaret konusunda benzerlik ve farklılıkları ele alınarak mukayeseli bir değerlendirmede bulunulacaktır. "Uzak Doğu Dinlerinde Arınma ve Kefaret" isimli ikinci ana başlıkta ise Konfüçyanizm ve Şintoizm dinleri konu edinilecektir. Üçüncü ana başlık olan "Düalist Dinler Arınma ve Kefaret" bölümünde ise Maniheizm, Sabiilik ve Mecusilik dinlerinin arınma ve kefarete bakış açısı incelenecektir. Bu dinlerde düalist kozmogoninin pek çok dini inancı etkilediği gibi arınma ve kefareti de önemli ölçüde etkilediğinden bahsedilecektir. Son olarak dördüncü ana başlık olan "İlahi Kökenli Dinlerde Arınma ve Kefaret" bölümünde ise Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam

dinleri ele alınacaktır. Bu üç dinin arınma ve kefarete konusundaki benzerlik ve farklılıkları da mukayese edilecektir.

1. Hint Dinlerinde Arınma ve Kefaret

Hint Dinleri *Hinduizm*, *Budizm*, *Caynizm* ve *Sihizm* olmak üzere dört çeşittir. Hint Yarımadasında doğup gelişen bu dinlerden Hinduizm, yaşayan dinler içerisinde en eski din olup politeist bir inanca sahiptir. Hinduizm'in teolojik anlayışına muhalif olarak doğan Budizm ve Caynizm dinleri ise tanrı konusundaki inançlarıyla Hinduizm'den farklı bir konumdadır. Sihizm ise inanç sistemini Hinduizm ve İslam'dan etkilenecek geliştirmiş senkretik bir karaktere sahiptir. Sihizm, Hinduizm'den etkilenmiş olmakla birlikte monoteist inancı sebebiyle teolojik yönden Hinduizm'den ayrılmaktadır. Aralarındaki inanç farklılıklarına rağmen bu dört Hint dininin ortak amacı ise kurtuluş mertebesi olan *Nirvana*'ya erişmektir. Bu noktada arınma ve kefarete yöntemleri, *Nirvana*'ya ulaşma noktasında tüm Hint dinleri için önem arz etmektedir.

1.1. Hinduizm'de Arınma ve Kefarete Anlayışı

1.1.1. Arınma ve Kefarete Önem

Hinduizm'de "karma" öğretisi, dinî yaşamdan sosyal hayata kadar pek çok alanı etkilediği gibi kefarete olgusunu da etkilemektedir. Kişi bu dünyada yaptığı eylemlere göre ölümden sonra yeniden bu dünyada bedenleşmekte ve sahip olacağı yeni beden karma yasasına bağlı olarak belirlenmektedir.¹ Kişinin sürekli yeni bedenlerde ölüp dirilmesi olarak ifade edilen *samsara*, insanı bu dünyaya hapsedmekte ve kurtuluşa engel olmaktadır. Kişinin *samsara* çarkından kurtulması ancak hakikati kavraması ve günahlardan arınmasıyla mümkündür.² Dolayısıyla karma öğretilerine bağlı olarak *samsara* çarkında ölüp dirilen insanın günahlardan arınmak için sunacağı kefarete, kurtuluşa erme noktasında önemli bir konuma sahiptir.

Karma öğretisinin yanı sıra insanın ferdî ruhu olan *atman* ile Tanrı *Brahman*'ın özdeşliğini kavrama³ esasları da kişinin günahlardan arınması için sunacağı kefarete anlayışını şekillendirmektedir. Brahman ile kendi ruhunun özdeşliğini kavrayan insan, dine uygun bir hayat yaşayarak kurtuluşa ereceği gibi dünyanın nizamını bozacak işlerden de kaçınır. Nitekim Tanrı Brahman, insanları kast sistemine göre yaratırken dünyanın nizamını öncelemiştir. Bu bağlamda Hinduizm'de günah, Brahman'ın yarattığı dünya nizamını bozmaya yönelik bir suç olarak görülür.⁴ Dolayısıyla Tanrı ile özdeş olduğunu kavrayarak hakikatin bilgisine erişen insan da günahlardan uzak durmak ve sahip olduğu kastın gereklerini yerine getirmek suretiyle dünya nizamına hizmet etmiş olacaktır. Kişinin hakikati kavraması ise dine uygun bir hayat yaşaması ve günahlardan arınması ile mümkündür.

Kişinin hakikati kavraması ve *samsara* çarkından kurtulması için gerekli olan kefarete ve bu kefarete nasıl uygulanacağı Hint kutsal metinlerinde izah edilmektedir. Özellikle Vedalar külliyatından *Sama Veda*, Hinduizm'de kefarete anlayışına dair bilgi veren en eski kaynak olarak değerlendirilmektedir.⁵ Bununla birlikte *Manu Kanunnamesinde* de başta kurban olmak üzere kefarete konusuna sıkça değinilmektedir. *Manu*'da çeşitli günahlardan ve bunların kefareteinden ayrıntılı olarak bahsedilmekte, sunulacak olan kefarete günahın derecesine göre şekillenmektedir.⁶ Söz gelimi içki içmek büyük günahlardan olduğu için bu günahın kefareti de büyüktür. İçki içen bir kimsenin bu günahtan arınması için kaynar bir içki içmesi ve ölene dek kaynar bir inek dışkısı içmesi gerekmektedir.⁷ Bir insanı zarara uğratmak, içki gibi yasaklanmış şeyleri koklamak, eşcinsellik, hayvan öldürmek gibi

¹ Swami Nikhilananda, *Ruhun Özgürleşmesinde Hinduizm*, çev. Aslı Özer (İstanbul: Ruh ve Maden Yayınları, 2003), 44.

² Ali İhsan Yitik, *Doğu Dinleri* (İstanbul: İSAM, 2014), 49.

³ Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş* (İstanbul: Kırkambar, 1999), 108.

⁴ Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, 105.

⁵ Mehmet Katar, "Dinlerde Kefarete Anlayışı", *Dini Araştırmalar Dergisi* 1/44 (Haziran 1998), 46.

⁶ Emine Ersöz, *Manu Kanunnamesi'ne Göre Hinduizm* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 25-26.

⁷ *Manu*, XI, 91.

günahlar da büyük günahlardan olup kefareti sahip olunulan kast sınıfını kaybetmektir. Bu örneklerde görüldüğü üzere kefaretlar günahların derecesine göre belirlenmiştir. Kefaretlerin belirlenmesinde günahların derecesi etkili olduğu kadar kast sistemi ve toplumsal zihniyetin etkisi de söz konusudur. Söz gelimi hayvan öldürmek kast sınıfından atılmayı gerektiren bir büyük günah konumundayken bir kadını veya alt sınıftan bir insanı öldürmek ise küçük günah olarak değerlendirilmektedir.⁸ Bu türden küçük günahlardan arınmak için samimi bir tövbe ile riyazet hayatı yaşamak yeterlidir. Dolayısıyla Hinduizm’de günahlardan arınma ve kefarete uygulamaları dini inancın yanı sıra toplumsal zihniyetin de bir yansımasıdır.

1.1.2. Kurban Kefareti

Hinduizm’de günahlardan arınmayı sağlayan kefaretlar içerisinde kurban, önemli bir konuma sahiptir. Kurban günahlardan arınmanın yanı sıra tanrıların gazabını dindirmek, kötülükleri uzaklaştırmak ve hastalıklara şifa bulmak gibi pek çok amaca yönelik icra edilen bir kefarete çeşididir.⁹

Hinduizm’de bir hayvanı öldürmek normal şartlarda günah sayılmasına rağmen¹⁰ hayvanların kefarete amaçlı kurban edilmesinin önemli bir uygulama olması, bu dinde kurban kefaretinin ne kadar önemli olduğunu da gösterir niteliktedir. Öyle ki tanrıların bile başarılı olmak için kurban sunması gerektiğine inanılmaktadır.¹¹ Bununla birlikte Manu Kanunnamesi’ne göre sunulacak kurban sadece hayvanlardan ibaret olmayıp dualar okuyarak etrafa yiyecek serpmek, tanrılar için bitkisel ürünler sunmak, yeni ay ve dolunayda fırtına tanrısı İndra başta olmak üzere tanrılara yiyecek takdimi gibi pek çok kurban çeşidi bulunmaktadır. Geniş yelpazeli kurban takdimleri içerisinde at, önemli bir kurban çeşidi olmuş; Brahmanlarda “asvamedha” olarak ifade edilen at kurbanının bütün günahlara kefarete olacağı belirtilmektedir.¹²

Kurban kefarete yüklenen bir diğere anlam da kurbanın dünya düzenini sağlayan bir ritüel olmasıdır. Hinduizm’e göre günah, nasıl ki Brahman’ın yarattığı dünya nizamını bozmaya yönelik bir suç ise; günahlara kefarete olan kurban da dünya nizamını koruyan bir ritüeldir. Nitekim tanrıların öfkesini dindirmek için sunulan kurbanlar tanrıların hoşnutluğuyla birlikte dünya nizamının sürekliliğini de sağlamaktadır. Bununla birlikte Manusmiriti’de ifade edildiği üzere ateşe düzenli olarak adak atılması güneşi yakınlaştırmakta ve güneşten yağmur, yağmurdan yiyecek, yiyecekten ise nesiller oluşmaktadır.¹³ Dolayısıyla kurban kefareti günahlardan arınma ve samsara çarkından kurtulmaya vesile olduğu kadar dünya nizamını sağlayacak kadar önemli bir kefarettir.

1.1.3. Oruç Kefareti

Hinduizm’de kurban kadar önemli olan bir başka arınma ve kefarete uygulaması da oruç tutmaktır. Oruç, günahlardan arınmayı sağlamakla birlikte kişinin samsara çarkından kurtulabilmesi için gerekli olan hakikate erişmesine de vesile bir kefarettir. Çünkü Hinduizm’e göre oruç, içsel bir arınma sağlayarak kişiye manevi bir gelişim sunmakta ve bu manevi gelişim kişiyi Brahman’a yakınlaştırmaktadır.¹⁴ Günahlardan arınmaya yönelik olan oruçlar; “hafta içi tutulan oruçlar”, “festival oruçları”, “kamerî gün oruçları” ve “büyüyen ve küçülen ay orucu” olmak üzere dört çeşittir. Bu oruçlar sayesinde kişi, günahlardan arınmakta ve manevi olgunluk elde ederek Brahman’a yakınlaşmaktadır.¹⁵ Bu oruçlardan *hafta içi tutulan oruçlarda*, hafta içinde her bir gün farklı bir tanrı için oruç tutmaya niyet edilir. Bu oruçlar aracılığıyla tanrılardan bereket, başarı, erkek evlat, mutluluk ve günahların affı dilenir. *Festival oruçları* da tanrılara adanan festivallerde tutulan oruçlar olup

⁸ Manu, XI, 66.

⁹ Ömer Hilmi Budda, *Dinler Tarihi* (İstanbul: Vakit, 1935), 145.

¹⁰ Manu, XI, 68.

¹¹ Ersöz, *Manu Kanunnamesi’ne Göre Hinduizm*, 10.

¹² Hüseyin Gazi Yurdaydın – Mehmet Dağ, *Dinler Tarihi* (Ankara: Gündüz Matbaacılık, 1978), 119.

¹³ Manu, III, 76.

¹⁴ Nikhilananda, *Ruhun Özgürleşmesinde Hinduizm*, 140.

¹⁵ Thowhidul İslam, “Hinduizm, Budizm ve İslam’da Oruç: Mukayeseli Bir Çalışma”, *Uluslararası Ramazan Sempozyumu: Ramazan ve Oruç*, ed. Berat Açıl vd. (İstanbul: Belikan Basım, 2015), 64.

günahlardan arınmayı sağlamaktadır. Bir diğer arınma orucu ise *kamerî gün oruçları* olup bu oruçlar senelik tutulan oruçlardır.¹⁶ Son olarak *büyüyen ve küçülen ay orucu* ise günahlara kefarete için tutulması gereken en önemli oruçtur. Dolunayla birlikte başlayan bu oruçta günahlarının bağışlanmasını isteyen kişi, ayın on beşinde yalnızca on beş lokma yemek yiyerek kefarete ödemeye başlar. Kişi orucunu dolunayın büyüüp küçülmesine göre tutmaktadır. Dolunay küçüldükçe her gün lokmalarını küçültür ve ayın sonunda hiçbir şey yemeden oruç tutar. Ardından ayın tekrar dolunay haline gelene kadar büyümesine paralel olarak her gün lokmalarını büyütür ve ayın on beşinde dolunayın görünmesiyle birlikte orucunu tamamlayarak kefareti ödemiş olur.¹⁷

Günahlardan arınmak için pek çok oruç çeşidinin olması, Hinduizm’de kurban kadar orucun da arınma ve kefarete noktasında önemli bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. Kurban ve orucun yanı sıra diğer pek çok dinde olduğu gibi Hinduizm’de de Tanrı’nın ismini zikretmek ve belirli duaları okumak, su ile arınmak ve kutsal görülen mekânları ziyaret etmek gibi pek çok kefarete şekli de mevcuttur.¹⁸ Özellikle kutsal sayılan ırmakların suyu ile yıkanmak, günahların bağışlanması için gerekli görülen önemli bir ritüeldir.¹⁹ Su ile günahlardan arınma noktasında Ganj nehri, bir tür hac fonksiyonuna sahip bir nehirdir. Bu kutsal nehirde yıkanmanın insanı günahlardan arındıracağına inanılmaktadır.²⁰ Ganj nehrinin günahlardan arınmayı sağlayan bu kutsiyeti ise tanrılar ile olan bağlantısıdır. Hint mitolojisinde yer alan çeşitli anlatılara göre Ganj nehrinin Tanrı *Vişnu*’nun ayağından doğduğuna inanılmaktadır. Bununla birlikte pek çok tanrının bu nehirden çocuk sahibi olduğuna inanılmaktadır. Bir diğer anlatıya göre tanrılar ve şeytanlar arasında ölümsüzlük nektarı için bir savaş yaşanmıştır. Bu savaşta galip gelen tanrılar nektardan içerek ölümsüzlük elde etmişlerdir. Savaş esnasında ölümsüzlük nektarının damlalarının Ganj nehri civarındaki şehirlere düşmesi ile Ganj Nehri ve bu şehirler kutsallık kazanmıştır. Ölümsüzlük nektarının damladığı şehirlerdeki insanların Ganj nehrine girerek günahlardan arındığı rivayet edilmektedir.²¹ Tanrılarla olan bu mitolojik bağlarından dolayı Ganj Nehri günahlardan arınmak için ziyaret edilen önemli bir kutsal mekân konumundadır.

1.2. Budizm’de Arınma ve Kefarete Anlayışı

1.2.1. Arınma ve Kefarete Önemi

Hinduizm’de günahlardan arınmayı sağlayan kefarete içerisinde kurban, önemli bir konuma sahiptir. Hinduizm’in kefarete anlayışında tanrıları hoşnut ederek bağışlanmayı dilemek etkiliyken; Budizm’in ortaya çıkışında Hinduizm’in tanrılara kanlı kurbanlar sunumu etkili olmuştur.²² Dolayısıyla tanrı anlayışına karşı mesafeli duruşundan ötürü Budizm’in kefarete anlayışı Hinduizm’deki kadar zengin bir içeriğe sahip değildir. Hinduizm’de günahlardan arınmak ve tanrıları hoşnut etmek amacıyla kefarete sunmak gerekirken, Budizm’de günahlardan arınmak için tanrılardan medet ummak ve onları memnun etmek adına kefarete sunmak kurtuluş yolu olarak görülmemektedir.²³ Fakat her ne kadar tanrılardan bağışlanmayı dileme gibi bir durum olmasa da Budizm’de karma anlayışı mevcuttur. Dolayısıyla bu dinde karma anlayışının bir sonucu olan samsara çarkından kurtulup nirvanaya ulaşmak için günahlardan arınmak gerekmektedir.²⁴ Bu bağlamda diyebiliriz ki; Budizm’deki kefarete olgusu Nirvana’ya erişmeye odaklıdır.

¹⁶ İslam, “Hinduizm, Budizm ve İslam’da Oruç: Mukayeseli Bir Çalışma”, 65-66.

¹⁷ George Foot Moore, *History of Religions I*, (New York: 1949), 265.

¹⁸ Abdulkadir Kıyak – Hilal Güven, “Hint Dinlerinde Günah Algısı”, *Erciyes Akademi Dergisi* 35 (Eylül 2021), 604.

¹⁹ Moore, *History of Religions I*, 346-347.

²⁰ Kürşat Demirci, “Hinduizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/116.

²¹ Govindasamy Agoramoorthy, “Sacred Rivers: Their Spiritual Significance in Hindu Religion”, *Journal of Religion and Health* 54/3 (2015), 1081-1082.

²² İbrahim Karataş, “Buddizm’de Tanrı Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/1 (Nisan 2015), 87.

²³ Yitik, *Doğu Dinleri*, 92.

²⁴ Ahmet Güç – Ekrem Sert, “Budizm’de Dört Temel Gerçek, Sekiz Dilimli Yol ve Nirvana”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 5/12 (Haziran 2020), 11.

Budizm'e göre kişisel çabaya bağlı olan kurtuluşun gerçekleşmesi, kişinin dört temel hakikati kavramasına ve sekiz dilimli yolu izlemesine bağlıdır.²⁵ Dolayısıyla benimsenmesi gereken bu ilkelere aykırı davranışlar bir nevi günah olup kişinin Nirvana'ya erişmesini engellemektedir. Günahlardan kurtulmak için sunulan kefaretlere baktığımızda meditasyon yaparak zihni kötülükten arındırma, çeşitli takdimeler sunma, rahipler öncülüğünde düzenlenen ayinlerde günah itirafında bulunma, ölen kimsenin günahlarının bağışlanması adına rahiplere kefarete ödeme gibi çeşitli uygulamalar vardır.²⁶ Bununla birlikte tanrılara kanlı kurban sunma anlayışını reddeden Budizm'in kefarete anlayışında kanlı kurban ritüeli bulunmamaktadır.

1.2.2. Günah İtirafı ve Ölülerin Arkasından Kefarete Sunma

Budizm'de tanrılardan bağışlanma dileme inancının olmaması sebebiyle ilk dönemlerde hiçbir kefaretin günahları telafi edemeyeceğine inanılmıştır. Fakat tarihi süreç içerisinde Nirvana'ya ulaşmak için günahlardan arınma bir gereklilik olarak değerlendirilmiş ve çeşitli yöntemlerle kefarete sunmak ihtiyaç olarak görülmüştür. Bu bağlamda Budizm'in kefarete uygulamalarından bir diğeri de günahların itirafı olmuştur. "Uposattha" günlerinde icra edilen bu ayinlerde başrahip, elindeki günah listesini sesli olarak okumakta ve diğer rahiplere bu günahları işleyip işlemediklerini sormaktadır. Eğer ki bir rahip günah işlemişse günahını başrahibe itiraf eder ve başrahip günahkâr rahibe günahının derecesine göre bir kefarete cezası verir. Kefarete ödenmesi halinde günahlardan arınmakla birlikte; "cinsel ilişkiye girmek, hırsızlık yapmak, kasıtlı olarak birisini öldürmek ve bir delili olmadan olağanüstü güçlere sahip olduğunu iddia etmek" gibi büyük günahları işleyenler manastırdan atılmaktadır.²⁷

Bir diğeri arınma yöntemi ise ölen birisinin günahları için kefarete sunmadır. Bu inanca göre bir Budist, ölen bir akrabasının günahlarının bağışlanması adına rahiplere kefarete sunar. Para, yiyecek veya giyecekten oluşan bu kefaretlere sayesinde ölen kişinin bağışlanacağına inanılır.²⁸

Budizm, söz konusu bu uygulamalar sayesinde günahlardan arınmaya olanak sağlasa da bu din için asıl önemli olan husus günah işlemekten uzak durmaktır.²⁹ Nitekim günahlar kişinin nihai amacı olan Nirvana'ya ulaşmasında büyük bir engeldir. Dolayısıyla nasıl ki herhangi bir tanrıya bağlanmadan Nirvana'ya ulaşmak Budizm'in önemli bir prensibi ise Nirvana'ya ulaşmaya engel olan günahlardan uzak durmak, onların kefaretini ödemekten daha önemlidir.

1.3. Caynizm'de Arınma ve Kefarete Anlayışı

1.3.1. Günahın Niteliği ve Günahın Arınmanın Gerekliliği

Budizm gibi Hinduizm'in tanrı inancına ve kanlı kurban kefaretlere tepki olarak ortaya çıkan bir diğeri Caynizm'dir. Bu dinde insan, yaratıcı bir tanrıdan bağımsız şekilde, madde ile ruhun temasıyla var olmakta ve karma yasasına göre yaptığı eylemlere göre samsara çarkında dönmektedir. Dolayısıyla diğeri Hint dinlerinde olduğu gibi Caynizm'de de samsara döngüsünden kurtulup Nirvana'ya ulaşmak nihai bir hedeftir. Bu nihai hedef için ise günahlardan kaçınmak ve işlenen günahlardan da arınmak gerekmektedir.

Kurtuluşa engel olması sebebiyle telafi edilmesi gereken günahlar ise Caynizm'in beş temel ahlaki ilkesine aykırı olan davranışlardır.³⁰

"Hiçbir canlıya zarar vermemek (Ahimsa),
Doğru sözlü olmak (Satya),
Başkasına ait bir şeyi çalmamak (Asteya),
Cinsel ilişkiden uzak durmak (Brahmacarya),

²⁵ Walter Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, çev. Lütfü Bozkurt (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2000), 120.

²⁶ Kıyak – Güven, "Hint Dinlerinde Günah Algısı", 606.

²⁷ Kıyak – Güven, "Hint Dinlerinde Günah Algısı", 606.

²⁸ David Brown, *A Guide to Religions*, (London: SPCK Publishing, 1986), 148.

²⁹ Ömer Faruk Harman, "Günah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/280.

³⁰ Kıyak – Güven, "Hint Dinlerinde Günah Algısı", 607.

Kanaatkâr olmak (Aparigraha)"³¹

şeklindeki beş ahlaki davranışın ihlali günah olarak değerlendirilmekte ve Nirvana'ya ulaşmaya engel görülmektedir. Bunun yanı sıra "doğru iman", "doğru bilgi" ve "doğru davranış" ilkelerinden oluşan üç mücevhere uyulması da kişiyi Nirvana'ya ulaştırmayı amaçlar.³² Bu ahlaki ilkeler ve üç mücevher nasıl ki kişiyi Nirvana'ya ulaştırıyorsa, bu ilkelere aykırı günahların bağışlanması için sunulan kefaretlere de kişiyi Nirvana'ya ulaştırabilmektedir.

1.3.2. Arınma ve Kefaret Çeşitleri

Caynizm'de ruhu samsara çarkından kurtarıp Nirvana'ya ulaştırmak için dünyadan yüz çeviren bir züht hayatının benimsenmesi önemli bir kurtuluş yöntemidir. Manastır hayatıyla Nirvana'ya ulaşabilenler ise ancak rahip ve rahibelerdir. Manastır hayatının dışındaki Caynistler ise Nirvana'ya ulaşabilmek için ahlaki ilkelere uymakla birlikte işledikleri günahlardan arınmak için kefarete sunmalıdır.³³

Caynizm'de Nirvana'ya ulaşmak için herhangi bir tanrıya bağlanmak yerine kişisel çaba önemli olduğu gibi; günahlardan arınırken de herhangi bir tanrıdan af dileme söz konusu değildir. Fakat her ne kadar tanrısız bir arınma anlayışı genel prensip olsa da, mabetlerde başta Tirthankaralar olmak üzere manevi liderlere tazimde bulunmak ve hediyeler sunmak günahlardan arınmayı sağlayan kefarete niteliğindeki ritüellerdir.

Bununla birlikte diğer Hint dinlerinde olduğu gibi Caynizm'de de meditasyon sayesinde zihni günahlardan arındırmaya önem verilmektedir. Budizm'de olduğu gibi bu dinde de günah itirafı yapılarak kefarete ödenmektedir. Günah itirafının yanı sıra sık bir şekilde tövbe etmek, bedenini arzularını engellemek için belirli yiyecekleri tüketmek gibi uygulamalar da önemli arınma uygulamalarıdır.

Oruç uygulaması da günahlardan uzak kalabilmek için önemli bir ibadet olup keşiş ve keşişeler yılın yarısına yakın bir süreyi oruçlu geçirmektedir. Her on beş günde en az üç gün oruç tutmak zorunlu görülmekle birlikte ölüm orucuyla günahlardan arınıldığına ve nihai kurtuluşa erildiğine inanılmaktadır.³⁴

1.4. Sihizm'de Arınma ve Kefaret Anlayışı

Diğer Hint dinlerinden farklı olarak senkretik yapılı bir din olan Sihizm, Hinduizm ve İslam dinlerinin inançlarını bünyesinde barındırmaktadır.³⁵ İslam ve Hinduizm'den sentezlenen bir din olmasına karşılık Sihizm'de ne Hinduizm'in ne de İslam'ın kefarete uygulamalarına benzer nitelikte bir kefarete olgusu mevcuttur. Hinduizm ve İslam'da kurban sunumu, oruç tutma veya çeşitli takdimeler sunma gibi kefaretlere bulunurken Sihizm'de kefareten çok Tanrı'nın ismini tefekkür etme ön plana çıkmaktadır.

"Kurbanlar, kavrulmuş sunular, inziva hayatı, hatta ibadetlerin tamamı değersizdir ve beden acı çekmeye devam eder. Tanrı'nın izni olmaksızın kurtuluş gerçekleşmez. Sadece Guru'nun yardımı ile Nam üzerine meditasyon yapan kişi kurtuluşa erer."³⁶ şeklindeki kurtuluş fikirlerinden de anlaşıldığı üzere; Sihizm'de Hinduizm ve İslam'daki kefarete ritüelleri değersiz görülmektedir. "Tanrı'ya sunulan kefaretlere rağmen beden acı çekmeye devam eder" şeklindeki yaklaşımı bize Budizm'in Hinduizm'e yönelik eleştirilerini anımsatsa da; Budizm'deki amaç tanrısız kurtuluşa erme düşüncesiyken Sihizm'deki amaç kefareten ziyade Tanrı'yı tefekküre önem vermektir.³⁷

³¹ Hermann Jacobi, "Jainism", *Encyclopedia of Religion and Ethics* (New York: 1951), 7/469-470.

³² Yitik, *Doğu Dinleri*, 149.

³³ Kıyak – Güven, "Hint Dinlerinde Günah Algısı", 607.

³⁴ Geoffrey Parrinder, *World Religions From Ancient History to The Present* (New York: 1983), 245.

³⁵ Huzeyfe Sayım, "Sih Dini", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19/11 (Ocak 2001), 85.

³⁶ A. G., 1127.

³⁷ A. G., 1127.

Sihizm, Hinduizm ve İslam'daki gibi bir kefarete olgusuna sahip olmamakla birlikte; Hinduizm'in etkisinde kalarak karma anlayışını benimsemekte ve benimsediği karma anlayışı günahlardan arınmaya yönelik ibadetleri de etkileyebilmektedir. Hinduizm'de olduğu gibi Sihizm'de de insan, karma yasasına bağlı olarak samsara çarkında yeniden ölüp dirilmektedir. Bu döngüden kurtulmak için kişinin Tanrı'nın hakikatini kavraması, Tanrı hakkındaki cehaletini ve bencilliğini yenmesi gerekir.³⁸ Dolayısıyla Sihizm'de karmadan kurtuluş Tanrı ile bütünleşmeyi ifade etmektedir. Bu bütünleşmeye engel olan ve kişiyi Tanrı'yı kavrama konusunda cehalete sürükleyen eylemler ise günah kabul edilmektedir. Dolayısıyla Tanrı'dan uzaklaşmaya sebep olan ve samsara döngüsünü sürdüren günahlardan da arınmak gerekmektedir. Tenasüh döngüsüne sebep olan günahlardan arınma noktasında ise "Altın Tapınak" önemli bir konuma sahiptir. Sihizm'in hac merkezi olan bu tapınağı ziyaret etmek ve Hinduların İndus ve Ganj'da yıkanarak arınmasına benzer şekilde bu tapınakta yer alan kutsal havuzda yıkanmak, günahlardan arınmayı sağlayan ibadetlerdendir.³⁹ Altın Tapınak sayesinde günahlardan arınmakla birlikte diğer Hint dinlerinde olduğu gibi meditasyon sayesinde zihni günahlardan arındırmak ve böylece Tanrı'yı tefekkür etmek de Sihizm için önemli bir ritüeldir.

2. Uzak Doğu Dinlerinde Arınma ve Kefaret

Uzak Doğu dinleri içerisinde Konfüçyanizm, ahlaki öğretilerin hâkim olduğu bir din olarak karşımıza çıkmaktadır. Şintoizm ise ahlaki öğretilerle birlikte animist teolojiyi benimsemektedir. Konfüçyanizm, ahlaki öğretilere bağlılığı dolayısıyla ahlak sistemine ve kozmik düzene aykırı eylemleri günah olarak değerlendirmektedir. Bu din, günahların karşılığının görüleceğini öğütlemekle birlikte herhangi bir arınma ve kefarete uygulaması sunmamaktadır. Şintoizm ise animist bir inanca sahip olmasından dolayı doğanın her yerinde mevcut olan tanrı ve tanrıçalarla ilişkilerini olumlu kılmayı gerekli görmektedir. Bu bağlamda tanrı ve tanrıçalarla ilişkinin zedelenmemesi için günahlardan arınmak için çeşitli ritüellere başvurulmaktadır.

2.1. Konfüçyanizm'de Arınma ve Kefaret Anlayışı

Tanrı Tien'e inanan ve Konfüçyüs'ün öğretilerine dayanan Konfüçyanizm'de ahlaki bir hayat tarzı benimsenmektedir. Konfüçyüs'ün öğretilerinde sunduğu insan modelinde ahlaka yönelik tavsiyeler verilmekte ve bu yönüyle Konfüçyanizm bir nevi ahlak sistemi olarak görülmektedir. Ahlaki öğretilerin yanı sıra kozmik düzene uyum sağlamak da önemli bir prensip olarak görülmektedir. Dolayısıyla benimsenen ahlak sistemine ve kozmik düzene aykırı davranışlar günah olarak değerlendirilmektedir. Bununla birlikte günahlardan arınmaya yönelik herhangi bir kefarete ayini, günah itirafı veya nefsi riyazetle terbiye etme uygulamaları bulunmamaktadır.⁴⁰ Ancak, Konfüçyüs öğretisinde işlenen günahların karşılığının mutlaka görüleceğine inanılmaktadır.⁴¹

2.2. Şintoizm'de Arınma ve Kefaret Anlayışı

Japonların milli dini olan Şintoizm, "kami" denilen Tanrı ve tanrıçaların tabiatın her yerinde mevcut olduğuna inanan animist ve politeist karakterli bir dindir.⁴² Kişinin durumunun kamilerle ilişkisine bağlı olması sebebiyle günahlara karşılık kefarete sunmak, kamilerle ilişkiyi olumlu kılmak için de önemlidir. Günah ise bir tür kirlenme durumudur ve kirden arınmanın çaresine ahlaki çerçeveden ziyade dini ritüeller açısından bakılmaktadır. Çünkü Şinto geleneğinde kişinin dünya ve ahiretteki durumunu belirleyen esas faktör, ahlaki kurallardan ziyade dini ritüellerdir.⁴³ Dini ritüellere verilen bu değer kefarete anlayışını da etkilemiş, günahlardan arınma noktasında tövbe etmeye değil, kefarete

³⁸ W. Owen Cole - Piara Singh Sambhi, *The Sikhs: Their Religious Beliefs and Practices* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), 68.

³⁹ Cole - Sambhi, *The Sikhs: Their Religious Beliefs and Practices*, 60.

⁴⁰ Ahmet Güç, "Konfüçyüs ve Konfüçyüçülük", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Haziran 2001), 59.

⁴¹ Buddha, *Dinler Tarihi*, 372.

⁴² Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, 32.

⁴³ Mahmut Aydın, *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi* (Ankara: Ensar Neşriyat, 2014), 260.

niteliğindeki ritüellere önem verilmiştir. Bu sebeple günahlardan arınma noktasında sunulan kefaretle de dini ritüellerle gerçekleştirilmektedir.⁴⁴

MS 8. yüzyıldan beri günahların bağışlanması adına geleneksel kefaret törenleri düzenlenmektedir. Toplu bir şekilde icra edilen bu kefaret törenleri ayda bir yapılmakta ve “oho-harahe” ismiyle anılmaktadır. Arınma ve temizlenme manalarına gelen “harahe”, Şintoizm’de günahlardan arınmanın temeli niteliğindedir.⁴⁵ Oho-harahe töreninden önce günahlarından arınmak isteyen kişi beyaz bir kâğıt parçasını gömlek şeklinde keserek bu kâğıda kimlik bilgilerini yazar. Ardından bu kâğıdı tüm vücuduna sürüp nefesini üfleyerek tüm günahını kâğıda aktarmış olur. Oho-harahe töreninde bu kâğıtlar siyah bir masada toplanır ve herkesin kâğıdı bir kayığa konularak denize gönderilir ve böylece günahlardan arınılmış olunur.⁴⁶

Günahlardan temizlenmek için yapılan bir diğer kefaret uygulaması da mabette tanrılar için takdimeler sunmaktır. Tören şeklinde icra edilen bu kefaret ritüelinde mabetteki sunağa ipek giysiler, mücevherler, çeşitli yiyecekler, kutsal sayılan sakaki ağacının dalı gibi takdimeler konulur. Bu takdimelerin kefaret olarak sunulmasının ardından borular üflenir, rahipler tarafından günahlardan bağışlanma konulu çeşitli dini ezgiler okunur ve dans gösterisi sergilenir. Tören boyunca yapılan bu ritüeller ve sunaklar sayesinde günahlardan arınıldığına inanılır.⁴⁷

3. Düalist Dinlerde Arınma ve Kefaret

Düalist dinler Maniheizm, Sabiilik ve Mecusilik olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Bu dinlerde birisi iyiliğe, diğeri kötülüğe hâkim olan iki farklı tanrı vardır. Düalist anlayışta iyi olan tanrının mutlak iyiliğinden hareketle evrende meydana gelen kötülüklerin iyi olan tanrıya atfedilemeyeceği, kötülüklerin sadece kötü bir güçten kaynaklanabileceği inancı benimsenmiş ve bu bağlamda iyi tanrının karşısında ikinci bir tanrı olarak kötü bir tanrının varlığı kabul edilmiştir. İyi olan tanrıya kötülük atfedilemeyeceği düşüncesi ekseninde gelişen bu düalist anlayışa göre evren, iyi tanrının hâkim olduğu *Işık Âlemi* ve kötü tanrının hâkim olduğu *Karanlık Âlem* olarak ikiye ayrılmaktadır.⁴⁸ Bu düalist anlayışa bağlı olarak iyilik ve kötülük arasında hâkim olan düalist savaşta insanın görevi iyi olan tanrıya hizmet etmek, kötü olan tanrıya karşı mücadele etmektir. Bu düalist mücadele insanın günahlardan sakınmasını gerekli kılmakta, günahlardan arınma ve kefaret uygulamaları da bu düalist anlayışa göre şekillenmektedir.

3.1. Mecusilik’te Arınma ve Kefaret Anlayışı

Düalist anlayışlı bir din olan Mecusilik’te günah ve kötülüğün kaynağı, karanlık âleminin tanrısı olan Ehrimen’dir.⁴⁹ İnsanın nihai amacı ise Ehrimen’e karşı iyiliği temsil eden Tanrı Ahura Mazda’nın tarafında olmak ve dünyada iyiliğin hâkim olmasına çaba harcamaktır.⁵⁰ İyilik ve kötülüğün mücadelesi bağlamında şekillenen insanın bu nihai amacı, onun günahlardan uzak durmasını ve işlenen günahlardan da arınmasını gerektirmektedir.

Kirliliğin ve günahın kaynağı Ehrimen olduğu için bu kirlilerden arınmanın yolu temizliğe özen göstermektir. Dolayısıyla Mecusilik’te temizlik ilkelerine sıkı bir şekilde uyulmakta, hem maddi hem manevi kirlilerden arınmak için çeşitli ayinler düzenlenmektedir. Bu arınma ayinlerinden biri olan *Bareşnom*, cenaze törenlerinden sonra yapılan bir arınma ritüelidir.⁵¹ Bu arınma ayini sayesinde

⁴⁴ Katar, “Dinlerde Keffaret Anlayışı”, 49.

⁴⁵ Samet Yaşkan, *Şintoizmde İbadet* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 81.

⁴⁶ Moore, *History of Religions I*, 106-107.

⁴⁷ Moore, *History of Religions I*, 103.

⁴⁸ Mustafa Sinanoğlu, “Seneviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/521-522.

⁴⁹ Mehmet Alıcı, *Mecusi Geleneğinde Tektanrıcılık ve Düalizm İlişkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 40.

⁵⁰ Huzeyfe Sayım, “Zerdüştlük’de Kozmogoni ve Yaratılış”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/16 (Haziran 2004), 95.

⁵¹ Mehmet Alıcı, “Genel Hatlarıyla Mecusilik ve Zerdüş’tün Modern Takipçileri”, *Ortadoğu Yıllığı 2011*, ed. Kemal İnat vd. (Sakarya: Açılım Kitap, 2012), 576.

kötülüğün eseri olan kirlerden arınılmakta, kötü olan maddi kirden arınan kişi Ahura Mazda'nın iyiliğine dâhil olmaktadır.

Arınma ritüellerinin yanı sıra günahlardan kurtulmak için uygulanan kefareter de düalist inancın bir yansımasıdır. Söz gelimi günahlardan arınmak için kefareter olarak akrep, kertenkele, yılan gibi zararlı hayvanları öldürmek veya bu tür hayvanların yuvasını bozmak düalist mücadelenin bir yansımasıdır. Çünkü eğer ki insanın asıl amacı kötülükle mücadele ederek Ahura Mazda'ya hizmet etmekse; Ehrimen'in yarattığı söz konusu zararlı hayvanları öldürmek günahlara kefareter olmakla birlikte insanın Ehrimen ile mücadelesinde de önemli bir görevdir.

Günahlar için sunulan kefareter Ehrimen'in yarattığı kötü varlıklara zarar verme şeklinde ödendiği gibi Ahura Mazda'nın yarattığı varlıklara yardım etmek suretiyle de ödenebilmektedir. Ahura Mazda tarafından yaratılan ve kutsal sayılan köpek,⁵² günahların kefareteri noktasında önemli bir hayvandır. Günah ile kirlenen kişi, yedi köpek yavrusu besleme, köpekleri bitlerinden arındırıp yıkama, bakımsız köpek mekânlarını düzenleme gibi eylemler sayesinde hem günahlarına kefareter sunmuş olur hem de Ahura Mazda'ya hizmet etmiş sayılır.⁵³

Kefareter olarak köpek gibi kutsal sayılan hayvanların bakımını sağlamanın dışında akan bir suyun üzerine köprü kurmak, dindar kimselere at veya hamurlu yiyecekler ile şarap sunmak gibi değişik kefareter uygulamaları da bulunmaktadır.⁵⁴ Bu uygulamaların yanı sıra "gatha" duasını okumak da günahlardan arınmayı sağlayan önemli bir ibadettir.

Günahlardan arınmayı sağlayan bir diğer yöntem ise günah itirafıdır. Bu anlayışa göre günah işleyen kişi bir din adamı önünde, din adamının bulunmaması halinde ise salih bir kişi önünde günahını itiraf etmelidir. Hıristiyanlığın başlıca sakramentlerinden olan günah itirafına benzer şekilde Mecusilik'te de kişi en azından yılda bir kez *Mihir* ayında günah itirafında bulunmalıdır. Günah itirafında bulunan kişiye din adamının vereceği kefareter ise genellikle ibadet ve topluma hizmet amaçlı kefareterdir.⁵⁵ Topluma hizmet amaçlı kefareter ise düalist anlayışa göre şekillenmektedir. Kutsal ateşe güzel kokan ağaçlardan getirmek; insanlar için yol, köprü veya su kanalı yapmak; Ehrimen'in yarattığı yılan, solucan gibi hayvanları öldürmek gibi kefareterin topluma faydalı kefareter olarak görülmesinin sebebi düalist savaşın bir yansımasıdır.

Sunulan bu kefareterin ve arınma yöntemlerinin niteliğine baktığımızda; Mecusilik'te iyilik ve kötülüğün düalist mücadelesi, bu dinin her alanına etki ettiği gibi arınma ve kefareter anlayışına da etki etmektedir.

3.2. Maniheizm'de Arınma ve Kefareter Anlayışı

Mecusilik, Hıristiyanlık ve Budizm gibi dinlerden etkilenmesi sebebiyle senkretik bir din olan Maniheizm; düalist bir âlem anlayışına da sahiptir.⁵⁶ Düalist anlayış, bu dinin yaşam tarzını pek çok yönden etkilediği gibi günaha yüklenen anlamı ve günahlardan arınma şeklini de etkilemektedir. Düalist anlayışa göre evren *Işık Âlemi* ve *Karanlık Âlem* olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu iki âlem arasındaki mücadele sonucunda insan bedeni de dâhil olmak üzere dünyadaki maddi olan varlıklar karanlık güçler tarafından yaratılmıştır. Dolayısıyla maddi olan bu dünya, insanın saf ve temiz ruhu için bir hapis yeridir. İnsanın maddi bedeninden sıyrılıp kurtuluşa ermesi ise ancak kötü olan maddeden yüz çeviren bir hayat yaşamasıyla mümkündür.⁵⁷ Bu bağlamda kurtuluşa engel olan ve insanın ruhunu maddi dünyada alıkoyan eylemler bir çeşit günah sayılmaktadır. Özellikle cinsel ilişkiye girmek, evlenip insan neslini çoğaltmak gibi eylemler kötü âlemin parçası olan insan bedenini çoğaltacağı için günah olarak görülen davranışlar arasındadır. Bununla birlikte et yemek veya tarım yapmak gibi davranışlar da Işık Âlemi'ne yükselmeyi engelleyen davranışlar olarak değerlendirildiği için günah olarak görülmektedir.

⁵² *Zerdüş Avesta Bölümler*, çev. Eshat Ayata, (İstanbul: Kora Yayınları, 2011), 92.

⁵³ *Zerdüş Avesta Bölümler*, 98.

⁵⁴ *Zerdüş Avesta Bölümler*, 98.

⁵⁵ Katar, "Dinlerde Kefareter Anlayışı", 49.

⁵⁶ Harun Güngör, "Maniheizm", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/5 (Ocak 1988), 145.

⁵⁷ Şinasi Gündüz, "Maniheizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/ 575-576.

Günah algısını düalist kozmogoniye göre şekillendiren bu dinde, günahlardan arınma yolları da maddi dünyadan yüz çevirmeye yönelik uygulamalardır. Pazartesi günü Işık Âlemi'ne ithafen "Ay Günü" olarak kabul edilir ve her pazartesi seçkinler grubundan olanların günahlarından af dileyip ibadet etmesi gerekmektedir.⁵⁸ Dolayısıyla Işık Âlemi ile ilintili olan günler, günahlardan arınmak için önemli bir işleve sahiptir.

Günahlardan arınmaya yönelik bir diğer uygulama ise Bema Bayramı'nda yıllık günah itirafında bulunmaktır. Mecusilik'te olduğu gibi Maniheizm'de de günah itirafında bulunulması önemli bir uygulamadır. Maniheizm'de otuz gün boyunca tutulan yıllık oruç, Bema ayinleriyle son bulmakta ve Bema ayininde yapılan yıllık günah itirafıyla günahlardan arınılmaktadır. Bununla birlikte günah itirafının ardından kutsal metinlerden pasajlar okumak, dualar etmek ve ilahiler söylemek de hem günahlardan arınmayı sağlamakta hem de kişinin Işık Âlemi'ne ulaşmasına katkı sağlamaktadır.⁵⁹

3.3. Sabiilik'te Arınma ve Kefaret Anlayışı

Maniheizm gibi evreni Karanlık Âlem ve Işık Âlemi olarak ikiye ayıran Sabiilik'te de düalist bir âlem anlayışı hâkimdir. Bu düalist anlayışta insan bedeni, karanlık güçler tarafından yaratıldığı için kötüdür ve ruhun Işık Âlemi'ne yükselmesini engelleyen bir hapis yeridir.⁶⁰ Dolayısıyla Maniheizm'e benzer şekilde bu dinde de hem insan bedeni hem de maddi olan bu dünya kötü görülmektedir.

Günah ve günahlardan arınma yöntemleri de bu düalist anlayış çerçevesinde şekillenmektedir. Düalist anlayışın bir sonucu olarak kişinin maddi dünyaya meyletmesi, kurtuluşa ermesini sağlayacak olan gnostik bilgiye uygun yaşamaması ve Işık Âlemi'ne yükselmeyi engelleyecek davranışlarda bulunulması günah olarak değerlendirilmektedir. Kişi işlediği günahlardan arındığı takdirde nihai amacı olan Işık Âlemi'ne yükselecek ve kurtuluşa erecektir. Dolayısıyla Sabiilik'te arınma anlayışı, düalist âlem tasavvurunun bir yansımasıdır.

Günahlardan arınma yöntemlerine baktığımızda en önemli arınma yöntemi vaftizdir.⁶¹ Vaftizin kişiyi günahlardan arındırıp Işık Âlemi'nin parçası kılmasının sebebi ise *Yardna* olarak isimlendirilen vaftiz suyunun kaynağının, Işık Âlemi'ndeki Hayat Suyu olmasıdır.⁶² Vaftizle günahlardan arınmaları, Hıristiyanlığa ait uygulamaları anımsatmakla birlikte Sabiilik'teki vaftiz anlayışının temeli düalist anlayışa dayanmaktadır. Düalist anlayışa göre bu dünyanın maddi kirine bulanık insan, vaftiz olduğu su sayesinde günahlardan arınmakta ve Işık Âlemi'nin bir parçası olmaktadır. Dolayısıyla Sabiilik'te günah olgusu düalist âleme göre şekillendiği gibi günahlardan arınma yöntemi olan vaftiz de düalist anlayışın bir yansımasıdır.

Vaftiz uygulaması tek çeşit olmayıp farklı şekillerde uygulanmaktadır. Bunlardan *Masbuta*, her pazar günü rahip denetiminde vücudun tamamının suya daldırılmasıyla yapılan bir vaftiz çeşididir. Yalan söylemek, küfretmek gibi günahlara bulaşan kişi, *Masbuta* vaftizi ile günahlardan arınarak Işık Âlemi'nden pay almaktadır.⁶³ Bir rahip denetiminin olmadığı *Rişama* vaftizi ise her gün yapılan bir arınma uygulaması olup İslam'daki abdest anlayışına benzemektedir. Kişinin gündelik yaşamda kötülüklerden korunması amacıyla yapılan bu vaftiz, küçük günahlardan da arınmayı sağlamaktadır.⁶⁴ *Tamaşa* vaftizi ise ölüye dokunma, kadınların doğum yapması, adet görmesi gibi ağır manevi kirlerden arınmak için yapılan bir vaftiz türüdür.⁶⁵ Tüm bu vaftiz çeşitleri kişinin maddi dünyanın kirlerinden ve işlenen günahlardan arınıp Işık Âlemi'nin bir parçası olmaya yöneliktir.

⁵⁸ Dilâ Baran Tekin, *Mani ve Öğretileri* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 101.

⁵⁹ Baran Tekin, *Mani ve Öğretileri*, 101.

⁶⁰ *Ginza*, 107.

⁶¹ Kadir Albayrak, "Dinlerde Günah Kavramı ve Kurtuluş Yolları", *Dini Araştırmalar Dergisi* 4/12 (Haziran 2002), 94.

⁶² Şinasi Gündüz, *Sâbiiler Son Gnostikler* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2016), 166.

⁶³ Gündüz, *Sâbiiler Son Gnostikler*, 170-171.

⁶⁴ Gündüz, *Sâbiiler Son Gnostikler*, 175.

⁶⁵ Gündüz, *Sâbiiler Son Gnostikler*, 177.

4. İlahî Kökenli Dinlerde Arınma ve Kefaret

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinlerini içeren ilahî dinler, ortak bir ata olarak Hz. İbrahim'de buluşmaktadır. Köken ortaklığının yanı sıra Yahudilikte Tanrı tarafından seçilmiş bir millet olma inancı, Hıristiyanlık'ta Mesih merkezli teoloji, İslam'da ise seçilmişlik ve teslis inançlarından uzak olan tevhid inancı, bu dinleri birbirinden özgün kılmaktadır. Bu üç dinin hepsinde günahlardan arınmak önemli olmakla birlikte, günahlardan arınmak için gerekli olan arınma ve kefarete yöntemleri bu dinlerin inanç sistemlerine göre değişmektedir. Yahudilikte günah, Tanrı ile İsrailoğulları arasındaki ahitleşmenin ihlali olarak değerlendirilmektedir. Günaha yüklenen anlam bu ahitleşme ekseninde şekillendiği için arınma ve kefarete yöntemleri de Tanrı ile İsrailoğulları arasındaki ilişkiyi tesis etme aracı olarak görülmektedir. Yahudilikte günah, insanın kendi iradesiyle gerçekleştirdiği dine aykırı eylemlerken, Hıristiyanlık'ta günah doğuştan insanın içinde taşıdığı bir kötülüktür. İlk insanın yasak meyveyi yemesiyle tüm insanlığa sirayet eden bu kötülükten arınmanın tek yolu ise İsa Mesih'in yolunda vaftiz olmaktır. İslam'da ise herhangi bir seçilmişlik düşüncesi veya doğuştan günahla doğma anlayışı bulunmamaktadır. İslam, günahlardan arınmayı hem kurtuluş için gerekli görmekte hem de arınma ve kefarete yöntemleriyle insanları kötülükten alıkoymayı ve iyiliği tesis etmeyi amaçlamaktadır.

4.1. Yahudilikte Arınma ve Kefarete Anlayışı

Yahudilikte İsrailoğulları'nın Tanrı ile ahitleşmesi, Tanrı'nın emir ve yasaklarına uymalarını da zorunlu hâle getirmiştir. Emir ve yasakları ihlal ederek günah işlemek ise Tanrı'nın düzenine başkaldırı olup İsrailoğulları'nın başına gelen sıkıntı ve felaketlerin kaynağı olarak değerlendirilmiştir.⁶⁶ Bu sebeple Yahudilik tarihi boyunca günahlardan arınmak ve Tanrı ile İsrailoğulları arasındaki ilişkiyi düzenlemek adına kefarete sunmak Yahudilik açısından önemli bir konuma sahip olmuştur. Kefarete ve arınma uygulamaları ise Yahudilik tarihi boyunca çeşitli değişimlere uğramış; mabedin yıkılması, İsrailoğulları'nın sürgün hayatları gibi yaşanan önemli tarihi olaylar, kefarete ve arınma uygulamalarını da önemli ölçüde etkilemiştir.⁶⁷

4.1.1. Kurban Kefareti İle Günahlardan Arınma

Tanah'ta en önemli kefarete ve arınma yöntemi olarak karşımıza çıkan uygulama, kurbandır. Oruç tutma, para veya un verme, dua ederek günahlardan bağışlanmayı dileme veya ızdırap çekme gibi başka kefarete ve arınma yöntemleri olsa da kurban en önemli kefarete konumundadır.⁶⁸ Kurbanın en önemli kefarete olmasının sebebi ise kanın yaşamı simgelemesinden dolayıdır. Levililer'de ifade edilen "Canlılara yaşam veren kandır. Ben onu size sunakta kendinizi günahattan bağışlatmanız için verdim. Kan yaşam karşılığı günah bağışlatır."⁶⁹ ayetine göre kan hayatı simgelemekte ve günahlardan bağışlanmayı sağlamaktadır. Kanın sahip olduğu bu işlev, kurbanı en önemli kefarete olma statüsü kazandırmaktadır.

Yahudiliğin ilk asırlarında kurban kefareti tek çeşit olmayıp işlenen günahın derecesine, günah işleyen kişinin toplumdaki statüsüne ve maddi durumuna göre değişebilmektedir.⁷⁰ Günahın derecesine göre uygulanan yaptırımlara baktığımızda; işlenen günah kasıtlı olarak işlendiği takdirde kişi Tanah'ın ifadesiyle Tanrı'ya saygısızlık etmiş sayılmakta ve toplumdan uzaklaştırılma cezası almaktadır.⁷¹ Kasıtsız işlenen günahlarda ise kişinin kurban sunması günahın affı için yeterli görülmüştür. Fakat kasıtsız günahların kefaretinde de günah işleyen toplum içindeki konumu ve maddi durumu da göz önünde bulundurulmaktadır. Söz gelimi günah işleyen bir din adamının kefarete

⁶⁶ Hatice Yılmaz, *Yahudilikte Günah Kavramı ve Büyük Günahlar* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 14.

⁶⁷ Katar, "Dinlerde Keffarete Anlayışı", 50.

⁶⁸ Nermin Öztürk, "İlahi Dinlerde Yemin, Keffarete ve Kurban", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (Şubat 2002), 182.

⁶⁹ Lev. 17:11.

⁷⁰ Öztürk, "İlahi Dinlerde Yemin, Keffarete ve Kurban", 182.

⁷¹ Say. 15:30-31.

olarak boğa sunması gerekirken⁷² yönetici kesimden günah işleyen bir Yahudi'nin erkek keçi,⁷³ halktan günah işleyen bir Yahudi'nin ise dişi bir keçi veya kuzuyu⁷⁴ kefarete olarak kurban etmesi gerekmektedir. Toplumdaki statünün yanı sıra halktan günah işleyen kişi, dişi keçi veya kuzu sunmaya maddi yönden güç yetiremiyorsa biri günah sunusu diğeri yakmalık sunu olmak üzere iki güvercin veya iki kumru sunarak kefarete görevini tamamlayabilmektedir.⁷⁵ Buna da güç yetiremeyecek derecede fakirse bir miktar unu tapınakta kâhinine vererek sunması halinde yine kefaretinin tamamlanmış olur.⁷⁶ Kurban sunumunda sağlanan bu imkânlar, Yahudilikte kefaretle sunumunda kişilerin durumuna göre kolaylık sağlandığını göstermektedir.

İlk asırlarda mabedin henüz yıkılmamış olması sebebiyle mabede bağlı bir kurban anlayışı mevcuttur. Dolayısıyla kurban sunumları günahkâr kişinin kefarete olarak sunacağı kurbanı mabede getirmesi, kurbanın başrahip tarafından boğazlanması ve gövdesinin Tanrı'ya sunulması aşamalarından geçerek icra edilmekteydi. Fakat M.Ö. 586 tarihine gelindiğinde Mabet'in Babiller tarafından yıkılması⁷⁷ ve Yahudilerin sürgüne uğraması, pek çok dini uygulamayı etkilediği gibi kurban kefaretinin sunuluş şeklini de önemli ölçüde etkilemiştir.

Mabedin Babiller tarafından yıkıma uğraması ve Yahudilerin sürgün edilmesi mabet merkezli olan kurban kefareti anlayışını büyük bir değişime uğratmıştır. Mabet olmadığı için kurban sunumları kesintiye uğramış ve kurbanın yerini başka kefaretle almıştır. Mabede bağlı bir dini hayatın olduğu ilk asırlarda kurban en önemli kefarete olarak önemini korurken mabedin yıkılmasından sonra oruç tutmak, sadaka vermek, dua ve tövbe etmek veya ızdırap çekmek gibi ibadetler kurbanın yerini alan arınma yöntemleri olmuştur. Özellikle sürgün hayatı en acı kefarete yöntemi olarak değerlendirilmiştir.⁷⁸ Her ne kadar II. Mabet Dönemi'nde Ezra öncülüğünde mabet yeniden inşa edilip Yahudilik yeniden canlanmaya başlasa da;⁷⁹ M.S. 70 yılında Romalılar tarafından Mabet'in ikinci kez yıkıma uğraması kurban kefaretinin de tamamen yıkıma uğratmıştır.⁸⁰ Yıkımdan sonra Mabet merkezli ibadetler artık sinagoglarda yapılmaya başlanmış, günahlardan arınmak için kurban sunumu yerine tövbe ve oruç gibi ibadetler daha çok benimsenmiştir. Özellikle Yom Kippur ve Roş Haşana gibi önemli dini günlerde yapılan tövbeler ve tutulan oruçlar önemli kefaretle haline gelmiştir.⁸¹

4.1.2. Roş Haşana ve Yom Kippur Günlerinde Günahlardan Arınma

Mabedin tahribi ve bu tahribe bağlı olarak kurban kefaretinin değişime uğraması, Kefarete günü olarak anılan Yom Kippur'u ve Yahudi takvimine göre yılbaşını ifade eden Roş Haşana'yı önemli hâle getirmiştir.⁸² Tişri ayı ile birlikte başlayıp iki gün süren Roş Haşana, insan kaderinin yeniden belirlenmesini ifade etmekle birlikte kişinin yıl boyunca yaptıklarını değerlendirmesi ve tövbe ederek günahlardan arınması için önemli bir gündür. Roş Haşana'nın birinci gününden itibaren başlayan ve on gün boyunca devam eden tövbe süreci ise Yom Kippur ile sonlanmaktadır. Roş Haşana'da bir yıllık kaderin tasarımı yapılırken bu kader Yom Kippur ile birlikte mühürlenmektedir.

İbadet ve tövbeyle geçen Yom Kippur'da Şabat kurallarına uyulmakla birlikte günahlardan arınmak için çeşitli ritüeller de icra edilmektedir. Mabet yıkılmadan önce baş kâhin tarafından toplumun günahlarının "Azazel" adlı keçiye yüklenmesi ve bu günah keçisinin çöle salınmasının ardından toplumun günahlardan arındığına inanılması, Yom Kippur'un önemli bir kefarete ritüeliydi. Mabedin yıkılmasından sonra ise keçiye günah yükleme ritüelinin yerini "kaparot" uygulaması aldı. Bu uygulamada ise Yom Kippur'da günahkâr kişi bir tavuk veya horozu başının üstünde üç kez

⁷² Lev. 4:3.

⁷³ Lev. 4:22-23.

⁷⁴ Say. 15:27.

⁷⁵ Lev. 5:7.

⁷⁶ Lev. 5:11-13.

⁷⁷ Salime Leyla Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik* (Ankara: İSAM, 2020), 23.

⁷⁸ Öztürk, "İlahi Dinlerde Yemin, Keffaret ve Kurban", 183.

⁷⁹ Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik*, 24.

⁸⁰ Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik*, 179.

⁸¹ Katar, "Dinlerde Keffaret Anlayışı", 52.

⁸² Katar, "Dinlerde Keffaret Anlayışı", 52.

döndürerek günahlarını o hayvana yükler. Günahlarını yüklerken “Bu benim kefaretimdir, benim yerime bu tavuk ölecek, ben ise sağlıklı ve uzun bir hayat yaşayacağım” der ve böylece günahlarına kefaret olarak tavuk veya horoz sunmuş olur. Yom Kippur’da yapılan bir diğer arınma ritüeli ise “Kal Nidre” dir. Yom Kippur’un ilk akşamı herkesin beyaz giysilerle sinagogda yüksek sesle Kal Nidre duasını okuması önemli bir arınma ritüelidir. Kal Nidre duasında Yahudiler, o yıl boyunca Tanrı’ya karşı işledikleri günahları dile getirir ve af dilerler.⁸³ Bununla birlikte Kal Nidre, içerik olarak Tanrı’ya karşı işlenen günahları kapsarken insanlara karşı işlenen günahları kapsamamaktadır. Çünkü Yahudilik açısından Tanrı, insanlara karşı işlenen günahlarda kime karşı günah işlenmişse ondan özür dilenmesini isteyen bir Tanrı’dır.⁸⁴

4.2. Hıristiyanlıkta Arınma ve Kefaret Anlayışı

Hıristiyanlık açısından kefare, günahlardan arınmak için gerekli olmakla birlikte asli günah ve İsa’nın çarmıhta ölümü meseleleriyle de bağlantılı olan bir öneme sahiptir. Asli günah ve İsa’nın neden çarmıha gerildiği sorusu, kefare doktrini ile cevap bulmaktadır.⁸⁵ Dolayısıyla Hıristiyanlıkta kefare diğer dinlerin kefare anlayışından farklı bir çerçeveye sahip olup Hıristiyanlık teolojisini de içinde barındırmaktadır.

4.2.1. Asli Günah, Çarmıh ve Vaftiz Bağlamında Kefaret Anlayışı

Hıristiyanlık açısından büyük öneme sahip olan asli günah doktrini ve çarmıh hadisesi kefare olgusuyla anlam kazanmaktadır. Bu sebeple Hıristiyanlığın kefare anlayışını değerlendirebilmemiz için kefaretle doğrudan alakalı olan asli günah ve çarmıh hadisesini el almamız gerekmektedir.

Pavlus’un ortaya koyduğu asli günah doktrinine göre Âdem’in yasak ağaca yaklaşması sebebiyle Aden Bahçesi’nden çıkarılması,⁸⁶ tüm insanların asli günahla doğmasına sebep olmuştur.⁸⁷ Dolayısıyla Hıristiyanlıktaki günah algısı, diğer ilahî dinlerden farklı olarak babadan oğula intikal eden ve tüm nesilleri kapsayan bir boyuta sahiptir. Bu denli büyük bir günahın bağışlanması ise insan çabasının üstünde bir kefare gerektirdiğinden dolayı Tanrı, oğlu İsa’yı kefare kuzusu olarak seçmiştir.⁸⁸ Dolayısıyla asli günah doktrini, tüm insanların asli günahla doğmasının yanında İsa’nın çarmıhta ölmesiyle de yakından alakalıdır. Pavlus’un *Romalılara Mektubunda* belirttiği üzere Tanrı’nın insanlara olan sevgisi ve adaleti gereği, İsa çarmıhta kurban edilerek tüm insanların günahları için kefare olmuştur.⁸⁹ Bu bağlamda diyebiliriz ki Hıristiyanlıktaki kefare olgusunun temeli, asli günah doktrini ve bu doktrinin yansıması olan çarmıh teolojisine dayanmaktadır.

Diğer dinlerde günahlara karşılık kurban sunulmasına benzer şekilde İsa’nın çarmıhta insanların günahı için kefare kuzusu olarak can vermesi, insanların da İsa’nın yolundan gitmesini gerekli kılmaktadır. İsa Mesih insanların günahına kefare olarak çarmıhta ölmüş ve yeniden dirilmişse insanlar da vaftiz aracılığıyla asli günahından arınarak İsa gibi yeniden doğmalıdır. Pavlus’un *Romalılara Mektubunda* ifade ettiği üzere; İsa Mesih, Tanrı’nın lütfu sayesinde insanların günahı için kefare olmuş ve yeniden dirilmiştir.⁹⁰ İnsanlar da buna karşılık olarak günahlardan arınıp yeni bir yaşam sürmek için vaftiz olmalıdır.

4.2.2. Günahlardan Arınmada Vaftizin Gerekliliği

Hıristiyanlık açısından vaftiz, kişiyi günahlardan arındırmakla birlikte İsa’nın çarmıhta kefare oluşuyla gerçekleşen inayetten pay almayı da simgelemektedir.⁹¹ Bu sebeple kişi yalnızca günahlardan

⁸³ Yılmaz, *Yahudilikte Günah Kavramı ve Büyük Günahlar*, 78.

⁸⁴ Suzan Alalu vd., *Yahudilikte Kavram ve Değerler* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001), 173.

⁸⁵ Şinasi Gündüz, *Hıristiyanlık* (Ankara: İSAM, 2020), 83.

⁸⁶ Yar. 3: 6-24.

⁸⁷ Rom. 5-12.

⁸⁸ Katar, “Dinlerde Keffaret Anlayışı”, 54.

⁸⁹ Rom. 5:8.

⁹⁰ Rom. 6:2-5.

⁹¹ Katar, “Dinlerde Keffaret Anlayışı”, 54.

arınmak için değil, İsa Mesih'in cemaatine katılmak için de vaftiz olmalıdır. Hıristiyanlığa girişi sağlama yönüyle vaftiz, Eski Ahit'teki sünnet anlayışının Hıristiyanlıktaki yansıması niteliğindedir. Öyle ki bazı Hıristiyan ilahiyatçılar Eski Ahit'teki sünnet ile vaftizin benzerliğinden yola çıkarak, Tanrı ile yapılan eski antlaşmanın simgesinin sünnet olmasına karşılık, yeni antlaşmanın sembolünün ise vaftiz olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁹² Bu önemi sebebiyle vaftiz, aralarındaki keskin görüş ayrılıklarına rağmen tüm Hıristiyan mezheplerinin kabul ettiği temel sakramentlerdendir.

İncil'in, "Gidin bütün ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin. Onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un adıyla vaftiz edin. Size buyurduğum her şeye uymayı onlara öğretin."⁹³ emri vaftizin gerekliliğine dair önemli bir kaynaktır. Bu emir bağlamında vaftiz, iman etmenin bir simgesi mahiyetindedir. Kişi vaftiz sayesinde Hıristiyanlığa girerek İsa'nın yoluna dâhil olmakta ve böylece İsa'nın çarmıhtan sonra yeniden dirilmesine benzer şekilde günahlardan arınarak yeniden doğmaktadır. Bu sebeple vaftiz olan kişinin suya girmesi ölümü simgelerken sudan çıkması ise İsa gibi yeniden doğuşu temsil etmektedir. "Herkes nasıl Âdem'de ölüyorsa Mesih'te yaşama kavuşacaktır."⁹⁴ ayetinde de belirtildiği üzere; vaftiz sayesinde kişi, günahlardan sıyrılıp İsa Mesih'in yolunda temiz bir yaşam elde etmektedir.

Vaftizle ilgili bir diğer önemli ayrıntı ise vaftizin günahsızlaşmayı sağlayıp sağlamadığı meselesidir. Vaftiz, her ne kadar dine girmeyi ve günahlardan arınmayı sağlayan bir fonksiyona sahip olsa da günahsızlaşmayı sağlayan bir yöntem değildir. Nitekim kişi vaftiz olarak günahlarından arınmaya çalışsa da günah her daim insanın içinde var olmaya ve insanı kötülüğe meylettirmeye devam etmektedir.⁹⁵ Pavlus'un Romalılara Mektubu'nda ifade ettiği üzere günah, kişinin Tanrı yasasına uymayı istemesine rağmen kişiye kötülük yaptırmaktadır. Kişi iyilik yapmayı istediği halde iyilik yapamamakta, kötülük yapmayı istemediği halde ise asli günahın insanı kötülüğe meylettiren gücü yüzünden kötülük yapmaktadır.⁹⁶ Dolayısıyla kişi her ne kadar vaftiz ile İsa'nın cemaatine girse ve işlediği günahlardan arınsa da asli günah her daim insanı kötülüğe meylettirmek için mücadele etmektedir. Bu bağlamda kişinin her daim günah duygusunun farkında olması ve günahları itiraf ederek pişmanlık duyması da Hıristiyanlıkta günahlardan arınmak için önemli bir meseledir.

4.2.3. Günah İtirafı ve Endüljans

Vaftizle günahlardan arınmanın yanı sıra günah itirafı da Hıristiyanlık için önemli bir arınma yoludur. Yakup'un Mektubu'nda yer alan "bu nedenle şifa bulmak için günahlarınızı birbirinize itiraf edin ve birbiriniz için dua edin"⁹⁷ emri günah itirafının gerekliliği konusunda önemli referans kaynağıdır. Bu yüzden doğuştan asli günahla doğan ve vaftiz olsa bile günah duygusunu her daim içinde taşıyan insan, günahlardan arınmak için yılda en az bir kez de olsa günahlarını itiraf etmelidir.⁹⁸

Kilisede rahip huzurunda yapılan günah itirafından önce kişi, günahından pişmanlık duymalıdır. Günahından pişmanlık duyup bağışlanmak isteyen kişi, kilisede rahibe günah itirafında bulunur. Rahibin Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına yapacağı bağışlama sayesinde günahından arınılmış olur. Rahiplerin günah bağışlama yetkisi havarilere, havarilerin yetkisi ise İsa'ya dayanmaktadır. İsa kendi bağışlama yetkisini havari Petrus'a, Petrus ise kendi öğrencilerine vermiştir ve bu yetki rahipler aracılığıyla devam etmektedir. Yuhanna İncili'nde ifade edildiği üzere İsa havarilere "Baba beni gönderdiği gibi ben de sizi gönderiyorum"⁹⁹ diyerek havarilerin üzerine üfler ve böylece havariler insanların günahlarını bağışlama yetkisi almış olur. Artık havariler kimin günahlarını bağışlarsa o kişi bağışlanmış olacaktır ve kimin günahlarını bağışlamazlarsa o kişi bağışlanmamış olarak kalacaktır.¹⁰⁰ Bu bağlamda Kilise'ye göre günah itirafında bir rahibe ihtiyaç duyulmakta ve rahibin itiraf edilen günahı bağışlaması halinde kişi günahlardan arınabilmektedir.

⁹² Gündüz, *Hıristiyanlık*, 161.

⁹³ Mat.28:19-20.

⁹⁴ 1Ko. 15:21-22.

⁹⁵ Rom. 7: 17-20.

⁹⁶ Rom. 7:8.

⁹⁷ Yak. 5:16.

⁹⁸ Gündüz, *Hıristiyanlık*, 168.

⁹⁹ Yu. 20:21.

¹⁰⁰ Yu. 20:23.

Rahip günahı bağışlamakla birlikte günaha karşılık belirli kefareter de isteyebilmektedir. Söz gelimi Ortaçağ Hıristiyanlığı'nda piskopos, günah itirafında bulunan kişinin alınına kül ile haç işareti yapar ve günahlarından arınabilmesi için kefarette bulunmasını isterdi. Günahkâr kişi ise saçlarını kestirip bol kıyafetler giyerek sıkı bir oruca başlar, gecelerini ibadetle geçirir ve Tanrı'dan af dilerdi. Bu kefareterin tamamlanması sonucunda piskopos tarafından cemaate tekrar alınır ve günahlarından arınmış olurdu. Eski dönemlerde bu şekilde aleni olarak yapılan günah itirafları, zamanla gizli itiraf ve kefaret şekline bürünmüştür.¹⁰¹

Rahiplerin günah bağışlama yetkisi, zaman içerisinde Kilise'nin ekonomik gelir kaynağı haline gelmiştir. Ortaçağ'da Katolik Kilisesi, Tanrı adına günahların dünyevi cezalarını affedebileceğini öne sürerek Endüljans belgeleri hazırlamış bir nevi af belgesi niteliği taşıyan bu belgelerin para ile satılması büyük tartışmalara neden olmuştur.¹⁰² Günahların affı için satılan bu belgelerin işlevi, Papa IV. Sixtus'un araftaki günahkâr ruhların da bağışlanabileceğini ilan etmesiyle daha da genişletilmiş;¹⁰³ Endüljans belgesi zamanla cennetten yer satın alma, ölmüş kişilerin de günahlarını bağışlama gibi fonksiyonlar kazanmıştır. 1506 yılına gelindiğinde ise Papa II. Julius, Aziz Petrus Kilisesi'nin inşaatı için gerekli olan para ihtiyacını karşılamak adına Endüljans kararını yenilemiştir. 1517'ye gelindiğinde Endüljans belgeleri parayla satılmanın yanı sıra kampanya malzemesi boyutuna ulaşmıştır. Söz gelimi Almanya'da Rahip Tetzl'in yalnızca işlenmiş günahlar için değil, işlenmemiş günahlara ve hatta araftaki ölmüş yakınların günahlarına da kefaret olarak Endüljans kampanyası yürütmesi bu durumun somut bir örneğidir.¹⁰⁴

Günah itirafı sakramentinin Endüljans geleneğine dönüşerek ticari bir menfaat haline gelişini Hıristiyanlığın kefaret ve arınma anlayışını etkilediği gibi; Hıristiyanlık tarihini derinden sarsan Reform'un ve Reform'a bağlı olarak Protestanlık mezhebinin doğuşuna da zemin hazırlamıştır.¹⁰⁵

4.3. İslam'da Arınma ve Kefaret Anlayışı

Diğer ilahî dinlerde olduğu gibi İslam'da da kefaret, işlenen bir günahı arınmayı sağlayan telafi davranışlardır. İslam'da sunulan kefareter günahlardan arınmayı sağlamakla birlikte kişiyi günahı arınmayla alıkoymak suretiyle kötülüğün önüne set çekmeyi de sağlar niteliktedir.

İslam'da günahlardan arınma yöntemlerine baktığımızda günahkâr kişinin işlediği günahı pişmanlık duyması ve samimi şekilde Allah'a tövbe etmesi günahlardan arınmak için önemlidir.¹⁰⁶ Bu noktada pişmanlık duyup tövbe etmek önemli olduğu kadar tövbe ettikten sonra tekrar günaha dönmek ve iyi amellerde bulunmak da dikkat edilmesi gereken önemli bir husustur.¹⁰⁷ Tövbenin ardından günaha yönelmemek, her bir insanı bireysel anlamda günahlardan arındırdığı gibi bireylerden oluşan toplumu da olumlu yönde etkilemektedir. Dolayısıyla günahların telafisi noktasında gerek tövbe sonrası günahı arınmak gerekse günahlar karşılığında sunulan kefaret yöntemleri, günahlardan arınma, iyiliğe teşvik etme ve toplumsal yardımlaşmayı sağlama gibi pek çok işleve sahiptir.

Tövbe ile günahlardan arınmanın yanı sıra kefaret uygulamaları da günahlardan arınmak için önemlidir. Hakkında kesin delil bulunan konulardaki kefareterin nasıl ödeneceği İslam hukukunda net olarak belirtilmekle birlikte;¹⁰⁸ büyük günahlardan kaçınmak, iyilikte bulunmak gibi davranışlar da kefaret miktarı belirlenmemiş küçük günahlardan arınmayı sağlayabilmektedir. Hz. Muhammed'in "Nerede olursan ol Allah'tan kork ve işlediğin kötülüğün hemen ardından onu yok edecek bir iyilik yap."¹⁰⁹ hadisi de İslam'da kefaretin çok yönlü bir boyuta sahip olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda

¹⁰¹ Katar, "Dinlerde Keffaret Anlayışı", 56.

¹⁰² Öztürk, "İlahi Dinlerde Yemin, Keffaret ve Kurban", 186-187.

¹⁰³ Hakan Olgun, "Katolik Kilisesi'nin Endüljans Uygulaması ve Protestan Reformuna Etkisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18-19 (Ocak 2005), 331-332.

¹⁰⁴ Olgun, "Katolik Kilisesi'nin Endüljans Uygulaması ve Protestan Reformuna Etkisi", 332-335.

¹⁰⁵ Olgun, "Katolik Kilisesi'nin Endüljans Uygulaması ve Protestan Reformuna Etkisi", 340.

¹⁰⁶ el-İsrâ 17/25.

¹⁰⁷ el-Mâide 5/39.

¹⁰⁸ Öztürk, "İlahi Dinlerde Yemin, Keffaret ve Kurban", 187.

¹⁰⁹ Tirmizî, *Birr*, 55.

bazı günahlar için belirlenmiş bir kefarete veya yaptırım olduğu gibi, iyilikte bulunmak dahi işlenen günahlara telafi olabilmektedir.

Bazı günahlar hakkında Kur'an ve sünnette kesin delil bulunmakta, bu delillerde işlenen günah için sunulacak kefaretlere türü ve miktarı da belirtilmektedir. Ramazan orucunu bozma, edilen yemini yerine getirmeme, hacda ihram kurallarını ihlal etme, kasten olmaksızın adam öldürme gibi günahlar Kur'an ve sünnette kefareti belli olan günahlardır.¹¹⁰ Bu günahların kefaretlere baktığımızda Ramazan orucunu kasten bozmanın kefareti köle azad etmek, altmış gün oruç tutmak veya altmış fakiri doyurmaktır.¹¹¹ Bu kefaretlere kişinin oruç bozma günahını telafi ettiği gibi oruç ibadetine bağlılığını da sağlar niteliktedir. Bilinçli şekilde yapılan yeminlerin kefareti ise on fakiri doyurmak ya da giydirmek, bir köle azad etmek veya bunlara güç yetirilmediği takdirde üç gün oruç tutmaktır.¹¹² Hacda ihramlıyken ihlal edilen kuralların kefareti baktığımızda ise; ihramlıyken avlanmanın kefareti öldürülen hayvanın muadili bir hayvan kurban etmek veya bedelini bir fakire vermek, bunlara da güç yetirilmiyorsa oruç tutmaktır.¹¹³ Kasıtlı olmaksızın hatayla adam öldürmenin kefareti ise ölen kişinin ailesine diyet vermek ve bir köleyi azad etmektir. Bunlara güç yetirilmediği takdirde bir ay oruç tutulmalıdır.¹¹⁴ Kastan işlenen cinayetin ise hiçbir özrü olmayıp böyle bir günahta kısas cezası uygulanmaktadır.¹¹⁵

Tüm bu günahlar için ödenen kefaretlere baktığımızda, günahlarda sunulacak kefarete tek bir çeşit olmayıp kişinin gücüne göre seçenek sunulmaktadır. Yahudilikte kurban kefareti maddi yönden güç yetiremeyenlerin iki güvercin veya iki kumru sunarak kefareti ödeyebildiği gibi İslam'da da kolaylık sağlama ilkesi göz önünde bulundurulmaktadır. Aynı zamanda kefarete seçeneklerinde köle azad etmek, fakirleri doyurmak veya giydirmek gibi yaptırımların olması bize İslam'daki kefarete anlayışının toplumsal fayda gözetilen bir özelliğinin olduğunu da göstermektedir.

Sonuç

İnsanlık tarihi kadar eski olan din, koyduğu emir ve yasaklarla insan hayatını düzenleyici ve insana kurtuluşun yolunu gösterici bir fonksiyona sahiptir. Bu sebeple dinlerin emir ve yasaklarını ihlal ederek günah işlemek, insanın din ile ilişkisini bozmakla birlikte insan hayatındaki düzenin bozulmasına ve insanın kurtuluşa erişememesine sebep olmaktadır. Bu bağlamda insan yalnızca din ile ilişkisini yeniden tesis etmek için değil, hayatının düzeni ve kurtuluşu için de günahları telafi etmenin yollarını aramaktadır. Sadece tanrı inancına sahip olan dinlerin değil, Budizm ve Caynizm gibi net bir tanrı görüşü olmayan dinlerde de günahlardan arınma yöntemlerinin oluşu, tüm dinlerde kurtuluş için arınma ve kefaretin gerekli olduğunun göstergesidir.

Dinlerin sahip olduğu tanrı inancı, kurtuluş düşüncesi, âlem tasavvuru, tanrı-insan ilişkileri gibi pek çok unsur, dinlerin günaha yüklediği anlamı etkilemekte; günaha yüklenen anlam ise arınma ve kefarete yöntemlerini şekillendirmektedir. Hint dinlerinde samsara çarkından kurtulup Nirvana'ya erişme gayesi, Hinduizm'in tanrı inancına tepki olarak ortaya çıkmasına rağmen Budizm ve Caynizm dinlerine de günahlardan arınma ihtiyacı hissettirmektedir. Aralarındaki inanç farkının büyüklüğüne rağmen Hint dinlerinin hepsi samsara döngüsünden kurtulmak için kefarete ve arınma yöntemlerine yönelmektedir. Uzak Doğu dinlerinden Konfüçyanizm'de ahlaki değerlere ve kozmik düzene verilen değer, günah algısını bu değerlere göre şekillendirmektedir. Kozmik düzene aykırılığı günah olarak tasvip eden bu dinde herhangi bir kefarete ve arınma ritüeli bulunmamakla birlikte yapılan her kötülüğün karşılığının görüleceğine inanılmaktadır. Şintoizm'de ise insanın durumunu kamilerle ilişkinin belirlemesine paralel olarak, işlenen günahlar için kefarete sunmak gerekmektedir. En önemli kefarete töreni olan Oho-Harahe'de günahların yüklendiği kâğıt parçalarının denize atılması ile

¹¹⁰ Katar, "Dinlerde Keffaret Anlayışı", 57.

¹¹¹ Müslim, Sıyâm, 81.

¹¹² el-Mâide 5/89.

¹¹³ el-Mâide 5/95.

¹¹⁴ en-Nisâ 4/92.

¹¹⁵ en-Nisâ 4/93.

gerçekleşen arınma yöntemi, Yahudiliğin eski dönemlerinde “Azazel” keçisine günahların yüklenmesini ve keçinin çöle salınmasıyla günahlardan arınmasını da anımsatmaktadır.

Düalist dinlerde ise birisi iyi diğeri kötü olmak üzere ikili âlem anlayışı, bu dinlerin pek çok inancını etkilediği gibi kefarete ve arınmaya yönelik uygulamalarını da etkilemektedir. Mecusilik’te iyilik ve kötülüğün mücadelesi, insana iyiliği hâkim kılma görevi yüklemekte ve bu göreve aykırı davranışlar günah olarak görülmektedir. Günah algısı düalist mücadeleye göre şekillendiği gibi günahlardan arınmaya yönelik kefaretle de düalist mücadeleye göre sunulmaktadır. Mecusilik’te olduğu gibi Maniheizm ve Sabiilik’te de arınma yöntemleri düalizmin etkisindedir. Kötü olan maddi dünyadan kurtulup Işık Âlemi’ne yükselmeyi amaçlayan bu dinlerin arınma yöntemleri de bu kurtuluşa yöneliktir. Maniheizm’de Işık Âlemi ile ilintili olan günlerde günah itirafında bulunulması, Sabiilik’te ise Işık Âlemi’nin parçası olan Hayat Suyu ile günahlardan arındığına inanılması, düalist anlayışın arınmaya olan etkisini göstermektedir.

İlahî kökenli dinlerde kefarete ve arınma yöntemlerini mukayese edecek olursak; Yahudilikte kefarete, Tanrı ile yapılan ahit çerçevesinde anlam kazanmaktadır. Dolayısıyla kefarete, Tanrı ile İsrailoğulları arasındaki ilişkiyi tesis etme aracı olarak görülmektedir. Hıristiyanlıkta ise diğeri ilahî dinlerden farklı olarak asli günahla doğma inancı, arınma ve kefarete anlayışını etkilemektedir. Vaftiz, günahlardan arınmayı sağlamakla birlikte Kilise’ye dâhil olmayı da sağlayan bir işleve sahiptir. Yahudilik ve İslam’daki kefaretlelerin ise Hıristiyanlıktaki gibi dine giriş boyutu bulunmamaktadır. Bununla birlikte parayla alınan Endüljans belgesiyle günahlardan arınmak da ilahî dinler içerisinde sadece Hıristiyanlığa özgüdür. İslam’daki kefarete anlayışı ise sunulan kefaretlelerde kişinin durumuna göre kolaylık sağlanması yönüyle Yahudilikteki kefarete anlayışıyla ortak bir özelliğe sahiptir. Fakat İslam’daki kefarete anlayışı Yahudilikteki gibi bir ahit çerçevesinde değil, kişinin günahlarının bağışlanması ve ibadetlerde devamlılık sağlanması amacına yöneliktir. Bununla birlikte Yahudilikte kişinin durumuna göre kolaylık sağlansa da en önemli kefarete kurban takdimidir. İslam’da ise ihram ihlali dışında kurban kefareti çok fazla ön plana çıkan bir kefarete değildir. Hıristiyanlıktaki asli günahla doğma ve Endüljans ile günahlardan arınma anlayışı ise İslam’da kesin bir şekilde reddedilmiştir.

Dinlerin günaha ve arınmaya yönelik tüm bu bakış açıları, bize sahip olduğu farklı anlamlara rağmen tüm dinlerde günah ve günahlardan arınmanın önemli bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte dinlerin birbirinden oldukça farklı inanç sistemleri olsa da; dinlerde arınma yöntemlerinin varlığı bizi, tüm dinlerin ortak bir payda olarak günaha karşılık insana hata yapsa bile ikinci bir şans tanıdığı sonucuna ulaştırmaktadır.

Kaynakça

- Agoramoorthy, Govindasamy. “Sacred Rivers: Their Spiritual Significance in Hindu Religion”, *Journal of Religion and Health* 54/3 (2015), 1080-1090.
- Alalu, Suzan vd. *Yahudilikte Kavram ve Değerler*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001.
- Albayrak, Kadir. “Dinlerde Günah Kavramı ve Kurtuluş Yolları”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 4/12 (Haziran 2002), 87-107.
- Alıcı, Mehmet. “Genel Hatlarıyla Mecusilik ve Zerdüşt’ün Modern Takipçileri”. *Ortadoğu Yılığ* 2011. ed. Kemal İnat vd. 549-578. Sakarya: Açılım Kitap, 2012.
- Alıcı, Mehmet. *Mecusi Geleneğinde Tektanrıcılık ve Düalizm İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Aydın, Mahmut. *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi*. Ankara: Ensar Neşriyat, 4. Basım, 2014.
- Baran Tekin, Dilâ. *Mani ve Öğretileri*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Brown, David. *A Guide to Religions*. London: SPCK Publishing, 1986.
- Budda, Ömer Hilmi. *Dinler Tarihi*. 1 Cilt. İstanbul: Vakıf, 1. Basım, 1935.
- Cole, W. Owen – Sambhi, Piara Singh. *The Sikhs: Their Religious Beliefs and Practices*. London: Routledge and Kegan Paul, 1978.
- Demirci, Kürşat. “Hinduizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.18/112-116. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

- Ersöz, Emine. *Manu Kanunnamesi'ne Göre Hinduizm*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Guru Granth Sahib: An Analytical Study, Singh Bros., Amritsar, 1992.
- Güç, Ahmet. "Konfüçyüs ve Konfüçyüsçülük". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Haziran 2001), 43-65.
- Güç, Ahmet - Sert, Ekrem. "Budizm'de Dört Temel Gerçek, Sekiz Dilimli Yol ve Nirvana". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 5/12 (Haziran 2020), 3-28.
- Gündüz, Şinasi. *Hıristiyanlık*. Ankara: İSAM Yayınları, 9. Basım, 2020.
- Gündüz, Şinasi. "Maniheizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/575-576. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Gündüz, Şinasi. *Sâbîler Son Gnostik Dinler*. İstanbul: Vadi Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Güngör, Harun. "Maniheizm". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/5 (Ocak 1988), 145-166.
- Gürkan, Salime Leyla. *Anahatlarıyla Yahudilik*. Ankara: İSAM Yayınları, 6. Basım, 2020.
- Harman, Ömer Faruk. "Günah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/278-282. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Islam, Thowhidul. "Hinduizm, Budizm ve İslam'da Oruç: Mukayeseli Bir Çalışma". *Uluslararası Ramazan Sempozyumu: Ramazan ve Oruç*. ed. Berat Açıl vd. 63-78. İstanbul: Belikan Basım, 2015.
- Jacobi, Hermann. "Jainism". *Encyclopedia of Religion and Ethics*. ed. James Hasting. 7/469-470. New York, 1951.
- Karataş, İbrahim. "Buddizm'de Tanrı Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme". *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/1 (Nisan 2015), 85-105.
- Katar, Mehmet. "Dinlerde Keffaret Anlayışı". *Dini Araştırmalar Dergisi* 1/44 (Haziran 1998), 44-58.
- Kıyak, Abdulkadir – Güven, Hilal. "Hint Dinlerinde Günah Algısı". *Erciyes Akademi Dergisi* 35 (Eylül 2021), 597-611.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2018.
- Manusmiriti*. https://archive.org/details/ManuSmriti_201601/page/n243/mode/2up
- Moore, George Foot. *History of Religions*. New York: 1949.
- Nikhilananda, Swami. *Ruhun Özgürleşmesinde Hinduizm*. çev. Aslı Özer. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2003.
- Olgun, Hakan. "Katolik Kilisesi'nin Endüljans Uygulaması ve Protestan Reformuna Etkisi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18-19 (Ocak 2005), 327-346.
- Öztürk, Nermin. "İlahi Dinlerde Yemin, Keffaret ve Kurban". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (Şubat 2002), 167-192.
- Parrinder, Geoffrey. *World Religions From Ancient History to The Present*. New York: 1983.
- Ruben, Walter. *Eski Metinlere Göre Budizm*. çev. Lütfü Bozkurt. İstanbul: Okyanus Yayınları, 3. Basım, 2000.
- Sayım, Huzeyfe. "Sih Dini". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19/11 (Ocak 2001), 85-96.
- Sayım, Huzeyfe. "Zerdüştilik'de Kozmogoni ve Yaratılış". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/16 (Haziran 2004), 91-101.
- Schimmel, Annemarie. *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Seneviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/521-522. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yaşkan, Samet. *Şintoizmde İbadet*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Yılmaz, Hatice. *Yahudilikte Günah Kavramı ve Büyük Günahlar*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yitik, Ali İhsan. *Doğu Dinleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Yurdaydın, Hüseyin Gazi – Dağ, Mehmet. *Dinler Tarihi*. Ankara: Gündüz Matbaacılık, 1. Basım, 1978.
- Zerdüş Avesta Bölümler*. çev. Eshat Ayata. İstanbul: Kora Yayın, 3. Basım, 2011.



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Haziran/June 2022, 5(1): 41-55

**Stratejik Yönetim Literatüründeki Uzun Dönemli Yaklaşımın İmam
Gazâlî'nin Bakış Açısından Değerlendirilmesi**
Evaluation of the Long-Term Approach in Strategic Management Literature from
Imam Ghazali's Perspective

Uğur KESKİN

Prof.Dr. Anadolu Üniversitesi, İşletme Fakültesi
İşletme Yönetimi Anabilim Dalı/ Professor, Anadolu University, Faculty of Business
Administration, Department of Business Management Eskişehir/Türkiye
ugurkeskin@anadolu.edu.tr
orcid.org/0000-0003-2740-4120

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 27 Nisan / April 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 20 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.47145/dinbil.1109923

Atıf / Citation: Keskin, Uğur. "Stratejik Yönetim Literatüründeki Uzun Dönemli Yaklaşımın İmam Gazâlî'nin Bakış Açısından Değerlendirilmesi / Evaluation of the Long-Term Approach in Strategic Management Literature from Imam Ghazali's Perspective". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5 / 1 (Haziran 2022): 41-55. doi: 10.47145/dinbil.1109923

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University,
Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



Öz

Bu makalede, İslam düşünürü İmam Gazâlî'nin eserleri, stratejik yönetim bağlamında değerlendirilmiştir. İşletmecilik alanı, sadece yönetsel uygulamalara ilişkin bilimsel çalışmaların yürütüldüğü bir alan olmayıp, düşünür ya da yazarların birincil kaynaklarının da çalışmaya konu edilebileceği bir kapsamı ifade etmektedir. Zira yönetim veya işletmeciliğe konu edilebilecek ve teorik yönden ele alınabilecek nitelikteki birincil kaynak eserler, araştırma veya incelemeler açısından zengin bir veri kaynağı sunmaktadırlar. Söz konusu temel anlayıştan yola çıkılan bu makalede, Gazâlî'nin eserlerinde sıklıkla işlenen "uzun emel" konusu, stratejik yönetim yaklaşımı bağlamında tartışılmaya çalışılmıştır. Gazâlî'nin, günümüz stratejik yönetim literatürünün başlıca kavramlarından biri olan uzun vadeli yaklaşım konusuna alternatif teşkil edebilecek ne tür görüşler öne sürdüğüne odaklanan bir inceleme gerçekleştirilmiştir. Makalede, stratejik yönetim literatüründeki uzun vadeli bakış anlayışından farklı, birçok bakımdan da bu anlayışa karşıt görüşler öne süren bir yaklaşım olarak Gazâlî'nin görüşleri üzerinde durulmuştur. Nitel araştırma olarak yürütülen makale, doküman incelemesine uygun olarak desenlenmiştir. Doküman incelemesine bağlı olarak, Gazâlî'nin kaleme aldığı kaynak eserler incelemeye konu edilmiştir. Makalede, Gazâlî'nin kitap ve risalelerindeki anlatımların, günümüz stratejik yönetim literatüründeki bakış açısıyla karşılaştırılması yapılmıştır. Gazâlî'nin din temeline dayandırdığı görüşleri, analitik açıklama, yorumlama ve değerlendirmelerin yapıldığı anlatımlarda ele alınmıştır. Yapılan aktarım ve açıklamaların, stratejik yönetim alanındaki izahları da yapılarak, karşıt bakış açıları arasındaki farklılıklar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu sayede Gazâlî'nin, makale konusuna ilişkin olarak öne sürdüğü görüşler, stratejik yönetim bağlamındaki kavramsal çerçeveye bağlantı kurularak açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Strateji, Stratejik Yönetim, Uzun Dönemli Yaklaşım, Tasavvuf, Gazâlî.

Abstract

In this article, the works of the Islamic thinker Imam Ghazali are evaluated in the context of strategic management. The field of business is not only a field in which scientific studies on managerial practices are carried out, but also expresses a scope in which the primary sources of thinkers or writers can be studied. Because, primary source works, which can be subject to management or business and can be dealt with theoretically, provide a rich data source in terms of research or examinations. In this article, which is based on the basic understanding in question, the subject of "long ambition", which is frequently handled in Ghazali's works, has been tried to be discussed in the context of strategic management approach. A study focused on what kind of views Ghazali put forward that can be an alternative to the long-term approach, which is one of the main concepts of today's strategic management literature. In the article, Ghazali's views, as an approach that is different from the long-term perspective in the strategic management literature, and that argues against this understanding in many respects, are emphasized. The article, which was conducted as a qualitative research, was designed in accordance with the document review. Depending on the document analysis, the source works written by Ghazali have been the subject of scrutiny. In the article, the narratives in Ghazali's books and treatises were compared with the perspective of today's strategic management literature. Ghazali's views, which he based on religion, are discussed in the narratives in which analytical explanations, interpretations and evaluations are made. It has been tried to reveal the differences between the opposing perspectives by making the explanations of the transfer and explanations in the field of strategic management. In this way, Ghazali's views on the subject of the article were tried to be explained by establishing a connection with the conceptual framework in the context of strategic management.

Keywords: Strategy, Strategic Management, Long Term Approach, Ghazali.

Giriş

Milattan önce dördüncü yüzyıl düşünürü Ksenophon'un *Oikonomikos* adlı eseri, tarihin ilk iktisat ve işletmecilik kitabı olma niteliğini taşımaktadır. Ksenophon oikos "ev" ve nomos "yasa, düzen" sözcüklerinden oluşturduğu *oikonomia* kavramını "mülk idaresi" ve "işletmecilik" anlamlarında kullanmıştır. Bu sözcük zaman içinde, günümüzde kullanılmakta olan "ekonomi" terimine dönüşmüştür.¹ Pers yönetim sisteminden ve kendi yaşamış olduğu Yunan toplumundan da örnekler veren Ksenophon,² hem genel anlamda yönetim hem de kâr amacı güden işletme yönetiminin temel ilkelerini açıklamıştır.

Yukarıda da açıklandığı üzere, yönetim olgusunu ele alan yazılı kaynaklar Ksenophon'a kadar geri götürülebilmektedir. Günümüze gelindiğinde ise hem genel anlamda yönetim hem de (özellikle 1980'li yıllardan itibaren) yönetimin kapsamlı bir alt alanı hâline gelen stratejik yönetime ilişkin çok sayıda bilimsel çalışma yürütülmüş olduğu görülebilmektedir. Stratejik yönetim kavramına ilişkin genel bir tanım, stratejist Chandler tarafından "uzun vadeli kurumsal hedefleri belirleyerek bu amaçlara ulaşabilmek için gereksinim duyulan kaynaklara ulaşarak uygun faaliyetleri yürütme" şeklinde yapılmaktadır.³ Benzer bir diğer stratejik yönetim tanımı ise şu şekilde yapılmaktadır: Stratejik yönetim aracılığıyla, geleceği karşılamak yerine onu öngörülen şekilde biçimlendirmek ve kendi geleceğine sahip olmak amaçlanmaktadır. Stratejik yönetim anlayışı, uzun dönemli örgütsel stratejiler geliştirilerek vizyon oluşturulması, bu sayede de stratejik planların en etkin biçimde nasıl uygulanacağı ve amaçları gerçekleştirmek için yapılması gerekenleri ifade etmektedir.⁴

Stratejik yönetim anlayışını, geleneksel anlamdaki yönetim tanımından ayıran en dikkat çeken farklılık, gelecek yönelimli ve uzun vadeye odaklanma eylemi üzerinde belirginleşmektedir. Stratejik yönetime ilişkin söz konusu farklılık, geniş kabul görmüş bir olgu olarak ön plana çıkmaktadır. Stratejik yönetim, yönetim biliminin alt araştırma alanları içinde kendi özgün kavram ve kuramları üzerine inşa edilmiş kapsamlı bir literatür haline gelmiş bulunmaktadır. Özellikle 1980'li yıllardan itibaren stratejik yönetim bağlamında yürütülen binlerce çalışma ve bu çalışmaların bulguları, stratejik yönetimin bazı temel kavramları üzerindeki tek yanlı vurgulamaları, süregelen zaman içinde daha da pekiştirmiştir. Bilimsel arka plana dayandırılan söz konusu pekiştirici unsurlar sayesinde, stratejik yönetimin bazı temel kavramları adeta dokunulmazlık zırhına bürünmüş bulunmaktadır. Bu nedenle de uzun vadeli bakış açısına sahip olma anlayışı bizzat sorgulanmamaktadır. Dolayısıyla da uzun vadeli bakış açısına sahip olma anlayışı değil, ne kadar uzun bir vadeye (5, 10 veya 20 yıllık) ilişkin gelecek öngörüsünün ortaya konulması gerektiği anlayışı üzerinde tartışmalar yürütülmektedir. Gelecek yönelimli olma gerekliliği, öylesine kabul görmüş ve benimsenmiştir ki söz konusu gereklilik, stratejik yönetim alanında çalışanlar tarafından da olduğu gibi kanıksanmış bulunmaktadır. Kanıksamanın doğal sonucu olarak ise stratejik yönetim kavram ve kuramları bağlamında inşa edilen meşruiyet algısı artırmakta, artan meşruiyet algısı ise bu alanda çalışanların gözünün önüne adeta ülfet (alışagelme, nispi duyarsızlık) perdesi çekmektedir.

Uzun vadeli planlar yapmayı olumlu karşılamayan bu yaklaşım, aslında kadim bir geçmişe sahip bulunmaktadır. Hatta bu yaklaşım, Epiküros ve Seneca gibi antik çağ düşünürlerine kadar uzayan bir geçmişe dayanmaktadır. "Her şey zıddı ile kaimdir" görüşünden hareket edilen makalede, stratejik yönetim literatürü için kült bir anlam ifade eden uzun vadeye yönelim görüşünün karşısında yer alan görüşlere yer verilmektedir. Söz konusu görüşler aracılığıyla da uzun vadeye yönelim konusuna daha dengeli bir biçimde eğilme gerekliliğine vurgu yapmak amaçlanmaktadır.

Uzun vadeye dönük planlama yapma anlayışını benimsemeyen görüşler, stratejik yönetimin temel yaklaşımlarıyla açık bir biçimde karşıtlık içermektedir. Tam da bu nedenle olsa gerek, stratejik yönetim literatürü incelendiğinde, bu tür bakış açılarını dile getiren düşünür ya da yazarların anlatımlarına yer

¹ Ari Çokona, "Sunuş". Ksenophon, *İktisat Üzerine- Oikonomikos* çev. Ari Çokona, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), xv.

² Ksenophon, *İktisat Üzerine- Oikonomikos*, çev. Ari Çokona, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 20.

³ Mehmet Ali Özer, "İşletmelerde Stratejinin Önemi Üzerine Değerlendirmeler", *Uluslararası İktisadi ve İdari İncelemeler Dergisi*, 7(14), (2015), 74.

⁴ Nezahat Güçlü, "Stratejik Yönetim", *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 23(2), (2003), 71; 81.

verilmemektedir. Oysa karşıt türden görüşler öylesine fazladır ki bahse konu görüşleri incelemek, bu makalenin yazım hacmini aşmaktadır. Bu nedenle (konunun felsefi zemininin ne denli kapsamlı olduğuna örnek teşkil etmesi bakımından) makalenin düşünsel arka planına ilişkin anlatım başlığında, söz konusu arka plana ilişkin bir literatür özetine yer vermekle yetinilmiştir.

Bu makalede, İslam âlimleri arasında hem fikirleri hem de çok sayıda eser vermesi yönüyle öne çıkan Gazâlî'nin görüşlerine yer verilmektedir. Zira bütün tasavvuf âlimlerinin *uzun emel* konusundaki görüşlerine yer verebilmek, bu makalenin kapsamını fazlasıyla aşmaktadır. Gazâlî, İslam kaynaklarında "uzun emel" olarak ifade edilen kavrama eserlerinde sıkça değinmiş ve yakın ilişkili diğer kavramlara dair görüşlerini ortaya koymuş bulunmaktadır. Gazâlî, eserlerinde uzun emel konusunu defaten ve kapsamlı bir biçimde ele almakta, dolayısıyla da bu makale için bulgu teşkil edecek nitelikteki verileri cömert bir biçimde sunmaktadır. Günümüz stratejik yönetim literatüründeki uzun dönemli yaklaşıma, İslam literatüründe birebir bir karşılık bulmak makbul karşılanmayabilir fakat bu anlayışa alternatif ve eleştirel görüşler ortaya koymak olası görünmektedir. Dolayısıyla, Gazâlî'nin eserleri bağlamında inceleme yapmayı amaçlayan bu makale, ilgili literatüre kendi sınırlılıkları içinde kalacak biçimde anlamlı bir katkı sunabilme potansiyeli taşımaktadır.

Stratejik yönetimdeki uzun vadeli düşünme anlayışı, örgütsel; "uzun emel" bağlamındaki İslami görüşler ise bireysel bir nitelik arz ediyor gibi algılanabilmektedir. Bu algı nispeten doğru gibi görünmekle birlikte, stratejik yönetimin vazettiği uzun vadeye yönelme anlayışı, salt örgütleri/kurumları işaret eden bir kapsam ifade etmemektedir. Zira stratejik yönetim, gelecek yönelimli olmayı ve uzun vadeye odaklanmayı, yöneticiler başta olmak üzere tüm çalışanlara benimsetme gerekliliğini vurgulamaktadır. Hatta stratejik yönetim sürecinin ilk adımı olan "stratejik bilinç oluşturma" aşamasında, örgüt çalışanlarına yukarıdan aşağıya doğru benimsetilmesi gereken anlayışların başında uzun vadeli düşünme konusu yer almaktadır. Stratejik yönetim anlayışını benimseyen bir örgütün, atması gereken adımları (yol haritasını) ifade eden stratejik yönetim süreci, ilk adımdan son adıma kadar bütün alt süreçlerde uzun vadeye yönelimi destekleyen bir işleyişi öngörmektedir.

Stratejik yönetim anlayışındaki uzun vadeyi önceleme, salt örgütsel bir yönelim değil, aynı zamanda örgüt çalışanlarını da içine alan bireysel bir kapsamı da ifade etmektedir. Nitekim örgütlerdeki bütün süreçlerin işletilmesinin temelinde insan unsuru yer almaktadır ve insan unsurunu dışarıda tutan bir anlayışın başarılı olması mümkün görünmemektedir. Öte yandan, uzun emel bağlamındaki İslami görüşleri salt bireysel kapsama hapsedmek de doğru bir anlayışı ifade etmemektedir. Nitekim Abbâsî yönetiminde devlet adamı olarak görevler üstlenen Mâverdî (975-1058), *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn* adlı eserinde düzenli bir dünya hayatı için şu altı temel ilkeyi şart koşmaktadır: (1) Hükümlerine tabi olunan din (2) güçlü siyasi otorite (3) adaletin teşmil edilmesi (4) genel güvenlik (5) bolluk, bereket (6) ufuk derinliği (engin bakış açısı) geniş ve uzun emel.⁵ İnsanoğlu, bütün canlılar gibi ölümcül olmasına rağmen, geleceğe dönük umut taşımakta, hayal kurmakta, uzun emellere meyletmektedir. Devlet, toplum düzeni ve kurumsal işleyişin canlı mekanizması söz konusu olduğunda bu durum daha da önem kazanmakta,⁶ uzun emele sahip olmayı daha anlaşılır kılmaktadır. Bütün bunlar ise uzun emel ya da uzun dönemli yaklaşım konusunda daha dengeli ve kapsayıcı (hem bireysel hem de örgütsel) bir bakış açısına sahip olmayı gerekli kılmaktadır.

Yüzlerce yıllık İslam geleneğinde "ufuk derinliği", "engin bakış", "geniş ve uzun emel" gibi benzer kavramlarla ifade edilebilecek yaklaşıma ilişkin olarak kapsamlı bir bakış açısı ortaya konulmuş bulunmaktadır. Müslüman ahlâkçılar, "Yaşlı bireyin gücü görece olarak zayıflasa da dünya sevgisi ve uzun emeller beslemesi bakımından gönlü daima genç kalır" anlamına gelen hadis-i şeriften yola çıkarak (geleceğe dönük, dolayısıyla da uzun vadeli) emellerin bütünüyle yok edilmesinin mümkün olmadığı şeklindeki doğal bir görüşte uzlaşmaktadırlar. Hırsla dönüşmediği sürece yaşam ve gelecek

⁵ Özkan Kerimoğlu, "Mâverdî'nin Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn Adlı Eserinde Dünya Düzeninin İslahı İçin Zorunlu Gördüğü Kaideler Üzerine Bir Değerlendirme", *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(1), (2012), 112.

⁶ Hüseyin Arslan, "Kavimler Arası Dolaşım ve Dönüşümün Toplumların Yeniden Oluşumuna Etkisi", *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimleri Dergisi*, 14(27), (2015), 222.

umudunu sürdüren müspet bir emel duygusunun ise faydalı ve gerekli olduğu görüşünü benimsemektedirler.⁷

İslâm düşünürleri arasında “uzun emel” bahsini en kapsamlı biçimde ele alanlardan biri Gazâlî olmuştur. Gazâlî, emele ilişkin hadis ve haberleri naklettikten sonra “tûl-i emel” olarak ifade edilen bu anlayışın çoğunlukla bilgisizlik ve dünya hevesine dayanan psikolojik nedenlerine ilişkin anlatımlara başvurmuş, böylesi bir anlayıştan uzaklaşabilmek için güçlü bir ahiret inancına dayalı çareler göstermiştir.⁸ Dünya nimetleri, mal ve mülk gibi unsurlar, insanı meşgul etmekte, tam anlamıyla tefekkür ve ibadet etmesine engel olmaktadır. Dünya nimetleri insana, ölüm sonrasındaki ahiret yaşamını unutturmakta, sürekli bir biçimde fakirlik endişesi (yetmezlik duygusu) ile insanı baskılamakta, insanda hiç ölmeyecekmiş duygusu oluşturarak uzun emel sahibi olmasına neden olmakta ve elde ettiklerini nefsinin arzuları doğrultusunda harcamaya sevk etmektedir.⁹

1. Yöntem ve Sınırlılıklar

Literatürde stratejik yönetim alanında çok sayıda kaynak ile karşılaşılmaktadır. Ayrıca Gazâlî'nin din ve felsefe alanındaki görüşleriyle ilgili de çok sayıda yerli ve yabancı kaynak bulunmaktadır. Literatürdeki söz konusu zengin içeriğe karşın, bu makalenin yazımı sürecinde yapılan kaynak incelemelerinde, doğrudan ve odaklanmış bir çalışma şeklinde yürütülen stratejik yönetim kavram ya da süreçlerine dönük olarak Gazâlî'nin bakış açısı ekseninde yürütülmüş bir çalışmaya rastlanmamıştır.

Bu makale, nitel bir çalışma özelliği taşımaktadır. Makalenin araştırma deseni ise doküman incelemesi olarak belirlenmiştir. Söz konusu belirlemeye bağlı olarak, Gazâlî'nin birincil kaynak eserleri ayrıntılı bir biçimde incelenmiştir. Yıldırım ve Şimşek,¹⁰ doküman incelemesini, durum veya olgulara dair bilgi içeren kaynakların araştırmanın konusu olarak belirlenerek bu doğrultuda yorum ve değerlendirmelerin yapılması şeklinde ifade etmekte, bilimsel çalışmalarda, veri setinin tamamının bu kaynaklardan oluşturulabileceğini vurgulamaktadır.

Gazâlî, kaleme aldığı çok sayıda eserinde, dünya sevgisinde aşırıya gidilmesine bağlı olarak ortaya çıkan olumsuz duygu ve düşüncelere değinmiştir. Bu tür dolaylı değinmelerden (ya da neden-sonuç ilişkilerinden) ziyade, Gazâlî'nin eserlerinde doğrudan doğruya “geleceğe dönük hayaller (tûl-i emel)” olarak ifadesini bulan anlatımlar, bu makale için başlıca odak noktasını oluşturmuş ve veri kabul edilmiştir. Bu makalede, Gazâlî'nin Türkçe çevirisi yapılan eserleri incelenmiş olup, çevirisi bulunmayan eserleri kapsam dışı tutulmuştur. Nitekim bu makalede analiz içerikli anlatım başlığında da görülebileceği üzere, Gazâlî'nin Türkçe çevirisi olan eserlerinin, uzun emel bağlamındaki anlatımları, kapsamlı veriler sunmakta ve hatta yeterli ölçüdeki bir veri doygunluğu oluşturabilecek bir anlatım hacmine ulaşılabilir. Makalenin yazım kısıtlamalarının yanı sıra, uzun emel bahsinde ulaşılan verilere yapılacak her türlü ilave anlatımın, mükerrerlik içerebileceği de göz önünde bulundurulurken mevcut incelemenin yeterli olacağı kanaatine ulaşılmıştır.

Gazâlî'nin eserlerindeki uzun dönem vurgusu, bireyin ömrü açısından ele alınmaktadır. Stratejik yönetim yazınındaki uzun dönemli bakış açısı ise daha ziyade kurum ve kuruluşlar yönüyle kurgulanan bir yaklaşımı ifade etmektedir. Salt analiz düzeyi ayrımından (mikro-meso-makro gibi) yola çıkıldığında bu durum, iki anlayış arasında eşölçülemezlik olduğu algısına neden olabilmektedir. Oysa bu makale, Gazâlî'nin bakış açısının hem bireysel düzeydeki hem de örgütsel/kurumsal düzeydeki faydalı birtakım çıkarımlara olanak tanıyor olmasından (çok yönlü niteliklere sahip

⁷ Kerimoğlu, “Mâverdî'nin Edebü'd-Dünyâ Ve'd-Dîn Adlı Eserinde Dünya Düzeninin Islahı İçin Zorunlu Gördüğü Kaideler Üzerine Bir Değerlendirme”, 125-126.

⁸ Reşat Teber, *Muhammed Saîd Hâdimî'nin Berîka Adlı Eserinde Kalp Hastalıkları ve Tedavi Yöntemleri*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 37.

⁹ Gazâlî, *İhyau 'Ulumi'd-Din*, III, IV. çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975, 526; 569-570; Gazâlî, *Mükaşefetü'l-Kulüb (Kalplerin Keşfi)*. çev. Hüseyin S. Erdoğan, İstanbul: Hisar Yayınevi, 1989, 36; aktaran, İlhan Topuz, “Gazâlî'de Dini Tutum ve Davranışlar -Dini Yaşam Biçimleri-” *Marife* 11/2 (2011), 167.

¹⁰ Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Seçkin Yayınevi, 2016), 189.

bulunmasından) yola çıkılarak kaleme alınmıştır. Söz konusu çok yönlülük, sınırlılık/kısıt gibi görünen durumu tersine çevirerek, sınırların daha da genişletilebilmesine olanak tanımaktadır.

2. Felsefi ve Dinî Arka Plan

İslam anlayışında “uzun emel” olarak kavramlaştırılan olguya aslında İslam öncesi ve sonrası Batı düşünürlerinin eserlerinde de rastlanılabilmektedir. Bu eserlerde, İslam anlayışındaki gibi belirgin bir kavram olarak ifade edilmese de yakın anlamlarda ifade edilebilecek anlatımlar ortaya konulmuştur. Örneğin 1. yüzyılda Romalı düşünür Seneca, farklı eserlerinde, insanın çok uzak bir geleceğe kendisini endekslememesi gerektiğini vurgulamaktadır. “Gelecek dediğim şey şu anda olup bitmektedir” şeklindeki bir fikri savunan Seneca,¹¹ şu görüşleri öne sürmektedir: “İnsanın yaşayabileceği ömür ne kadar uzun olursa olsun, gözümüzü hiçbir zenginlik, mevki doyurmadığından umutlarımızla doldururuz yaşamımızı.” *Yaşam Kılavuzu Olarak Felsefe Üzerine* başlıklı yazısında Seneca,¹² şunları ifade etmektedir:

Boş şeylerden adımlarını geri çek, aradığın doğal mı yoksa yanıltıcı bir isteğe mi dayandığını bilmek istediğinde, onun belli bir yerde durup duramayacağını göz önünde bulundur. Çok yol aldıktan sonra görünürde hep daha uzak bir hedef olduğunu görürsen, bu durumun doğaya aykırı olduğundan emin olabilirsin.

Yaşamın Kısaldığı Üzerine adlı eserinde ise Seneca¹³ şu ifadeleri dile getirmektedir: “Daha iyi yaşayabilmek için sürekli bir şeyle meşguller, yaşamlarını harcayarak yaşam inşa ediyorlar! Uzun vadeli planlar yapıyorlar, oysa bu tür bir erteleme en büyük yaşam israfıdır, bu erteleme öncelikle onlardan günü çalar, daha sonrasını vadederken bugünün yaşantısını koparıp alır.”

Hz. Peygamber (s.a.v.), insanın yaşlanmasına rağmen dünya hayatına duyduğu sevgi ve uzun emelinin yaşlanmadığını bildirmektedir. “Yaşlının kalbi, iki şeyde genç kalmaya devam eder: Dünya sevgisinde ve uzun emelde.” Bir diğer rivayette ise “Âdemoğlu yaşlanır, onunla birlikte mal sevgisi ve uzun ömürlü olma arzusu artar” buyurmuş ve insanoğlunun yaşının ilerlediği ölçüde daha uzun yaşama isteği dünya malına düşkünlüğünün arttığını bildirmiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere, genel bir eğilim olarak insan yaşlandıkça daha fazla yaşama mücadelesi vermeye başlamakta, daha fazla mal mülk kaygısı hissetmeye başlamaktadır.¹⁴

Kitabu'r-Rikâk'ta hangi konularda ayet zikredildiğine ilişkin olarak yürütülen bir araştırmada Buhârî'nin, bu makalenin konusunu ilgilendiren şu konularda ayet zikrettiği bulgusuna ulaşılmıştır:¹⁵ “Dünya hayatının ahiretle kıyaslanması”, “uzun emel”, “belli bir miktar ömür verilen (altmış yaşına kadar yaşamış olan) kimsenin Allah'ın huzurunda mazeretinin kalmayacağı”, “dünya hayatına aldanmamak”. *Kitabu'r-rikâk ve Câmiu's-sâhîh*'te İmam Buhârî'nin rivayet toplayan (ravi) yönü ön plana çıkmaktadır. *Câmiu's-sâhîh*'in dördüncü bâbı olan “emel” ve “uzun emel” (tûlu'l-emel: vadeli hedefler arzular, ardı arkası kesilmeyen ihtiraslar) başlığının ilk hadisi, sonradan kaleme alınan kaynaklarda çoğunlukla Buhârî'den nakledilmektedir. Bu rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.), ashâbına “insanın ömrü, onu kuşatan eceli ve emellerini” yere şekil çizerek açıklamış, insanın emelleri ile ecel arasındaki dengeyi, çizgiler çizerek ve çeşitli betimlemelerde bulunarak açıklamıştır.¹⁶ Bu hadis, Müslim tarafından şu şekilde ifade edilmektedir: “İnsan yaşlanır, ancak iki huyu gençleşir: Hırs ve uzun emel.”¹⁷ Nitekim

¹¹ Lucius Annaeus Seneca. *Ahlak Mektupları*. çev. Türkân Uzel, (İstanbul: Jaguar Kitap, 2018), 471.

¹² Lucius Annaeus Seneca. *Törel Mektuplar*. çev. Münevver Özgen, (Bursa: Biblos Kitap, 2016), 82.

¹³ Lucius Annaeus Seneca. *Mutlu Yaşam Üzerine Yaşamın Kısaldığı Üzerine*. çev. C. Cengiz Çevik, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 57.

¹⁴ Buhari, Muhammed b. İsmail. *Sahih (I-VIII)*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, aktaran, Adem Dölek, “Sünnet Işığında Hırs Hastalığı ve Korunma Yolları”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/6 (2003), 56.

¹⁵ Ali Arslan, “El-Câmiu's-Sahîh'in "Kitâbu'r-Rikâk" Bölümünün Bâb Başlıklarına Göre Buhârî'nin Rikâk Anlayışı”, *Tarih Okulu Dergisi*, 8/13 (2015), 151.

¹⁶ Selim Demirci, “Hadis Metnini Anlama/Somutlaştırma Çabasına Bir Örnek: Hz. Peygamber'in Emel-Ecel İlişisine Dair Çizdiği Şekil”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 6 (2015), 104.

¹⁷ Müslim Ebu'l-Hüseyin Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, Sahîhu Muslim, nşr. M. Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi'tTurâsi'l-Arabî, I-V, Beyrut, t.y, Sahîh, Zekât 115, hadis no. 1027, II, 724, aktaran, Bulut, Ali. "Kur'an-ı Kerim'de İtnab Üslubu". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 3/11 (2010), 189.

Hicr Suresi'nin üçüncü ayetinde “*Bırak onları yesinler (içsinler), yararlısınlar; emelleri onları oyalayadursun. İleride (geçeceği) bilecekler.*”¹⁸ buyrulmaktadır. Bu ayet de geçici dünya yaşamı için çok uzun kişisel beklentiler içinde olmanın sakıncaları net bir biçimde beyan edilmektedir.

11. yüzyıl düşünürlerinden olan Sülemî, eserlerinde tasavvuf ehli insanların temel niteliklerini ele almaktadır. Sülemî'ye göre mutasavvıflar, hayatları süresince edep çizgisini koruma gayreti içinde bulunmaktadırlar. Mutasavvıfların söz konusu gayretlerine ilişkin olarak Sülemî, şu örnekleri vermektedir: “Onlar, kendi nefislerini kusurlu görürler, uzun emel sahibi değillerdir, sahip olduklarını dağıtmaktan zevk alırlar, kimseyi incitmek istemezler, yeme, içme, konuşma ve uyumada aşırıya kaçmazlar, Allah'a itaatte son derece dikkatlidirler, başkalarını kendilerine tercih ederler, konuşunca hikmetli söz söylerler, huzur-u ilahiden ayrılmazlar.”¹⁹ Sülemî'nin çağdaşı Maverdî'ye göre, insanı üretime teşvik eden uzun emel duygusu, ufki bakış açısı engin görüşlülük olmasaydı insanoğlu yalnızca yaşamakta olduğu günü düşünerek bu doğrultuda davranış geliştirmesinin önüne geçmektedir. Bu anlayış sayesinde, içinde yaşanan dünya harap bir halde kalmamaktadır. Aksi takdirde dünyanın, üzerinde ekin yetişmeyen ve barınma olanakları bulunmayan bir yer olacağının kabul edilmesi gerekmektedir.²⁰

Sûfî anlayışına göre, dünya hayatının istenmeyen bir afete dönüşmemesi için alınması gereken tedbir ve hayata geçirilmesi gereken uygulamalar şu hususları kapsamaktadır: Verâ, muhâsebe, mücâhede, zühd ve riyâzet. Bu hususları yerine getirebilmek için ise şu konularda dikkatli olunması gerekmektedir: Tamah (açgözlülük), hubb-i dünyâ (dünyâ sevgisi) ve tûl-i emel (emelin uzunluğu). Bu konular, nefis ve kalbi işaret eden, kişinin dış dünyaya anlam atfeden iç dünyasıyla yakın bir ilişki içinde bulunmaktadır.²¹ 13. yüzyılda yaşamış olan Sûfî mutasavvıf Mevlânâ; gizem, fabl ve benzetme (teşbih) unsurlarına başvurarak, öğretici ve öğüt verici nitelikteki anlatımlarıyla dikkat çekmektedir. Söz konusu ilginç ve çarpıcı ifadelerini, “uzun emel” konusu bağlamında şu şekilde ifade etmektedir: “Uzun emel sahibi sağırdır. Bizim ölümümüzü duyar da kendi ölümüne karşı sağırdır. Hırs da kördür. Halkın ayıplarını inceden inceye söyler durur. Kendi ayıbını görmeye gelince gözü kördür.”²²

14. yüzyılın hümanist düşünürü Petrarca,²³ Senaca'nın görüşlerinin, kendisini etkilendiğini ifade etmektedir. İnsan yaşamının kısa olması sebebiyle, yaşamın son evrelerini beklemeksizin, mümkün olan en genç yaşlardan itibaren dingin bir yaşam anlayışının benimsenmesi gerektiğini belirtmektedir. Petrarca,²⁴ bu konudaki görüşlerini şu sözlerle dile getirmektedir: “Bana açıkla, senin tedirgin ve endişeli çabaların nereye varacak, hele ömür çok kısayken böyle uzun vadeli ümitlere bel bağlamaya ne gerek var?... farkına varmaksızın, şanın harcıâlem ümitleri ardından koşarak zaten çok kısa olan ömrünü heba etmeye bırakıyorsun.”

Aydınlanma dönemi düşünürlerinden Voltaire,²⁵ *Memnon ya da İnsanın Bilgeliği* başlıklı hikâyesinde, uzun dönemli ve gerçekleşmesi zor planlar yapmanın mantıklı ve rasyonel olmadığını vurgulamaktadır. *Jeannot ile Colin* başlıklı hikâyesinde ise uzun dönemli planların önüne, hesapta olmayan pek çok engel çıkabildiğine ilişkin anlatımlara yer vermektedir.²⁶

¹⁸ Kur'an-ı Kerim Meali. haz. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 280.

¹⁹ es-Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Tasavvufun Ana İlkeleri- Sülemî'nin Risaleleri*. çev. Süleyman Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981, 36-61, aktaran, Perihan Gökpınar, *Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Mârifetnâme'sinde Tasavvufî Hayat*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 66.

²⁰ E. Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ Ve'd-dîn*. (thk. Yasin Muhammed Sevvâs). (Dimaşk/Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2018), 216, aktaran Kerimoğlu, “Mâverdî'nin Edebü'd-Dünyâ Ve'd-Dîn Adlı Eserinde Dünya Düzeninin Islahı İçin Zorunlu Gördüğü Kaideler Üzerine Bir Değerlendirme”, 126.

²¹ Zafer Erginli, “Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünya Algısına Toplu Bir Bakış”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2 (2006), 32.

²² Lütfü Alıcı, “Mevlânâ'nın Şiir Anlayışında Tahkiyenin Yeri”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (2007), 160.

²³ Petrarca, Francesco. *Dünyanın Anlamsızlığı Üzerine*. çev. Timur Guda, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2019), 94-98.

²⁴ Petrarca, *Dünyanın Anlamsızlığı Üzerine*, 68; 159.

²⁵ Voltaire, François Marie Arouet. *Micromegas ve Diğer Öyküler*. çev. Gökçe Laçın Bilgin, (İstanbul: Karbon Kitaplar, 2021), 78.

²⁶ Voltaire, *Micromegas ve Diğer Öyküler*, 93.

Son dönem Osmanlı İslâm âlimlerinden İsmail Sâdık Kemal, *Âsâr-ı Kemâl* adlı eserinde “uzun emel” konusunda şu mealdeki hadisi nakletmektedir:²⁷ “Âdemoğlu yaşlanırken onda bulunan iki özellik genç kalır: Hırs ve uzun emel.” Naklettiği hadisi, kendi cümleleriyle şu şekilde izah etmektedir: “İbn Âdem kocayub iki tabiat kocamaz; birisi hırs ânın diğeridir tül-i emel; yani her halde mezmûm eğerçi bunlar; bulmuyor hâlet-i pîrîde demek yine halel.”

20. yüzyılın gerçekçi yazarlarından olan Steinbeck’in *Fareler ve İnsanlar* adlı hikâyesi, dünya edebiyatının tanınmış eserleri arasında yer almaktadır. Steinbeck, bu hikâyesini, İskoç şair Robert Burns’un şiirlerinden esinlenerek kaleme almıştır. Burns’un şiirlerinde fareler; yarar sağlamayan umutları ve faydasız bir çaba içinde bulunarak geleceğini planlama davranışını temsil etmektedir.²⁸ *Fareler ve İnsanlar* öyküsünün başlıca kahramanlarının, belirsiz bir gelecek için yapmış oldukları planlar ve kurmuş oldukları hayaller eserinde sıklıkla yinelenmektedir.²⁹ Geleceğe dönük yapay bir iyimserlik içeren bu gelecek öngörülerini karşısında daha gerçekçi görüşler öne süren anlatımlara da yer verilmekte,³⁰ nitekim hikâye de bu gerçekçi öngörülere yakın bir akıbet ile sonlanmaktadır.

İslam âlimi Ömer Nasuhi Bilmen, “uzun emel” anlayışını, İslâm dininde olumsuz karşılanan ve alçaltıcı duygular kapsamında ele almaktadır. Bilmen,³¹ söz konusu alçaltıcı ve kaçınılması gereken duyguları şu şekilde sıralamaktadır: “Cimrilik, korkaklık, öfkelenme, atalet, sefahat, kibir, gurur, haset, dalkavukluk, hıyanet, tecessüs, alay, kalp kasveti, uzun emel”.

Çeşitli kaynaklara dayalı açıklama ve aktarımlara yer verilen yukarıdaki anlatımlarda da görülebileceği üzere uzun emel yaklaşımı yalnızca İslam dünyası düşünür ve yazarlarınca ele alınan bir anlayışı ifade etmemektedir. Dolayısıyla, değişik inanç ya da anlayış yapısına sahip çok sayıdaki düşünür ve yazarın görüş öne sürdüğü böylesine kapsamlı bir konunun, daha belirgin bir sınırlılık kapsamında ele alınabilmesi için bu makalede Batı dünyasının düşünür ve yazarları inceleme kapsamı dışında tutulmuştur. Buna rağmen, uzun emel konusuna ilişkin (çoğunlukla birbirini tasdik eden ve tamamlayan), çok sayıda İslam düşünürünün görüş öne sürmüş olmasından dolayı konunun daha da daraltılarak tekil bir düşünür özeline indirgenmesi gerekliliği ortaya çıkmıştır. İslam düşünürlerinin görüşlerini tahlil edilebilir bir biçimde inceleyebilmek ve ayrıca mikroanalitik bir çalışma olan bu makale için belirli bir çerçeve oluşturabilmek amacıyla makalede özellikle İmam Gazâlî’nin eserlerine odaklanılmıştır.

3. Teorik ve Kavramsal Çerçeve

Bu makalenin teorik bağlamını, “stratejik yönetim”, kavramsal boyutunu ise “uzun dönemli yaklaşım” teşkil etmektedir. Söz konusu teori ve kavram kapsamındaki anlatımlara aşağıdaki alt başlıklarda yer verilmektedir.

Stratejik Yönetim: Milattan önce altıncı yüzyıl düşünürü Sun Tzu’nun *Savaş Sanatı* adlı eseri, strateji alanında yazıldığı bilinen ilk kaynak olma özelliğini taşımaktadır. Sun Tzu,³² bu eserinde; rakiplerin durumunu gözetlemeyi, zafer kazanacak stratejiyi belirlemeyi, tehlike ve zorlukları tespit etmeyi, ilgili diğer hususları hesaplamayı, akıllı komutanın yolu olarak ifade etmektedir. Sun Tzu; askerî birimlerin etkin bir yönetim anlayışıyla kumanda edilmesi, güçlü ve zayıf yönlerine uygun olarak sevk ve idare edilmesi, çevresel şartların dikkate alınması konularını önemle vurgulamaktadır. Tüm bu hususlar ve Sun Tzu’nun öncül görüşler öne sürdüğü diğer hususlar, son yıllardaki iktisat ve işletme yönetiminin yanı sıra diğer birçok alanda da genel kabul görmüş ve üzerinde çok sayıda bilimsel çalışma yürütülmüştür. Sun Tzu’nun görüş öne sürdüğü bu konular günümüz çağdaş literatüründe

²⁷ Bekir Tatlı, “İsmail Sâdık Kemal’in Âsâr-I Kemâl’deki Hadisçiliği”, *Dini Araştırmalar*, 18(46), (2015), 56.

²⁸ Brain Reinking, “Robert Burns’s Mouse In Steinbeck’s of Mice and Men and Miller’s Death of a Salesman”, *The Arthur Miller Journal*, 8(1), (2013), 15.

²⁹ Steinbeck, John. *Fareler ve İnsanlar*. çev. Belkis Çorakçı, (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2020), 18; 42; 59; 96.

³⁰ Steinbeck, John. *Fareler ve İnsanlar*, 77; 79; 97.

³¹ Bilmen, Ömer Nasuhi. *Yüksek İslâm Ahlâkı*. Haz: A. Faruk Çelebi, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2007), 112-113.

³² Sun Tzu. *Savaş Sanatı*. çev. Pulat Otkan ve Giray Fidan, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 30-34.

rekabet istihbaratı, güçlü-zayıf yönler ile fırsat ve tehditlerin belirlenmesi (SWOT Analizi) gibi birçok analitik bakış açısının temelini oluşturmuştur.

Stratejik yönetim alanı, büyük ölçüde Sun Tzu'nun askerî sevk ve idare usullerine dayalı olarak ortaya koyduğu görüşler bağlamında şekillenmiştir. Batı felsefe literatürünün, Platon'a bir dizi dipnot sayılabileceği söyleminden³³ yola çıkarak, bütün strateji literatürünün de Sun Tzu'ya dipnot olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Örneğin, yirminci yüzyılın en büyük strateji düşünürlerinden kabul edilen Liddel Hart da belirgin bir biçimde Sun Tzu'dan esinlenmiştir. Nitekim kitabında Clausewitz, Napolyon ve Moltke'den birkaç satır alıntı yaparken, hepsinin toplamının birkaç katını Sun Tzu'dan yapmıştır.³⁴

19. yüzyıl düşünürü Clausewitz,³⁵ strateji kavramını şu şekilde tanımlamaktadır: "Bu terim, sefer veya savaşın hedefine ulaşmak için yapılan tek tek uğraşların bileşimini ifade eder." Günümüzde yapılan çağdaş tanımlamalar, "savaş" ya da "sefer" kelimelerinin yerine "rekabet" kelimesini getirerek yinelenmektedir. Clausewitz,³⁶ rakip unsurların güçlerinin toplandığı ağırlık/sıklet merkezlerine tahmin edilmesi güç zaman ve biçimlerde asimetrik saldırılarda bulunma (rekabet unsurlarını işe koşma) gerekliliğini vurgulamaktadır.

Stratejik yönetim anlayışı, esas olarak üç aşamada gelişmiştir. Bu aşamalardan ilki olan uzun dönemli planlamaya, 1950'li yıllarda işletme bütçelerini hazırlamada kolaylık sağlama amacıyla başvurulmaya başlanmıştır. 1960'lı yılların ortalarında endüstrilerin istikrarsızlaşması nedeniyle stratejik planlama anlayışına geçilmiştir. 1980'li yıllarda ise teknolojik gelişmeler ve piyasaların küreselleşmesine bağlı olarak stratejik yönetim anlayışı ön plana çıkmaya başlamıştır.³⁷ Örgütsel uyum yaklaşımları arasında yer alan çağdaş stratejik yönetimin öncülüğünü Miles ve Snow, Chandler, Mintzberg, Porter ve Hamel gibi yazarlar yapmıştır. Üst yönetimin belirlediği stratejileri uygulayarak çevreye uyum sağlamayı amaçlayan³⁸ stratejik yönetim anlayışı, özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında kendi özgün literatürünü oluşturmuş ve bilimsel bir alan olarak kabul edilmeye başlamıştır.³⁹

Uzun Dönemli Yaklaşım: Hegel,⁴⁰ bir bakıma üst düzey yöneticileri kast ederek şu görüşü öne sürmektedir: "Böyle insanlar, hiç kuşkusuz yükseklerde duruyor olmalıdırlar. Ancak yukarıda durulduğu zaman olgular doğru olarak gözlenebilir ve her şey görünebilir, aşağıda küçük bir delikten dışarıyı seyrederken değil." Belirli bir coğrafi yükseltide, yukarılara doğru çıkıldıkça, gözlemlenen panoramik manzara giderek genişlik kazanmaktadır. Hegel'in, "yükseklerde durmak" ifadesiyle açıklamaya çalıştığı yönetici rolüne sahip bireyler, sorumluluğunu üstlendikleri yönetsel görevlerin, hiyerarşi bakımından yer aldığı seviyeye uygun bir görüşe sahip bulunmaktadır. Bu seviye yüksek olduğu nispette, geniş/engin bakış zaviyesine ve bu zaviyeye uygun bir gelecek vizyonu öngörülebilmektedir.

Hegel'e⁴¹ göre, Prusya hükümdarı Büyük Frederik, devletin uzun vadedeki sonsal amacını kavramış ve bu amaca sıkı bir bağlılıkla hizmet etmeye gayret göstermiştir. Bu yönüyle Büyük Frederik, Hegel tarafından, devletin uzun dönemli ve evrensel nitelikli nihai amaçları ile bağdaşmayan tikel hususları geçerli saymayan ilk egemen olarak ifade edilmektedir. Hegel'in ifade ettiği bu özellik, Büyük Frederik'in evrensel nitelikli, uzun dönemde devlet organizasyonu için en fazla kazanım sağlayacağı öngörülen amaçlara yönelmenin önemini vurgulamaktadır. Nitekim Clausewitz⁴² de uzun dönemli yaklaşımı, büyük ve belirleyici bir hedefe doğru azim ve kararlılıkla yürüme, söz konusu büyük

³³ Osman Kafadar, "Sunuş", Tüccarzade İbrahim Hilmi, *Avrupalılaşmak* (Haz. O. Kafadar, F. Öztürk), (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1997), 7.

³⁴ Mehmet Tanju Akad. *Strateji Üzerine*. (İstanbul: Kastaş Yayınları, 2003), 133.

³⁵ Carl von Clausewitz. *Savaşın Esasları & Strateji Üzerine Mektuplar*. çev. Gökhan Aydın, (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2017), 36.

³⁶ Clausewitz. *Savaşın Esasları & Strateji Üzerine Mektuplar*, 37-38.

³⁷ Özgür Uğurluoğlu, İpek Bilgin Demir, Duygu Ürek. *Sağlık Kurumlarında Stratejik Yönetim*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2019), 4-5.

³⁸ Tamer Koçel. *İşletme Yöneticiliği*. (İstanbul: Beta Yayınları, 2020), 370-371.

³⁹ Bracker, 1980.

⁴⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Tarih Felsefesi – 1*. Çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınevi, 2011), 10.

⁴¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Tarih Felsefesi – 4*. Çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınevi, 2011), 108.

⁴² Clausewitz. *Savaşın Esasları & Strateji Üzerine Mektuplar*, 18-19.

hedefler için büyük şeylere cüret etme, tedbirli olma adına asla büyük hedefleri çekingen ve yarım gönülle izlememe şeklinde ifade etmekte ve bu esasları hakkıyla yerine getiren kişi olarak Büyük Frederik'i örnek göstermektedir.

Strateji kavramı; yönetim ile ilişkili alanlar açısından şu ortak nitelikleri ifade etmektedir:⁴³ Gelecek öngörüsü doğrultusunda belirlenmekte, yönlendirici bir özellik taşımakta, insan etkinliklerine dair devamlılık arz eden bir süreci ifade etmektedir. Stratejik yönetim tanımlarının ortak yönleri incelendiğinde, geleneksel yönetim anlayışından farklılaşan boyutunun, uzun dönem vurgusu olduğu görülebilmektedir. Her bir organizasyonel strateji, o organizasyonun üst düzey yönetimi tarafından belirlenerek yürürlüğe konulmaktadır.

Birbirini tekrarlayan, tekrarladığı ölçüde de pekiştiren uzun dönem vurgusunda bulunan bazı çağdaş yazarlara ait anlatımlar aşağıda aktarılmaktadır:

"İşletmenin uzun vadedeki yapısını ve faaliyetlerini belirleyen kararları ve yönetim süreçlerini 'stratejik yönetim' olarak tanımlayabiliriz."⁴⁴

"Stratejik yönetim, eldeki tüm kaynakların etkili ve verimli kullanılmak suretiyle 'değer' yaratacak bir biçimde bir araya getirilerek uzun vadede rekabet avantajı yaratmayı amaçlar."⁴⁵

"Stratejik yönetim, işletmenin günlük işlerinin yönetimiyle ilgili değil, uzun dönemde varlığını sürdürebilmesini sağlayacak, rekabet üstünlüğü ve ortalama kâr üzerinde kazanç sağlayacak işlerin yönetimiyle ilgilidir."⁴⁶

4. Uzun Emel Anlayışına İlişkin İmam Gazâlî'nin Görüşleri

Gazâlî,⁴⁷ *Mükaşefet-ül Kulüb* adlı eserinin "Uzun Emel" başlıklı bölümünde şunları ifade etmektedir:

Bütün varlığıyla dünyaya sarılmak. Bu öyle bir fakirlik getirir ki, artık ondan sonra zenginlik olmaz. Yani bütün varlığını dünyaya hasreden kimse ne kadar çok kazanırsa kazansın kendini zengin olmuş görmez... harisane dünyaya sarılan kimsenin, ibadet ve diğer hayırlı işler için hiç boş zamanı yoktur.

Ebü'd-Derdâ'dan nakilde bulunan Gazâlî,⁴⁸ şunları ifade etmektedir: "Ey insanlar, utanmaz mısınız? Uzun emellerde bulunuyorsunuz, yetişemeyeceksiniz. Dünya malını toplarsınız, yiyemeyeceksiniz." Hıms şehrine geldiğinde oranın halkına seslenen Ebü'd-Derdâ, uzun emelin sebep olacağı olumsuzlukları şu şekilde dile getirmiştir:⁴⁹ "Sizden önceki kavimler ihtişamlı binalar inşa ettiler, çok mal sahibi oldular ve uzun planlar yaptılar fakat o yapıları kabirleri oldu, uzun emelleri onları sadece aldattı, topladıkları mallar da onlara fayda vermedi."

Gazâlî,⁵⁰ uzun emel konusundaki bir hadisi ise şu şekilde aktarmaktadır: "İnsan, kendisinden çok uzakta bulunan emeline yetişmek ister ve biteviye koşar. Fakat ecel kendisine yakın olduğu için, o emele yetişmeden, ecel onu yakalayır." Uzun emellere erişme gayretinde olmanın sakıncalı yönlerini ise hadis olarak naklettiği şu ifadelerle açıklamaktadır:⁵¹ "Sizin hakkınızda korktuğum şeylerin en korkunç olanı şu iki şeydir: Uzun emel ve nefsinizin isteklerine uymak. Uzun emel ahireti unutturur (dünya sevgisine daldırır); nefsinize uymak Allah'ın yolundan saptırır."

Gazâlî'nin⁵² aşağıdaki aktarımı, uzun emel konusundaki görüşlerini destekleyen ilave hususlar ortaya koymaktadır:

⁴³ Gönül Budak. *Yenilikçi Yönetim Yaratıcı Birey*. (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1998), 130.

⁴⁴ Murat Yalçıntaş. *Stratejik Yönetim ve KOBİ'ler*. (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015), 1.

⁴⁵ M. Murat Yavaşoğlu. *Rekabet Avantajı ve Strateji Yöneticinin El Kitabı*. (İstanbul: Beta Yayınları, 2016), 2.

⁴⁶ Hayri Ülgen ve S. Kadri Mirze. *İşletmelerde Stratejik Yönetim*. (İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2004), 25-26.

⁴⁷ Gazâlî, *Mükaşefetü'l-Kulüb (Kalplerin Keşfi)*. çev. Hüseyin S. Erdoğan, (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1989), 179.

⁴⁸ Gazâlî, *Mükaşefetü'l-Kulüb (Kalplerin Keşfi)*, 180.

⁴⁹ Gazâlî (Ed. Mehmet Dinçarslan). *Kalplerin Keşfi (Mükaşefetü'l-Kulüb)*. çev. Mahmut Yurdakul, Murat Balıbey, (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2020), 196.

⁵⁰ Gazâlî, *Mükaşefetü'l-Kulüb (Kalplerin Keşfi)*, 183.

⁵¹ Gazâlî, *Kalplerin Keşfi (Mükaşefetü'l-Kulüb)*, 196.

⁵² Gazâlî, *Kalplerin Keşfi (Mükaşefetü'l-Kulüb)*, 2020, 198.

Allah Resulü bir Hadis-i Şerif'te şöyle buyururlar: "Ümmetimin ilklerinin huzur ve saadeti zühd ve yakın sayesindedir. Son kuşağının felaketiye cimrilik ve uzun vadeli emeller peşinde koşmaları sebebiyle olacaktır." Allah Resulü bir gün yanındaki sahabelere şöyle sordu: "Hepiniz cennete girmek ister misiniz?" Oradakiler: "Tabii ki, Ey Allah'ın Resulü" diye karşılık verdiler. Peygamberimiz: "O zaman ulaşamayacağınız emeller peşinde koşmayın ve Allah'tan hakkıyla hayâ edin!"

Kudsi Hadisler risalesinde "Emelini uzun tutanın ameli halis olmaz" görüşünü öne süren Gazâlî,⁵³ bu görüşü, şu ifadelerle desteklemektedir: "Nimetler sizi şımarttı. İhsanlar sizi ifsat etti. Uzun emel sizi dünya ile aldattı." Gazâlî,⁵⁴ insanların uzun vadeli emellere ne şekilde meyledebildiklerine *Filozofların Tutarsızlığı* adlı eserinde de değinmektedir. Bunu ise Allah'ın (c.c.) buyruğu olarak ifade ettiği şu beyan ile açıklamaktadır: "Ey âdemoğlu! Benden yarının rızkını isteme çünkü ben senden yarının amelini istemiyorum." Bu ifadenin hadis olup olmadığı, hadis ise sahih olup olmadığı yönünde yapılan incelemelerde net bir sonuca ulaşılamamıştır. Yukarıda nakledilen ifadenin de içinde yer aldığı uzun bir hadisin, Gazâlî'nin eserinde (*Kitabu'l-mevaiz, el-Mevizetü'-sabria ve's-selasün, s.97*) yer aldığı belirtilmektedir.⁵⁵

Âbidler Yolu adlı kitabında Gazâlî,⁵⁶ uzun emelin, insanın hayır işlemesine engel olduğunu ifade etmektedir. Gazâlî'ye göre uzun emel, insanlığı türlü felaketlere sürükleyen onulmaz bir hastalıktır. Çok kere uzun emellere dalan kişileri ecel ansızın yakalaymaktadır. Bu nedenle de kendilerine çekidüzen vermeye vakit bulamamaktadırlar. Gazâlî'ye göre uzun emel, kişinin hırsla dünyaya bağlanmasına sebep olmaktadır. Uzun emellere kapılan kimse şöyle düşünmektedir: "İhtiyarlığında çalışamaz, yoksul duruma düşebilirim. Onun için şimdiden bol dünyalık hazırlamalayım. Ne olur ne olmaz." Gazâlî'ye⁵⁷ göre uzun emellerden kurtulunca kalplerdeki kasvet gitmekte, yerine yumuşaklık gelmektedir. İnsan bu sayede daha şuur sahibi bir hâle gelebilmektedir.

İhyâu Ulûmi'd Dîn adlı eserinde yer alan "Kitabu Zikri'l-Mevt Ve Ma Ba'dehu" (Ölüm ve Ölüm Sonrasını Anma Kitabı) başlıklı anlatımlarında Gazâlî,⁵⁸ hem uzun emel hem de kısa emel konuları üzerinde durmaktadır. Gazâlî bu anlatımlarında uzun emeli; dünya sevgisi (dünya ile dostluk) ve ansızın gelecek olan ölümü uzak görme cehaleti gibi iki temel sebebe dayandırmaktadır. Gazâlî burada "kök neden analizi" denilebilecek bir yaklaşımla bu iki temel sebep üzerinde derinlemesine tahliller ortaya koymaktadır. Söz konusu tahlilleri, sınırlı bir çerçeveye sahip bu makalede açıklamak mümkün olamayacağı için, köken nedenlere inmeden, Gazâlî'nin salt uzun emel kavramı odaklı açıklamalarına yer vermek daha makul görünmektedir. Çünkü örneğin, Yöneticilere Altın Öğütler kitabında Gazâlî,⁵⁹ dünyanın büyümesine kapılma, aldatan süsüne kanma, meşgalelerine dalma, hırslarına yenik düşme, hilesine aldanma gibi süreçlerin insanları etkileyebildiğine ilişkin çeşitli görüşlere yer vermektedir. Bütün bu süreçlerden etkilenen insanların, uzun emellere yönelebileceği çıkarsaması ise kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, uzun emel konusuna tam anlamıyla odaklanabilmek adına, bu konunun kökeninde yer alan diğer olguların bilinçli bir çabayla, bu makaledeki aktarımların dışında tutulması gerekmektedir.

"Emelin Kısa Oluşunun Fazileti" başlıklı anlatımında Gazâlî, İslam büyüklerinin sözlerine yer vermektedir. Gazâlî,⁶⁰ Davud-i Tâi'nin ifadelerini şu şekilde aktarmaktadır: "Bir ay yaşayacağıma dair düş kursam kendimi büyük bir günah işlemiş sayarım. Gece gündüz insanların felaketlere maruz kaldığını görüp durduğum hâlde nasıl böyle bir düş kurabilirim?" Hz. Ali'nin (r.a.) rivayet ettiği bir hadis-i şerifte Allah Resulü (s.a.v.) şöyle buyurmuşlardır:⁶¹

⁵³ Gazâlî. *Kudsi Hadisler*. çev. Feyzullah Demirkıran, (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011), 16-32.

⁵⁴ Gazâlî. *Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 18-19.

⁵⁵ <https://sorularlailamiyet.com/sendin-yarinin-amellerini-istemedigim-gibi-sen-de-benden-yarinin-rizkini-isteme-sozu-kudsi-hadis>.

⁵⁶ Gazâlî. *Âbidler Yolu*. çev. Yaman Arıkan, (İstanbul: Uyanış Yayınevi, 2012), 119.

⁵⁷ Gazâlî, *Âbidler Yolu*, 123.

⁵⁸ Gazâlî. *Ölüm ve Ölümünden Sonraki Hayat Kabir-Kıyamet-Cennet-Cehennem*. (İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2020), 46.

⁵⁹ Gazâlî. *Yöneticilere Altın Öğütler*. çev. Hüseyin Okur, (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010), 79-106.

⁶⁰ Gazâlî. *Ölüm ve Ölümünden Sonraki Hayat Kabir-Kıyamet-Cennet-Cehennem*, 42.

⁶¹ Gazâlî. *Ölüm ve Ölümünden Sonraki Hayat Kabir-Kıyamet-Cennet-Cehennem*, 36.

... Tûl-i emel yani gerçekleşmesi çok uzun zamana bağlı olan emel, dünya sevgisine daldırır... Şunu iyi bilin ki dünya, arkasını dönmüş gitmek üzeredir. Ahiret ise bize yönelmiş yaklaşmaktadır. Şunu unutmayınız ki, amel gününde hesabınız olmayacağı gibi, hesap gününde de amelinizin olmayacağından korkulur.

Gazâlî⁶² göre insanoğlu, nefsinin arzusuna uygun şeyler istemektedir. Nefsinin istediği ise dünyada uzun müddet yaşamaktır. Devamlı bir biçimde bu hayat için planlar yapar. Uzun seneler yaşamak için ihtiyaç duyduğu ev, mal, mülk, evlat, dost, binek ve diğer dünyevi ihtiyaçlarını hazırlamaya çalışır, kalbi bunlarla meşgul olur durur. Gazâlî⁶³ göre insanlar, "peşin olan veresiyeden hayırlıdır" gibi geçersiz bir kıyas yaparak, dünyevi zevk ve lezzetlere aşırı bir biçimde bağlanarak uzun bir yaşam süremeyebilecekleri olasılığını hesaba katmamaktadırlar. Buradan hareketle Gazâlî⁶⁴ uzun emel konusunun davranışlara yansıyan yönünü şu şekilde açıklamaktadır: "Her insan 'ben uzun emel peşinde değilim' der, fakat doğruyu söylemiyorlardır. Bunun doğruluğu amelinde yani yaptığı işlerde kendini gösterir. O, yıl içinde muhtaç olmadığı peşindedir. Onun bu tutum ve davranışı, uzun emeller peşinde oluşunun bir kanıtıdır."

Gazâlî⁶⁵ uzun emel konusuna dengeli bir yaklaşım gösterilmesi gerekliliğini, aşağıdaki anlatımıyla dile getirmektedir:

Anlatıldığına göre, Hz. İsa Aleyhis Selam elinde çapayla çalışan yaşlı birini görür. Hz. İsa der ki: "Allah'ım bu adamın kalbinden uzun emeli çıkar!" Bunun üzerine adam elindeki çapayı bırakıp bir müddet uzanır. Hz. İsa bu sefer: "Allah'ım bu adama uzun emelini geri ver!" diye dua eder. Adam kalkar ve çalışmaya devam eder. Bu durum üzerine Hz. İsa kalkıp adamın yanına gelir ve adamın bu hareketlerinin sebebini sorar. Yaşlı adam şöyle cevap verir: Çalışırken içimden bir ses: "Çok yaşlısın, daha ne kadar çalışacaksın" dedi, ben de elimdeki çapayı bırakıp uzandım. Bir müddet sonra içimden başka bir ses: "Kalan günlerinde geçinmen için çalışman lazım" dedi; kalkıp çalışmaya başladım.

Gazâlî'nin yukarıda nakletmiş olduğu anlatım, dünya ile ahiret dengesini tesis etme gerekliliğini vurgulamaktadır. Hz. Ömer'in "Hiç ölmeyecekmiş gibi dünyaya; yarın ölecekmiş gibi ahirete çalış" öğütü ile Hz. Peygamber (s.a.v.)'in "Dünyası için ahiretini ve ahireti için de dünyasını terk edende hayır yoktur" hadisi,⁶⁶ bu hususta çok bilinen bir İslami anlayışı ifade etmektedir.

Sonuç

Stratejik yönetim alanında yayınlanan kaynaklar incelendiğinde, uzun vadeli öngörüler yapmak, buna uygun eylem setlerini hayata geçirerek gerekli kaynak tahsisini yapmak gibi genel bir anlayış üzerinde adeta ittifak edildiği görülebilmektedir. Dolayısıyla da stratejik yönetim alanının, böylesine bir mutabakat etrafında söz birliği edilmiş bir çalışma alanı olduğu kanaati oluşmaktadır. Stratejik yönetimin zabıtlara geçirilen (sürelili ve süresiz yayın olarak bilimsel literatürdeki yerini alan) hâlihazır bakış açısı, şifahen beyan edilen (akademik çevrelerdeki anlatımlara konu edilen) perspektif ile de uyumlu bir görünüm sergilemektedir. Genel kabul gören ve koşulsuz yakın bir biçimde benimsenen stratejik yönetim anlayışı, söz konusu özgün söylemini, büyük ölçüde kendi literatüründeki bu kapsamlı mutabakata borçlu görünmektedir.

Stratejik yönetim literatürü, Porter'ın öncülüğünü yaptığı pozisyon ekolü ile Hamel ve Prahalad'ın öncülüğünü üstlendiği kaynaklara dayalı ekol şeklindeki iki temel yaklaşım biçimine ayrılmış bulunmaktadır. Stratejik yönetimin tanımında yer alan uzun vadeli bakış açısına ilişkin ise herhangi bir ayrışma söz konusu olmamaktadır. Ayrışma/kamplaşma olmadığı gibi aksine, yukarıda da ifade edildiği üzere, sarsılmaz bir uzlaşım görünümü ortaya konulmaktadır. Kendi içinde kalıplaşmış bu görüşlere karşıt fikirleri ise ancak ve ancak stratejik yönetim alanının dışında yer alan

⁶² Gazâlî. *Ölüm ve Ölümünden Sonraki Hayat Kabir-Kıyamet-Cennet-Cehennem*, 46.

⁶³ Gazâlî. *Aldananlar*. çev. Fethullah Yılmaz, (İstanbul: Semerkand Yayınları), 2011b, 11.

⁶⁴ Gazâlî. *Ölüm ve Ölümünden Sonraki Hayat Kabir-Kıyamet-Cennet-Cehennem*, 52.

⁶⁵ Gazâlî, *Kalplerin Keşfi (Mukâşefetü'l -Kulüb)*, 199-200.

⁶⁶ Adnan Arslan, "İbn Ebî'de-Dünyâ'nın -İslah'ı-Mâl Özelinde- Derleme Estetiği", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 19(1), 56.

farklı disiplinlerden getirebilmek olası görünmektedir. Tıpkı belirli bir popülasyondaki gen havuzunun yeterince geniş olmaması ve kendisini sürekli tekrarlama sonucunda ortaya çıkan genetik bozuklukların, gen havuzuna dışarıdan yeni katılımlarla giderilebilmesi örneğine benzer şekilde, stratejik yönetim literatürü (özellikle uzun vadeli bakış anlayışı) de alan dışı farklı bakış açılarına şiddetle ihtiyaç duymaktadır. Böylesi bir farklı bakış açısı, bu makalede, Gazâlî'nin eserlerinde çeşitli vesilelerle ele aldığı uzun emel kavramı aracılığıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır. Zira Gazâlî'nin görüşleri; tasavvufi, iman ve inanç (Kur'an ve sünnet) esaslarına bağlı olmasının yanı sıra, felsefi yönleri de sahip bulunmasına rağmen, stratejik yönetim tanımına farklı bir biçimde bakabilmeyi mümkün kılmaktadır. Stratejik yönetim alanının, çok daha farklı bakış açılarına olan ihtiyacı ise devam etmektedir. Tek cümleye sığdırılabilecek bir genel tanıma sahip bulunan stratejik yönetimin, alanın uzmanı olan herkesçe malum tanımında geçen "uzun vade" kavramı, bu makaleyi kaleme almaya yeterli olabilmekte, stratejik yönetim alanındaki bu ve diğer birçok kavram ve teori ise yeni çalışmalara davet niteliği taşıyan çok sayıdaki araştırma ve incelemeye değer yönleri sahip bulunmaktadır.

Askerî uygulamalar ile örgüt/kurum/işletme yönetimi arasında yapılan analogiler (benzeşim, örnekseme), stratejik yönetimin genel çerçevesini teşkil etmektedir. Çünkü strateji kavramı ve stratejik yönetim anlayışı, temel olarak MÖ 5. yüzyıl düşünürü olan Sun Tzu'nun *Savaş Sanatı* adlı eserinde kaleme aldığı askeri uygulama esaslarını temel almaktadır. Bu nedenden dolayı stratejik yönetim alanı, askerî uygulamalara belirgin ölçülerde benzeşim gösteren bir nitelik taşımaktadır. Bu tür durumlar ise, askerî alan ile işletmecilik alanı gibi ilk bakışta uzlaşmaz gibi görülen disiplinleri, metaforik benzeşimlerin de aracılığıyla belirli ölçülerde birbirine yaklaştırabilmektedir. "Aktarmaca", "eğretileme" ve "ödünç alma" gibi Türkçe karşılıklarla ifade edilebilen metaforlar, farklı çalışma disiplinlerini dolaylı da olsa birbirine yaklaştırabilmektedir. Hatta bu yaklaşım, zaman içinde özdeşleşmeye yol açacak kadar ileri gidebilmektedir. Örneğin "piyasa rekabeti" kavramı, Sun Tzu'nun savaşa dönük hazırlıklarda tarafların birbirlerine karşı konumlanması anlayışına dayanıyor olmasına karşın günümüzde bu kavram, bütünüyle kendine özgü hale gelmiş ve aslına rücu edemeyecek ölçüde farklılaşmış bulunmaktadır. Bir diğer örnek olarak uzun vadeli yaklaşım anlayışı, Clausewitz'in ifade ettiği bağlama sadık bir biçimde günümüze ulaşmış olmasına karşın, zaman içinde kanıksanmış bir anlayışa dönüştüğü için bu görüş, Clausewitz'ten bağımsız ve onun ismi anılmaksızın yazılı ve sözlü anlatımlara konu edilebilmektedir.

Stratejik yönetimin tanım ve teorisinde yıllar içinde sorgulanmaktan muaf tutulmuş bir söylem olan "uzun dönemli yaklaşım", bu makalede Gazâlî'nin bakış açısı doğrultusundaki İslami çerçevede ele alınmaya çalışılmıştır. Stratejik yönetimin diğer bütün kavramları doğrudan ya da dolaylı biçimde uzun erimli olma vurgusuna odaklandığı için bu kavram, kanıksanmanın yanı sıra yüceltmelere de mazhar olmuştur. Zira metaforlar,⁶⁷ betimledikleri şeyin bir kısmını aydınlatırken bir başka kısmını karanlıkta bırakmaktadır. Bu yönüyle metaforların, asla kusursuz, kelimesi kelimesine betimleme yapabilmeleri mümkün görünmemektedir. Bu nedenle, zaten kendisi metaforik (aktarmacaya dayalı) bir söylem/anlatı olan stratejik yönetimin temel kavramlarından olan uzun dönemli yaklaşım; kusurlardan münezzeh değil, bilakis kusurlarıyla malul bir anlayışı ifade etmektedir.

Burada önemli bir hususun göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bu husus, örgütsel/kurumsal ya da devlet işlerinin yürütülmesi kapsamındaki konulara idealist bir pencereden bakılmasını gerekli kılmaktadır. En genel kavramıyla örgütlerin (kurumlar, işletmeler, devletler gibi), tüzel kişilikleri nedeniyle kalıcı/payidar oldukları varsayıldığı için, uzun dönemli yaklaşım hususundaki ihtiyat akçesinin elden bırakılmaması gerekmektedir. Öte yandan, tıpkı canlı organizmalar gibi örgütsel yapıların da belirli bir yaşam döngüsü içinde doğum-yaşam-ölüm süreçlerinden geçmekte olduğu kabul edilmektedir. Bu doğal sürece karşı koymanın mümkün olamayacağından yola çıkılarak, söz konusu sürece karşı koyma zamanını uzatabilecek teorik öngörülere başvurulmaktadır. Örneğin Clayton M. Christensen tarafından örgütün, kendini yok ederek var olması gerektiği görüşü öne sürülmüştür. Christensen, kendi ana şirketiyle rekabet içinde olan ve

⁶⁷ Julie A. Nelson, *Hayatımızdaki Ekonomi*. çev. Didem Kizen, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 49-50.

yeni teknolojiyi kullanan bağımsız bir şirket kurulması gerektiğini ileri sürmektedir. Christensen, yeni teknolojinin gerektirdiği yeniliklerine sahip yavru firma tarafından, kendi ana firmasını kademeli olarak yok ederek, rakip firmalar tarafından değil, kendi yavru firması tarafından sonlandırılmayı (kendi kendini tüketme) tercih etmek gerektiğini savunmaktadır. Christensen, bu görüşünü, işletmelerin ölümlü/fâni oluşu realitesine dayandırmakta ve realist/kapitalist bir acımasızlıklar içeren betimlemelerde bulunmaktadır. Bu makalede ise, örgütlerin orta/uzun (bazı örgütlerin kısa) vadede yüzleşecekleri ölüm mukadderatı (Gazâlî'nin eserleri kapsamında) hatırlatılmakta ve buna uygun bir hazırlık içinde olunması gerekliliği vurgulanmaktadır.

Kaynakça

- Akad, Mehmet Tanju. *Strateji Üzerine*. İstanbul: Kastaş Yayınları, 2003.
- Alıcı, Lütfü. "Mevlânâ'nın Şiir Anlayışında Tahkiyenin Yeri". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2007), 149-169.
- Arslan, Ali. "El-Câmiu's-Sahîh'in "Kitâbu'r-Rikâk" Bölümünün Bâb Başlıklarına Göre Buhârî'nin Rikâk Anlayışı". *Tarih Okulu Dergisi* 8/13 (2015), 139-162.
- Arslan, Hüseyin. "Kavimler Arası Dolaşım ve Dönüşümün Toplumların Yeniden Oluşumuna Etkisi". *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimleri Dergisi* 14/27 (2015), 217-240.
- Arslan, Adnan "İbn Ebi'de-Dünyâ'nın -İslahü'l-Mâl Özelinde- Derleme Estetiği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1, 53-59.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Yüksek İslâm Ahlâkı*. Haz: A. Faruk Çelebi, İstanbul: Timaş Yayınları, 2007.
- Bracker, Jeffrey. "The Historical Development of the Strategic Management Concept". *Academy of Management Review* 5/2 (1980), 219-224.
- Budak, Gönül. *Yenilikçi Yönetim Yaratıcı Birey*. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1998.
- Buhari, Muhammed b. İsmail. *Sahih (I-VIII)*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Bulut, Ali. "Kur'an-ı Kerim'de İtnab Üslubu". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/11 (2010), 183-205.
- Clausewitz, Carl von. *Savaşın Esasları & Strateji Üzerine Mektuplar*. çev. Gökhan Aydın, İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2017.
- Çokona, Ari. "Sunuş". Ksenophon, *İktisat Üzerine- Oikonomikos*. çev. Ari Çokona. vii-xv. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Demirci, Selim. "Hadis Metnini Anlama/Somutlaştırma Çabasına Bir Örnek: Hz. Peygamber'in Emel-Ecel İlişisine Dair Çizdiği Şekil". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 6 (2015), 101-121.
- Dölek, Adem. "Sünnet Işığında Hırs Hastalığı ve Korunma Yolları". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/6 (2003), 50-76.
- Erginli, Zafer. "Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünya Algısına Toplu Bir Bakış". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2006), 13-76.
- Gazâlî. *İhyau 'Ulumi'd-Din, III, IV*. çev. Ahmet Serdaroglu, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.
- Gazâlî. *Mükaşefetü'l-Kulüb (Kalplerin Keşfi)*. çev. Hüseyin S. Erdoğan, İstanbul: Hisar Yayınevi, 1989.
- Gazâlî. *Yöneticilere Altın Öğütler*. çev. Hüseyin Okur, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010.
- Gazâlî. *Kudsi Hadisler*. çev. Fezullah Demirkıran, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011.
- Gazâlî. *Aldananlar*. çev. Fethullah Yılmaz, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011.
- Gazâlî. *Âbidler Yolu*. çev. Yaman Arıkan, İstanbul: Uyanış Yayınevi, 2012.
- Gazâlî. *Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Gazâlî. (Ed. Mehmet Dinçarslan). *Kalplerin Keşfi (Mukaşefetü'l-Kulüb)*. çev. Mahmut Yurdakul, Murat Balıbey, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2020.
- Gazâlî. *Ölüm ve Ölümünden Sonraki Hayat Kabir-Kıyamet-Cennet-Cehennem*. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2020.
- Gökpinar, Perihan. *Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Mârifetnâme'sinde Tasavvûfî Hayat*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Güçlü, Nezahat. "Stratejik Yönetim". *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 23/2 (2003), 61-85.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Tarih Felsefesi – 1*. Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2011.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Tarih Felsefesi – 4*. Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2011.
- <https://sorularlailamiyet.com/sendin-yarinin-amellerini-istemedigim-gibi-sen-de-benden-yarinin-rizkini-isteme-sozu-kudsi-hadis>.
- Kafadar, Osman. "Sunuş", Tüccarzade İbrahim Hilmi, *Avrupalılaşmak*. Haz. O. Kafadar, F. Öztürk. 7-11. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1997.
- Kerimoğlu, Özkan. "Mâverdî'nin Edebü'd-Dünyâ Ve'd-Dîn Adlı Eserinde Dünya Düzeninin Islahı İçin Zorunlu Gördüğü Kaideler Üzerine Bir Değerlendirme". *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (2012), 107-132.
- Koçel, Tamer. *İşletme Yöneticiliği*. İstanbul: Beta Yayınları, 2020.
- Ksenophon. *İktisat Üzerine- Oikonomikos*. çev. Ari Çokona, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Kur'an-ı Kerim Meali. haz. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Mâverdî, E. (2018). *Edebü'd-dünyâ Ve'd-dîn*. (thk. Yasin Muhammed Sevvas). Dimaşk/Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2018.
- Müslim Ebu'l-Hüseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, Sahîhu Muslim, nşr. M. Fuâd Abdalbâkî, Dâru İhyâi'tTurâsî'l-Arabî, I-V, Beyrut, t.y.
- Nelson, Julie A. *Hayatımızdaki Ekonomi*. çev. Didem Kizen, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Özer, Mehmet Ali. "İşletmelerde Stratejinin Önemi Üzerine Değerlendirmeler". *Uluslararası İktisadi ve İdari İncelemeler Dergisi* 7/14 (2015), 70- 84.
- Petrarca, Francesco. *Dünyanın Anlamsızlığı Üzerine*. çev. Timur Guda, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2019.
- Reinking, Brain. "Robert Burns's Mouse In Steinbeck's of Mice and Men and Miller's Death of a Salesman", *The Arthur Miller Journal* 8/1 (2013), 15-32.
- Seneca, Lucius Annaeus. *Törel Mektuplar*. çev. Münevver Özgen, Bursa: Biblos Kitap, 2016.
- Seneca, Lucius Annaeus. *Ahlak Mektupları*. çev. Türkân Uzel, İstanbul: Jaguar Kitap, 2018.
- Seneca, Lucius Annaeus. *Mutlu Yaşam Üzerine Yaşamın Kısıllığı Üzerine*. çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Steinbeck, John. *Fareler ve İnsanlar*. çev. Belkis Çorakçı, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2020.
- Sun Tzu. *Savaş Sanatı*. çev. Pulat Otkan ve Giray Fidan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- es-Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Tasavvufun Ana İlkeleri- Sülemî'nin Risaleleri*. çev. Süleyman Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.
- Tatlı, Bekir. "İsmail Sâdık Kemal'in Âsâr-I Kemâl'deki Hadisçiliği". *Dini Araştırmalar* 18/46 (2015), 45-65.
- Teber, Reşat. *Muhammed Saîd Hâdimî'nin Berîka Adlı Eserinde Kalp Hastalıkları ve Tedavi Yöntemleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Topuz, İlhan. "Gazâlî'de Dini Tutum ve Davranışlar -Dini Yaşam Biçimleri-". *Marife* 11/2 (2011), 157-177.
- Uğurluoğlu, Özgür, Bilgin Demir, İpek ve Ürek Duygu. *Sağlık Kurumlarında Stratejik Yönetim*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2019.
- Ülgen, Hayri ve Mirze, S. Kadri. *İşletmelerde Stratejik Yönetim*. İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2004.
- Voltaire, François Marie Arouet. *Micromegas ve Diğer Öyküler*. çev. Gökçe Laçın Bilgin, İstanbul: Karbon Kitaplar, 2021.
- Yalçıntaş, Murat. *Stratejik Yönetim ve KOBİ'ler*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015.
- Yavaşoğlu, M. Murat. *Rekabet Avantajı ve Strateji Yöneticininin El Kitabı*. İstanbul: Beta Yayınları, 2016.
- Yıldırım, Ali ve Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınevi, 2016.



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Haziran/June 2022, 5(1): 56-74

Bisri Mustofa And His Work Entitling *al-Ibriz li Ma'rifati Tafsir al-Qur'an al-Aziz*

Bisri Mustofa ve *al-Ibriz li Ma'rifati Tafsir al-Qur'an al-Aziz* Adlı Eseri

Didik ANDRIAWAN

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Tefsir Anabilim Dalı / PhD Student, University of Necmettin Erbakan Faculty of Theology,
Department of Quran Commentary, Konya/Türkiye
didikandriawan@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3049-0237

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Mayıs / May 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.47145/dinbil.1117011

Atıf / Citation: Andriawan, Didik. "Bisri Mustofa And His Work Entitling *al-Ibriz li Ma'rifati Tafsir al-Qur'an al-Aziz*". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5 / 1 (Haziran 2022): 56-74. doi: 10.47145/dinbil.1117011

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University,
Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



Abstract

This article will discuss contemporary Indonesian commentator Bisri Mustofa and his book entitled *al-Ibriz li ma'rifati tafsir al-Qur'an al-Aziz*. The opus is a Javanese interpretation of the Qur'an, as Javanese is Indonesia's most widely spoken regional language. Bisri Mustofa is one of the most prolific commentators among Indonesian theologians. Numerous opuses were composed in the tens, and some are being studied now. Bisri Mustofa's opuses include several disciplines, including the Qur'an, Hadith, Arabic Language Science, Jurisprudence, Ethics, and History. *al-Ibriz* is one of his works researched extensively in interpretation. It is widely studied in different places of Java, both by the average community and by scholars. The opus of *al-Ibriz* is a significant commentary opus as it aims to explain the sacred verses of the Qur'an to the Indonesian people in Javanese using Arabic script. By examining *al-Ibriz*, we hope to learn about the description of the progression of contemporary interpretation in Southeast Asia, particularly in Indonesia and Java. This research will focus primarily on Bisri Mustofa's *al-Ibriz* in terms of methods. To gain a general understanding of the author and his thought tendencies, the author's biography, as well as details about his works, will be provided. In addition, *al-Ibriz* will be analyzed in terms of its historical background, sources of tafsir, characteristics of interpretation, as well as the various methods of interpretation, and interpretation examples it includes.

Keywords: Interpretation, Bisri Mustofa, Biography, *al-Ibriz*, Commentary Method.

Öz

Bu makalede, çağdaş Endonezyalı tefsirci Bisri Mustofa ve *al-Ibriz li ma'rifati tafsir al-Qur'an al-Aziz* adlı eseri incelenecektir. Cava dili, Endonezya'nın en çok konuşulan bölgesel dilidir ve bu eserde Kur'an, bu Cava diliyle tefsir edilmiştir. Endonezyalı ilahiyatçılar arasında en üretken tefsircilerden biri de Bisri Mustofa'dır. Yazar, birçok eser yazmış olup bir kısmı da bugüne kadar çalışılmaktadır. Bisri Mustofa'nın Kur'an, Hadis, Arap Dili Bilimi, Hukuk, Ahlak ve Tarih gibi çeşitli alanlarda eserleri söz konusudur. Onun *al-Ibriz* adlı eseri, tefsir alanında en çok araştırılan eserlerinden birisidir. Hem halk hem de bilim insanları tarafından Cava'nın farklı yerlerinde geniş çapta incelenmiştir. *al-Ibriz*, Kur'an'ın ayetlerini Endonezya halkına Cava dilinde açıklamayı amaçlayan önemli tefsir eserlerindedir. *al-Ibriz*'i inceleyerek, Güneydoğu Asya'da, özellikle Endonezya ve Cava'da çağdaş tefsirin ilerleyişi hakkında bilgi vermeyi amaçlıyoruz. Bu araştırmada öncelikle Bisri Mustofa'nın *al-Ibriz* adlı eseri yöntem açısından değerlendirilecektir. Yazar ve düşünce yapısı hakkında genel bir fikir sahibi olabilmek için yazarın hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılar verilecektir. Ayrıca *al-Ibriz* adlı eser, tarihsel arka planı, tefsir kaynakları, tefsirlerin özellikleri, çeşitli tefsir yöntemleri ve içerdiği tefsir örnekleri açısından incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Bisri Mustofa, Hayatı, *al-Ibriz*, Tefsir Yöntemi.

Introduction

Since the introduction of Islam to Indonesia, the Qur'an study has become a priority in the propagation of Islamic beliefs.¹ In addition to conveying Islamic teachings in the form of fiqh and moral reflections, one of the most significant aspects is the study of the Qur'an, particularly in terms of reading and analyzing the Qur'an's contents.² The need for the Qur'an in the form of translation and interpretation is developing; thus, scholars are also particularly worried about efforts to translate Qur'anic passages into local languages.³ *Turjumān al-Mustafid*, penned by Abdul Rauf Al-Singkili, is considered the first complete interpretation of a Qur'anic passage and is the masterpiece of local

¹ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Yogyakarta: Penerbit & distribusi, LKiS Yogyakarta, 2013), 17; Sakti, *Diskursus Studi Qur'an-Hadis Kontemporer* (Yogyakarta: Guepedia Group, 2020), 50.

² Halimatussa'diyah, *Karakteristik Tafsir Di Indonesia: Analisis Terhadap Tafsir Juz 'Amma Risalat Al-Qawl Al-Bayān Dan Kitāb Al-Burhān* (Jakarta: Sakata Cendikia, 2020), 65. For an article examining the development of schools for teaching the Qur'an in Indonesia during the pre-colonial period, when it was colonized, and afterwards, see İshak Kizilaslan, "Endonezya Tecrübesi Örneğinde İslam Ülkelerinde Kur'an Tefsirâtı," *Tokat İlmîyat Dergisi*, (November 26, 2021), 487–509.

³ Peter G. Riddell, "Menerjemahkan al-Quran ke Dalam Bahasa-bahasa di Indonesia," *Sadur: sejarah terjemahan di Indonesia dan Malaysia*, ed. Henri ChambertLoir (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2021), 557.

interpretation of the archipelago that has been successfully identified.⁴ *Turjumān al-Mustafīd* is the earliest surviving comprehensive Malay commentary. Since its debut in the late 17th and early 18th centuries, the commentary has played a crucial role as a source for Indonesian commentary studies.⁵ In the 19th century, an unidentified Malay-Jawi commentary titled *Farāidh al-Qur'ān* appeared. This commentary is presented in a simple format; with only two pages, it resembles an essay about the interpretation. Meanwhile, *Tafsīr marāh al-labīd* or *Tafsīr Munīr*, a commentary on the Qur'ān by Nawawi al-Bantani (d. 1314 H/1814) that explained the entire text in 30 *juz*, appeared at the end of the 19th century. This book was printed in the Middle East and was written in Arabic.⁶

As the 20th century began, various new interpretations emerged. During this time, many variations arose, including *Tafsīr al-Burhan* by Haji Rasul, which dealt with portions of some of *juz* al-Qur'ān in Malay-Jawi using Arabic script. In addition, there is the Interpretation of the Qur'ān in Malay-Jawi entitled *Tafsīr al-Quran al-Karīm* by Mahmud Yunus (d. 1402/1982) and numerous of his followers, comprised of 30 chapters.⁷ During this time, Haji Abdul Malik Karim Amrullah (d. 1401/1981) also published a full Indonesian interpretation of *al-Azhar* in 30 *juz* in nine volumes.⁸ There are also multiple interpretations and translations of the Qur'ān in local languages with varying wording, such as Javanese and Sundanese.⁹

al-Ibrīz li ma'rifati tafsīr al-Qur'ān al-Azīz by Bisri Mustofa, a scholar from Rembang, Central Java, is one of several outstanding contemporary Javanese interpretations of the Qur'ān. The commentary provides a comprehensive interpretation of 30 chapters of poetry, beginning with Sūrat al-Fātiḥa and ending with Sūrat al-Nās, which are written in Arabic script in Javanese, also recognised as Arabic Pegon.¹⁰ Bisri's commentary is prevalent within the *pesantren* (Islamic boarding school) tradition, especially in Central and East Java. From its debut till the present, students and the general public have often studied the work. This piece grows progressively familiar with the ambience of *pesantrens* in Java as it employs a dense Javanese dialect. According to numerous surveys and studies, this book *al-Ibrīz* is used as course material in several *pesantrens* in Indonesia, particularly Java. Moreover, Bisri Mustofa's *al-Ibrīz* is one of the most widely read and cherished interpretations, adorning the libraries of people's homes, particularly Javanese.¹¹

This article examines both Bisri Mustofa and his work *al-Ibrīz*. The article contains a biography and a discussion of the works of Bisri Mustofa. In part on the study of *al-Ibrīz*, we will discuss the context of the commentary's composition, its characteristics, sources of interpretation, and method of interpretation. By studying this commentary, it is believed that we would be able to observe the evolution of contemporary interpretations in Southeast Asia, particularly in Indonesia.

⁴ Hasani Ahmad Said, *Diskursus munasabah Alquran: dalam tafsir Al-Mishbāh* (Jakarta: Amzah, 2015), 20; Sakti, *Diskursus Studi Qur'an-Hadis Kontemporer*, 50.

⁵ AH. Johns, "Penerjemahan Bahasa Arab Ke Dalam Bahasa Melayu," *Sadur: sejarah terjemahan di Indonesia dan Malaysia*, 62-63; Halimatussa'diyah, *Karakteristik Tafsir Di Indonesia*, 68; Afifullah Ahyak, *Endonezyali Müfessir Muhammed Kureyş Şihab ve "el-Misbah" Adli Tefsirindeki Metodu* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 4.

⁶ Halimatussa'diyah, *Karakteristik Tafsir Di Indonesia*, 70; Kholilurrohma, *Sufisme Dalam Tafsir Nawawi* (Jakarta: Nurul Hikmah Press, 2018), 11; Sakti, *Diskursus Studi Qur'an-Hadis Kontemporer*, 53.

⁷ Hidayet Aydar, "Endonezya'da Tefsir Hareketi ve Endonezya Dilinde Yazılmış Tefsirler," *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 0/6 (January 13, 2016), 27.

⁸ Zulfi❀kri❀ Zulkarnai❀n, *Son Devir Müfessirlerinden Endonezyali Abulmâlik Kerim Emrullah'ın Tefsir Görüşleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 94.

⁹ Halimatussa'diyah, *Karakteristik Tafsir Di Indonesia*, 78. For an article examining the Quranic Commentary Studies in Indonesia, see Aydar, "Endonezya'da Tefsir Hareketi ve Endonezya Dilinde Yazılmış Tefsirler," 13-43.

¹⁰ Sumanto Al Qurtuby, *Saudi Arabia and Indonesian Networks: Migration, Education, and Islam* (London, UK ; New York, NY, USA: I.B. Tauris & Co. Ltd, 2020), 67; Sakti, *Diskursus Studi Qur'an-Hadis Kontemporer*, 55; Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 53.

¹¹ Zeni Nur Latifah, *Kualitas Hadis Dalam Tafsir Al-Ibrīz: Kajian Kritik Sanad Hadis Dalam Surat Yasin* (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, Fakultas Ushuluddin, Undergraduate Thesis, 2018), 3.

1. The Biography of Bisri Mustofa

Bisri Mustofa was born in Sawahan, Rembang, Central Java, Indonesia, on 1334/1915. He is Zainal Mustofa (d. 1923) and Siti Khatijah's first child. His father was a wealthy merchant who loved the clerics despite not being religious.¹² Bisri Mustofa's father, Zainal Mustofa, died at a young age, at 8 years old, after completing the pilgrimage. After his father's death, H. Zuhdi, Bisri Mustofa's half-brother, assumed responsibility for Bisri Mustofa's education.¹³

H. Zuhdi provided Bisri Mustofa with an excellent education. H. Zuhdi enrolled Bisri in the HIS (*Hollandsch-Inlandsche School*) elementary school in Rembang. HIS schools are designed for groups of individuals of indigenous Indonesian backgrounds. This school is typically designated for children of the nobility, notable personalities, and government officials. Bisri Mustofa can enroll at this HIS school as he is recognised as a part of the family of Raden Sudjono, a HIS instructor who is friendly with Bisri Mustofa's family.¹⁴ KH. Kholil Kasingan, an influential cleric, recommended that H. Zuhdi withdraws from Bisri Mustofa's admission at HIS school after he enrolled. Several considerations prompted the advice against the postponement. First, HIS is a Dutch-owned institution that serves the children of stable-income civil officials. While Bisri Mustofa himself is merely the son of a merchant, he cannot be admitted or acknowledged as a member of another family to attend HIS. Second, KH. Kholil was concerned that if Bisri Mustofa attended HIS, he might develop a personality similar to that of the Dutch colonialists. Thirdly, KH Khalil and most intellectuals at the time believed it was illegal to enter a Dutch colonial school.¹⁵

Bisri Mustofa resumed his education at the Ongko Loro Javanese school in the Rembang area and graduated in 1926 after evaluating many opportunities, including the advice of KH. Kholil.¹⁶ Bisri Mustofa also attended many *pesantrens*, including the *pesantren* Kajen and the *pesantren* Kasingan Rembang, managed by KH. Khalil. During this time, Bisri Mustofa learnt a great deal about religious knowledge, including the Qur'an, Arabic, Islamic law, and several other religious sciences. Several texts, like *Alfiyyah Ibn Mālik* and the book of *Fath al-mu'īn*, have been successfully mastered. Not only that, but Bisri Mustofa also reviewed various books, including *Tafsīr al-Jalālain*, *Tafsīr al-Baidawī*, *Tafsīral-Manār*, *Tafsīr al-Marāghī*, *Fath al-Wahhāb*, *Iqnā'*, *Jam' al-jawāmi'*, *'Uqud al-jumān*, *Sahīh Muslim*, *Sahīh al-Bukhārī*, *Latā'if al-irshād*, *Sullām al-mu'āwanah*, *Nuhbah al-fikr* and many more.¹⁷ Due to his dogged determination of knowledge at KH. Khalil's boarding school was selected as the chief of the Islamic boarding school and KH. Khalil's principal assistant. Bisri Mustofa also studied Islam in Mecca for two years in the years that followed. Bisri Mustofa was able to study intensively with notable scholars in Mecca, including Kyai Bakir, Sheikh Hasan Mashyat, Sayyid 'Alawi, and Kyai Abdul Muhaimin.¹⁸

Bisri Mustofa later returned to Indonesia to serve the community and fight for the state's independence. Bisri lived during the Dutch and Japanese colonial periods at the time.¹⁹ Bisri Mustofa was appointed administrator of the Religious Office during the Japanese colonial period to carry out

¹² Ahmad Zayadi, *Menuju Islam Moderat* (Yogyakarta: Cantrik Pustaka, 2020), 48; Luqman Chakim, *Tafsir Ayat-Ayat Nasionalisme Dalam Tafsir Al-Ibriz Karya KH Bisri Mustofa* (Semarang: IAIN Walisongo, Faculty of Ushuluddin, Undergraduate Thesis, 2014, 2014), 39.

¹³ Zayadi, *Menuju Islam Moderat*, 48; Khusnul Khotim - Bunyamin, *Prosiding Webinar Internasional Ulama Tafsir Dan Hadis Di Nusantara* (Samarinda: LP2M IAIN Samarinda, 2021), 144.

¹⁴ Chakim, *Tafsir Ayat-Ayat Nasionalisme*, 41.

¹⁵ Zayadi, *Menuju Islam Moderat*, 49; Yanuar Arifin, *Karamah Para Wali Allah: Mereguk Hikmah Dari Para Kekasih Allah* (Yogyakarta: Diva Press, no date), 96.

¹⁶ Chakim, *Tafsir Ayat-Ayat Nasionalisme*, 42; Izzul Fahmi, "Lokalitas Kitab Tafsir Al-Ibriz Karya KH. Bisri Mustofa," *Islamika Inside: Jurnal Keislaman Dan Humaniora* 5 (2017), 101–102.

¹⁷ Zayadi, *Menuju Islam Moderat*, 49; Abdullah Muaz et al., *Khazanah Mufasir Nusantara*, ed. Muhammad Khoirul Anwar (Jakarta: Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, 2020), 30.

¹⁸ Achmad Zainal Huda, *Mutiara Pesantren: Perjalanan Khidmah KH. Bisri Mustofa*, ed. Sholeh Isre (LKIS, 2005), 17; Zayadi, *Menuju Islam Moderat*, 50.

¹⁹ Zayadi, *Menuju Islam Moderat*, 50; Asfa Widiyanto, *Religious Authority and the Prospects for Religious Pluralism in Indonesia: The Role of Traditionalist Muslim Scholars* (Zürich: LIT), 99.

tasks for the benefit of the people, such as organising training for scholars, conducting *da'wah* for the community, providing educational equipment, and registering mosques and religious schools (*madrassa*).²⁰ Bisri Mustofa remained capable of running *da'wah* even though the Japanese government closely monitored it. Even in challenging circumstances, he persisted in performing the *da'wah*. Due to his exceptional oratory skills, he is known as an accomplished orator and a flawless cleric.²¹ Bisri Mustofa encouraged the people to preserve and be patient until Indonesia achieved independence, despite living under colonial rule.²² Bisri Mustofa founded the *Pesantren Raudhatut Tholibin* in Rembang, Central Java, to extend *da'wah* and Islamic education upon Indonesia's independence in 1945.²³ He lectures at the *pesantren* and performs *da'wah* throughout the community in multiple locations. Bisri Mustofa continued to engage in *da'wah* and produce a variety of writings to the end of his life. Bisri Mustofa passed away February 17, in 1977.²⁴

2. The Works of Bisri Mustofa

Bisri Mustofa is a prolific scholar who has written numerous works on various topics, including Qur'ān science and interpretation, hadith, nahwu, sharaf, aqidah, fiqh, and morals. All of Bisri Mustofa's works contain at least 54 pieces.²⁵ Bisri Mustofa's works are also quite diverse because they are written in numerous languages and scripts, including Javanese with Pegon Arabic script, Indonesian with Arabic writing, Indonesian with Latin script, and some Arabic. Included among Bisri Mustofa's works are the following:

2.1. Tafsir and Uṣūl al-Tafsir

1. *al-Ibrīz li ma'rifati tafsīr al-Qur'ān al-Azīz*, is a complete commentary work of 30 juz discussed in this article.

2. *Tafsīr Surat Yāsīn*. The interpretation is an opus of interpretation with a brief and concise explanation typically utilized as a reference for public preaching of the *da'wah*.²⁶

²⁰ Muaz et al., *Khazanah Mufasir Nusantara*, 36; Abu Asma Anshari - Abdullah Zaim, *Ngetan-Ngulon Ketemu Gus Mus: Refleksi 61 Th. K.H.A. Mustofa Bisri* (Semarang: HMT Foundation, 2005), 25. In Indonesia, Islamic schools are typically classified into two categories: *madrassa* and *pesantren* (Islamic Boarding School). *Madrassa* is a multi-tiered educational institution that adheres to a modern curriculum structure and primarily emphasises religious education. *Pesantren* is a non-formal educational institution that focuses mostly on religious development. The primary aspect of a *pesantren* is that the pupils live in dorms near the caregiver's house. In addition, *pesantren* use a system of informal education based on the policies of teachers or caregivers. In *pesantren*, learning activities may continue into the evening, but *madrassa* typically have classes from morning to afternoon. The *pesantren* system enables students to access a 24-hour education and practice religious knowledge in their daily lives. There are numerous educational institutions that combine *madrassa* and *pesantren* in the modern era, where students study in *madrassa* during the day and *pesantren* in the afternoon and evening. See Achmad Muchaddam Fahham, *Pendidikan Pesantren: Pola Pengasuhan, Pembentukan Karakter, Dan Perlindungan Anak* (Jakarta: P3DI Setjen DPR RI dan Azza Grafika, 2015), 2-3; Rufaidah Salam, "Pendidikan di Pesantren dan Madrasah," *IQRA : Jurnal Pendidikan Agama Islam* 1 (2021), 9.

²¹ Glenda Abramson - Hilary Kilpatrick (eds.), *Religious Perspectives in Modern Muslim and Jewish Literatures* (London ; New York: Routledge), 101.

²² Huda, *Mutiara Pesantren*, 32; Chakim, *Tafsir Ayat-Ayat Nasionalisme*, 59.

²³ This *pesantren* was founded by Bisri Mustofa to continue learning activities at the *Pesantren Kasingan* owned by KH. Khalil which disbanded during the Japanese occupation. Bisri Mustofa aspires to empower the community through religious instruction at the *pesantren* under the motto "Learning knowledge and teaching it to the community." This *pesantren* later became one of the main pillars in the Java region for the study of Islamic religious knowledge, including Qur'ān, fiqh, morality, nahwu, sharaf, and balāghah knowledge. See Arifin, *Karamah Para Wali Allah*, 98; Khotim - Bunyamin, *Prosiding Webinar*, 145; Muaz et al., *Khazanah Mufasir Nusantara*, 35-36.

²⁴ Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an*, ed. M. Alaika Salamulloh (Yogyakarta: Pustaka Insani Madani, 2008), 216; Khotim - Bunyamin, *Prosiding Webinar*, 145.

²⁵ Muaz et al., *Khazanah Mufasir Nusantara*, 38.

²⁶ Islah Gusmian, "Bahasa Dan Aksara Dalam Penulisan Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia Era Awal Abad 20 M," *Mutawatir* 5/2 (2015), 232; Rizkiyatul Imtyas, "Tafsīr Al-Ibrīz Lima'rifati Tafsīr Al-Qur'ān Karya Kh Bisri Musthofa," *Ushuluna* 1/2 (2015), 66.

3. *Al-Iksir*. It is a book that addresses the science of interpretation which is carefully written and intended for novice students studying the science of interpretation.²⁷

2.2. Hadith

1. *Sullāmul afhām*. This book consists of 4 volumes containing the text of *Bulūgh al-marām* and its explanation.²⁸

2. *al-Azwād al-Mustafāwiyyah*. This opus is a book explaining hadith in the book of *Arba'īn an-Nawawī* prepared for beginning-level students.²⁹

3. *al-Manzūmah al-Bayqūniyyah*. This opus work is a book discussing the science of Mustalah al-Hadith written in the form of nadham or poetry.³⁰

2.3. Kalām

1. *Rawīhah al-aqwām nazm 'Aqīdah al-awwām*. This book contains a translation and Javanese explanation of Sayyid Ahmad Marzuki's *Aqīdah al-awwām*. According to the author's preface, the opus was completed about 1476 H/1957 M.³¹

2. *Sullam al-afhām*. In addition to *Rawīhah al-aqwām*, Bisri Mustofa also wrote *Sullam al-afhām*, a translation and explanation of the book *'Aqīdah al-awwām*. This book presents a more condensed description than *Rawīhah al-aqwām*.³²

3. *ad-Durar al-bayān fī tarjamati Shuab al-īmān*. This kind of opus is a translation of Nawawi al-Bantani's *Shuab al-īmān* book with its explanation.³³

2.4. Fiqh and Uṣūl al-Fiqh

1. *Sullāmul afhām*. The book is a translation of *Bulūgh al-marām* by Ibn Hajar al-Asqalānī (d. 852/1449).³⁴

2. *Farāid al-bahiyyah qāida fiqh*. The book is a translation of the *Farāid al-bahiyyah* book explaining the rules in the Ushul Fiqh by Abu Bakar al-Ahdal al-Yamani (d. 1036/1626).³⁵

3. *Tuntunan Shalat dan Manasik Haji*. This book offers a prayer and pilgrimage guide.³⁶

4. *Islam dan Salat (Islam and Salat)*.³⁷

2.5. Morals-Sufism

1. *Wasāya al-abā' lī al-abnā'*. As implied by its title, this book provides the good values or character that parents wish for their children to learn.³⁸

2. *Syi'ir Ngudi Susilo (Looking for good manners)*. This book is written in Arabic letters with Javanese spelling and explores the morals of Sufism.³⁹

3. *Mitra Sejati*. This book presents a variety of topics, including morals toward other people, children's attitudes toward their parents, students' attitudes toward teachers, and so forth.⁴⁰

²⁷ Thoriqul Aziz, *Literasi Para Kiai: Menapaki Jejak Literasi Para Kiai* (Yogyakarta: Guepedia Group, 2021), 93.

²⁸ Muaz et al., *Khazanah Mufasir Nusantara*, 66.

²⁹ Imtyas, "Tafsīr Al-Ibrīz," 66; Chakim, *Tafsir Ayat-Ayat Nasionalisme*, 64.

³⁰ Aziz, *Literasi Para Kiai*, 93.

³¹ Bisri Mustofa, *Rawīhah Al-Aqwām Nazm 'Aqīdah al-Awwām* (Kudus: Menara Kudus, no date), 3.

³² Bisri Mustofa, *Sullam Al-Afhām Tarjamah 'Aqīdah al-Awwām* (Semarang: Toha Putra, no date), 19.

³³ Bisri Mustofa, *Ad-Durar al-Bayān Fī Tarjamati Shuab al-Īmān* (Kudus: Menara Kudus, no date), 2.

³⁴ Muaz et al., *Khazanah Mufasir Nusantara*, 38.

³⁵ Latifah, *Kualitas Hadis Dalam Tafsīr Al-Ibrīz*, 16.

³⁶ Muaz et al., *Khazanah Mufasir Nusantara*, 41.

³⁷ Muaz et al., *Khazanah Mufasir Nusantara*, 41.

³⁸ Muaz et al., *Khazanah Mufasir Nusantara*, 41; Latifah, *Kualitas Hadis Dalam Tafsīr Al-Ibrīz*, 17.

³⁹ Bisri Mustofa, *Ngudi Susilo* (Kudus: Menara Kudus, no date), 16.

⁴⁰ Bisri Mustofa, *Mitra Sejati* (Surabaya: Maktaba Muhammad b. Ahmad Nabhan, no date), 1–8.

4. *al-Ta'liqāt al-mufidah*. This book is an explanation from *the Qasidah al-munfaridah* by Yusuf al-Tawzirī from Tunisia.⁴¹

5. *Al-Haqībah*. This book is a collection of prayers in daily life which consists of two volumes.⁴²

6. *Buku kumpulan Khutbah al-Idhamah al-Jumu'iyah*. This work is a book comprising a set of sermon material consisting of six volumes.⁴³

7. *Islam lan Keluarga Berencana (Islam and Family Planning)*. This book is a type of light reading book designed to serve as a learning resource for rural communities.⁴⁴

2.6. Arabic Language

1. *Nabrsiyyah*. This book is a translation of *Matn al-Ājurrūmiyyah* and its explanation. It is written in Javanese with Arabic script.⁴⁵

2. *al-Unshūfī*. This book is a translation book and a sharah from *Nazm al-Imrītī*, which discusses an explanation of the science of nahwu.⁴⁶

4. *al-Mawfūd*. As the title suggests, this book is a translation and explanation of *Nazm al-maqsūd fī* by Ahmad b. Abdurrahim al-Tahtawi (d. 1302/1885).⁴⁷

2.7. Mantiq and Balāgha

1. *Tarjamah Sullām al-munawwaraq*. This text comprises the fundamentals of thought, often known as Mantiq science or logic.⁴⁸

2. *Terjemah dan Syarah Jauhar al-Maknūn (The Translation and Explanation of Jawhar al-Maknūn)*. This book consists of translations and explanations of the book *Jauhar al-maknun* which discusses the science of balaghāh.⁴⁹

2.8. History

1. *al-Nabrasy*.⁵⁰

2. *Tārikh al-Anbiyā'*.⁵¹

3. *Tārikh al-Awliyā'*. Menara Kudus published the last two books.⁵²

In addition to the texts above, Bisri Mustofa also has several works in other fields, such as *Tiryāq al-aḡhyār* (translation of *Qasidah burdah al-mukhtār*), *Cerita Humor Kasykūl (The Kasykūl of Humor Stories)*, *Syi'ir-syi'ir (The Poetries)*, *Naskah Sandiwara (The Manuscripts Drama)*, and *Metode Berpidato (Methods of a speech)*.⁵³

⁴¹ Muaz et al., *Khazanah Mufasir Nusantara*, 41.

⁴² Muaz et al., *Khazanah Mufasir Nusantara*, 40.

⁴³ Muaz et al., *Khazanah Mufasir Nusantara*, 42.

⁴⁴ Muaz et al., *Khazanah Mufasir Nusantara*, 40.

⁴⁵ Bisri Mustofa, *An-Nabrsiyyah Sharh al-Ājurrūmiyyah Fi an-Nahwu* (Kudus: Menara Kudus, no date), 26–27.

⁴⁶ Bisri Mustofa, *Al-Unshūfī ī Sharh Nazm al-Imrītī ī* (Kudus: Menara Kudus, no date), 13.

⁴⁷ Bisri Mustofa, *Al-Mawfūd Fi Tarjamah Nazm al-Maqsūd* (Semarang: Karya Toha Putra, no date), 3.

⁴⁸ Muaz et al., *Khazanah Mufasir Nusantara*, 42.

⁴⁹ Muaz et al., *Khazanah Mufasir Nusantara*, 42.

⁵⁰ Muaz et al., *Khazanah Mufasir Nusantara*, 42.

⁵¹ Muaz et al., *Khazanah Mufasir Nusantara*, 42.

⁵² Abdul Munip, "Tracing the History of the Arabic-Javanese Language Translation Books in Nusantara Islamic Education," *Jurnal Pendidikan Islam* 5/1 (June 1, 2016), 61.

⁵³ Muaz et al., *Khazanah Mufasir Nusantara*, 39.

3. About *al-Ibrīz*

3.1. The Background of Writing the Interpretation

There are no precise records that indicate when *al-Ibrīz* was first penned. Several sources indicate that this commentary was completed on 29 Rajab 1379, corresponding to January 28, 1960.⁵⁴ According to Mrs. Ma'rufah (Bisri Mustofa's wife), *al-Ibrīz* was completed around 1964, following the birth of Atikah, his youngest daughter.⁵⁵ Also, this year, the publisher of Menara Kudus issued *al-Ibrīz* for the first time. Bisri Mustofa may have been writing and interpreting the Qur'ān for an extended period before his family was aware. Bisri Mustofa is used to carry writing implements and paper both at home and when traveling.

Regarding the motivations for drafting *al-Ibrīz*, Bisri Mustofa mentions himself in the introduction of his commentary. He stated that translation professionals had translated the Qur'ān into other languages, including Dutch, English, German, and Indonesian. Even Qur'ān translated into local languages like Javanese and Sundanese has been extensively distributed. Diverse ethnic groups and nations can comprehend the meaning and purpose of the Qur'ān through the mediation of its translation. In addition to his admirable devotion and effort, Bisri Mustofa felt the necessity to make a translation of Qur'ān's interpretation that was straightforward, light, and easy to comprehend.⁵⁶

The information indicates that he intended the readers of the Qur'ān, particularly the Javanese, to comprehend its significance. Its predecessors completed the translation process in English, German, Dutch, Indonesian, Javanese, and Sundanese. He desires to offer an explanation of the Interpretation in Language that is light and simple, especially for the Indonesian people.

3.2. Source of Interpretation

al-Ibrīz took a variety of sources from earlier interpretations, both classical and contemporary. In the Preface, Bisri Mustofa reveals that *al-Ibrīz* takes material from several interpretations, which he specifies are *Tafsīr Jalālayn*, *Tafsīr Baidāwī*, and *Tafsīr Khāzin*. Seemingly, these three books are the critical commentaries and references in *al-Ibrīz*. Apart from that, sources of commentary books are also available. However, the titles of such comments are not explicitly given, in which he uses the word "and (books of interpretation) other like ones".⁵⁷ These other books may be the intended books that Bisri Mustofa and his students frequently study and discuss. According to several sources, Bisri Mustofa read a lot and studied several books of interpretation, such as *Tafsīr al-Manār* by Muḥammad 'Abduh (d. 1323/1905) and Muḥammad Rashīd Ridā (d. 1354/1935); *Fi zilāl al-Qur'ān* by Sayyid Qutb (d. 1386/1966); *Tafsīr al-Jawhārī* by Tantāwī Jawhārī (d. 1358/1940); *al-Mahasin al-ta'wil* by Jamal al-Dīn al-Qasimi (d. 1332/1914); and *Irshād al-akl al-salīm* by Ebussuud Efendi (d. 982/1574).⁵⁸

3.3. General Overview of *al-Ibrīz*

al-Ibrīz is an interpretation written by Bisri Mustofa in Javanese using Arabic script or what is known as "Arabic Pegon" style script in the Local Language.⁵⁹ Even though there was already a Latin

⁵⁴ Muaz et al., *Khazanah Mufasir Nusantara*, 44.

⁵⁵ Abu Rohkmad, "Telaah Karakteristik Tafsir Arab-Pegon Al-Ibriz," *Analisa: Journal of Social Science and Religion* 18/1 (2011), 27–38.

⁵⁶ Bisri Mustofa, *Al-Ibrīz Li Ma' rifati Tafsīr al-Qur' ān Bi al-Lugati al-Jawiiyyah* (Kudus: Menara Kudus, no date), 1/1.

⁵⁷ Mustofa, *Al-Ibriz*, 1/1.

⁵⁸ Muaz et al., *Khazanah Mufasir Nusantara*, 50; Fejrian Yazdajird Iwanebel, "Corak Mistis Dalam Penafsiran KH. Bisri Mustofa: Telaah Analitis Tafsir AL-Ibriz," *Jurnal Rasail* 1/1 (2014), 25–26.

⁵⁹ Qurtuby, *Saudi Arabia and Indonesian Networks*, 68. Javanese is a language derived from the Javanese tribe, the most populous tribe in Indonesia, particularly on the island of Java. Javanese has been spoken by around 40% of Indonesia's population since the early 20th century. It indicates that Javanese is the predominant local Language. According to the most recent statistics, over 75,000,000 people speak Javanese. See I Ketut Dibia - I Putu Mas Dewantara, *Bahasa Indonesia Untuk Perguruan Tinggi* (Depok: Rajawali Pers, 2017), 3; Moeliono MA., *Bahasa Indonesia Menjelang Tahun 2000: Risalah Kongres Bahasa Indonesia VI* (Kongres Bahasa Indonesia, Jakarta, 1998), 547; Marsono, *Morfologi Bahasa Indonesia Dan Nusantara: Morfologi Tujuh Bahasa Anggota Rumpun*

script at the time, Bisri Mustofa picked Arabic script for his interpretation because people may have previously been familiar with Arabic lettering, even if it was written in Javanese.⁶⁰ *al-Ibrīz* is published in multiple formats, one of which is published in three and thirty volumes. The print consists of three books, each of which contains ten consecutive chapters of the Qur'ān: Volume I has chapters 1 through 10, volume II contains chapters 11 through 20, and volume III includes chapters 21 through 30. Regarding the opus written in 30 volumes, one volume corresponds to one *juz* in the Qur'ān. Therefore, the display of each volume grows thinner. There was no information indicating why this interpretation was not published in a single volume, making it simple to transport. However, it is possible that the decision to print the interpretation in 30 thin volumes rather than one thick volume was influenced by the intended audience of rural-class individuals and Islamic boarding school students.⁶¹ *al-Ibrīz* is typically studied by having a teacher recite it aloud while the congregation listens. Therefore, those who attend the recitation assembly would find it easier to bring books that correspond to the chapters being studied. There is no need to get all the volumes of *al-Ibrīz* in their entirety.

al-Ibrīz analyses the Qur'ān in its entirety following the order of the manuscripts starting from Sūrat al-Fātiha to Sūrat al-Nās using the *tahlīlī* (text analysis) method, which is a method that explains the Qur'ān word for word. In *al-Ibrīz*, the verse of the Qur'ān is written in a big letter in the middle, followed by the translation in smaller Javanese Arabic letters at the bottom. The translation is written in italics in the text of the Qur'ān. Similar to the *matan* and *sharah* book writing models, the interpretation of the Qur'ān verses is included in the margins. The number of verses was written on one page and interpreted following the prevalent style of Qur'ānic manuscripts. Hence, we could conclude that *al-Ibrīz* is comparable to the translations and interpretations found in the margins of Qur'ānic texts.⁶²

Occasionally, when interpreting specific verses, Bisri Mustofa gives no further information, such that the explanation is essentially identical to a straightforward translation. It may be since certain verses are easy to comprehend without further explanation. Therefore, the interpreter does not feel the need to use lengthy terms. If the verse's meaning is complex and demands a lengthy explanation, Bisri Mustofa will provide a more in-depth commentary. Bisri Mustofa acknowledges the view that is practically identical to this translation. In his *Muqadimah* (Introduction), he asserted that *al-Ibrīz* was nothing but "translations." With a sense of modesty, the interpreter believes he is merely interpreting Javanese and gathering data from numerous sources.⁶³

In certain verses, Bisri Mustofa also provided additional notes, which he gave titles such as "*muhimmah*" (essential), "*fāidah*" (benefits), "*tanbīh*" (attention) and "*qissah*" (story).⁶⁴ According to the author, the description of "*muhimmah*" contained information that was extremely vital to disclose, concerning new things linked to social topics and about *asbāb al-nuzūl* relating to specific verses. As an illustration, when discussing the verse of *لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْءِ مِنَ الْقَوْلِ* "God does not like the public uttering of bad language..."⁶⁵ Bisri Mustofa mentioned the word "*muhimmah*" and stated that it was forbidden to engage in dishonor or backbiting unless it was compelled, such as when reporting a theft.⁶⁶

Austronesia Dalam Perbandingan (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2011), 12; Id., *Fonologi Bahasa Indonesia Jawa Dan Jawa Kuna* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2021), 364.

⁶⁰ There are multiple reasons that may make Bisri Mustofa chose Arabic pegon as the script for his interpretation, including: (1) The Pegon Arabic script was widely used in the literature of the intellectuals of the time. (2) The translation books were typically written in Arabic script to facilitate the translation of the Arabic text from right to left. (3) The Latin script is regarded as a Dutch script, which includes the pagan invaders, and if it is imitated, it will resemble them. See Muhamad Jaeni, *Sang Pecinta Ilmu: Simbah KH. Zainuddin Lasem (Pendiri Madrasah an-Nashriyyah)* (Pekalongan: Penerbit NEM, 2021), 52–53; Doni Wahidul Akbar - Fitri Liza, *Modul Pembelajaran Filologi* (Bandung: Media Sains Indonesia, 2021), 149–150.

⁶¹ Muaz et al., *Khazanah Mufasir Nusantara*, 40; Anshari - Zaim, *Ngetan-Ngulon Ketemu Gus Mus*, 30.

⁶² Mustofa, *Al-Ibriz*, 1–2.

⁶³ Mustofa, *Al-Ibriz*, 1–2.

⁶⁴ Mustofa, *Al-Ibriz*, 1–2.

⁶⁵ *Quran English Translation: Clear, Pure, Easy to Read*, trans. Talal Itani (Beirut: Clear Quran, No. Date), al-Nisā' 4/148.

⁶⁶ Mustofa, *Al-Ibriz*, 6/256. For another examples, see *Al-Ibriz*, 15/894, 18/1163.

Information “*fāidah*” is supplementary information that offers direction in areas of worship, advice, or images (parables). For example, when interpreting the verse of وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ۗ “*And He united their hearts...*”⁶⁷, Bisri Mustofa explains under the heading “*fāidah*” that the Jahiliyah-era Arabs have tribal features. When one member of a tribe conflicts with another member of the same tribe, all tribe members will engage in combat as they support their members regardless of the situation. When Islam arrives, people will be able to make peace, and any conflicts that arise will be dealt with as effectively as possible.⁶⁸

The word “*tanbīh*” is an invitation to pay attention or be reminded of the interpretation. Bisri Mustofa explained in the “*tanbīh*” part that Allah may have created the heavens and world in a short time when understanding the verse about the creation of the heavens and earth in six days. However, creating the heavens and the earth in six days is meant to teach humankind that to get good, strong, and long-lasting outcomes in business, one must be patient, not rush, and not adhere to the idea of origin.⁶⁹

The description of “*qissah*” is additional information that covers tales or sagas related to the poem at hand, such as the tales of the prophets and the ancestors. An illustration would be an explanation of the verse وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ “*We have killed the Messiah, Jesus, the son of Mary...*”⁷⁰ Et cetera, which describes the Prophet, Isa. In this part, Bisri Mustofa describes “*qissah*” and says that Jesus was born without a father in this world, just as God meant to produce the Prophet Adam without a father or mother. The Prophet Isa performed numerous miracles, such as curing the sick.⁷¹

Regarding the *asbāb al-nuzūl* of a verse, Bisri Mustofa occasionally provides sufficient information regarding the narrations of the *asbāb al-nuzūl*. Sometimes, interpreters also explain verses that other verses have validated. This explanation of *nāsikh-mansūkh* is unquestionably beneficial for ordinary readers. They do not erroneously interpret specific verses since another verse has erased the law contained in such verses. In general, when interpreting Qur’ānic texts, Bisri Mustofa does not provide references or interpretation sources. Infrequently, interpretations based on knowledge from other verses and hadith narrations are frequently found in multiple locations throughout the interpretation. It is achievable because the author desires to give a straightforward interpretation so that it might serve as a means for the larger community to comprehend God’s word.

3.4. Characteristics

Based on the approach and style of *al-Ibrīz*, i.e., its features or tendencies, *al-Ibrīz* does not have a dominant tendency in a single style. *al-Ibrīz* typically combines fiqh, social society, and moral-Sufism. In a second sense, many interpreters emphasize verses with legal, Sufi, or social-society undertones. Some of the more noticeable elements of *al-Ibrīz* are as follows:

1. The language style of *al-Ibrīz* is relatively straightforward. The Language is *Ngokoh* Javanese, one of the official Javanese dialects and sounds calm accent and has a straightforward structure. The Language spoken is familiar and brief, making it easier for ordinary people to recognize the interpretation.

2. *al-Ibrīz* translates the Qur’ān based on the meaning of every word and sentence fragment in the Qur’ān. This interpretation analyses each vocabulary item in *lughawī*, *nahwī*, and *sharfī* by inserting each interpretation under each Qur’ānic verse word. This type of translation accurately conveys the meaning of each word and its position within a verse’s sentence structure.

3. The *al-Ibrīz*’s interpretation includes specific verse-related information. As previously explained, knowledge is given titles such as “*tanbīh*”, “*fāidah*”, “*muhimmah*”, and “*qissah*”. If the

⁶⁷ al-Nisā’ 4/148.

⁶⁸ Mustofa, *Al-Ibriz*, 10/515. For antoother examples, see 5/248, 15/902, 18/1153.

⁶⁹ Mustofa, *Al-Ibriz*, 8/422. For another examples, see *Al-Ibriz*, 9/498, 19/1189.

⁷⁰ al-Nisā’ 4/157.

⁷¹ Mustofa, *Al-Ibriz*, 6/260. For another examples, see *Al-Ibriz*, 8/377, 19/1186.

information is cautious, the author uses “*tanbih*”.⁷² If the extra material guides the form of practise, advice, or imagery (parable), then the author uses the term “*faidah*”.⁷³ It is essential to reveal new developments in social science and *asbab al-nuzul*, which the author refers to as “*muhimmah*” in this instance.⁷⁴ In addition, a “*qissah*” portion describes the story and saga of a verse that has been interpreted.⁷⁵

3.5. The Commentary Method of *al-Ibriz*

Since the revelation of the Qur'an, clerics have endeavored to construct a technique of interpretation to obtain an accurate understanding. In general, the academics' approach to interpretation is separated into two categories: *riwāyah* (transmission) and *dirāyah* (reason).⁷⁶ Even though every cleric employs the *riwāyah* and *dirāyah* interpretation approach, there are discrepancies in the specific section and application of this method that demonstrate the unique traits of each cleric's interpretations of works. In the following section, we shall examine the method of interpretation applied by Mustofa in *al-Ibriz* to obtain a complete description.

3.5.1. Interpretation of the Qur'an with the Qur'an

To acquire a correct interpretation of the Qur'an, the primary way is to interpret a verse using explanations from other verses.⁷⁷ The clerics of Islam concur that the way of interpreting the Qur'an is the primary method that cannot be disregarded. Thus, they also explain a significant portion of the Qur'an using this method.⁷⁸ Similarly, when Bisri Mustofa interpreted the Qur'an according to the interpretation of *al-Ibriz*, he attempted to explain Qur'anic verses using interpretations derived from other verses. For example, the interpretation of verse *وَلَا تَحْنَبُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ* “*And do not waver, nor feel remorse. You are the superior ones, if you are believers.*”⁷⁹ Regarding the verse, Bisri Mustofa explained that the verse is a promise from Allah to Muslims, which states that Muslims are the superior people. However, the promise will only be fulfilled if Muslims truly become believers. As long as a Muslim has not become a sincere believer, he or she should not expect any triumph other than one that is solely the result of Allah's mercy. Then, Bisri Mustofa explained about the characteristics of a true believer by quoting the following verse: *إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَحْمَةٍ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ* “*The believers are those whose hearts tremble when God is mentioned, and when His revelations are recited to them, they strengthen them in faith, and upon their Lord they rely*”.⁸⁰ Therefore, according to this verse, sincere believers have two characteristics: (1) their hearts will tremble when Allah's verse is read to them, and (2) they trust their Lord.⁸¹

In the explanation of the verse *وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ* “*And the trumpet will be blown, when whosoever are in the heavens and whosoever are on the earth will swoon away...*”⁸² *al-Ibriz* provides a further instance of the Interpretation of the Qur'an with the Qur'an. The verse describes the occurrence of the Day of Judgment as the sounding of the Soor (The Trumpet), after which all living creatures on earth

⁷² Mustofa, *Al-Ibriz*, 15/891, 29/2161.

⁷³ Mustofa, *Al-Ibriz*, 15/902, 29/2165.

⁷⁴ Mustofa, *Al-Ibriz*, 15/894, 20/1288.

⁷⁵ Mustofa, *Al-Ibriz*, 29/2161, 2169, 21/1408, 21/1376.

⁷⁶ Subhi Salih, *Mabahith Fi Ulum Al-Quran* (Beirut: Dar al-'Ilm lil Malayin, 2000), 291; Mannā' Khalil al-Qaṭṭān, *Mabah is- Fi ' ulūmi'l-Qur'ān* (Cairo: Maktabat Wahba, 2000), 358; Muhammad Ahmad Ma'bad, *Nafahat Min 'ulum al Quran* (Cairo: Dar al-Salam, 1426/2006), 133.

⁷⁷ Shāh Waliyyullāh al Dihlawī, *Al-Fawz al-Kabīr Fi Uṣ ūl at-Tafsi'r*, trans. Salman al-Husayni al-Nadwi (Cairo: Dar al-Sahwah, 1407/1986), 180; Muhammad ' Abdul' azīm az-Zurqānī, *Manāhīlu'l- ' irfān Fi ' ulūmi'l-Kur'ān* (Cairo: ' Isa al-Bab al-Halabī, 1362), 2/23; Hasan al-Bannā, *Nadharat Fi Kitābillah* (Cairo: Dar al-Tawzi wa-al-Nashr al-Islamiyah, 1423), 57.

⁷⁸ Fahad b. Abd al-Rahman al-Rumi, *Ittijāhāt Al-Tafsi'r Fi al-Qarn al-Rābi' Ashar* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1407/1986), 1/86.

⁷⁹ Āl 'Imrān 3/139

⁸⁰ al-Anfāl 8/2

⁸¹ Mustofa, *Al-Ibriz*, 4/169.

⁸² al-Zumar 39/68.

and in the heavens perish save for those that Allah wills. Bisri Mustofa concludes his analysis of the condition of the Day of Judgment by citing more scriptures. On that day, humans and animals shall be gathered following the verse وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ "When the beasts are gathered".⁸³ As described in the verses وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ "When the mountains are set in motion."⁸⁴ and وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ "And the mountains shall become as wool carded"⁸⁵ the mountains were subsequently demolished. The earth is then shaking as described in verse إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا "When the earth is shaken with its quake".⁸⁶ As stated in the next verse إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ "When the sun is rolled up. When the stars are dimmed."⁸⁷ The sun then lost its light, and the stars fell. In the next section, Bisri Mustofa details the circumstances on the Day of Judgment without referencing Qur'ānic verses, such as pregnant ladies giving birth and people appearing to be intoxicated when they are not; it occurs due to the magnitude of the Day of Judgment.⁸⁸

3.5.2. Interpretation of the Qur'ān with Hadith

Interpreting the Qur'ān with Hadith is one of the essential methods of interpreting the Qur'ān to get a proper understanding. It is because the Prophet Muhammad (pbuh) was the one who was sent to deliver the Qur'ān, interpret it, and establish human laws based on it.⁸⁹ No individual knows the Qur'ān better than Muhammad, the Messenger of Allah. Therefore, it is essential to interpret the Qur'ān according to the Prophet's traditions. Bisri Mustofa acknowledges the significance of hadith in interpreting the Qur'ān. Both the Qur'ān and the hadith are revelations from Allah. According to Bisri Mustofa, they should not be separated when we consider that Allah gave the Interpretation of the Qur'ān to the Prophet Muhammad. Therefore, we should not read the Qur'ān in a manner that contradicts the Prophet's words.⁹⁰

Based on the information, Bisri Mustofa employs hadith to explain the verses of the Qur'ān in *al-Ibriz*. However, because the explanation of *al-Ibriz* is brief, the author rarely uses straight hadith quotations. Among the application of hadith in *al-Ibriz* is his explanation of Sūrat al-Shu'arā' verse 224, which discusses poets: وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ "And as for the poets — the deviators follow them".⁹¹ Bisri Mustofa spoke in his commentary that the *shi'ir* (the poet) is dependent on its substance. If the substance is harmful, then the poetry is terrible and violates the law. Conversely, if the poem's material is good, the verse will also be good. Then, Bisri Mustofa cited a hadith transmitted by Bukhari from Ubay bin Ka'b (d. 33/654), the Messenger of Allah: إن من الشعر لحكمة that "Indeed, poetry contains insight".⁹²

In *al-Ibriz*, the hadith are also employed to bolster fiqh positions regarding verse difficulties. For instance, regarding the verse لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ "None can grasp it except the purified"⁹³, Bisri Mustofa mentions two different interpretations. First, the majority opinion holds that the verse shows that touching the Mushaf is forbidden for those with *hadas* (impurities). Meanwhile, the second opinion holds that the verse is not proof that the individuals with *hadas* are prohibited from touching the Mushaf. The Qur'ān referred to in verse is not in written or audible form. While *al-Mutahharun* is an angel, Bisri Mustofa chose the first viewpoint by citing a hadith attributed to the Prophet Muhammad that لا تمس القرآن إلا وأنت طاهر

⁸³ al-Takwīr 81/5.

⁸⁴ al-Takwīr 81/3.

⁸⁵ al-Qāri'a 101/5.

⁸⁶ al-Zilzāl 99/1.

⁸⁷ al-Takwīr 81/1-2.

⁸⁸ Mustofa, *Al-Ibriz*, 14/1664-1665.

⁸⁹ Abū 'Abdillāh Badruddīn Muhammad b. Bahādir b. 'Abdillāh az-Zarkashī, *Al-Burhān Fī 'ulūmi'l-Ḳur'ān*, critical ed. Muhammad Abu'l-Faḍl Ibrahim (Cairo: Dāru't-Turās, 1375), 2/175; Rūmī, *Ittijāhāt Al-Taḥsīn*, 1/86; Hasan al-Bannā, *Nadharat Fi Kitābillah*, 57.

⁹⁰ Mustofa, *Al-Ibriz*, 289, 2/58-59.

⁹¹ al-Shu'arā' 26/224.

⁹² Mustofa, *Al-Ibriz*, 19/1249.

⁹³ al-Wāqī'a 56/79.

"Do not touch the Qur'an unless you are pure".⁹⁴ Sometimes, the hadith also include the *fazilah* (virtue) of the Qur'an. One of them is that at the end of Sūrat al-Qiyāma, Bisri Mustofa cites the hadith transmitted by Abū Dāwud (d. 275/889) and Hākim (d. 405/1014), which says that when the Prophet Muhammad completed reading this surah, he also read سبحانك اللهم بلي "Glory to Allah, indeed (You will)".⁹⁵

3.5.3. The Statement of Companions and Tābi'in

The technique of interpreting the Qur'an gives importance to *Tafsir bi'l ma'thur*, which includes the interpretation based on knowledge from the companions.⁹⁶ They bonded with the Prophet as they experienced the revelation of the Qur'an firsthand. Moreover, they possess advantages in terms of *ijtihad*.⁹⁷ The question of poetry is one of the examples of the utilization of the companion statement in *al-Ibriz's* interpretation. In Sūrat al-Shu'arā' verse 224, it is stated that wayward individuals followed poets. Allah categorically refuted the unbelievers of Quraish's assertion that the Prophet Muhammad was a poet. Allah further explains that poets who captivate polytheists with their poetry are followed by those who deviate from the truth. Regarding this poem, Bisri Mustofa emphasized that not all poetry is poor, as the quality of a poem is contingent on its subject matter. Bisri Mustofa cites a narrative to clarify Aishah's statement regarding poetry as follows: الشعر كلام ومنه حسن ومنه قبيح فخذ الحسن ودع القبيح "Poetry is speech; it contains both good and evil; take the good and abandon the bad (from them)".⁹⁸

One of *Tabi'in* histories employed in this book is the *mujahid* dealing with the facts on the *nāsikh* and *mansūkh* of the verse. Regarding the Sūrat al-Anfāl verse 61, according to Ibn Abbās (d. 68/687-88), the *qital* verse removed the verse. However, according to Mujāhid (d. 103/721), the verse was not removed but only for the experts of the book.⁹⁹

3.5.4. The Story of Īsrāiliyāt

Īsrāiliyāt is one of the sources of interpretation debated among clerics. Some of them avoid utilizing the Īsrāiliyāt history, while others use it as a source of interpretation.¹⁰⁰ In *al-Ibriz*, there are also several citations regarding the stories of Īsrāiliyāt, which are used to explain a verse. The source of the story of Īsrāiliyāt cited is also generally not mentioned in discussing Sūrat al-Mā'ida verse 78, Bisri Mustofa cites the Īsrāiliyāt tale regarding the children of Israel, namely that the infidels from the Children of Israel in the past were cursed by Prophet Dawud so that they became monkeys and by Prophet Jesus so that they became pigs. It is because they are exceeding the bounds of acceptable behavior.¹⁰¹

The history of Īsrāiliyāt is also referenced in *al-Ibriz* on Sūrat al-A'rāf verses 189 and 190. The verse reveals that Allah created man from a single soul and then produced his wife from the same soul. Next, his wife became pregnant, and both husband and wife stated that they would be thankful parents if they were bestowed with perfect children. After receiving a son, though, they associate partners with Allah. In *al-Ibriz*, Bisri Mustofa states that Adam and Eve are the focus of this husband and wife's supplication. The story is then explained using a quotation from the history of the Īsrāiliyāt. According to folklore, Adam and Eve gave their sons the name Abdullah. However, it later died. After that, Eve gave birth to another son, Ubaydillāh, but he died once more. Then, Eve gave birth to a second son, Ubaydurrahmān, before passing away. Then, the devil whispered to Adam and Eve to give themselves

⁹⁴ Mustofa, *Al-Ibriz*, 27/1986.

⁹⁵ Mustofa, *Al-Ibriz*, 29/2181-2182.

⁹⁶ Zurqānī, *Manāhilu'l-'irfān*, 2/12; Hasan al-Bannā, *Nadharat Fi Kitābillah*, 57.

⁹⁷ Muḥammad Ḥusayn az-Dhahabī, *Al-Tafsir Wa'l-Mufasssīrūn* (Cairo: Maktabatu Wahba, 2000), 1/49.

⁹⁸ Mustofa, *Al-Ibriz*, 19/1251.

⁹⁹ Mustofa, *Al-Ibriz*, 10/514.

¹⁰⁰ Ibrahim Muhammad al-Jarami, *Mu'jam Ulum al-Quran* (Damascus: Dar al-Qalam, 1422/2001), 46.

¹⁰¹ Mustofa, *Al-Ibriz*, 6/308.

the name Abd al-Hārith so that they may perish. After a time, Eve gave birth to a second child, whom he named Abd al-Hārith. It turns out that the child will grow as an adult.¹⁰²

3.5.5. The Aspect of Language

In identifying the proper meaning of the Qur'ān, it is essential to pay close attention to the Language, which is included in the permitted *bi al-ra'yi* (reason) interpretation model.¹⁰³ Qur'ān is a book that speaks, and only linguists can comprehend the Qur'ān. It can be said that the explication of the linguistic aspect in *al-Ibriz* is limited. It is conceivable that Bisri Mustofa intended to provide the reader with a clear, brief explanation so that the meaning of the Qur'ān could be quickly learned. However, in several verses of the Qur'ān, there is also an explanation of the linguistic aspect of the discussion of the origin of a word's meaning. Bisri Mustofa defines the meaning of bourgeoisie as follows when explaining the verse *تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا* "Blessed is He who placed constellations in the sky..."¹⁰⁴ he said:

Burūj originally signified a towering building. The seven stars are referred to as the term *الكواكب السيارة*, and they have their own location, which is known as *Burūj*, the constellation. If it is regarded as a building, then the meaning of the seven previously described is a building or a house.¹⁰⁵

The definition of the word "*yāsīn*" is another example of demonstrating this aspect of Language. Bisri Mustofa said that there are clerics who disagree over the definition of the word *yāsīn*. Then, he said the disagreement in the following manner: (1) the term *yāsīn* signifies human. The human is what the Prophet Muhammad perceived. Therefore, the word *Yasīn* refers to the Prophet Muhammad. (2) *Yāsīn* refers to *Sayyid al-Mursalīn*. (3) *Yāsīn* is one of the names of the Qur'ān. (4) one of the names of the Prophet Muhammad. (5) one of the names of a surah of the Qur'ān.¹⁰⁶ The explanation of the verse *وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِيَسَآءَ* "And it is He who hath made for you the night a covering..."¹⁰⁷ is another illustration of this element of Language. Regarding the verse, Bisri Mustofa explained that the night was given the term "*libas*" (clothing) because it is dark and can be covered by darkness. It is comparable to clothing that serves the purpose of covering the body.¹⁰⁸

It can be claimed that the language-related discussion in this interpretation is relatively brief and short. Some aspects of *nahwu*, *sharaf*, *mantiq*, and *balaghāh* are not discussed. It may be due to Bisri Mustofa's desire to provide the reader with a clear, brief, and straightforward reading of the Qur'ān by avoiding complicated explanations.

3.5.6. The Use of Reason/Ijtihad

Bisri Mustofa uses the concept of *ijtihād* to make the verses of the Qur'ān easier to comprehend when he explains them. The understanding of *ijtihād* includes the use of contemporary scientific instruments. Bisri Mustofa's interpretation of Allah's word: *وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَبِكَةُ مِنْ حِجْفَتِهِ* "The thunder praises His glory, and so do the angels, in awe of Him."¹⁰⁹ It is an illustration of the use of *ijtihād* in *al-Ibriz*. Mustofa interprets the verse based on the natural science hypothesis about the term *الرَّعْدُ* (thunder), which has the following explanation:

Low clouds containing cold air can generate heat on the surface of the earth, causing hot and cold air to collide and produce *الرعد* or thunder. The collision was so powerful that it generated *البرق* or a light, known as

¹⁰² Mustofa, *Al-Ibriz*, 9/483.

¹⁰³ Qattān, *Mabāhiṣ*, 341; Zurqānī, *Manāhilu'l-irfān*, 2/49-50.

¹⁰⁴ *al-Furqān* 25/61.

¹⁰⁵ Mustofa, *Al-Ibriz*, 19/1196.

¹⁰⁶ Mustofa, *Al-Ibriz*, 10/1529.

¹⁰⁷ *al-Furqān* 25/47.

¹⁰⁸ Mustofa, *Al-Ibriz*, 19/1189-1190.

¹⁰⁹ *al-Ra'd* 13/13.

'lightning'... It is not different from the view of ancient scholars, who believed that lightning was the voice of an angel guiding clouds.¹¹⁰

Bisri Mustofa also used analogies prevalent in the period to make the Qur'an simpler to follow. In emphasizing that Allah is omnipotent in controlling day and night, he cites the analogy of an individual who routinely switches on his house lights at night and off during the day. It is derived from the interpretation of the verse *أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ* "Have you not seen how God merges the night into the day, and merges the day into the night?"¹¹¹ According to the verse, Bisri Mustofa commented:

The house that looks bright at night indicates that there are lights in it. The presence of bright lights in the home at night indicates that someone is activating them. If the current time of day has arrived, the house's lights will be switched off. If night-time returns, the lights in the house will once again be on because someone turned them on. It is like day and night taking turns. The day and night occur as there is a revolving Essence. The day and night shift time continues without interruption... It signifies that a guarding Essence is present-day and night.¹¹²

3.5.7. The Problem of Fiqh

Bisri Mustofa stressed the significance of basing fiqh rules on the Qur'an, Hadith, Ijma, and Qiyas when discussing the subject of fiqh in the Qur'an. If an individual lacks sufficient understanding to do *ijtihad*, he should follow the jurisprudence scholars instead of referring directly to the Qur'an and hadith.¹¹³ *al-Ibriz's* interpretation of fiqh issues is relatively straightforward and avoids debates on fiqh issues. Even in verses addressing fiqh issues, the fiqh sects are rarely referenced in their interpretations. In the explanation of the ablution verse, Sūrat al-Mā'ida verse 6, for example, Bisri Mustofa explains the verse according to the intent and purpose without addressing the fiqh issues that may emerge in the interpretation of the verse.¹¹⁴

In certain verses, the fiqh aspect is also addressed by mentioning the viewpoints of fiqh clerics alongside disputes surrounding the verse. Regarding the verse *لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ* "None can grasp it except the purified"¹¹⁵ for example, Bisri Mustofa said that fiqh clerics view the verse as evidence that it is unlawful for those with *hadās* to touch manuscripts. Nevertheless, a minority of clerics believe it is acceptable for hadith-holders to touch the Mushaf. It is because the verse cannot be utilized to justify the restriction against touching the Mushaf for individuals with *hadās*. As for the meaning of the Qur'an in this verse, it is the Qur'an itself that is devoid of sound and writing. While "*al-Mutahharūn*", the angels are purified. Bisri Mustofa said that he referred to this group as a minority since the clerics of the Four Sects believed that the passage in question is evidence that it is banned for individuals with *hadās* to touch the Mushaf.¹¹⁶

3.5.8. Aspect of Local Culture

The Interpretation of *al-Ibriz* relates the reading of the Qur'an to the local culture and customs of the Javanese people of Indonesia in various places.¹¹⁷ Moreover, *al-Ibriz* attempts to interpret the Qur'an to achieve harmony between the Qur'an and the positive traditions of Indonesian society. Bisri Mustofa explained in *al-Ibriz* that there are certainly Indonesians who continue to practice certain traditions

¹¹⁰ Mustofa, *Al-Ibriz*, 13/722.

¹¹¹ Luqmān 31/29.

¹¹² Mustofa, *Al-Ibriz*, 21/1417-1418.

¹¹³ Mustofa, *Al-Ibriz*, 2/59.

¹¹⁴ Mustofa, *Al-Ibriz*, 6/274-275.

¹¹⁵ al-Wāqī'a 56/79.

¹¹⁶ Mustofa, *Al-Ibriz*, 27/1986.

¹¹⁷ For some studies done in Turkey on Indonesian understandings of Islam, see İsmail Hakkı Göksoy, "Endonezya'da Tasavvufi Hareketler ve Bazı Özellikleri," *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/11 (2003), 75–115; Halide Rumeysa Küçüköner, "Kültürel Farklılıkların İslam Anlayışları Üzerindeki Etkisi: Endonezya Örneği," *Din Düşünce ve Ahlak*, ed. Bayram Kanarya et al., 2 Volume (İstanbul: Nida Akademi, 2022), 523–540.

because their forefathers practiced them for generations. However, it cannot be compared to the verse in the Qur'ān that states it is forbidden to follow one's ancestors. About adhering to established customs, further information is required. If a custom is antithetical to Islamic law, it must be eliminated, just as idol worship and flower-giving are forbidden. However, if the tradition does not violate Islamic law, there is nothing wrong with a Thanksgiving celebration that includes the distribution of food and other items. Moreover, this entire principle is charity.¹¹⁸

3.5.9. The Aspect of Moral-Sufism

In a number of places when the interpretation of a verse is explained, the Sufi orientation of this interpretation is also clearly evident, as chapters of Sufi morals are highlighted. As an illustration, when interpreting the verse of *فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ* "Then when ye enter houses, salute each other with a greeting from before Allah"¹¹⁹ Bisri Mustofa highlights the moral significance of entering one's home. If someone is present upon entering a house, one must say *السلام عليكم* "Peace be upon you". Nevertheless, if we are alone, we should greet *السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين* "Peace be upon us and upon the righteous slaves of Allah." with intentions for ourselves.¹²⁰

Another example of the moral emphasis can be found when Bisri Mustofa explains the verse *اللَّهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَخْرُجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ* "God is the Lord of those who believe; He brings them out of darkness and into light."¹²¹ Bisri Mustofa argued that we should deepen our gratitude to Allah since we were made believers. Let us not then accept that our faith is based exclusively on our own efforts. When interpreting Sūrat Āl 'Imrān verse 200, which discusses patience, Bisri Mustofa highlights the numerous facets of patience that are relevant to the verse. These comprise (1) the requirement to always be patient, including patience in obeying, enduring obstacles and tribulations, as well as refraining from immoral behavior. (2) The patience of a Muslim must surpass that of his adversaries.¹²²

Conclusion

From the preceding discussion, we may draw the following conclusions: Bisri Mustofa's *al-Ibriz* was compiled using the *tahlilī* (Text analysis) method according to the sequence of the 30 *juz* of the entire Qur'ān. The meaning or translation of each verse is provided word-for-word at the bottom of each verse's word fragment. It was the general approach for translating Arabic writings into Indonesian or Javanese. The interpretation or explanation is placed externally. In Javanese, both literal translations and interpretations are written in Arabic script. In terms of characteristics, *al-Ibriz* is clear and straightforward in explaining the content of the verses of the Qur'ān. It is because the interpretation is intended for the public and early-level students. The explanations in this commentary are drawn from a variety of commentators, including *Tafsīr al-Manār* by Muhammad Abduh and Muhammad Rashid Rida; *Fi zilāl al-Qur'ān* by Sayyid Qutb; *Tafsīr al-Jawāhir* by Tantāwī Jawharī; *Mahāsīn al-Ta'wīl* by al-Qāsimī; and *Irshād al-akl al-salīm* by Abu Su'ud.

In terms of methodology, *al-Ibriz* employs a two-part method of interpretation, namely *riwāyah* and *dirāyah*, as commonly adopted by commentators. Bisri Mustofa uses the method of interpreting the Qur'ān with the Qur'ān on various occasions in *al-Ibriz* to obtain a more detailed explanation and

¹¹⁸ Mustofa, *Al-Ibriz*, 21/1414. Bisri Mustofa's description of prescription drugs using a honey mixture when describing Sūrat al-Nahl 68-69, which describes honey, is another instance of local culture in *al-Ibriz*. Bisri Mustofa stated that wounds treated with honey would recover rapidly in his commentary. In addition, a mixture of honey and ginger juice can be utilized to alleviate stomachache. Honey combined with ghee and chicken gut, then cooked over an open flame, can enhance energy levels. The argument appears to be influenced by indigenous medicinal practices that employ honey and other natural substances to cure specific conditions. See Mustofa, *Al-Ibriz*, 14/805.

¹¹⁹ al-Nūr 24/61.

¹²⁰ Mustofa, *Al-Ibriz*, 18/1165-1166.

¹²¹ al-Baqara 2/257.

¹²² Mustofa, *Al-Ibriz*, 4/192.

description of an event. In this commentary, explanations based on the history of hadith are also used. Due to the simplicity of this interpretation, however, there are numerous explanations including hadith quotations. Hadith is used to explain the ayah's meaning, fiqh law, or prophetic actions in relation to the verse being discussed. History from companions and tabiin is rarely used and is typically employed to clarify the meaning of a statement or to explain *nāsikh-mansūkh*. This commentary makes extensive use of Israel's history, particularly to explain an event related to a verse. Extremely few language-related explanations are provided in *al-Ibriz*, with most focusing on the definition of a word in verses of the *Qur'an*. The *ijtihad* method in *al-Ibriz* particularly with the current scientific approach to explain a verse and relate it to the interpretations of previous scholars. The explanation of fiqh is also the primary focus of this commentary, as this interpretation aims to present the law in the *Qur'an* to ordinary readers in an accessible manner. The locality part of the interpretation is also evident in a number of locations when he relates themes consistent with the local community's realities. In some of its interpretations, the discussion of a verse is related to the moral subject of Sufism, which is also the primary focus of this interpretation.

Bibliography

- Abramson, Glenda - Hilary Kilpatrick (eds.). *Religious Perspectives in Modern Muslim and Jewish Literatures*. London ; New York: Routledge.
- Ahyak, Afifullah. *Endonezyali Mufessir Muhammed Kureyş Şihab ve "el-Misbah" Adli Tefsirindeki Metodu*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Akbar, Doni Wahidul - Liza, Fitri. *Modul Pembelajaran Filologi*. Bandung: Media Sains Indonesia, 2021.
- Anshari, Abu Asma - Zaim, Abdullah. *Ngetan-Ngulon Ketemu Gus Mus: Refleksi 61 Th. K.H.A. Mustofa Bisri*. Semarang: HMT Foundation, Gus Mus., 2005.
- Arifin, Yanuar. *Karamah Para Wali Allah: Mereguk Hikmah Dari Para Kekasih Allah*. Yogyakarta: Diva Press, no date.
- Aydar, Hidayet. "Endonezya'da Tefsir Hareketi ve Endonezya Dilinde Yazılmış Tefsirler." *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 0/6 (January 13, 2016), 13. <https://doi.org/10.16947/fsmiad.13810>
- Aziz, Thoriqul. *Literasi Para Kiai: Menapaki Jejak Literasi Para Kiai*. Yogyakarta: Guepedia Group, 2021.
- Chakim, Luqman. *Tafsir Ayat-Ayat Nasionalisme Dalam Tafsir Al-Ibriz Karya KH Bisri Mustofa*. Semarang: IAIN Walisongo, Faculty of Ushuluddin, Undergraduate Thesis, 2014, 2014.
- Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn az-. *Al-Tafsir Wa'l-Mufasssirūn*. 3 Volume. Cairo: Maktabatu Wahba, 7th Ed., 2000.
- Dibia, I Ketut - Dewantara, I Putu Mas. *Bahasa Indonesia Untuk Perguruan Tinggi*. Depok: Rajawali Pers, 2nd Ed., 2017.
- Dihlawī, Shāh Waliyyullāh al. *Al-Fawz al-Kabir Fi Uṣūl at-Tafsir*. trans. Salman al-Husayni al-Nadwi. 2 Volume. Cairo: Dar al-Sahwah, 1407/1986.
- Fahham, Achmad Muchaddam. *Pendidikan Pesantren: Pola Pengasuhan, Pembentukan Karakter, Dan Perlindungan Anak*. Jakarta: P3DI Setjen DPR RI dan Azza Grafika, Cetakan pertama., 2015.
- Fahmi, Izzul. "Lokalitas Kitab Tafsir Al-Ibriz Karya KH. Bisri Mustofa." *Islamika Inside: Jurnal Keislaman Dan Humaniora* 5 (2017). <https://doi.org/10.35719/islamikainside.v5i1.36>
- Ghofur, Saiful Amin. *Profil Para Mufasir Al-Qur'an*. ed. M. Alaika Salamulloh. Yogyakarta: Pustaka Insani Madani, 2008.
- Göksoy, İsmail Hakkı. "Endonezya'da Tasavvufi Hareketler ve Bazı Özellikleri." *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/11 (2003), 75–115.
- Gusmian, Islah. "Bahasa Dan Aksara Dalam Penulisan Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia Era Awal Abad 20 M." *Mutawatir* 5/2 (2015), 223–247.

- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Yogyakarta: Penerbit & distribusi, LKIS Yogyakarta, Cetakan I., 2013.
- Halimatussa'adiyah. *Karakteristik Tafsir Di Indonesia: Analisis Terhadap Tafsir Juz 'Amma Risālat Al-Qawl Al-Bayān Dan Kitāb Al- Burhān*. Jakarta: Sakata Cendikia, 2020.
- Hasan al-Bannā. *Nadharat Fi Kitabillah*. Cairo: Dar al-Tawzi wa-al-Nashr al-Islamiyah, 1423.
- Huda, Achmad Zainal. *Mutiara Pesantren: Perjalanan Khidmah KH. Bisri Mustofa*. ed. Sholeh Isre. LKIS, 2005.
- Imtyas, Rizkiyatul. "Tafsīr Al-Ibrīz Lima'rifati Tafsīr Al-Qur'ān Karya Kh Bisri Musthafa." *Ushuluna* 1/2 (2015), 64-74.
- Iwanebel, Fejrian Yazdajird. "Corak Mistis Dalam Penafsiran KH. Bisri Mustofa: Telaah Analitis Tafsir AL-Ibriz." *Jurnal Rasail* 1/1 (2014), 25-26.
- Jaeni, Muhamad. *Sang Pecinta Ilmu: Simbah KH. Zainuddin Lasem (Pendiri Madrasah an-Nashriyyah)*. Pekalongan: Penerbit NEM, 1st Ed., 2021.
- Jarami, Ibrahim Muhammad al-. *Mu'jam Ulum al-Quran*. Damascus: Dar al-Qalam, 1st Ed., 1422/2001.
- Kholilurrohma. *Sufisme Dalam Tafsir Nawawi*. Jakarta: Nurul Hikmah Press, 2018.
- Khotim, Khusnul - Bunyamin. *Prosiding Webinar Internasional Ulama Tafsir Dan Hadis Di Nusantara*. Samarinda: LP2M IAIN Samarinda, 2021.
- Kizilaslan, İshak. "Endonezya Tecrübesi Örneğiğinde İslam Ülkelerinde Kur'an Tadrîsâtı." *Tokat İlmîyat Dergisi*. <https://doi.org/10.51450/ilmiyat.997910>
- Küçüköner, Halide Rumeysa. "Kültürel Farklılıkların İslam Anlayışları Üzerindeki Etkisi: Endonezya Örneği." *Din Düşünce ve Ahlak*. ed. Bayram Kanarya et al. 1/523-540. İstanbul: Nida Akademi, 2022.
- Latifah, Zeni Nur. *Kualitas Hadis Dalam Tafsir Al-Ibriz: Kajian Kritik Sanad Hadis Dalam Surat Yasin*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, Fakultas Ushuluddin, Undergraduate Thesis, 2018.
- Ma'bad, Muhammad Ahmad. *Nafahat Min 'ulum al Quran*. Cairo: Dar al-Salam, 2nd Ed., 1426/2006.
- Marsono. *Fonologi Bahasa Indonesia Jawa Dan Jawa Kuna*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2021.
- Marsono. *Morfologi Bahasa Indonesia Dan Nusantara: Morfologi Tujuh Bahasa Anggota Rumpun Austronesia Dalam Perbandingan*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, Cet. 1., 2011.
- Moeliono MA. *Bahasa Indonesia Menjelang Tahun 2000: Risalah Kongres Bahasa Indonesia VI*. Jakarta, 1998.
- Muaz, Abdullah et al. *Khazanah Mufasir Nusantara*. ed. Muhammad Khoirul Anwar. 1 Volume. Jakarta: Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, 1st Ed., 2020.
- Munip, Abdul. "Tracing the History of the Arabic-Javanese Language Translation Books in Nusantara Islamic Education." *Jurnal Pendidikan Islam* 5/1 (June 1, 2016), 43. <https://doi.org/10.14421/jpi.2016.51.43-67>
- Mustofa, Bisri. *Ad-Durar al-Bayān Fī Tarjamati Shuab al-Īmān*. 1 Volume. Kudus: Menara Kudus, no date.
- Mustofa, Bisri. *Al-Ibriz Li Ma'rifati Tafsir al-Qur'an Bi al-Lugati al-Jawiiyyah*. 3 Volume. Kudus: Menara Kudus, no date.
- Mustofa, Bisri. *Al-Mawfūd Fī Tarjamah Nazm al-Maqsūd*. 1 Volume. Semarang: Karya Toha Putra, no date.
- Mustofa, Bisri. *Al-Unshūṭī Sharh Nazm al-Imrīṭī*. 1 Volume. Kudus: Menara Kudus, no date.
- Mustofa, Bisri. *An-Nabrasiyyah Sharh al-Ājurrūmiyyah Fī an-Nahw*. 1 Volume. Kudus: Menara Kudus, no date.
- Mustofa, Bisri. *Mitra Sejati*. 1 Volume. Surabaya: Maktaba Muhammad b. Ahmad Nabhan, no date.
- Mustofa, Bisri. *Ngudi Susilo*. 1 Volume. Kudus: Menara Kudus, no date.
- Mustofa, Bisri. *Rawīhah Al-Aqwām Nazm 'Aqīdah al-Awwām*. 1 Volume. Kudus: Menara Kudus, no date.
- Mustofa, Bisri. *Sullam Al-Afhām Tarjamah 'Aqīdah al-Awwām*. 1 Volume. Semarang: Toha Putra, no date.
- Qaṭṭān, Mannā' Khalīl al-. *Mabāhiṣ Fī 'ulūmi'l-Qur'ān*. Cairo: Maktabatu Wahba, 2000.
- Qurtuby, Sumanto Al. *Saudi Arabia and Indonesian Networks: Migration, Education, and Islam*. London, UK ; New York, NY, USA: I.B. Tauris & Co. Ltd, 2020.

- Riddell, Peter G. "Menerjemahkan al-Quran ke Dalam Bahasa-bahasa di Indonesia." *Sadur: sejarah terjemahan di Indonesia dan Malaysia*. ed. Henri ChambertLoir. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2021.
- Rohkmad, Abu. "Telaah Karakteristik Tafsir Arab-Pegon Al-Ibriz." *Analisa: Journal of Social Science and Religion* 18/1 (2011), 27–38. <https://doi.org/10.18784/analisa.v18i1.122>
- Rumi, Fahad b. Abd al-Rahman al-. *Ittijāhāt Al-Tafsīr Fī al-Qarn al-Rābi' Ashar*. 3 Volume. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1st Ed., 1407/1986.
- Said, Hasani Ahmad. *Diskursus munasabah Alquran: dalam tafsir Al-Mishbāh*. Jakarta: Amzah, 2015.
- Sakti. *Diskursus Studi Qur'an-Hadis Kontemporer*. Yogyakarta: Guepedia Group, 2020.
- Salam, Rufaidah. "Pendidikan di Pesantren dan Madrasah." *IQRA: Jurnal Pendidikan Agama Islam* 1 (2021), 9.
- Salih, Subhi. *Mabahith Fi Ulum Al-Quran*. Beirut: Dar al-'Ilm lil Malayin, 24th Ed., 2000.
- Widiyanto, Asfa. *Religious Authority and the Prospects for Religious Pluralism in Indonesia: The Role of Traditionalist Muslim Scholars*. Zürich: LIT.
- Zarkashī, Abū 'Abdillāh Badruddīn Muhammad b. Bahādir b. 'Abdillāh az-. *Al-Burhān Fī 'ulūmi'l-Kur'ān*. critical ed. Muhammad Abu'l-Faql Ibrāhīm. 2 Volume. Cairo: Dāru't-Turās, 1st Ed., 1375.
- Zayadi, Ahmad. *Menuju Islam Moderat*. Yogyakarta: Cantrik Pustaka, 2nd Ed., 2020.
- Zulkarnāin, Zulfikrī. *Son Devir Müfessirlerinden Endonezyali Abulmâlik Kerim Emrullah'in Tefsir Görüşleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Zurqānī, Muhammad 'Abdul'azīm az-. *Manāhilu'l-'irfān Fī 'ulūmi'l-Kur'ān*. Cairo: 'Isa al-Bab al-Halabī, 1362.



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Haziran/June 2022, 5(1): 75-86

Din Eğitiminde Çocuklar İçin Felsefe (P4C): İmkânlar ve Sınırlılıklar
Philosophy for Children in Religious Education (P4C): Possibilities and Limitations

Mehmet SU

Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Din Eğitimi Anabilim Dalı / PhD Student, İnönü University, Social Sciences Institute,
Department of Education of Religion, Malatya/Türkiye
mhmtsu@gmail.com
ORCID: 0000-0001-9037-8901

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.47145/dinbil.1087100

Atıf / Citation: Su, Mehmet. "Din Eğitiminde Çocuklar İçin Felsefe (P4C): İmkânlar ve Sınırlılıklar / Philosophy for Children in Religious Education (P4C): Possibilities and Limitations". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5 / 1 (Haziran 2022): 75-86. doi: 10.47145/dinbil.1087100

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University,
Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



Öz

Çocuklar için felsefe, akıl yürütme ve yargulama becerilerini geliştiren öğrenciler yetiştirmek amacıyla felsefi yaklaşımın eğitime uygulanmasıdır. Bu yaklaşımın temel amacı, grup tartışması ve sorgulama yoluyla felsefi araştırmayı teşvik etmektir. Bu yaklaşım, aynı zamanda öğrencilerin kendi ve diğer öğrencilerin sorularını, fikirlerini sorguladıkları ve bu konularda derinleştikleri becerileri kazandırmayı amaçlamaktadır. Din eğitimi uygulamalarının öğrencilerin kavrayışını, değerlerini ve inançlarını içselleştirmesini kolaylaştırması beklenir. Aktarıma dayalı yaklaşımın bu kazanımları sağladığını söylemek mümkün değildir. Çocuklar için felsefe, öğrenci katılımına dayalı diyalog temelli bir uygulamadır. Yapılandırılmış metinlerin kolaylaştırıcı olarak kullanıldığı bu uygulamanın özellikle soyut dini kavram ve inançların anlaşılmasında, temellendirilmesinde ve içselleştirilmesinde önemli katkılar sağlaması beklenmektedir. Din eğitiminde çocuklar için felsefenin yaratıcı, eleştirel, özenli ve işbirlikçi anlayışından yararlanmak, din eğitiminin özellikle dini akıl yürütme becerilerinin geliştirilmesi açısından çeşitli katkılar sağlayabilir. Bu çalışma çocuklar için felsefe yaklaşımının söz konusu ilkelerinin ve uygulamalarının din eğitimine muhtemel katkılarını ele almak amacıyla hazırlanmıştır. Bu çerçevede P4C yaklaşımı tanıtıldıktan sonra din eğitimine katkıları ve muhtemel sınırlılıklar ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Dini Düşünce Gelişimi, Çocuklar İçin Felsefe, Sorgulama, Soru Sorma

Abstract

Philosophy for children is the application of a philosophical approach to education in order to train students who can develop reasoning and judgment skills. The main purpose of this approach is to stimulate philosophical research through group discussion and questioning. This approach also aims to provide students with skills in which they question and deepen their own and other students' questions, ideas. Religious education applications are expected to facilitate students to internalize their understanding, values and beliefs. It is impossible to say that the transfer-based approach provides these gains. Philosophy for children is a dialogue-based application based on student participation. It is expected that this application, in which structured texts are used as facilitators, will make important contributions to the understanding, substantiation and internalization of abstract religious concepts and beliefs, in particular. Taking advantage of the creative, critical, attentive and collaborative understanding of philosophy for children in religious education can make various contributions to religious education, especially in terms of developing religious reasoning skills. This study has been prepared in order to address the possible contributions of these principles and practices of the philosophy approach to religious education for children. In this context, after the P4C approach is introduced, its contributions to religious education and possible limitations will be discussed.

Keywords: Religious Education, The Development of Religious Thinking, Philosophy for Children, Questioning, Asking Questions

Giriş

Çocuklar için felsefe (P4C), 1970'lerin sonlarında Charles Sanders Pierce ve John Dewey'den "Sorgulama Topluluğu" (Community of Inquiry) kavramını alan Matthew Lipman tarafından geliştirilmiş bir eğitim yaklaşımıdır.¹ Lipman klasik eğitim uygulamalarının çocukların doğal merakını köreltiğini söylemektedir. Lipman'a göre klasik eğitim uygulamalarında dünyayı anlamak için öğrenciden sadece bilgiyi ezberlemesi istenir ve çocuklara bilerek otoriteler tarafından kesin cevaplar verilir. Böyle bir paradigmada, dünya gizemli ve araştırmaya açık görünmez. Uzun vadede çocuklar, meraklarını, öğrenme ve dünyayı anlama isteklerini kaybederler. Lipman bu sonuçlardan kaçınmak için, eğitim pratiğini yansıtıcı bir modele göre yeniden düşünmeyi önermektedir.² Ancak böyle bir modelde, çocuklar işbirliğine dayalı araştırmanın bir sonucu olarak dünyayı, araştırmaya açık, gizemli bir biçimde anlayabileceklerdir. Otoriteler tarafından sağlanan bilgiler bile eleştiriye tabidir ve bu nedenle çocuklar bilgiyi ezberlemek yerine fikirlerini eleştirel bir yaklaşımla geliştirmeyi öğrenmelidir.

¹ Hafizhah Zulkifl - Rosnani Hashim, "Philosophy for Children (P4C) in Improving Critical Thinking in a Secondary Moral Education Class", *International Journal of Learning, Teaching and Educational Research* 19/2, (2020), 30.

² Nastasya van der Straten Waillet vd., "On The Epistemological Features Promoted by 'Philosophy for Children' and Their Psychological Advantages When Incorporated into RE", *British Journal of Religious Education*, 37/ 3, (2015), 274.

Lipman, bu yansıtıcı eğitim paradigmasını teşvik etmek için öğrencilerde eleştirel düşünmeyi teşvik etmeye eğilimli pedagojik bir yöntem olarak “Sorgulama Topluluğu” fikrini önermiştir.³

Bu yönetime göre, öğrenciler soru sormaya ve bu sorulara işbirliğine dayalı sorgulama yoluyla cevap vermeye davet edilir. Sınıf, öğrencilerin birbirlerini saygıyla dinledikleri, fikirlerini birbirlerinin fikirleri üzerine inşa ettikleri, rasyonel olarak temellendirilemeyen görüşlere neden bulmaları için birbirlerine soru sordukları, söylenenlerden çıkarımlar elde etmede birbirlerine yardımcı oldukları ve birbirlerinin varsayımlarını test etmeye çalıştıkları bir topluluk olarak düzenlenmiştir. Böyle bir diyalogun amacı ne bir konsensüs bulmak ne de kimin haklı veya haksız olduğunu belirlemektir. Daha ziyade, P4C'nin amacı, sorunun çözümünde mesafe kat etmek ve hipotezler oluşturarak, iyi nedenler önererek, mantıklı olmaya çalışarak, kendinin ve başkalarının varsayımlarına nedenler bularak, kendi kendini düzelten davranışlar sergileyerek sorgulamada işbirliği yapmaktır.⁴

P4C yöntemi genellikle temel bir konuyla ilgili birkaç soruyu içerisinde barındıran bazı uyarılarla başlar. Bu uyarılar bir resim, gazeteden bir makale, bir referans, bir resim, bir şarkı vb. olabilir. Lipman'ın yönteminde genellikle uyarılar, katılımcıların sırayla okudukları ve adalet, cesaret, hakikat vb. konuları içeren bir metindir.⁵ Asıl konu, genellikle katılımcılara olduğu gibi doğrudan anlatılmaz. Aksine, katılımcılar, uyarının değerlendirilmesi için tartışmak istedikleri tek bir açık uçlu soruyu formüle etmeye teşvik edilir. Böyle bir yöntemde öğretmenin rolü bir otorite figürü olmaktan çok süreci kolaylaştırmaktır. Yönetimi ve açık uçlu soruları sayesinde öğrencilerin süreci sürdürmelerine ve sorgulama sürecini içselleştirmelerine yardımcı olur. Bu tür sorular arasında “Ne demek istiyorsun ...?, Bir örnek verebilir misiniz?, Herkes buna katılıyor mu?, Söylediklerinizin daha önce söylenenlerle tutarlı olduğunu düşünüyor musunuz?” gibi açık uçlu sorular vardır.⁶

Çocuklar için felsefe dünyada 24'ten fazla dile çevrilmiş ve birçok ülkede uygulanmaktadır.⁷ Konuyla ilgili yabancı literatürde bir çok çalışma vardır ve din eğitimi de dahil hemen hemen her alanda bu çalışmalara rastlamak mümkündür.⁸ Ülkemizde bu konudaki çalışmalar sınırlı sayıda olmakla birlikte son yıllarda araştırmalarda artış görülmektedir.⁹

Din eğitiminde sorgulamaya dayalı diyalojik yaklaşım, öğrencilerin dini düşünce ve değerlerini temellendirmesi, içselleştirmesi ve başkalarından öğrenmesi açısından önemli kazanımlar sağlar. Bu tarz bir yaklaşımın çağımızın eğitim anlayışları ve yeterlilikleri göz önüne alındığında neden din eğitiminde kullanılması gerektiği ile ilgili birçok sebep ifade edilebilir. Her şeyden önce öğrenci merkezli ve diyaloga dayalı bir eğitim uygulaması olan P4C'nin günümüz eğitim paradigması için ideal bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz. Diğer bir neden, giderek daha çoğulcu bir dünyada yaşadığımız gerçeğiyle ilgilidir. Zira günümüz toplumu çok kültürlü, çok dinli bir yapıya doğru evrilmiştir.¹⁰

³ Philip Cam, “Philosophy for Children, Values Education and the Inquiring Society”, *Educational Philosophy and Theory*, 46/11, (2014), 1205.

⁴ Waillet vd., “On The Epistemological Features Promoted by ‘Philosophy for Children’ and Their Psychological Advantages When Incorporated into RE”, 275.

⁵ Richard Fisher. “Stories for Thinking: the Philosophy in Primary Schools (PIPS) Project”, *Early Child Development and Care*, 107, (1994), 85.

⁶ Cam, “Philosophy for Children, Values Education and the Inquiring Society”, 1209.

⁷ Nazmi Türksöy, *Çocuklar için Felsefe (p4c) Eğitiminin Ortaokul Öğrencilerinin Bilimsel Sorgulamaya Yönelik Görüşlerine ve Eleştirel Düşünme Becerilerinin Gelişimine Katkısı: Bir Karma Yöntem Araştırması*, (Antalya: Akdeniz üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

⁸ Bkz. Oliver Ventista. *An Evaluation of the ‘Philosophy for Children’ Programme: The Impact on Cognitive and Non-Cognitive Skills*, (Durham Theses, Durham University, Doktora Tezi, 2019); Martin Paine, *The Pedagogy of Philosophy for Children/Philosophical Enquiry*, In Education, University of York, 2012; Ann S., Pihlgren, “Discussing Religion – Discourses in Plans for Thoughtful Dialogues”, Conference, 8-11 September, Budapest, Hungary, 2015.

⁹ Bkz. Nihal Akkocaoğlu Çayır, *Çocuklar İçin Felsefe Eğitimi Üzerine Nitel Bir Araştırma* (İstanbul: Hacettepe Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015); Melek Okur, *Çocuklar için Felsefe Eğitim Programının Altı Yaş Grubu Çocuklarının, Atılabilirlik, İşbirliği ve Kendini Kontrol Sosyal Becerileri Üzerindeki Etkisi* (İstanbul: Biruni Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Işıl Taş, *Çocuklar İçin Felsefe Eğitimi Programı'nın 48-72 Aylık Çocukların Zihin Kuramı ve Yaratıcılıklarına Etkisi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2017); Eyyup Serkan Öncel, “Eleştirel Düşünme ve Felsefe”, *International Journal of Social Humanities Sciences Research (JSHSR)*, 6(37), 2019, 1308-1316.

¹⁰ Patrica Hannam, “P4C in Religious Education, Philosophy for Children Through the Secondary Curriculum”, *Continuum Publishing*, New York, 12/1, (2012), 130.

Gelişen haberleşme ağları ve çok yönlü etkileşim, farklı üretimler üzerinden dünyamızı etkilemektedir. Son zamanlardaki deizm tartışmaları, gençliğin farklı etkileşimler üzerinden muhatap olduğu varoluşsal soruların ve anlam arayışlarının bir sonucudur. Belli gelişim dönemlerinde özellikle akran etkisinin çok önemli olduğu göz önüne alınırsa, diyalog yoluyla konuşmanın ve tartışmanın önemi bir kez daha karşımıza çıkmış olur. P4C, metinlerden hareket eder. Bu da bir başka avantaj sağlamaktadır. Anlatıma dayalı teorik yaklaşımın aksine somut, yaşanmış hikâyelerle konuyu desteklemek hem bağlamı ve çerçeveyi belirlemede hem de sorgulamayı kolaylaştırmaktadır. İslam dininin temel metinleri, yaşanmış örnekleri ve kıssaları barındırması bakımından oldukça zengin içeriklere sahiptir.¹¹ Öğrenci seviyesine göre hazırlanmış bu metinler, P4C'nin ilkeleri göz önüne alınarak yeniden düzenlendiği takdirde kolaylaştırıcı olarak kullanılabilir.

İdeal din eğitimi programı, çocuğun din ve dinî fenomenleri eleştirel, rasyonel ve derinlikli olarak kavramasını sağlayan bir programdır. Ayrıca, din eğitimi de dâhil olmak üzere her müfredat konusunun eleştirel düşünmeyi, rasyonel özerkliği desteklemesi gerektiğini söylemek gerekir.¹² Bu çalışma “çocuklar için felsefe” eğitim yaklaşımının din eğitiminde uygulanabilirliğini ve muhtemel kazanımlarını ele almayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda ilk olarak P4C yaklaşımının temel ilkeleri ve nasıl uygulandığı ortaya konulacak, daha sonra ise din eğitimine muhtemel katkıları ve sınırlılıkları ele alınacaktır.

1. Bir Eğitim Uygulaması Olarak “Çocuklar İçin Felsefe”

Çocuklar için felsefe, ilhamını Yunan filozof Sokrates'ten alır. Sokrates, konuştuğu herkesle gündelik hayatın kavramları üzerine konuşur, onları bu kavramlar üzerinde düşünmeye teşvik ederdi. Bunu yaparken insanlarda önce bir şok etkisi yaratarak aslında bildiğini zannettiği şeylerin çok da tutarlı ve doğru olmadığını göstererek onlarda bir öğrenme merakı oluşturmaya çalışırdı. Sokrates, büyük bir iletişim dehası olmasına ve bize yapılandırılmış konuşma hakkında birçok şey öğretmesine rağmen, Lipman'ın önerdiği gibi hiçbir zaman toplu felsefi diyalogu gerçek anlamda uygulamadı. Sokratik diyalog, örneklerin sunulmasını ve değerlendirilmesini, varsayımların ortaya çıkarılmasını, çelişkilerin tanımlanmasını, daha fazla soru sorulmasını ve argüman zincirlerinin gözden geçirilmesini içeren sürekli bir kendini düzeltme sürecidir.¹³ P4C'de kolaylaştırıcı olarak metinlerden yararlanılır ve konuşma bu metne ve orda ele alınan kavramlara bağlıdır. Metin konuşmanın bağlamını ve sınırlarını belirler ancak metni aşmak, orada boğulmamak esastır. Seçilen metin bir problemi ele almalı, çocukların merakına hitap etmeli, tartışmaya teşvik edecek gizli öğeleri içermelidir. Dahası eğlenceli bir üslupla ifade edilmiş olmalıdır.

Matthew Lipman ve Ann Margaret Sharp tarafından geliştirilen Çocuklar için felsefe pedagojisi, eleştirel, yaratıcı, özenli ve işbirlikçi düşünme becerilerinin yanı sıra demokratik vatandaşlığa ilişkin gerekli olan sosyal becerileri ve tutumları geliştirmek için felsefinin yöntemleri ile Soruşturma Topluluğu'nun pratik faydaya dayanan idealini birleştirir.¹⁴ Öğrenciler sorular sorarak, fikirlerini ifade ederek, argümanlar oluşturup değerlendirerek ve çözüm arayarak felsefi problemler üzerinde çalışmayı ve anlam oluşturmaya hedefler. P4C, anlamın inşasını kolaylaştırmayı amaçladığından öğrenci merkezli bir pedagojidir. P4C, yerleşik fikirleri öğrencilerin kafalarına basitçe aktarmak yerine, öğrencileri kendi deneyimleri üzerine düşünmeye teşvik eden bir ortam yaratır.¹⁵ P4C uygulamalarında sorgulama, sorunlu durumları yeniden inşa ederek anlam oluşturmaya amaçlar ve bunda hakikat önemli bir rol oynar. Lipman'ın¹⁶ belirttiği gibi, "Her şeyden önce sorgulama, dar anlamda bir hakikat

¹¹ Betül Zengin, “Din Eğitiminde “Çocuklar İçin Felsefe” Yoluyla Bireysel Yetkinleşme - İbn Bâc'e'nin Mütevahhid İnsan Örneği”, *Journal of Islamic Research*, 30/3, (2020), 436.

¹² Odantan Jawoniyi, “Religious Education, Critical Thinking, Rational Autonomy, and the Child's Right to an Open Future”, *Religion & Education*, 42/1 (2015), 45.

¹³ David Kennedy, “Lipman, Dewey, and the Community of Philosophical Inquiry”, *Education and Culture*, 28/2, (2012), 41.

¹⁴ Cam, “Philosophy for Children, Values Education and the Inquiring Society”, 1205.

¹⁵ John Bleazby, “Overcoming Relativism and Absolutism: Dewey's Ideals of Truth and Meaning in Philosophy for Children”, *Educational Philosophy and Theory*, 43/5, (2011), 455.

¹⁶ Mathew Lipman, *Thinking in Education*, (New York: Cambridge University Press, 2003), 94.

arayışı, daha geniş anlamda bir anlam arayışıdır." Sorgulama topluluğunun amacı anlam inşa etmek olduğu için, sorunlu veya belirsiz bir şeyle başlamalıdır çünkü sorgulamayı ve "anlam arayışını" kıskırtan şey budur. P4C sınıflarında sorgulama, bir metin, film veya felsefi problemler içeren başka bir materyalin paylaşılmasıyla başlar.¹⁷ Lipman'ın öğrenciler için geliştirdiği felsefi müfredatı uygulamanın en uygun yolu, genellikle bir metinle yapılandırılmış, diyalojik bir konuşma topluluğudur.¹⁸

Pek çok filozofa göre, mantıklılık yalnızca yetişkinlerde bulunur. Çocuklar sempatik, tatlı, hoş olabilirler, ancak nadiren mantıklı veya rasyonel olabilirler. Örneğin Descartes ve genç Piaget, çocukluğu, olgunlaştıkça kaybolan epistemolojik bir eksiklik dönemi olarak düşünmüş görünüyörlar. Ancak Sokrates, farklı yaşlardan insanlarla felsefe yapmak söz konusu olduğunda, hiçbir yerde sınır çizmez. Felsefe bir yaş meselesi değil, kişinin önemli bulduğu şeyler üzerinde konuşma ve düşünme yeteneğidir.¹⁹ Peki formel eğitim çocuğun muhakeme kapasitesini canlandırmak için ne yapmaktadır? Örneğin çocuk matematik eğitimi almaktadır. Matematikğin muhakeme içerdiğini inkâr etmek elbette saçma olur. Fakat o kadar soyut ve inanılmaz derecede kendine özgü olan bir akıl yürütmedir ki, herhangi bir şekilde çocuğun kavramsal çıkarımlarda bulunabileceği bir forma dönüşmemiştir.²⁰ Ya da din eğitiminde Kur'an'ın akla ve düşünmeye verdiği önemle ilgili onlarca ayet varken, sıklıkla dini bilgi hazır olarak verilir ve öğrencinin bu bilgiye katılması, sorgulaması, eleştirmesi için fazlaca fırsat verilmez.

Okuldaki başarı, kişisel anlamların ifadesinden çok, çoğu zaman hazır veya toplumsal bilgi biçimlerinin sembolik yeniden üretimine dayanır. Bilmek, kişisel deneyimden ayrı soyut şeylerle ilişkilendirilir.²¹ Lipman'a göre okula devam eden çocukların entelektüel olanakları büyük ölçüde fark edilmemiş ve keşfedilmemiş durumdadır.²² Ona çeşitli konular hakkında düşünmesi öğretiliyor (İngilizce, tarih, sosyal bilgiler vb). Ancak, ona düşünmenin kendisi öğretilmiyor. Bunu başarmak için onların meraklarını çekecek bir tür entelektüel şok ve sürpriz içeren eğitim materyalleri ve araçları hazırlamak gerekmektedir. Çocuğa çarpıcı fikirler sunulmadan, çocuğun gerçek ilgisini ve yeteneklerini uyandırmak pek beklenemez.

Matthew Lipman'ın "Çocuklar için Felsefe" programında, eğitim teorisi ve pratiğinde başlattığı sessiz devrimin iki ayrılmaz boyutu vardır. İlki, felsefi yaklaşımı ilkökölde çocuklar için yazılmış bir dizi felsefi roman aracılığıyla bir konu olarak tanıtmak (bu müfredattır). Elbette bu, eskiden beri birçok filozof tarafından tartışılan adalet, dostluk, cesaret gibi felsefi konuları okumak, düşünmek ve konuşmak için çocukluk döneminin uygun bir zaman aralığı olduğu fikrine dayanmaktadır. İkinci boyut ise pedagojiktir. Bu ikincisi, bir eğitim uygulamasına işaret etmektedir. Lipman'ın "felsefi sorgulama topluluğu olarak adlandırdığı teori ve uygulama şeklinin öğrencilerle birlikte pratik yapmanın en uygun yolu olduğu fikrine dayanmaktadır. Lipman'ın Felsefi Sorgulama Topluluğu, sadece pedagojik bir araç değil, aynı zamanda demokratik ve sosyal bir uygulama ve araştırma biçimi olarak demokratik değerler ile diyalojik felsefi araştırma arasındaki ilişkiye aracılık eder. İletişime dayalı bir uygulama biçimi olmasından dolayı da ideal bir konuşma topluluğunun projeksiyonudur.²³

Lipman'ın yaklaşımına bazı itirazlar da olmuştur. Onun geliştirdiği materyallerin özünde felsefi olmadığı veya Piaget'in bilişsel gelişim teorisinden esinlenerek, gençlerin gelişimsel olarak eleştirel düşünme yeteneğine sahip olmadığı iddia edilmektedir. Diğer bazıları, felsefe yapmanın çocuklarda bulunmayan iki özellik olan entelektüel olgunluk ve ansiklopedik bilgi gerektirdiğini iddia ederek iddialarını temellendirmeye çalışmaktadırlar.²⁴ Ancak son dönemde yapılan araştırmalar, bu eleştirileri

¹⁷ Bleazby, "Overcoming Relativism and Absolutism: Dewey's Ideals of Truth and Meaning in Philosophy for Children", 456.

¹⁸ Kennedy, "Lipman, Dewey, and the Community of Philosophical Inquiry", 40.

¹⁹ Mathew Lipman. "Philosophical Practice and Educational Reform", *Journal of Thought*, Winter 20/4, (1985), 25.

²⁰ Cam, "Philosophy for Children, Values Education and the Inquiring Society", 1208.

²¹ Richard Fisher, "Cooperative Learning", *Journal of Curriculum*, 14/1, (1993), 27.

²² Lipman, "Philosophical Practice and Educational Reform", 21.

²³ Kennedy, "Lipman, Dewey, and the Community of Philosophical Inquiry", 40.

²⁴ Marie-France Daniel – Emmanuelle Auriac, "Philosophy, Critical Thinking and Philosophy for Children", *Educational Philosophy and Theory*, 43/5 (2011), 421.

haksız çıkarmıştır. Bebeklerin bile fiziksel nedenselliğin temel ilkelerini anladıkları gösterilmiştir ve okul öncesi çağına gelindiğinde çocuklar, çeşitli fiziksel olayları tahmin etmek ve açıklamak için sofistike nedensel muhakeme yapmakta ustadırlar.²⁵

2. Din Eğitiminde Çocuklarla Felsefe Yapmanın İmkân ve Sınırlılıkları

Din eğitiminin şeklinin, statüsünün, amaçlarının ne olması gerektiğine yönelik tartışmalar bir yana, eğitim psikolojisi ve dinî gelişim üzerine yapılan çalışmalar, çocuğun doğasındaki dinî ve manevi ihtiyaçlarını vurgulamaktadır.²⁶ Bugün din eğitimi verilmeli mi verilmemeli mi tartışmasından çok nasıl verilmeli konusuna odaklanılmaktadır. Günümüz eğitim anlayışı çoğulcu bakışı önemseyen, öğrencinin aktif katılımını önceleyen bir yapıdadır. Çocuğun dinî ve manevi eğitimi bir ölçüde zamanın ihtiyaçlarına cevap veren bir yapıda olmalı, inançları konusunda onu daha bilinçli kılmalıdır. Buna göre çocuğun başkalarıyla inançları hakkında konuşabileceği, soru sorup tartışabileceği eğitim ortamlarına ihtiyaç vardır. Belli bir yaştan itibaren öğrencilere, yaşamlarında vermeleri gereken önemli kararlarla ilgili olarak akranlarıyla birlikte düşünme fırsatı verilmelidir. Yaşamın bu aşamasında, sorgulama toplulukları özel bir öneme sahiptir. Bunu, ancak çocukların akıl yürütmeyi, hayal gücüyle düşünmeyi, açık fikirli olmayı ve önemli varoluşsal sorular için bazı olası çözümlere ulaşmayı öğrenebilecekleri bir eğitim ortamı sağlayabilir. Sorgulama yoluyla yürütülen din eğitimi, çocukların kendi kimlik, aidiyet ve kişisel dünya görüşlerini geliştirmelerine yardımcı olabilir.²⁷

Batı toplumlarında P4C yaklaşımı, din eğitiminde kullanılmaktadır ancak kullanılan materyaller belli bir dinin inançlarını ve değerlerinin öğretilmesinden daha çok ahlaki ve basitleştirilmiş bir içeriğe doğru evrilmiş görünmektedir. Bunun çeşitli sebepleri olmakla birlikte temel problem, inanç sorularını tartışmanın mümkün olup olmadığı ya da bunu yapmak için sorgulayıcı diyaloglar gibi, eleştirel inceleme yöntemlerini kullanmanın mümkün olup olmadığı ile ilgili değildir. Sorun daha çok bu konuları tartışmanın toplum inancına bir tehdit oluşturma, belirli inançları empoze etme ya da başkalarının inançlarına zarar verme olasılığıyla ilgilidir. Diyalog ortamının yalnızca sağlıklı bir teoloji veya inanç için değil, aynı zamanda demokratik çok kültürlü bir toplum için de gerekli olduğunu söylemek gerekir.²⁸

Sorgulayıcı diyaloglarda kullanılan yaklaşım, öğrencilere fırsat verilirse, başkalarıyla işbirliği içinde inançlar ve değerler hakkında kişisel fikirlerini sorgulama ve geliştirme fırsatı sunabilir.²⁹ Her dinin bir teolojisi vardır ve kendi içinde oldukça tutarlıdır. Teolojik tartışmalarda kullanılan yöntem kendi içinde inanç sorularını tartışmak ve analiz etmek için rasyonel, sistematik ve eleştirel bir yaklaşımdır. Kendi argümanlarına dayanan kendi içinde böyle bir yaklaşım, din eğitimine yönelik yeni bir yaklaşımın işareti olabilir. Eğer öyleyse, sorgulayıcı diyaloglar, öğrencileri öğrendikleri gerçekleri düşünmeye teşvik ederken yararlı bir araç olarak hizmet edebilir. Bununla birlikte bu, öğretmenler için farklı materyalleri geliştirmeyi, dinî metinlere ve inanç sorularına eleştirel ve teolojik temelli bir şekilde yaklaşmalarına yardımcı olacak yeterlilikleri kazanmalarına yardımcı olmayı gerekli kılmaktadır.³⁰ Bu bağlamda bireyin inanç, ahlak ve davranış boyutuyla gelişimini desteklemesinin hedeflendiği Kur'an kıssalarının³¹, bu amaca uygun içeriklere sahip olduğunu söylemek mümkündür. Hemen her kıssa bir veya birden çok inanç konusunu ele almaktadır. Bu kıssalar diyalogları şekillendiren bağlamı oluşturabilir.³² Malezya'da P4C yaklaşımını İslami bağlama uyarlayarak "Hikmah (hikmet, bilgelik)

²⁵ Jacqueline D. Woolley - Katrine Phelps, "The Development of Children's Beliefs about Prayer", *Journal of Cognition and Culture*, 4/1 (2001), 152.

²⁶ David Elkind, "The Origins of Religion in the Child", *Review of Religious Research*, 12/1 (1970); Cemil Oruç, "Piaget'nin Bilişsel Gelişim Kuramının Erken Çocukluk Din Eğitimine Yansımaları: Ronald Goldman'ın Bulguları Çerçevesinde Din Eğitiminin İmkânı", *Uluslararası Erken Çocukluk Eğitimi Kongresi*, ed. Mücahit Kıbrıs, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2016).

²⁷ Hannam, "P4C in Religious Education, Philosophy for Children Through the Secondary Curriculum", 129.

²⁸ Pihlgren, "Discussing Religion – Discourses in Plans for Thoughtful Dialogues", 15.

²⁹ Fisher, "Cooperative Learning", 28.

³⁰ Pihlgren, "Discussing Religion – Discourses in Plans for Thoughtful Dialogues", 17.

³¹ Mehmet Emin Şahin, "Kur'an Tefsirinin Felsefi ve İş'ârî İmkânı (Molla Sadrâ Örneği)", (Malatya: Bilsam Yayınları, 2020), 122.

³² Zengin, "Din Eğitiminde 'Çocuklar İçin Felsefe' Yoluyla Bireysel Yetkinleşme - İbn Bâcce'nin Mütevahhid İnsan Örneği", 432.

pedagojisi” olarak isimlendiren Hashim,³³ Kur’an surelerinden bazı kavram ve kıssaları kullanarak öğrencilerin dini konulardaki yetkinliklerini geliştirmeyi hedeflemiştir ve bununla ilgili her düzeyde çocuk kitapları yazarak din ve ahlak eğitiminde bunları kullanmıştır. Ayrıca İran’da da buna benzer çalışmalar yapıldığı ve din eğitiminde Lipman’ın yaklaşımının teşvik edildiği bilinmektedir.³⁴

Bu tür bir yaklaşımın öğrencilerde dinde göreceliliği teşvik edebileceğine, onları güvenilir bir rehberlikten mahrum bırakabileceğine ve onları belirsizliklerle dolu dünyamızda çaresiz bırakabileceğine dair açık bir endişe vardır.³⁵ Özellikle dini inanç ve değerlerin teslimiyet gerektirdiği, bu nedenle de felsefi yaklaşımın bireyin inancını sarsacağı ifade edilmektedir.³⁶ İslam geleneğinde özellikle Gazali ile başlayan felsefi düşünceye yönelik eleştiriler bugün hala etkisini sürdürmektedir. Bu yaygın endişelerin aksine Lipman³⁷ P4C uygulamalarından elde edilen bulgulardan hareketle, çocukların dinî düşünce ve tutumlarında ve temel değerlere bakışında genellikle bir değişim olmadığını belirtmiştir. Çünkü P4C’nin amacı düşünmeyi öğretmektir ve bunu yaparken yaratıcı, eleştirel, özenli ve işbirlikçi bir yaklaşımı tercih eder. Sorgulama topluluğunun amacı dinî inançlar hakkında şüphe yaratmak değil, çocuğun dinî düşüncesine doğru nedenler bulmasını sağlamak, farklı düşünce ve yorumların varlığından haberdar etmektir.

Geleneksel eğitim yöntemi, öğretmenlerden (bilen) öğrencilere (henüz bilmeyen) dışsal ve kesin bilgi aktarımı olarak öğretime değer verir. Bu geleneksel yöntem aslında mutlakiyetçilik olarak ifade edilebilecek epistemolojik bir paradigmanın içine gömülüdür. P4C sorgulamayı, kendini düzeltme ve içeriğe duyarlılığı teşvik ettiği için özünde mutlakiyetçilikle bağdaşmaz.³⁸ Ancak P4C’nin mutlakiyetçilikle bağdaşmadığını söylemek, göreceliliği teşvik eden bir yöntem olduğu anlamına da gelmez. Görecelik veya öznelcilik, gerçeğin her zaman göreceli olduğu, bireye ve mekânsal-zamansal bağlamına bağlı olduğu görüşünü ifade eder. Bu nedenle bilgi, nesnel ölçütlerle karşılaştırılmayacak öznel bir yapıdadır ve tüm görüşler eşit derecede geçerlidir. Bilgiye bu şekildeki yaklaşım göz önüne alınırsa, P4C göreceli bir paradigma üzerinden ifade edilemez.³⁹ Gerçekten de eğer tüm görüşler eşit derecede geçerli veya doğru olsaydı, eleştirel düşünme, tartışma, kendini düzeltme ve P4C’de uygulanan tüm bu becerilere gerek kalmazdı. Bunun yerine her bireyin bakışını değerli bulan, bağlamı önemseyen, gerçeklikle bağını koparmamış, kendi içinde tutarlı bir yaklaşım daha doğru görünmektedir. Sorgulamaya dayalı diyalojik yaklaşım, katılımcıların farklı anlayışlara katkıda buldukları, birbirlerinin fikirlerine meydan okudukları ve genişlettikleri, ilgili gerçekleri araştırdıkları, sonuçları öngördükleri ve birbirlerinin bulgularını doğruladıkları veya karşı çıktıkları bir ‘işbirlikçi zeka’ sürecini ifade eder.⁴⁰

Bir takım zihinsel süreçlerden geçirilmeden, gerçekliğe erişebilmek genellikle mümkün olmaz. Çünkü gerçeklik hakkındaki bilgimiz çoğunlukla bilene ve onun sosyokültürel ve zamansal bağlamına bağlı olmak durumundadır. Yani, hiçbir zaman gerçeğin tamamına sahip olduğumuzdan emin olamayız ve aslında birtakım konularda oldukça yanılmış olabiliriz. Bilgi hiçbir zaman tam ve kesin olarak gerçekleşmez, ancak devam eden yapılandırma ve yeniden yapılandırma konusudur.⁴¹ P4C, ne mutlakiyetçilikle ne de görecelilikle ilgili olmayan, bu iki uç arasında yer alan felsefi bir paradigmada

³³ Rosnani Hashim, “P4C in the Context of Muslim Education”, In S. Naji & R. Hashim. (Eds.), *History, Theory and Practice of Philosophy for Children: International Perspectives*, (London: Routledge, 2017).

³⁴ Saeed Naji, “Postscript”, In S. Naji & R. Hashim (Eds.), *History, Theory and Practice of Philosophy for Children: International Perspectives*, (London: Routledge, 2017).

³⁵ Waillet vd., “On the Epistemological Features Promoted by ‘Philosophy for Children’ and Their Psychological Advantages When Incorporated into RE”, 274.

³⁶ Vefa Taşdelen, “Din Eğitimi ve Bireysel Otonomi: Felsefi Perspektif”, *Çocuk ve Medeniyet Dergisi*, 6/ 12, (2021), 110.

³⁷ M. Rollins Gregory – Stefano Oliverio, “Philosophy for/with Children, Religious Education and Education for Spirituality. Steps Toward a Review of the Literature, *Family Resemblances in Philosophy for Children*, (Madrid: Anaya, 2018), 284.

³⁸ Waillet vd., “On The Epistemological Features Promoted by ‘Philosophy for Children’ and Their Psychological Advantages When Incorporated into RE”, 276.

³⁹ Bleazby, “Overcoming Relativism and Absolutism: Dewey’s Ideals of Truth and Meaning in Philosophy for Children”, 453.

⁴⁰ Nancy Vansielegem, “Philosophy for Children as the Wind of Thinking”, *Journal of Philosophy of Education*, 39/1, (2005), 31.

⁴¹ Cam, “Philosophy for Children, Values Education and the Inquiring Society”, 1205.

gömülüdür. Waillet vd.,⁴² bir eğitim yöntemi olarak, P4C'nin bireylerde mutlakiyetçilik veya görecelikten ziyade, adı değerlendiricilik/kıymet biçmek (evaluativizm) olan epistemolojik bir değişimi etkili bir şekilde uyardığını belirtmiştir. Dini konularda değerlendiriciliğin, çoğulcu bir ortamda anlam ihtiyacını ve toplumsal uyum ve saygı ihtiyacını daha iyi karşıladığı ölçüde, diğer iki konumdan daha uygun olabileceği öne sürülmüştür. Bu nedenle, bu kriterleri göz önünde bulundurarak, P4C'nin din eğitimi için değerli bir yöntem olduğunu söylemek mümkündür.

Çocuklar için felsefe eğitim yaklaşımı, nedenlerin gücünü uygun şekilde ortaya koymaya ilham vermenin yanı sıra, çocukları alışılmış düşünme ve davranış şekillerinin altında yatan varsayımları sorgulamaya, daha sonra ise farklı düşünmeye ve harekete geçmeye teşvik eder.⁴³ Buna ek olarak, bu yaklaşım, kendi kendini düzelten ve bağlamsal olduğu için analizi kolaylaştıran, düşünceyi harekete geçiren özelliklere sahiptir. Diğer taraftan, bu öğretim ve öğrenme yaklaşımı, nedenlere ve gerçeğe saygı, merak, geniş görüşlülük ve nesnellik gibi tutumları geliştirmelerine yardımcı olur. Bu sınıf ortamı, çocukların grup halinde müzakerede başkalarına saygı gibi alışkanlıklar geliştirmelerini ve entelektüel otoriteye saygı duymalarını sağlar.⁴⁴ Şahin⁴⁵ İslam'ın din eğitimine eleştirelilik, rasyonellik ve diyalog gibi kavramların düşünülemez olduğu muhafazakâr bir anlayışla bakmadığını, Kur'an'ın eğitim kavramlarının (terbiye, rabb) gelişimsel doğasına vurgu yaparak ifade etmiştir. Şahin'e göre eleştirel açıklık İslam inancının ve İslami eğitim anlayışının güçlü bir özelliğidir. Böyle bir açıklık sadece Müslüman ve gayrimüslimler arasında anlamlı bir diyalogun ön şartı değil, aynı zamanda yeni nesil Müslümanların eğitim ihtiyaçlarına yeterince cevap verilebilmesi için gerekli koşuldur.

Sorgulamak, öğrencilerin düşüncelerinin temelini oluşturan inançlarını, varsayımlarını ve değerlerini eleştirel olarak inceleyerek ve sorunlara çözümlerini değerlendirerek, ön kabullerin ötesine geçmelerini sağlar. Dolayısıyla eleştirel düşünmeyi öğrenmek, sistematik sorgulama kapasitesini geliştirmek, benmerkezci bakış açılarından diyalektik düşünceyi kolaylaştıran bir diyalog moduna doğru ilerlemek anlamına gelir.⁴⁶ İnanç soruları, hikâyenin kendisinde gömülüdür, bunlar metinde kaybolmuştur. Öğretmen/öğrenci metnin ortaya koyduğu dini, ahlaki sorulara odaklanır. Metin, geleneksel bir ders kitabı tarzında sunulur, ancak materyalin üst düzey düşünmeyi teşvik ettiği bir öğretim şekli uygulanır. Bu nedenle metin, okulda eleştirel düşünme ve analiz yaklaşımını kullanarak metin aracılığıyla öğretimi dönüştürmeyi amaçlamaktadır.⁴⁷

Gregory - Oliverio⁴⁸ din eğitiminin amaçları ile P4C'nin amaçlarını karşılaştırdığı meta analiz çalışmasında, din eğitiminin önemli bir hedefinin öğrencileri dini metinler konusunda bilgili ve becerikli yapmakla ilgili olduğunu söylemektedir. Bu amaçlar şunlardır:

1. Anlamın çeşitli bağlamlardaki benzerlik ve farklılıklarının farkına varma, fark edilen belirsizliklere ve tutarsızlıklara dikkat çekme, çıkarımlar yapma, metaforları, analogileri, alegorileri ve benzetmeleri tanıma ve yorumlama ve metin hakkında eleştirel sorular üretme dâhil olmak üzere dinî metinlerin ustaca okunması.

2. Belirli terimlerin dinî bir metin içindeki birden çok referans noktasında sahip olduğu çeşitli anlamlar ve dini bir topluluğun entelektüel geleneğinde bu terimlere verilen yorumların çeşitliliği dâhil olmak üzere, dini kavramların zengin ve ayrıntılı anlamlarının fark edilmesi. Bu amaç aynı zamanda dinî kavramlar tarafından iletilen metafizik, etik, politik, estetik ve diğer anlam türlerini ayırt etmeyi içerir.

⁴² Waillet vd., "On the Epistemological Features Promoted by 'Philosophy for Children' and Their Psychological Advantages when Incorporated into RE", 287.

⁴³ Zulkifl – Hashim, "Philosophy for Children (P4C) in Improving Critical Thinking in a Secondary Moral Education Class", 32.

⁴⁴ Jawoniyi, "Religious Education, Critical Thinking, Rational Autonomy, and the Child's Right to an Open Future", 48.

⁴⁵ Ahmet Şahin, "Exploring the Religious Life-World and Attitude toward Islam among British Muslim Adolescents", *Religion, Education and Adolescence*, (Cardiff: University of Wales Press, 2005), 181.

⁴⁶ Chien-hsing Wang, "Fostering Critical Religious Thinking in Multicultural Education for Teacher Education", *Journal of Beliefs & Values*, 34/2 (2013), 156.

⁴⁷ Pihlgren, "Discussing Religion – Discourses in Plans for Thoughtful Dialogues", 10.

⁴⁸ Gregory – Oliverio, *Philosophy for/with Children, Religious Education and Education for Spirituality. Steps Toward a Review of the Literature*, 285.

3. İster felsefi (örneğin savaş teorisi), ister pratik (örneğin, LGBT'li kişilerin hakları) veya kişisel olsun, çağdaş konular hakkında dinî metinlerden çıkarımlar yapmak ve bunları çözmek.

Zengin⁴⁹, anlama odaklı bir din eğitiminin mümkün olabilmesi için dinî metinler üzerinde soru sormaya dayalı bir anlayışın geliştirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Öğrencilerin dini metinlere yaklaşımı genellikle otorite, metne zarar verme endişesi, toplumdaki dini metinlere yaklaşım vb. sebeplerden dolayı diğer metinlere yaklaşımı konforunda olmamaktadır. Zengin bu durumu, dinî metinlerin anlaşılması açısından zaten karmaşık olan anlama sürecini sorularla daha karmaşık hale getirmemek adına öğrencilerin kabul edilmiş, belirlenmiş doğruları tercih etmekle açıklamıştır. Sahabenin Kur'an'la ilişkisi ve anlamadıkları her konuda soru sordukları göz önüne alınırsa, bu türden bir ilişkiyi dini metinleri doğru anlamak ve hayata geçirmek için günümüz toplumunda ve eğitim kurumlarında oluşturmanın önemi daha iyi anlaşılabilir olur. Bu nedenle öğrencilerin soru sormaya teşvik edilmeleri, bunun için gerekli ortamın sağlanması gerekmektedir.

Daha önce hiç olmadığı kadar bilimsel ve teknolojik gelişmeler tarafından karakterize edilen, aynı zamanda sosyal, kültürel, dini ve politik açıdan oldukça karmaşık ve çoğulcu bir dünyada yaşıyoruz. Ayrıca, TV ve internet tarafından hemen hemen her konuda çeşitli bilgi bombardmanı altında kaldığımız, bir kısmı bilerek çarpıtılan, yanıltıcı ve yönlendirme amaçlı içeriklere sahip bilgi teknolojisi çağında yaşıyoruz. Zaman zaman, varoluşsal sorular ve çağdaş ahlaki meselelerle ilgili çok sayıda dini ve din dışı iddia ve karşı iddia ile karşı karşıyayız. Çocukların bu karmaşıklıklarla yeterince başa çıkmaları isteniyorsa, din eğitimi dâhil olmak üzere okullardaki her müfredat konusu çocukların eleştirel ve rasyonel düşünce gelişimine katkıda bulunması gerekir.⁵⁰ Taşdelen⁵¹ din eğitiminin en önemli hedefinin otonom bireyler meydana getirmek olduğunu belirtmiştir. Bunu sağlamak için yukarıda belirtilen yeterliliklere ihtiyaç vardır. Bireyin dışardan veya din adına yapılacak her türlü ayartmaya karşı dirençli ve bilinçli olabilmesi buna bağlıdır. Bu çağın yeterlilikleri çok yönlü bakış açısına dayalı, rasyonel, eleştirel bir yaklaşımı gerektirmektedir. Her alanda olduğu gibi din eğitiminde de çocukların bu yeteneklerinin geliştirilmesine ihtiyaç vardır.

P4C'nin en önemli yönü, öğrencilerin kendi fikirlerini tartabilecekleri, olgu ve olayları daha derin bir şekilde anlayabilecekleri uygun bir ortam sağlamaktır. Her eğitim sorgulama değildir. Sorgulamanın olabilmesi için, bir şeylerin yolunda gitmediğine dair bir miktar şüphe olması, durumun rahatsız edici zorluklar içerdiğinin ve bir şekilde sorunlu olduğunun kabul edilmesi gerekir. Bunu sağlayacak olan metindeki soru sormayı teşvik eden öğelerdir ve sorgulamanın yönünü bu öğelere ilişkin sorulan sorular belirler. Bu nedenle sorgulamanın içeriği ve yönü önceden tam olarak belirlenemez. Öğrenciler ve öğretmen arasındaki diyaloglar aracılığıyla dinamik etkileşim yoluyla gelişirler. Bu nedenle, P4C tarzı bir derste, dersten önce bir sorunun bitiş noktasını belirlemek uygun değildir. Bu öğretim tarzına alışkın olmayan insanlar, böyle hazırlıksız bir çerçevede ahlaki ve dinî gerçekten öğretebilir miyiz endişesine kapılmaktadır. P4C için yapılan ahlaki ve dini göreceliği teşvik ettiği şeklindeki yanlış tanımlama kısmen bu endişeye dayanmaktadır.

Çocuklar için felsefenin, din eğitiminin önemli bir alanı olan değerler eğitimi için ideal bir program olduğu dünya çapında giderek yaygınlaşan birçok araştırma bulgularıyla kanıtlanmıştır. Çocukların yaşam deneyimleri etik kaygılar ve dinî konularla doludur, ancak çocuklar örtük bir şekilde bunun farkındadırlar. Televizyon, internet ve diğer medya aracılığıyla, çocuklar bugün yetişkinler için üretilmiş olan birçok fikirlere ve görüntülere maruz kalmaktadır. Böyle bir ortamda "Çocuklar için Felsefe" çocuklara bir dizi ön kabulü dikte etmek yerine, farklı alternatifleri değerlendirmek ve bunlara cevap vermek için kendi kapasitelerini güçlendirmelerine yardımcı olmayı amaçlamaktadır.⁵²

⁴⁹ Betül Zengin, "Dini Metinlerle İletişimde Anlama Odaklı Bir Yöntem: Soru Sorma ve 'Doğru' Sorulara Ulaşma", *Dini Araştırmalar*, 21/54 (Temmuz - Aralık 2018), 44.

⁵⁰ Jawanoyi, "Religious Education, Critical Thinking, Rational Autonomy, and the Child's Right to an Open Future", 45.

⁵¹ Taşdelen, "Din Eğitimi ve Bireysel Otonomi: Felsefi Perspektif", 110.

⁵² Çevrim içi: <https://www.montclair.edu/iapc/what-is-philosophy-forchildren/why-philosophy-for-children/>, (Erişim 14 Ocak 2022).

Sonuç

Dinin inananlardan teslimiyete dayalı bir bağlılık istemesi ile felsefi yaklaşımın sorgulamaya, eleştiriye dayalı bakış açısının ilk başta birbiriyle örtüşmediği öne sürülse de, sağlıklı dini düşüncenin oluşmasında böylesi bir yaklaşımın önemi yadsınamaz. Teslim olmak kadar hemen her durumda teslim olmamak da önemlidir. Hem din adına yapılacak her türlü çarpıklığı fark edebilmek, hem de dışarıdan gelebilecek ayartmalara ve eleştirilere karşı sağlıklı bir yaklaşım ortaya koyabilmek için eleştirel yaklaşım oldukça işlevseldir. Diğer taraftan her soru soran, sorgulayan mutlaka dinden uzaklaşır, dinî değerlere bağlılığı azalır, ateist veya deist olur şeklindeki bakış açısı fazlaca ön yargılı bir yaklaşımdır. Eğitim kurumlarında dine dair anlayış tatmin edici bir şekilde akla dayalı olarak, rasyonel ve eleştirel bir yaklaşımla ele alınmadığında gençler farklı mecralarda değerleriyle ilgili karşılaştıkları meydan okumalara cevap vermekte zorlanmakta ve bu daha büyük yıkımlara ve savrulmalara neden olmaktadır. Günümüzde bu karşılaşmaların azımsanmayacak derecede çok fazla olduğunu ifade etmek gerekir. Bu konularda onlara yapılacak en büyük katkı dinî akıl yürütme de dâhil olmak üzere düşünme eğitimi ile ilgili temel becerileri kazandırmaktır.

P4C yaklaşımının öğrencilerin din eğitimindeki yeteneklerini çeşitli açılardan geliştirmelerine destek olacağını söyleyebiliriz. Her şeyden önce, farklı felsefi ve dini konuları sorgulayarak keşfetmek, dini meseleleri derinlemesine inceleyerek kendi benlik ve dünya görüşlerini nasıl geliştirebileceklerini anlamalarına yardımcı olabilir. Değerlerin araştırılması, çocukların dini değerlerin kendi hayatlarını ve diğer insanların hayatlarını nasıl zenginleştirebileceğini anlamalarına yardımcı olmak için önemli olabilir. İkinci olarak P4C derslerinin formatı, öğrencilerin din eğitimindeki çeşitli becerilerini, sınıf içinde bir topluluk duygusu ve ortak sorgulama yoluyla geliştirebilir. Hoşgörü, empati, saygı gibi demokratik değerler bu vesileyle gelişmiş olur. Bu değerler bir din eğitimi öğrencisinin önkoşulu olup, yeni fikirlere açıklıklarını, kişisel bakış açılarını ifade etme cesaretini ve akranlarıyla yapıcı bir şekilde anlaşma veya anlaşmazlıkları ifade etme ortamını sağlar.

Kaynakça

- Akkocaoğlu Çayır, Nihal. *Çocuklar İçin Felsefe Eğitimi Üzerine Nitel Bir Araştırma*. Doktora Tezi, İstanbul, 2015.
- Asha Lancaster, T.. "How effective is Philosophy for Children in Contributing to the Affective Engagement of Pupils in the Context of Secondary Religious Education?". *Journal of Philosophy in Schools*, 4/1 (2015), 102-122.
- Bleazby, John. "Overcoming Relativism and Absolutism: Dewey's Ideals of Truth and Meaning in philosophy for children". *Educational Philosophy and Theory*, 43/5 (2011), 453-466.
- Cam, Philip. "Philosophy for Children, Values Education and the Inquiring Society". *Educational Philosophy and Theory*, 46/11 (2014). 1203-1211, DOI: 10.1080/00131857.2013.771443
- Daniel, Marie-France - Auriac, Emmanuelle. "Philosophy, Critical Thinking and Philosophy for Children". *Educational Philosophy and Theory*, 43/5 (2011), 415-435, DOI: 10.1111/j.1469-5812.2008.00483.x
- Elkind, David. "The Origins of Religion in the Child". *Review of Religious Research*, 12/1 (1970), 35-42.
- Fisher Richard. "Cooperative learning". *Curriculum*, 14/1 (1993), 23-35.
- Fisher Richard. "Stories for Thinking: the Philosophy in Primary Schools (PIPS) Project". *Early Child Development and Care* 107/2 (1994), 85-96.
- Gaedi, Yahya. "The Nature of Philosophy for Children and Its Role in Teaching and Learning". *Philosophy Study*, 5/6 (2015), 292-296.
- Gregory, Maughn Rollins – Oliverio, Stefano. "Philosophy for/with Children, Religious Education and Education for Spirituality. Steps Toward a Review of the Literature". *Family Resemblances in Philosophy for Children*, (2018), 279-296.
- Hannam, Patrica. "P4C in Religious Education, Philosophy for Children Through the Secondary Curriculum". *Continuum Publishing, New York*, 12/1 (2012), 127-145.

- Hashim, Rosnani. "P4C in the Context of Muslim Education". S. Naji & R. Hashim. (Eds.), *History, Theory and Practice of Philosophy for Children: International Perspectives*, London: Routledge, 2017, 170-179. <https://www.montclair.edu/iapc/what-is-philosophy-forchildren/why-philosophy-for-children/>
- Jawoniyi, Odantan. "Religious Education, Critical Thinking, Rational Autonomy, and the Child's Right to an Open Future". *Religion & Education*, 42/1 (2015), 34-53.
- Kennedy, David. "Lipman, Dewey, and the Community of Philosophical Inquiry". *Education and Culture*, 28/2 (2012), 36-53.
- Lipman Mathew. "Philosophical Practice and Educational Reform". *Journal of Thought*, Winter 19/20, 4, (1985), 20-36.
- Lipman, Mathew. "Philosophy for Children, Metaphilosophy", 7/1 (1976), 17-39
- Lipman, Mathew. *Thinking in Education*, New York: Cambridge University Press, 2003.
- Lipman, Mathew. "Teaching Students to Think Reasonably: Some Findings of the Philosophy for Children Program". *The Clearing House*, 71/5 (1998), 277-286.
- Naji, Saeed. "Postscript". S. Naji & R. Hashim (Eds.), *History, Theory and Practice of Philosophy for Children: International Perspectives*, London: Routledge, 2017, 222-227.
- Okur, Melek. *Çocuklar için Felsefe Eğitim Programının Altı Yaş Grubu Çocuklarının, Atılgnlık, İşbirliği ve Kendini Kontrol Sosyal Becerileri Üzerindeki Etkisi*. (Yüksek Lisans Tezi), 2008, İstanbul.
- Oruç, Cemil. "Piaget'nin Bilişsel Gelişim Kuramının Erken Çocukluk Din Eğitimine Yansımaları: Ronald Goldman'ın Bulguları Çerçevesinde Din Eğitiminin İmkânı", *Uluslararası Erken Çocukluk Eğitimi Kongresi, Bildiri Kitabı*, İstanbul, 2016.
- Öncel, Eyyup Serkan. "Eleştirel Düşünme ve Felsefe". *International Journal of Social Humanities Sciences Research (JSHSR)*, 6(37) 2019, 1308-1316.
- Paine, Martin. "The Pedagogy of Philosophy for Children/Philosophical Enquiry". M.A. in *Education*, University of New York, 2012
- Pihlgren S. Ann. "Discussing Religion – Discourses in Plans for Thoughtful Dialogues". *The European Conference on Educational Research*, (8-11 September, 2015), Budapest, Hungary.
- Pihlgren S. Ann. "Planning for Thinking and Cognitive Development of Students". *Paper presented at the 5th International Conference of Cognitive Science ICCS*, in Tehran, Iran, (2013).
- Şahin, Ahmet. "Exploring the Religious Life-world and Attitude toward Islam among British Muslim Adolescents". *Religion, Education and Adolescence*, Cardiff: University of Wales Press, 2005.
- Şahin, Mehmet Emin. *Kur'ân Tefsirinin Felsefi ve İş'ârî imkânı (Molla Sadrâ Örneği)*. Malatya: Bilsam Yayınları, 2020.
- Taş, Işıl. *Çocuklar İçin Felsefe Eğitimi Programı'nın 48-72 Aylık Çocukların Zihin Kuramı ve Yaratıcılıklarına Etkisi*. Adana: Doktora tezi, 2017.
- Taşdelen, Vefa. "Din Eğitimi ve Bireysel Otonomi: Felsefi Perspektif". *Çocuk ve Medeniyet Dergisi*, Cilt: 6 Sayı: 12 2021/2: 2021,101-119
- Taşdelen, Vefa. "Felsefenin Gülümseyen Yüzü: Çocuklarla Felsefe". *Türk Dili Dergisi*, (2014), 562-568.
- Vansieleghe, Nancy. "Philosophy for Children as the Wind of Thinking". *Journal of Philosophy of Education*, 39/1 (2005), 19-35
- Ventista, Oliver. *An Evaluation of the 'Philosophy for Children' Programme: The impact on Cognitive and Non-Cognitive Skills*, Doktora Tezi, Durham theses, Durham University, 2019.
- Waillet, Nastasya van der Straten vd.. "On The Epistemological Features Promoted by 'Philosophy for Children' and Their Psychological Advantages When Incorporated into RE". *British Journal of Religious Education*, 37/3 (2015), 273-292.
- Wang, Chien-hsing. "Fostering Critical Religious Thinking in Multicultural Education for Teacher Education". *Journal of Beliefs & Values*, 34/2 (2013), 152-164.
- Woolley, Jacqueline D. - Phelps, Katrine. "The Development of Children's Beliefs about Prayer". *Journal of Cognition and Culture*, Koninklijke Brill NV, Leiden, (2001), 139-166.
- Zengin, Betül. "Din Eğitiminde "Çocuklar İçin Felsefe" Yoluyla Bireysel Yetkinleşme - İbn Bâcce'nin Mütevahhid İnsan Örneği". *Journal of Islamic Research*, 30/3 (2020), 422-440.

- Zengin, Betül. "Dini Metinlerle İletişimde Anlama Odaklı Bir Yöntem: Soru Sorma ve 'Doğru' Sorulara Ulaşma". *Dini Araştırmalar*, 21/54 (2018).
- Zulkifl, Hafizhah - Hashim, Rosnani. "Philosophy for Children (P4C) in Improving Critical Thinking in a Secondary Moral Education Class". *International Journal of Learning, Teaching and Educational Research*, 19/2 (2020), 29-45.



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Haziran/June 2022, 5(1): 87-108

Sosyal Medyanın Dinî Yaşantıya Etkileri: Bursa İl Merkezindeki Lise Öğrencileri Örneği

The Effects of Social Media on Religious Live: The Example of High School Students in Bursa

Osman VARSAK

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Din Eğitimi Anabilim Dalı / PhD Student, Bursa Uludağ University, Social Sciences Institute,
Department of Education of Religion, Bursa/Türkiye
osmanvarsak@gmail.com
ORCID: 0000-0003-0022-1383

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Mayıs / May 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.47145/dinbil.1116438

Bu makale, hazırlanmakta olan “Gençlerin Sosyal Medya Kullanımlarının Dini İnanç ve Davranışlarına Etkisi” (Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir./This article is extracted from my PhD thesis entitled “The Effect of Youth's Social Media Use on Their Religious Beliefs and Behaviours”, (PhD. Dissertation, Bursa Uludağ University, Bursa/Türkiye).

Araştırmanın etik kurul izni Bursa Uludağ Üniversitesi Araştırma ve Yayın Etik Kurullarının 02.10.2021 tarihli 04 no'lu kararı ile alınmıştır.

Atıf / Citation: Varsak, Osman. "Sosyal Medyanın Dinî Yaşantıya Etkileri: Bursa İl Merkezindeki Lise Öğrencileri Örneği / The Effects Of Social Media On Religious Live: The Example Of High School Students In Bursa". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5 / 1 (Haziran 2022): 87-108. doi: 10.47145/dinbil.1116438

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



Öz

Son yıllarda sosyal medya yoğun bir şekilde kullanılmakta ve bu kullanıma bağlı olarak da insan hayatında bir takım psikolojik ve sosyolojik etkiler oluşturmaktadır. Yapılan araştırmalar sosyal medyanın yoğun kullanımına bağlı olarak kullanıcıları birçok yönden olduğu gibi dinî yönden de etkilediklerini göstermektedir. Din eğitimcilerinin toplumdaki dinî inanç ve davranışları etkileyen faktörleri doğru şekilde anlaması, din eğitimi alanında daha etkili çalışmalar yapmaları konusunda destek sağlayabilir. Literatürde kullanıcıların dinî yönlerine etkileriyle ilgili dolaylı bazı çalışmalar olsa da doğrudan kullanıcıların sosyal medya kullanımıyla dinî inanç ve davranışları arasındaki ilişkiyi inceleyen oldukça sınırlı sayıda çalışma bulunmaktadır. Araştırmamızın temel amacı bu boşluğun giderilmesi konusunda literatüre katkı sağlamaktır. Araştırmamızın ilk bölümünde sosyal medyanın dinî hayata etkileri üç başlıkta irdelenmiştir. İlk bölümde öncelikle sosyal medyanın kullanıcıların materyalist algıları üzerindeki etkilerine değinilmiş daha sonra zaman içinde toplum ahlakında oluşturduğu etkiler ve suç istatistikleriyle ilişkisi bazı raporlarla ortaya koyulmuştur. Son olarak ise sosyal medya kullanıcılarının dinî hayatlarını sosyal medyaya taşımaları neticesinde ortaya çıkmış olan yeni bir dindarlık türü olarak “sosyal medya dindarlığı” kavramına yer verilmiştir. Araştırmanın ikinci bölümünde katılımcıların sosyal medya kullanım istatistikleri ile dinî inanç ve davranışları arasındaki ilişki incelenmiştir. Bu kapsamda nicel tarama ve ilişkiel tarama modeli esas alınarak farklı tür, akademik ve sınıf düzeyindeki on iki ortaöğretim kurumunda eğitim gören 760 öğrenciye ölçek uygulanmıştır. Elde edile veriler SPSS 17.0 programı ile analiz edilmiştir. Araştırma sonucunda sosyal medya kullanımının kullanıcıların dinî inanç ve davranışlarını etkilediği tespit edilerek sosyal medyanın çeşitli dinî inanç ve davranışlarla ilişkisine dair analiz sonuçları istatistiksel olarak ortaya koyulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Sosyal Medya, Din, Ahlak, Dijitalleşme.

Abstract

In recent years, social media has been used extensively in the world and in our country. Depending on this use, it brings with it a number of psychological and sociological effects in human life. This situation has led to the emergence of many academic studies on the effects of social media on human life. Studies show that, depending on the intense use of social media, users are affected by religious as well as many aspects. The correct understanding of the factors affecting religious beliefs and behaviors in the society by religious educators can provide support for them to carry out more effective studies in the field of religious education. Although there are some indirect studies in the literature about the effects of users on their religious aspects, there are very limited studies that directly examine the relationship between users' social media use and their religious beliefs and behaviors. The main purpose of our research is to contribute to the literature on the elimination of this gap. In the first part of our research, the effects of social media on religious life were examined under three headings. In the first part, firstly, the effects of social media on the materialistic perceptions of the users were mentioned, and then the effects of social media over time and its relationship with crime statistics were revealed with some reports. Finally, the concept of “social media religiosity” as a new type of religiosity that emerged as a result of social media users' carrying their religious lives to social media is included. In the second part of the study, the relationship between the social media usage statistics of the participants and their religious beliefs and behaviors was examined. In this context, a scale was applied to 760 students studying in twelve secondary education institutions of different types, academic and grade levels, based on the quantitative survey and relational survey model. The obtained data were analyzed with the SPSS 17.0 program. As a result of the research, it was determined that the use of social media affected the religious beliefs and behaviors of the users, and the results of the analysis on the relationship of social media with various religious beliefs and behaviors were revealed statistically.

Keywords: Religious Education, Social Media, Religion, Morality, Digitalization.

Giriş

İletişim teknolojilerinin en yeni ve gelişmiş ürünü olan sosyal medya, iletişim konusundaki sunduğu imkânlarla adeta sınırları zorlamaktadır. Kullanıcıları için sınırları yok eden, uzakları yakın eden, kendilerini özgürce ifade özgürlüğü sağlayan sosyal medya, aynı zamanda psikolojik ve sosyolojik bazı etkiler oluşturabilmektedir. Başta Facebook, Instagram, Twitter, Whatsapp, Youtube olmak üzere ülkemizde birçok farklı sosyal medya platformu kullanılmakta¹, kullanım amacı olarak ise daha çok zaman geçirmek(%43), arkadaşlık kurmak(%9), oyun oynamak(%10), sohbet etmek(%18), kendini tanıtmak(%10) ve arkadaşlarını takip etmek(%10) ön plana çıkmaktadır.²

Sosyal medya ile ilgili her sene yayınlanan raporlar göstermektedir ki gün geçtikçe sosyal medya araçları daha fazla insan tarafından kullanılmakta, kullanıcıların sosyal medyada geçirdikleri süreler her geçen gün daha da yükselmektedir. 2021 yılı itibariyle dünyadaki insanların gün içinde sosyal medyada geçirdikleri süre ortalamasının 2 saat 24 dakika olduğu rapor edilmektedir. Ülkemiz ise 2 saat 51 dakika ile bu ortalamanın üzerinde yer almaktadır.³ Raporlar göstermektedir ki oldukça yeni sayılabilecek bir medya aracı olmasına rağmen günümüzde insanlar sosyal medyaya hayatlarında önemli bir yer ayırmaktadır. Dolayısıyla kullanıcılar, sosyal medya içeriklerine uzun süre maruz kalmaktadır. Sosyal medyanın uzun süre kullanılması kullanıcılar üzerinde oluşacak bazı etkileri de beraberinde getirmektedir. Yapılan bazı araştırmalar sosyal medyanın uzun süre kullanılması sonucunda kullanıcılarda bağımlılık ve stres bozukluklarının görülmesi⁴, kullanıcıların mahremiyet algılarında negatif anlamda değişme meydana gelmesi⁵, kullanıcıların toplumdan uzaklaşarak bireysel bir hayata yönelme eğilimi görülmesi⁶ gibi olumsuz bazı değişimlerin yaşanmasına neden olduğunu göstermektedir. Yapılan araştırmaların birçoğunda sosyal medyanın oluşturduğu olumsuz etkilerin üzerinde durulsa da iletişim alanında sunduğu imkânlar göz önüne alındığında sosyal medyadan birçok fayda sağlamanın da mümkün olduğu düşünülebilir. Örneğin bazı araştırmalar sosyal medya araçlarında yaşanan gelişmelerin dijital ortamlarda oldukça verimli öğrenme ortamlarının oluşmasını sağlayabileceğini göstermektedir.⁷ Dolayısıyla sosyal medya ortamlarının kullanıma bağlı olarak bireylerin kişisel gelişimlerine katkı sağlayabileceği de unutulmamalıdır.

Genel olarak medya kavramının özelde ise sosyal medyanın toplumda icra ettiği misyona bakıldığında dinî ve manevi değerlerle zıt kutuplarda yer aldığı söylenebilir. Sosyal medya araçları toplumu eğlendirme ve boş zamanlarını daha zevkli hale getirme görevini yerine getirir. Bunu yaparken de insanların ilkel ihtiyaç ve dürtülerine hitap ederek daha fazla müşteri edinmeye çalışır. Böylece insanların hırs, nefret, cinsellik, öfke, kibir ve tamah gibi olumsuz duygu ve dürtülerini harekete geçirir. Öte yandan dinî ve manevi değerle ise insanların başına gelen olumsuzluklar karşısında dürtülerine göre değil ahlaki değerlere göre hareket etmelerini öğretme çabasıdır.⁸ Dinî ilkelere göre yaşama gayesindeki bir kişi, ilkel dürtülerini terbiye ederek davranışlarını temel insani değerlere göre optimize etmeye çalışır. Dolayısıyla sosyal medyanın doğası gereği dinî inanç ve davranışlar için potansiyel bir risk taşıdığını söyleyebiliriz. Öte yandan bazı araştırmalar ise sosyal

¹ Dağhan Irak vd., *Türkiye ve Sosyal Medya* (Ankara: Okyanus Yayınları, 2012) 135.

² Ali Yıldız – Mehmet Demir, “Üniversite Öğrencilerinin İnternet ve Sosyal Medya Kullanım Amaçlarının Belirlenmesine Yönelik Bir Araştırma: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Örneği”, *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 17/37(2016), s.28.

³ <https://wearesocial.com/digital-2021> (15.10.2021)

⁴ Ho vd., “Till Logout do us Part? Comparison of Factors Predicting Excessive Social Network Sites Use and Addiction Between Singaporean Adolescents and Adults”, *Computers in Human Behavior* 575(2017), 632- 642.

⁵ Mücahid Zengin vd. “Sosyal Medya ve Değişen Mahremiyet: Facebook Mahremiyeti”, *Gümüşhane Üniversitesi İ. F. E. D.*, 3/2(2015), s.131-132.

⁶ Abdurrahman Özkan, *Dijital Medya ve Çocuk: Sosyalleşmenin Yeni Boyutları*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), s.98.

⁷ Devrim Akgündüz, *Fen Eğitiminde Harmanlanmış Öğrenme Ve Sosyal Medya Destekli Öğrenmenin Öğrencilerin Başarı, Motivasyon, Tutum Ve Kendi Kendine Öğrenme Becerilerine Etkisi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), s.135-147.

⁸ Bayramalı Naziroğlu, “Din Eğitiminin Gerekliliği Açısından Dinî Medya Okuryazarlığı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*, 15/2(2015), s. 199-200.

medyanın doğru ve ölçülü kullanıma bağlı olarak çocukluk ve gençlik dönemindeki bireylerde ödev yapma, dijital ortamlardaki yardım faaliyetlerine katılma, akranlarına destek olma ve oyun içinde diğer kullanıcılarla işbirliği geliştirme gibi bazı değerlerin oluşmasında etkili olduğunu da ortaya koymuştur.⁹ Bu yüzden sosyal medyanın dinî hayata tamamen zararlı bir araç olduğunu düşünmek yerine yarar veya zararın kullanım biçimi ve amacıyla ilişkili olduğunu bilmek daha yerinde olacaktır.

Sosyal medyayla birlikte insanoğlunun medyayla ilişkisi yeniden şekillenmiştir. Sosyal medyanın kullanıcılara sunduğu olanaklar, her kullanıcının kendine ait bir medya oluşturmasına imkân sağlamaktadır. İnsanlığın tek merkezli ve kullanıcıları pasif bir alıcı olarak gören radyo, televizyon, gazete gibi geleneksel medya araçlarından sosyal medya araçlarına geçmesi birçok konuda yeni bilimsel çalışmaların yapılmasını zorunlu kılmıştır. İletişimden psikolojiye, sosyolojiden sanata kadar birçok bölümde sosyal medyanın etkileriyle ilgili çalışmalar hız kesmeden devam etmektedir. Bazı araştırmalarda dolaylı olarak sosyal medyanın dinî inanç ve davranışları etkilediğine dair sonuçların ortaya çıkması, sosyal medyanın dinî inanç ve davranışlarla ilişkisini önemli bir araştırma konusu haline getirmiştir. Sosyal medyanın dinî inanç ve davranışlarla ilişkisinin bilimsel yöntemlerle ortaya koyulması, bu konuyla ilgili bundan sonra yapılacak araştırmaların daha iyi anlaşılması açısından fayda sağlayabilir.

Araştırmamızın temel amacını sosyal medyanın, kullanıcıların dinî inanç ve davranışları üzerindeki etkilerini ortaya çıkarmak oluşturmaktadır. Ancak daha öncesinde sosyal medya kullanımının kullanıcıların dinî yönüne etkilerine değinilerek konuya daha geniş bir perspektif sunmak amaçlanmıştır. Sosyal medyanın dinî hayata etkileriyle ilgili araştırmaların son derece sınırlı olması araştırmamızın sunduğu bilgi yelpazesini sınırlandırmıştır.

1. Sosyal Medyanın Dinî Yaşantıya Etkileri

1.1. Materyalist Anlayışın Yükselişi

İslam, sadelik ve kanaatkârlık dinidir.¹⁰ İslam'a göre insanın sürekli dünyalık peşinde koşması boş bir uğraştan ibarettir. Gerçek mutluluğun kaynağı ise Allah'a iyi bir kul olmaktan geçmektedir.¹¹ Bundan kasıt dünya işlerinden büsbütün uzak kalarak ruhban hayatı yaşamak değildir. İslam öğretilerine göre iyi bir Müslüman dünyevi ihtiyaçlarını da göz önünde bulunduracak şekilde Allah'ın rızasını kazanacağı işlerle meşgul olmalıdır. İslam dinine göre hakiki bir Müslümanın inancı ve yaşam biçimi bu doğrultuda olmalıdır.¹² Tamamen dünyevi menfaat ve hırslarla yaşamayı İslam dini hoş karşılamaz. Sadece İslam değil aşağıdaki kutsal metinlerde de görüldüğü gibi aynı zamanda Hristiyanlık, Yahudilik, Budizm ve Hinduizm gibi dünya üzerinde geniş kitleler tarafından benimsenmiş diğer dinler de bencilce dünyevi menfaatlere yönelmeyi na hoş görmüştür.

Bilin ki, şu iğreti dünya hayatı bir oyun ve eğlenceden, bir süsten, aranızda bir övünmeden, mallarda ve evlatlarda çoğalma yarışından başka şey değildir.¹³

Düşmanlarınızı sevin, sizden nefret edenlere iyilik yapın, size lânet edenler için iyilik dileyin ve size hakaret edenler için dua edin... İnsanların size nasıl davranmalarını istiyorsanız, siz de onlara öyle davranın... Hiçbir karşılık beklemeden ödünç verin... Babanız merhametli olduğu gibi, siz de merhametli olun... Verin, size de verilecektir... Hangi ölçükle verirseniz, aynı ölçükle alacaksınız.¹⁴

...Bu kişi, rabbi Hillel'e giderek ondan aynı şeyi yapmasını istediğinde rabbi ona şöyle der: 'Kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına (komşu) yapma!, bu Tora'nın tamamıdır, geri kalanı bunun yorumudur; git ve bunu öğren!¹⁵

⁹Yakup Ayaydın – Hatice Yıldız Ayaaydın, "Sosyal Medyanın Değer Oluşturma Sürecindeki Rolünün Öğrenci Görüşleriyle İncelenmesi", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 16/35(2018), s.78.

¹⁰ Ebû Dâvûd, Tereccül, 2.

¹¹ Ankebut 29/64.

¹² Kasas 28/77.

¹³ (Hadid, 57/20)

¹⁴ *The Holy Bible* (Erişim 10 Şubat 2022), Luka, 6/27-38.

¹⁵ *Kitab-ı Mukaddes* (Erişim 10 Şubat 2022), Talmud, Shabbat, 31a.

Ey Keşifler gezin! Bizler pek çok insanın mutluluğu ve yararı, dünyaya merhametin yayılması, insanların ve tanrıların mutluluğu, refahı ve iyiliği için gezeceğiz.¹⁶

Yukarıda belirttiğimiz kutsal metin ifadeleri göz önünde bulundurduğumuzda genel olarak din olgusunun dünyevi menfaatlerin ötesinde uhrevi hayata yönelik maddi ve manevi yatırım yapmayla ilgili birtakım önermelerinin olduğu söylenebilir. Kısacası dinler müntesiplerini bencil tamamen seküler olmaktan uzak tutmaya çalışır. Öte yandan batı kültürünün dünya üzerindeki etki alanının genişlemesiyle yayılan materyalizm ise maddeyi her şeyden üstün tutma ve bu uğurda yaşamayı esas alan hayat felsefesidir.¹⁷Bu yüzden din ile materyalizmin negatif anlamda birbiriyle ilişkili kavramlar olduğu düşünülebilir.

Materyalist kişiliğe sahip insanlar, Richins ve Dowson'a göre şu özellikleri taşımaktadır:¹⁸

- 1- Sahip olma duygusu onlar için son derece önemlidir. Sahiplik hissini dünyadaki diğer her şeye tercih ederler. Aynı zamanda sahip oldukları şeyler de onlar için oldukça değerlidir.
- 2- Bencil insanlardır.
- 3- Satın almak en temel haz kaynaklarından. Bu yüzden devamlı yeni şeyler satın almak isterler.
- 4- Onlar için mütevazı bir hayatın bir önemi yoktur. Onlar daima gösterişli ve varlıklı bir hayatın peşindedirler.

Semavi dinler başta olmak üzere din ile materyalizm kavramlarının özüne baktığımızda genel itibarıyla taban tabana zıt olduklarını görebiliriz. İslam dini başta olmak üzere dinler, insana azla yetinmeyi ve az da olsa başkalarıyla paylaşmayı,¹⁹ başkalarının malında gözü olmamayı, bencillikten ve gösterişten uzak durmayı²⁰, evrendeki bütün canlılarla dayanışma içinde olmayı öğütler.²¹ Buna karşılık materyalizme göre dünyadaki en değerli şey "sahip olmak"tır. Materyalizmin temelinde başkalarının durumunu önemsemeyen daha fazlasına sahip olma anlayışı yatmaktadır. İnsan ne kadar fazla şeye sahip olur ve ne kadar görkemli bir hayat yaşarsa o kadar mutlu olur. Dolayısıyla hayatın temel amacı daha fazla maddeye sahip olmaktır.²² Bu bilgilerden hareketle materyalist anlayışın hâkimiyet alanının genişlemesiyle insanların daha fazla sekülerleştiği, dinî inanç ve değerlerin de zayıfladığı yorumu yapılabilir.

Sosyal medyanın yaygın kullanım biçimine bakıldığında kullanıcıların geçirdikleri güzel vakitleri diğer kullanıcılara gösterme yeri olduğu söylenebilir. İnsanlar sosyal medyada genel olarak eğlence ve tüketim anlarını paylaşır. Aile ve arkadaşlarla yapılan etkinlikler, yeme-içme fasılları, gezilip görülen mekânlar, giyilen kıyafetler, satın alınan ev, araba gibi ürünler ve buna benzer tüketim paylaşımları sosyal medyada sıkça görülür. Sosyal medyada başkalarının paylaşımlarını takip eden biri sürekli eğlence ve tüketim anlarına şahit olmaktadır. Bu paylaşımlara sürekli maruz kalan kullanıcıların kendi hayatlarını sıradan bulması ve daha fazla eğlence ve tüketime özenmesi muhtemeldir.

Yapmış olduğumuz bu araştırma kullanıcıların sosyal medya kullanımına paralel olarak dinî inanç ve davranışlardan uzaklaştığını, bir anlamda ahiret endeksli bir hayattan uzaklaşıp dünyevileştiğini ortaya çıkarmıştır. Sosyal medyanın kullanıcılar üzerinde oluşturduğu etkileri konu alan bazı araştırmalarda kullanıcıların sosyal medya kullanımına paralel olarak sahip oldukları manevi iklimden uzaklaşıp dünyevi hazlara daha fazla yöneldikleri görülmüştür. Bu anlamda yapılan çalışmalar araştırmamızın sonuçlarıyla örtüşmektedir.

¹⁶ *Catuşpariçatsûtra*, (Erişim 10 Şubat 2022), 43.

¹⁷ Richins vd., "A Consumer Values Orientation For Materialism And Its Measurement: Scale Development And Validation", *Journal Of Consumer Research*, 19/31(1992), 305.

¹⁸ Richins vd., "A Consumer Values Orientation For Materialism And Its Measurement: Scale Development And Validation", s.308.

¹⁹ Haşır, 59/24.

²⁰ Fatır, 35/29,

²¹ Münafikun, 63/10,

²² Emrah Tokgöz, "Materyalist Değerler Statü Tüketimi ve Dürtüsel Satın Alma Arasındaki İlişki", *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 16/Özel Sayı(2018), s.13.

Yazıcı tarafından 2018 yılında Üsküdar Üniversitesi ve İstanbul Ticaret Üniversitesi'nde yapılan araştırmaya 575 öğrenci katılmıştır. Araştırma, sosyal medya kullanımıyla materyalist algı arasında pozitif ilişki olduğunu göstermektedir. Buna göre göre, beş ve daha fazla farklı mecrada sosyal medya hesabına sahip olanların daha az olanlara göre, beş yıl ve daha fazla süredir sosyal medya kullananların daha az süredir kullananlara göre anket sorularına verdikleri cevaplarda daha materyalist bir anlayış içinde oldukları görülmüştür. Ayrıca kullanıcıların sosyal medya kullanım süreleri ile materyalist algıları arasında pozitif korelasyon olduğu görülmüştür. Yani sosyal medyada geçirilen süre arttıkça kullanıcılar daha materyalist bir algıya sahip olmaktadır. Katılımcıların %30'luk bir kesimi, sosyal medya kullanımının düşünce ve davranışları üzerinde "etkili" ve "çok etkili" olduğunu belirtmişlerdir. Sosyal medya kullanımının düşünce ve davranışlarını etkilediğini belirten katılımcıların materyalist algılarının diğer katılımcılara göre daha yüksek olduğu da elde edilen veriler arasındadır.²³

Balıkçoğlu ve Volkan'ın çalışması da Yazıcı'nın araştırmasında olduğu gibi iddiamızı desteklemektedir. Araştırmacılar Antakya şehir merkezinde lise düzeyindeki bütün okullarda anket uygulamıştır. Bu araştırma da göstermektedir ki sosyal medya kullanımı hem materyalist algıyı hem de tüketim kültürünü beslemektedir. Sosyal medya kullanıcılarının büyük çoğunluğunu genç kuşak oluşturmaktadır. Zamanlarının büyük kısmını kendi akranlarıyla geçiren gençler, hayata bakış açılarında ve tüketim kültüründe de büyük ölçüde akranlarının yargılarından etkilenmektedir. Gösteriş için yapılan tüketim, gençlerin akranları arasında ön plana çıkmak için sıkça başvurdukları bir yöntemdir. Yaptıkları tüketimi sosyal medya hesaplarından paylaşan gençler bu sayede daha büyük bir kitleye gösteriş yapabilmektedirler. Yaptıkları paylaşımlara gelen beğeni ve yorumlar da hem paylaşımı yapanı hem de akranlarını bu gibi daha fazla paylaşım yapması konusunda teşvik etmektedir.²⁴

İnsan davranışları bir takım ihtiyaçlar doğrultusunda ortaya çıkmaktadır. Fizyolojik ve duygusal ihtiyaçlar oluştuğunda insan kendini gergin hisseder. İnsanın bu gerginlikten kurtulmasının yolu, ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik eylemde bulunmasıdır. İnsan davranışlarının ortaya çıkmasındaki temel etkenler, ihtiyaçları ve bu ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik güdülenmesini sağlayan uyaranlardır. Uyarılma ise iç ve dış etkenlerle olmak üzere iki farklı yolla gerçekleşebilir. Bir insanın acıktığında yemeğe ihtiyaç duyması iç uyaran, okuduğu bir kitabın kapağı ya da mağazanın vitrini dış uyaran olarak sınıflandırılabilir. Yani dış uyaranlar, kişinin doğal ihtiyaçlarından kaynaklanmayan, dış dünya tarafından kişiyi davranışta bulunmaya yönelik motive eden uyarıcılarıdır.²⁵ Bu bilgiden hareketle sosyal medya araçlarının kullanıcıları daha fazla tüketim davranışı göstermeleri konusunda motive edici dış uyarıcılar olabileceğini söyleyebiliriz. Sosyal medyanın daha fazla kullanılması ise kullanıcıların tüketim konusunda daha fazla uyarılması anlamına gelmektedir. Bu da Yazıcı, Balıkçoğlu ve Volkan'ın araştırmalarıyla örtüşmektedir.

Kadıoğlu da günümüzde insanların tüketim alışkanlıklarında sosyal medya ve internet araçlarının önemli bir etkiye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Günümüz insanı, tüketim alışkanlıkları konusunda önceki kuşaklardan birçok noktada ayrılmaktadır. Bunda içinde dünyaya gelen dönem özellikle belirleyici olmaktadır. Günümüzde çocuklar henüz okuma yazma bile öğrenmeden gün içinde zamanlarının önemli bir bölümünü telefon ve tablet gibi teknoloji ürünlerini kullanarak geçirmektedir. Önceki kuşakların çıkartma, oyun kartı ve çizgi roman biriktirme, sokaklarda misket oynama, bisiklete binme, futbol oynama gibi az eşya ile daha fazla mutlu olma gibi özelliklerini yeni nesilde görmek oldukça zorlaşmıştır. Yeni nesil dijital bir çağda dünyaya doğmuştur ve gerçek yaşam tecrübeleri yerine online yaşamayı tercih etmektedir.²⁶

²³ Tuğba Nur Yazıcı, *Gençlerin Sosyal Medya Kullanım Sıklıkları İle Materyalistlik Eğilimleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, (İstanbul, Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 85.

²⁴ Betül Balıkçoğlu vd., "Sosyal Medya, Televizyon ve Akran İletişiminin Materyalizm ve Gösteriş Tüketimi Üzerindeki Etkisi: Tüketici Sosyalleşmesi Perspektifi", *Mustafa Kemal Üniversitesi S.B.E.D.*, 13/35(2016), 313.

²⁵ Derya Gerlevik, *İnternet Üzerinden Alışverişin Tüketici Davranışı Üzerindeki Etkisi*, Atılım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara: Yüksek Lisans Tezi, 2005, s.20.

²⁶ Zeynep Kaban Kadıoğlu, "Teknoloji Çağında E-Tüketim ve Genç Tüketicilerin Değişen Tüketim Algıları", *AJIT-e: Online Academic Journal of Information Technology*, 4/13(2013), s.111.

1.2. Sosyal Medyanın Ahlaki Değerler ve Suç İstatistikleriyle İlişkisi

İnternet ve sosyal medya araçları insan ilişkilerinde önemli değişimler oluşturduğu gibi bu ilişkilerin temel belirleyicilerinden olan insani değerlere karşı yaklaşım tarzında da değişimler meydana getirmiştir. İletişimin gerçek yaşantıdan dijital alana kayması, iletişimde geçerli olan etik değerler ve davranış kalıplarında köklü değişimler yaşanmasına ortam hazırlamıştır. İnsan ilişkilerinde değer atfedilen, kutsal sayılan ya da uygunluk ölçütü olarak kabul edilen ahlaki ilkeler, yaşanan değişimle birlikte etkisini yitirmeye başlamıştır. Sosyal medya ve internet kullanımının artmasıyla birlikte söz konusu değerler ya değişime uğramış ya da etkisini yitirmiştir.

Her ne olursa olsun kullanılan araçlar kullanıcının inisiyatifiyle fayda veya zarar verebilir. Bu durum sosyal medya araçları için de geçerlidir. Sosyal medyanın doğasında bulunan zayıf denetim, hızlı ileti ve kolay ulaşım gibi bazı özellikleri, kullanıcılar için bazı risklerin oluşmasına sebep olmaktadır. Sahip olduğu değerleri sosyal medya ile ortaya çıkan yeni hayat tarzına taşıyamayan bireyler, değerlerini yeni hayat tarzına uydurma ya da terk etme eğilimi göstermektedirler.

Eğitim yazarı Adem Güneş, sosyal medyanın etik değerler için oluşturduğu riskleri şu şekilde ifade etmiştir²⁷:

Sosyal paylaşım sitelerinde, ruhsal rahatsızlıkların psikolojik bulaşıcılık özelliği vardır. İnternet dünyası ve özellikle sosyal paylaşım siteleri, kişiyi kendi duyguları ile kendini baş başa bırakan çok ciddi ve bir o kadar da tehlikeli psikolojik dürtü sahasıdır. Birçok kişinin ortak bir alanda buluşması, birbiri ile direkt etkileşimi, duyguların birbirine aktarımdaki süratlilik gibi faktörler göz önüne alındığında, sosyal paylaşım sitelerinin birtakım “etik kazanımları” çok hızlı bir şekilde yok edebilme özelliğinin olduğunu görmekteyiz. Pedagojide, anne babaların çocuklarına kazandırmaya çalıştıkları “etik değerler eğitimi” uzun yıllar alan ve çok hassas adımlarla ilerleyen bir eğitimidir. Kazanımı çok zordur, ancak yıkılması kolaydır. Böylesi zor uğraşlar ile elde edilen etik değerler, etik değerlerin hafife alındığı veya yok sayıldığı bir ortamda çok hızlı bir şekilde yıkılır gider. Yıllarca uğraş verilerek inşa edilen karakter eğitimi, bir sanal ortam yakıcılığı ile yok olup gidebilir. Bu nedenle, anne-babaların; özellikle kişilerin birine direkt temas sağlayabildiği sosyal ağlardan çocuklarını uzak tutmaları gerekir. Zaten hukuken 13 yaş altı çocukların böylesi sitelere girmesi yasak olsa da, anne-baba duyarlılığı bu sınırı 18 den yukarı çıkartmak zorundadır.

Sosyal medyanın gençler üzerindeki zararlı etkileri ülkemizdeki eğitimcilerin de dikkatini çekmiştir. Ülkemizdeki öğretmen ve din eğitimcileri genel olarak sosyal medyayı vakit öldürme ve faydasız işler için kullanılan zararlı bir mecra olarak görmektedir.²⁸ Elbette sosyal medyanın kullanıma bağlı olarak kullanıcıların faydalanabileceği, eğitim ve öğrenimlerine, hayata bakış açılarına katkı sağlayacak, ufkunu geliştirecek birçok yararları da bulunabilir. Kullanıcılar sosyal medya sayesinde ilgi duydukları konularla ilgili topluluklara katılabilir, yeni gelişmelerden daha hızlı haberdar olabilir, faydalı sayfaları ve grupları takip ederek bilgi birikimini artırabilir, çeşitli sanal organizasyonlara katılabilir. Ancak çocukluk ve gençlik çağındaki kullanıcıların ebeveynleri tarafından denetim altında tutulması, eğitimcilerin ısrarla vurguladıkları bir konudur.

Bireyin karakteri üzerinde duyguların etkisi olduğu gibi duygular üzerinde de sosyal medya kullanımının etkisi bulunmaktadır. Yıldız'ın araştırması, kişinin davranışları üzerinde önemli etkileri bulunan utanma duygusunun sosyal medya kullanımından ciddi ölçüde etkilendiğini göstermektedir. Buna göre kişiyi kötü ve yanlış işlerden uzak tutan, hata yapma konusunda içgüdüsel bir mekanizma gibi çalışan utanma duygusu, sosyal medyanın etkisiyle azalmaktadır. Öte yandan sosyal medya, bireyin başkalarına karşı yanlış davranışlarda bulunmasına sebep olabilecek kıskançlık ve hırs gibi duygularını artırmaktadır.²⁹

İnsanlar normal hayatlarında sergilemekten hoşlanmayacakları doğum tarihi(%56,3), buldukları konum (%55,9), ilişki durumları (%52,4) yaşadığı şehir(%51), ev adresi (14,8), telefon numarası (%22,2) ve siyasi görüş (%29,4) gibi bilgileri sosyal medyada kolaylıkla

²⁷ Uluslararası Hak İhlalleri İzleme Merkezi, *Sosyal Paylaşım Siteleri Soruşturması*, 2011, s. 31. (Erişim 5 Şubat 2022)

²⁸ Asife Ünal, “Sosyal Medya Ve Din: Facebook Örneğinde Dinî İçerikli Paylaşımlar Üzerine Bir Değerlendirme”, *Geçmişten Geleceğe Ahlak*, Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, NO: 23(2015), 514.

²⁹ Asiye Kakırman Yıldız, “Sosyal Paylaşım Sitelerinin Dijital Yerlilerin Bilgi Edinme Ve Mahremiyet Anlayışına Etkisi”, *Bilgi Dünyası*, 2/13(2012), 541.

paylaşabilmektedirler.³⁰ Öte yandan paylaşmanın kolay olması ve sosyal medyanın bu amaçla kullanılan bir platform oluşu, bazı kullanıcıların günlük yaşamlarına dair bütün detayları ortaya koymaları konusunda kolaylaştırıcı bir etkiye sahiptir. Nihayetinde geleneksel İslam kültüründe mahrem olarak kabul edilen ev içi halleri, yeme içme anları, yiyecek içecekler, aile içindeki özel anlar gibi birçok detay diğer kullanıcılara teşhir edilmektedir. Kullanıcıların teşhir davranışını sıklıkla tekrarlaması, bu konuda birbirlerini beğeni ve yorumlarla desteklemeleri, teşhir kültürünün sosyal medya platformlarında yaygınlaşmasına sebep olmaktadır. Neticede kullanıcılar dijital ortamda olmanın verdiği rahatlıkla diğer kullanıcıların dikkatini çekme uğruna en mahrem bilgilerini bile paylaşabilmektedirler.³¹

Sosyal medyanın yanlış kullanımı, güzel ahlakın temelini atılmasında önemli unsurlardan biri olarak görülen aile kurumuna da zarar vermektedir.³² Sosyal medyanın kullanıcılara sağlamış olduğu başka kullanıcılarla kolay etkileşim ve iletişim imkânı, bazı kullanıcıların sosyal medyayı gayrimeşru ilişkiler için kullanmasına sebep olmakta, sosyal medya kaynaklı gayrimeşru ilişkiler neticesinde boşanmaların artmasına ve ailelerinde dağılmasına sebep olmaktadır.³³ Elde edilen raporlarda belirtildiğine göre ülkemizde ve dünyada aile içi iletişim problemlerinden birinin sosyal medya olduğunu görülmektedir. Ülkemizdeki boşanma aşamasındaki her dört kişiden biri, boşanmaya yol açan sebebin, sosyal medya ve internet ortamındaki mesajlaşmaların olduğunu bildirmiştir. Aldatıldığından şüphelenenlerin ise yarısı aldatmanın sosyal medya ortamından kaynaklandığını belirtmiştir. ABD’de gerçekleştirilen araştırmalarda ise boşanan çiftlerden üçte birinin boşanma sebebi olarak internet ortamını gösterdiği ortaya çıkmıştır.³⁴ Nihayetinde bu durumun faturasını aile birliğinden ve iyi bir aile terbiyesinden mahrum kalan çocuklar ödemektedir.

Aile ortamında gerçekleştirilen aktiviteler, sıcak bir yuva oluşmasında, aile bireylerinin de birbirleriyle güçlü bağlar kurmasında oldukça etkilidir. Ancak sosyal medyanın hayatımıza girmesiyle birlikte aile bireyleri zamanlarını aile içi etkinlikler yerine sosyal medyada harcamayı tercih etmektedir. Bunda sosyal medyanın bağımlılık oluşturma özelliğine sahip olması etkili olmaktadır. Bağımlılığın etkisiyle birbirleriyle ilgilenmek yerine sosyal medyayı tercih eden bireyler zaman içinde birbirinde soğuyarak uzaklaşmaktadır. Ayrıca sosyal medyanın aşırı kullanılmasından kaynaklı stres bozukluğu da aile bireylerinin kendi aralarında geçimsiz ve uyumsuz olmasına da sebep olmaktadır. Aile ortamının topluma faydalı ve ahlaklı bireyler kazandırma konusundaki kritik rolünü de düşündüğümüzde sosyal medya kullanımının toplum ahlakına zarar vereceği kesindir. Tezcan bu konuda şunları ifade etmiştir:³⁵

İnsanlar artık gündelik hayatta değil; bu alanlarda sosyalleşmeyi tercih ediyor. “Sanal” bir zemin olduğunda da sağlam bir ilişki kurabilmek mümkün değil. Dolayısıyla ahlak, güven, sevgi, dostluk, dayanışma, diğerkâmlık gibi pek çok değer yerle yeksan oluyor. Çünkü muhatabınızın “gerçek” bir kişilik olduğundan hiçbir zaman emin olamıyorsunuz. Öncelikle aile ilişkileri, pamuk ipliğine bağlı hale geliyor. Televizyonla birlikte zedelenen aile içi iletişim internet ve sosyal ağlar sebebiyle kopma noktasına geldi. Anne, baba ve çocuklar; sosyal ağlarda paylaşımında bulunmayı eşyle ya da çocuğuyla geçireceği zamana tercih ediyor ve yanlış kişilerle yanlış ilişkiler kuruyorlar. Aileler çatırıyor, boşanma oranları artıyor, aile dramları yaşanıyor. Bunların acı sonuçlarını birkaç yıl içinde çok daha fazla hissetmeye başlayacağız.

Sosyal medyanın ahlaki değerler üzerindeki etkileri, konunun uzmanları tarafından farklı şekillerde yorumlanmaktadır. Bazı araştırmacılar sosyal medyanın ahlaki değerleri ve utanma duygusunu azalttığını savunurken bazılarına göre ise değişime uğratmaktadır. Kentel insanlığın yeni bir ilişki türüne geçmiş olduğunu ileri sürmektedir. Ahlaki değerler ilişkilerden kaynaklandığı için ilişkilerin değişmesiyle birlikte değerlerin değişmesi de kaçınılmaz olmaktadır. İlişkilerin değişime uğraması

³⁰ Zengin vd. “Sosyal Medya ve Değişen Mahremiyet: Facebook Mahremiyeti”, s. 130.

³¹ Hülya Semiz Türkoğlu, “Sosyal Medya Üzerinden Mahremiyet Farkındalığı ve Değişimin Ölçümlemesine Yönelik Bir Araştırma”, *Connectist: Istanbul University Journal of Communication Sciences*, S.54(2018), s.181.

³² Mustafa Yalçın – Melis Yalçın, “Sosyal Medya Kullanımı ve Aile İçi İletişim İlişkisi: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11/57(2018), s.743.

³³ Vusala Güleç, “Aile İlişkilerinin Sosyal Medya ile Birlikte Çöküşü”, *Yeni Medya Elektronik Dergi*, 2/1(2018), s.118-119.

³⁴ Yıldız, “Sosyal Paylaşım Sitelerinin Dijital Yerlilerin Bilgi Edinme Ve Mahremiyet Anlayışına Etkisi”, 535.

³⁵ Uluslararası Hak İhlalleri İzleme Merkezi, *Sosyal Paylaşım siteleri Soruşturması*, 2011, s. 16. (Erişim 9 Şubat 2022)

yeni taleplerin ve değerlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Dolayısıyla sanal bir ortama taşınan ilişkiler zaman içinde yeni norm ve değerlerin doğmasını sağlayacak, asgari miktarda da olsa utanma duygusu taşıyacaktır.³⁶ Kılıçer ve arkadaşlarının “Sosyal Medya Kullanıcılarına Ait Siber Davranışların İnsani Değerler Bağlamında İncelenmesi” adını taşıyan araştırması bu görüşü desteklemektedir. Araştırma sonuçlarında sanal medya kullanıcılarının insani değerlere bağlılıklarının yeterli düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Barışçıl olma değerinin en yüksek yeterlilikte olduğu tespit edilirken bunu sırasıyla doğruluk, dayanışma hoşgörü ile saygı değerleri takip etmiştir. Ayrıca katılımcılar diğer kullanıcıların tepkisini çekecek paylaşım ve yorumlardan kaçındıklarını, sahte profil ve paylaşımlar yapmadıklarını, iyi ve kötü zamanlarda normal hayatta olduğu gibi birbirlerine destek olduklarını, farklılıklara karşı da oldukça hoşgörülü ve saygılı davrandıklarını ifade etmişlerdir³⁷ Katılımcıların bu şekilde ifade vermesi ise akıllara “klavye kahramanlığı”³⁸ kavramını getirmektedir. Sanal dünyada ortaya konulan test edilmesi zor bir ahlak anlayışının ne kadar geçerli olacağı ise tartışmaya açık bir konudur.

Sosyal medya, kullanıcıların duygu ve düşünce dünyasına önemli etkiler bırakmaktadır. Hatta bir araştırma göstermektedir ki sosyal medya kullanıcısı olan üniversite öğrencilerinin büyük bir bölümü, hayatlarının gidişatına sosyal medyanın karar verdiğini düşünmektedir.³⁹ Her ne kadar bu abartılı bir düşünce olsa da gençlerin sosyal medyada geçirdikleri süre ve sosyal medyada takip edilen kullanıcılara verilen değer düşünüldüğünde çıkan sonuçların pek de şaşırtıcı olduğu söylenemez. Gençlerin sosyal medyanın zararlı etkilerinden korunması adına ebeveyn ve eğitimciler başta olmak üzere bütün yetkili kurumların üzerine düşen sorumlulukları yerine getirmeleri iyi bir gelecek adına büyük önem taşımaktadır.

Sosyal medyanın denetlenmesi oldukça güç bir yapısı vardır. Aynı anda milyarlarca kullanıcının aktif bir şekilde sosyal medya kullanması ciddi bir denetim zafiyeti oluşturmakta, yalnızca ahlaki dejenerasyona değil aynı zamanda kötü niyetli kullanıcıların çeşitli suçlar işlemesine de elverişli bir zemin hazırlamaktadır. Kullanıcılar sanal ortamda kolaylıkla sahte hesaplar açarak suç niteliğinde işlemler gerçekleştirebilmektedir. Sosyal medya araçlarının global firmalara ait olması, devlet denetiminin onlara karşı zayıf kalmasına neden olmaktadır. Bu platformlarda kullanıcılar dolandırıcılık, şantaj, aldatma, aşağılama, tehdit gibi diğer bireylere yönelik suçlar işleyebildiği gibi aynı zamanda kamu huzurunu bozma, din, ırk, cinsiyet ayrımcılığı yapma, nefret söylemi, bazı gruplara hakaret etme, halkı düşmanlığa yöneltme gibi topluma karşı da suç niteliği taşıyan davranışlar sergileyebilmektedir. Öte yandan devlete yönelik bile suçların görülmesi devletin adalet mekanizmasını devreye sokmuş, bunlara karşı tedbir niteliğinde yasalar çıkarmaya itmiştir. Sosyal medya suçları bireye, topluma ve devlete karşı olmak üzere üç sınıfa ayrılmıştır.⁴⁰ Sosyal medya kişiye, topluma ve devlete karşı suç işlemek için de elverişli bir ortam sağlamaktadır. Suç ve güzel ahlak birbiriyle negatif ilişki içinde olan kavramlar olduğu için sosyal medyanın güzel ahlaka etkisi bağlamında aşağıdaki tablo incelenebilir.

³⁶ Uluslararası Hak İhlalleri İzleme Merkezi, *Sosyal Paylaşım siteleri Soruşturması*, 2011, s. 17. (Erişim 9 Şubat 2022)

³⁷ Kerem Kılıçer vd., “Sosyal Medya Kullanıcılarına Ait Siber Davranışların İnsani Değerler Bağlamında İncelenmesi”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:56(2018), 32.

³⁸Klavye kahramanlığı: “Elektronik ortamda sürekli paylaşım yapan, bazen takipçilerinin gözünde sosyal anlamda sorumlu bir kişi imajı vermek için, bazen de olumsuz niyetlerle kendisi ile aynı fikirde olmayan ötekilere sataşmak amacıyla mesajlar atmak fakat gerçek hayatta icraatı olmayan kişiler için “klavye kahramanlığı” tabiri oluştu.”(Kaynak:formsante.com.tr Erişim: 23.05.2022)

³⁹ Gülçin Cebecioğlu vd., “Dijital Şiddet: Sosyal Paylaşım Ağları Üzerine Bir Araştırma”, *Sakarya University Journal of Education*, 7/2(2017), 4.

⁴⁰ Bahar Atalay, “Bilişim Suçları, İletişim Ve Sosyal Medya”, *İstanbul Aydın Üniversitesi Dergisi*, 10/3(2018), 4.

Tablo 1: Sosyal Medyada İşlenen Suçlar⁴¹

Kişiyeye Karşı İşlenen Suçlar	Toplum Karşı İşlenen Suçlar	Devlete Karşı İşlenen Suçlar
Tehdit-Hakaret-Şantaj (TCK 106, 125, 107)	Nefret ve Ayrımcılık (TCK 122)	Devletin Egemenlik Alametlerini Aşağılama (TCK 300)
Dolandırıcılık (TCK 158)	Kişilerin Huzur ve Sükununu Bozma (TCK 123)	5816 sayılı Atatürk Aleyhine İşlenen Suçlar Hakkında Kanun
Adil Yargılamayı Etkilemeye Teşebbüs (TCK 288)	Kişiler Arasındaki Konuşmaların Dinlenmesi ve Kayda Alınması (TCK 133)	Türk Milletini, Türkiye Cumhuriyeti Devletini, Devletin Kr.ve Org. Aşağılama (TCK 301)
Müstehcenlik (TCK 226) Fuhuş (TCK 227) Cinsel taciz (TCK 105)	Suç İşlemeye Tahrik (TCK 214)	Savaşta Yalan Haber Yayma (TCK 323)
İftira (TCK 267)	Halkı Kin ve Düşmanlığa Tahrik veya Aşağılama (TCK 216)	Gizli Kalması Gereken Bilgileri Açıklama (TCK 330) Yasaklanan Bilgileri Açıklama (TCK 336)
Güveni Kötüye Kullanma (TCK 155)	Kanunlara Uymamaya Tahrik (TCK 126)	Göreve İlişkin Sırrın Açıklanması(TCK 258) Gizliliğin ihlali (TCK 285)
Suç Delillerini Yok etme, Gizleme veya Değiştirme (TCK 281)	Kumar Oynanması İçin Yer ve İmkân Sağlama (TCK 228)	Yasaklanan Bilgileri Siyasal veya Askeri Casusluk Maksadıyla Açıklama (TCK 337)
Ses veya Görüntülerin Kayda Alınması (TCK 286)	Halkı Askerlikten Soğutma (TCK 318)	Cumhurbaşkanına Hakaret (TCK 299)
Adil Yargılamayı Etkilemeye Teşebbüs (TCK 288)	Askerleri İtaatsizliğe Teşvik (TCK 319)	Suç İşlemek Amacıyla Örgüt Kurma Suçu (TCK 220)

Araştırmalar sosyal medya kullanımına paralel olarak sosyal medyada işlenen suçların da artış gösterdiğini ortaya koymaktadır. Teknolojinin hızlı bir şekilde değişmesi suçların tespit edilmesi ve yakalanmasını bir yandan kolaylaştırırken diğer yandan zorlaştırmaktadır. Emniyet güçleri bu anlamda kendini geliştirirken diğer tarafta suç örgütleri ve kötü niyetli kullanıcılar da kendilerini geliştirmektedir. Tabloda belirtilen suçların sadece İstanbul'da işlendiğini düşündüğümüzde ülkemizde ve dünyada sosyal medyanın suç işleme konusunda ne kadar büyük bir potansiyel taşıdığını daha iyi anlayabiliriz.

1.3. Sosyal Medya Dindarlığı

İnsanların iletişim ve ilişki biçimlerinde değişim meydana getiren sosyal medya, yeni değer ve davranış formlarının oluşmasında etkili olduğu gibi yeni birtakım dijital dindarlık biçimlerinin de ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Günümüzde hayatı tüm yönleriyle kuşatan, hemen her alanda kullanıcılara yeni kapılar aralayan sosyal medya, dinî hayata yönelik de birçok imkân sunmaktadır. Dinî hassasiyetleri olan ya da kendilerini o şekilde lanse etmek isteyen sosyal medya kullanıcıları dinî duygu, düşünce veya eylemlerini sosyal medyada paylaşabilmektedir. Konuyu tartışmaya açık hale getiren nokta ise bu tür paylaşımlar yapan kullanıcıların bu paylaşımları gerçekten samimi duygularla mı yoksa popülizm adına mı yaptıklarını anlamının güç olmasıdır.

Dindarlık kavramı genel manada dinî inanç ve uygulamalara bağlılık olarak nitelense de toplumdaki topluma ya da kişiden kişiye farklı yorumlanabilen bir kavramdır. Kimi toplumlara göre

⁴¹ Rıdvan Cem Erdem, Sosyal Medya Aracılığı İle İşlenebilecek Suç Tiplerine Genel Bakış, 2021, <https://www.hukukihaber.net/makale/sosyal-medya-araciligi-ile-islenebilecek-suc-tiplerine-genel-bakis-h441853.html> (Erişim 13 Şubat 2022)

kişinin dindar kabul edilebilmesi için namaz, oruç, zekât, hac gibi ibadetlerin eksiksiz yerine getirilmesi temel şart kabul edilirken bazı toplumlar dindarlığı ahlakla ilişkilendirebilmektedir.⁴²

Dindarlığın algılanma biçimi toplumlar arasında farklılık gösterdiği gibi aynı toplum içindeki gruplar ya da bireyler arasında da farklılaşması mümkündür. Toplum içindeki köylü, işçi, esnaf, patron gibi farklı sosyal sınıflar, aynı zamanda farklı dindarlık biçimlerinin de oluşmasında etkili olmuştur. Her sosyal sınıf dindarlığı içinde bulunduğu yaşam şartları içinde farklı şekilde algılayıp yaşamasına olanak sağlamaktadır. İletişim teknolojilerinin hızlı bir şekilde gelişip toplumu tüm yönleriyle kuşatması, insanlar tarafında kolayca benimsenmesi yeni bir dindarlık türü olarak sosyal medya dindarlığının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Sosyal medya dindarlığı tamamen sanal bir temele dayanır. Kişinin gerçekte ne kadar sağlam bir inanca sahip olduğuna, ibadetlerini yerine getirme konusunda ne kadar hassas olduğuna veya dinin ortaya koymuş olduğu ahlaki ilkelere ne kadar uygun hareket ettiğine bakmaksızın sosyal medyada göstermiş olduğu dinî faaliyet performansıyla ölçülür. Gerçek hayatlarında herhangi bir dinî faaliyette bulunmasa da sosyal medyada aktif bir şekilde dinî paylaşımlar yapan kullanıcılar, böylece diğer kullanıcılara kolay bir şekilde dindar oldukları izlenimini verebilmektedir. Dinin en temel değerlerinden biri olan ihlastan uzak bir şekilde ortaya konulduğunda bu tür bir dindarlığa “gösteriş dindarlığı” da denebilir. Modern dünyanın sosyal değişimlerinde rol oynayan popüler kültür, dinin yorumlanmasında da değişimlere sebep olarak dinin popülist bir obje haline gelmesine sebep olmuştur.⁴³

Popüler kültürün etkisiyle gerçek hayatta dinle hiç ilgisi olmayan insanların, başka kullanıcıların ilgisini çekmek ve popülerliğini artırmak için dinî paylaşımlar yapması artık alışılmış bir durum haline gelmiştir. Hayatında camiye gitmemiş insanlar Cuma mesajı, Kuran okumayı bilmeyenler ayet, gerçek hayatta İslam’dan uzak yaşayan kullanıcılar da İslam’ın faziletleriyle ilgili paylaşımlar yapabilmektedirler. Kimi kullanıcılar ise normal zamanlarda dinî yaşantıdan uzak paylaşımlar yapmasına rağmen kandil veya bayram gibi dinî günlerde toplumdaki dindar kesim üzerinde etki uyandırabilmek için dinî paylaşımlar yapabilmektedir. Özellikle siyaset, ekonomi, spor ve sanat camiasından olup popüleritesini dindar kitleye de yayarak daha fazla genişletmeye çalışan kullanıcılar bu tür paylaşımlara daha sık başvurmaktadır.

Gezginci ile ışıklı, toplumu temsil etme özelliğine sahip olduklarını düşündüğü 200 Facebook kullanıcısı üzerinde bu konuya dair araştırma yapmıştır. Yapılan araştırma her üç kullanıcıdan birinin sosyal medya ortamında dinî paylaşımlar yaptıklarını göstermiştir. Araştırmaya göre kullanıcıların %35’i “dinî inançları açıklama hakkı ve özgürlüğü” gerekçesiyle paylaşım yaptığını ortaya koyarken %28’i ise manevi açıdan daha iyi hissetmek için yapmaktadır. Katılımcıların %20’lik kesimi “aynı duygu ve düşüncedeki insanların iletişim halinde olması” seçeneğini işaretlerken “irşat ve tebliğde bulunma” amacıyla paylaşım yapanların oranı %13 olarak belirlenmiştir. Sosyal medyada dinî paylaşım yapmanın iyi bir şey olduğunu düşünüp sevap kazanmayı umanların oranı ise yalnızca %4’tür. Katılımcıların üçte birinden fazlasını oluşturan %35’lik kısmı ise sosyal medya paylaşımlarının bu paylaşımları yapan kişilerde gösteriş ve riyakârlığa sebep olduğunu itiraf etmiştir.⁴⁴ Ulaşılan sonuçlara göre sosyal medyada gerçekleştirilen dinî aktivitelerin irşat amacıyla ya da Allah’ın rızasını kazanmak için yapıldığını söylemek mümkün görünmüyor. Dindarlığın ve dinî faaliyetlerin özünde Allah’ın rızasını kazanmak için ortaya koyulan bir çaba olduğunu düşündüğümüzde sosyal medya paylaşımlarının gerçekten dinî olduğunu söylemek güç hale geliyor. Dolayısıyla söz konusu araştırma, sosyal medyanın ortaya çıkardığı gösteriş ve riyakarlığa dayanan sosyal medya dindarlığının varlığını doğrular niteliktedir.

Sosyal medyada artık sıkça rastlanan samimiyetten uzak ve şüpheli paylaşımlar, toplum tarafından yeterince güvenli görülmemektedir. Geleneksel dinî kurum ve kaynaklar şu an için toplumdaki yerini korumaktadır. Yaygınlaşan dijital dindarlık dalgasına rağmen dinin kul ile Allah arasında kalması gerektiği şeklindeki geleneksel anlayış da toplum üzerindeki etkisini

⁴² Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 90.

⁴³ Nihat Oyman, “Sosyal Medya Dindarlığı”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/28(2016), 140.

⁴⁴ Gamze Gezginci vd., “Dindar Facebook Etkisi: Türk Kullanıcılar Üzerine Bir Analiz”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi*, 1/1(2018), 119.

sürdürmektedir. Bu yüzden kullanıcıların sosyal medya üzerinden yaptıkları dinî faaliyetler, hayır hasenat ve ibadetler antipatik karşılanmaktadır. Bu tür paylaşımları toplum, riyakârlık ve gösteriş olarak algılamaktadır. Ayrıca toplumun bir kısmı bu paylaşımların politik olduğunu düşünmektedir. Araştırmacılar katılımcıların yanıtlarından yola çıkarak son dönemdeki siyasi ortamın etkisiyle toplumun dinselleştiğini iddia etmektedir. Buna göre sosyal medya kullanıcıları dinî paylaşımlar yaparak toplumda görülen dinselleşme akımının içinde yer almaktadır. Neticede akıma dâhil olmanın gerekliliklerini yerine getirerek bu grupta olmanın sağladığı imkânlardan yararlanma olanağı elde etmektedirler.⁴⁵

2. Yöntem

2.1. Araştırmanın Ana ve Alt Problemleri

Araştırmamızın en önemli problemi sosyal medya kullanımının genç kullanıcıların dinî inanç ve davranışları üzerindeki etkilerini anlamaktır. Gençlerin dinî inanç ve davranışları üzerinde sosyal medya kullanımı anlamlı bir fark oluşturmakta mıdır? Oluşturuyorsa bu hangi düzeydedir? Sosyal medya kullanım özellikleri ile dinî inanç ve davranış özellikleri arasında nasıl bir ilişki vardır?

2.2. Araştırmanın Hipotezleri

Araştırma hipotezlerinin ortaya çıkmasındaki temel dayanak, daha önce yapılmış olan araştırmalarda ortaya çıkan olgusal genellemeler ve gözlemlerdir.⁴⁶ Araştırmamızın hipotezleri, sosyal medyanın etkileriyle ilgili daha önce yapılmış olan araştırma sonuçlarına ve öğretmenlik hayatımız boyunca gençler üzerinde yapmış olduğumuz gözlemlere dayanmaktadır.

H1: Sosyal medya kullanımı gençlerin dinî inanç ve davranışları üzerinde anlamlı bir fark oluşturmaktadır.

H2: Sosyal medya kullanım özellikleri gençlerin dinî inanç ve davranışları üzerinde anlamlı bir fark oluşturmaktadır.

H3: Sosyal medya kullanımı gençlerin dinî inanç ve davranış özellikleri üzerinde farklı düzeylerde etki oluşturmaktadır.

2.3. Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu araştırma yalnızca Bursa il merkezindeki 12 ortaöğretim kurumunda eğitim gören öğrencileri kapsamaktadır. Farklı bölge, il, ilçe veya köylerde eğitim gören öğrenciler, bursa il merkezindeki diğer ortaöğretim kurumlarında eğitim gören öğrenciler ya da lise çağında olup okula gitmeyen sosyal medya kullanıcıları araştırma kapsamı dışındadır. Ayrıca araştırma yapılan okullarda okuyup da hiç sosyal medya kullanmayan lise öğrencileri araştırmaya dâhil edilmemiştir.

2.4. Araştırma Evreni ve Örneklem

Araştırmanın evrenini 2020-2021 yılında Bursa il merkezinde bulunan 14-18 yaş aralığındaki lise gençleri oluşturmaktadır. Araştırmaya 9, 10, 11 ve 12. sınıf öğrencileri katılım sağlarken hazırlık sınıfı öğrencileri araştırmanın dışında tutulmuştur. Örneklem seçimi konusunda *basit tesadüfi örneklem* metodu uygulanmıştır. Bu kapsamda sistematik örnekleme yöntemiyle evreni temsil etme yeteneğine sahip olduğu düşünülen Bursa şehir merkezindeki farklı akademik seviye ve okul türleri arasından 12 okulda ölçek uygulanmıştır. Araştırmaya mevcut eğitim öğretim sistemindeki bütün ortaöğretim okul türleri (Fen Liseleri, Anadolu Liseleri, İmam Hatip Liseleri ve Mesleki ve Teknik Anadolu) dâhil edilmiştir. Bu lise türlerinden yüksek, orta ve düşük akademik düzeye sahip üçer lisede 760 öğrenciye anket uygulanmıştır. Okulların akademik düzeylerinin belirlenmesinde LGS (Liseye Geçiş Sınavı) taban puanları esas alınmıştır. Ölçek, okulların yüz yüze eğitime kapalı olması ve pandemi kuralları

⁴⁵ Gezginci vd., "Dindar Facebook Etkisi: Türk Kullanıcılar Üzerine Bir Analiz", 129.

⁴⁶ Birsen Gökçe, *Toplumsal Bilimlerde Araştırma*, (Ankara: Savaş Yayınevi, 2007), s. 52

sebebiyle çevrimiçi ortamda gerçekleştirilmiştir. Bu amaçla gerekli resmi kurumlardan izin alınarak (Bkz. Ek 1) ilgili okulların müdürlükleriyle iletişim kurulup sınıfların whatsapp gruplarında ölçeğin paylaşılması sağlanmıştır. Daha sonra hatalı veya eksik doldurulduğu belirlenen ölçekler değerlendirme dışı bırakılarak kalan 760 öğrencinin verilerinin gerekli analizler için uygun olduğuna karar verilmiştir.

2.5. Veri Toplama Araçları

Araştırmanın etik kurul izni, Bursa Uludağ Üniversitesi Araştırma ve Yayın Etik Kurullarının 02.10.2021 tarihli 04 no'lu kararı ile alınmıştır. Araştırmada Kişisel Bilgi Formu, Sosyal Medya Kullanım Ölçeği ve Dinî İnanç ve Davranış Ölçeği olmak üzere üç bölümden oluşan bir anket uygulanmıştır. Kişisel bilgi formunda yaş, cinsiyet, akademik başarı durumu, ailenin gelir durumu gibi demografik özelliklerin bulunduğu sorular yer almıştır. Kişisel bilgi formundaki sorular, kullanıcıların demografik özelliklerinin sosyal medya kullanımı ve dinî hayatları açısından anlamlı fark oluşturup oluşturmadığını açıklamak amacıyla kullanılmıştır. Sosyal medya kullanım ölçeğinde ise öğrencilerin sosyal medyaya karşı tutumlarını ve sosyal medya kullanım yoğunluklarını ölçen 5'li Likert tipi "Tamamen Katılıyorum" ve "Hiç Katılmıyorum" cevaplarının yer aldığı 10 soru bulunmaktadır. Anket aracının son bölümünde yer alan dinî inanç ve davranış ölçeğinde ise katılımcıların dinî inançlarını ve dinî davranışlarını ölçen 20 soru yer almaktadır. Bu bölümde katılımcıların dinî inanç ve davranışları sayısal değerlerle tespit edilmesi amaçlanmıştır. Son bölümdeki anket sorularının büyük bölümü (15 soru) Veysel Uysal'ın 1995 yılında hazırlamış olduğu İslami Dindarlık Ölçeği'nden alınmıştır. 20 soruluk ölçekteki 5 soru ise araştırmacı tarafından oluşturulmuştur. Eklenen soruların seçiminde çeşitli din eğitimcilerinin görüşleri alınarak ölçeğe uyum sağlanmasına özen gösterilmiştir. Ayrıca pilot uygulaması lise öğrencileri üzerinde test edilerek Cronbach's Alpha değeri ,918 olarak tespit edilmiştir.

2.6. Ölçeklerin Güvenilirlik ve Faktör Analizleri

Ölçekte yer alan maddelerin benzer şartlar altında tutarlı sonuçlar verip vermediğinin anlaşılması için kullanılan güvenilirlik analizi, ölçeğin güvenilir sonuçlara ulaştırması konusunda en önemli ön koşullardan biri olarak sayılmaktadır.⁴⁷ Güvenilirlik analizlerinde en sık başvurulan değerlerden biri Cronbach's Alpha(α) katsayısıdır. Bu katsayının aldığı değerlere göre ölçeğin güvenilirlik durumu aşağıdaki şekildedir:⁴⁸

- 0,00 $\leq \alpha \leq$ 0,40 güvenilir değil.
- 0,40 $\leq \alpha \leq$ 0,60 düşük güvenilirlikte.
- 0,60 $\leq \alpha \leq$ 0,80 oldukça güvenilir.
- 0,80 $\leq \alpha \leq$ 1,00 yüksek derecede güvenilir.

Tablo 2: Dinî İnanç ve Davranış Ölçeği Güvenilirlik Analizi Sonucu

Cronbach's Alpha	Standartlaştırılmış Ögelere Dayalı Cronbach's Alpha	Soru Sayısı
,959	,963	20

Tablo 3: Sosyal Medya Kullanım Ölçeği Güvenilirlik Analizi Sonucu

Cronbach's Alpha	Standartlaştırılmış Ögelere Dayalı Cronbach's Alpha	Soru Sayısı
,827	,826	10

⁴⁷Remzi Altunışık vd., *Sosyal bilimlerde araştırma yöntemleri: SPSS uygulamalı*, (Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 2010) 122.

⁴⁸Zeynep Filiz, "Servqual Yöntemiyle Yurt İşletmesinde Hizmet Kalitesinin Ölçülmesi", *International Journal of Research and Development*, 3/1(2011), 40.

Tablo 2 incelendiğinde görülmektedir ki Dinî İnanç ve Davranış Ölçeğinin Cronbach's Alpha katsayısının ,959 olarak tespit edildiği görülmektedir. Sonuç olarak Dinî İnanç ve Davranış Ölçeğinin yüksek derecede güvenilir olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca Sosyal Medya Kullanım Ölçeğinin de Cronbach's Alpha katsayısı ,827 olarak bulunmuştur. Yani Sosyal Medya Kullanım Ölçeği de yüksek derecede güvenilirdir.

Ölçek maddeleri arasındaki korelasyonu esas alarak maddelerin birbiriyle ilişkilerinin anlaşılmasına yarayan faktör analizi ise ayrıca çok sayıdaki ölçek maddesinin gruplara ayrılıp daha az faktör elde edilmesi için de kullanılır.⁴⁹

Tablo 4: Faktör Analizi Sonuçları

	Dinî İnanç	Dinî Davranış	Sosyal Medya Kullanımı	Sosyal Medya Tutumu
Çok sayıda farklı platformda(instagram, facebook vs.) sosyal medya hesabım var.			0,790	
Gün içinde sosyal medyada çok vakit geçiriyorum.			0,827	
Uzun süredir sosyal medya kullanıyorum.			0,776	
Sosyal medyadaki arkadaş/takipçi sayım çoktur.			0,683	
Çok sık sosyal medyaya giriyorum.			0,848	
Sosyal medyada çok kişi tarafından takip edilmek ve beğenilmek bana iyi hissettirir.				0,633
Sosyal medyada takip ettiklerim düşünce ve davranışlarımı etkiler.				0,760
Sosyal medyada gördüklerimin benzerlerini ben de yaparım.				0,779
Sosyal medyada takip ettiğim sayfa ve kişilere değer veririm.				0,623
Sosyal medya hayatımda önemli bir yere sahiptir.				0,667
Allah birdir ve ondan başka ilah yoktur.	0,896			
Hz. Muhammed Allah'ın kulu ve elçisidir.	0,899			
Kuran'da anlatılanların hepsi doğru ve gerçek olup her çağda geçerlidir.	0,835			
Hz. Muhammed'in güvenilir kaynaklarda belirtilen sünnetleri ve hadisleri ideal dinî yaşantıyı temsil eder.	0,828			
Ölümünden sonra ahiret (Cennet ve Cehennem) hayatı vardır.	0,839			
İbadetler (namaz, oruç, zekat, hac) kişi ve toplum için faydalı ve birleştirici olduğu için mutlaka yerine getirilmelidir.	0,672			
İnanç ve ibadetler insanı kötülüklerden korur.	0,714			
Yardım ve İyilik Allah rızası için	0,765			

⁴⁹ Ercan Gegez, *Pazarlama Araştırmaları*, (İstanbul: Beta Yayınları, 2010), 316.

yapılmalıdır.				
Dindar olmak için dinî görevlerin yerine getirilmesi gerekir.		0,567		
Din, hayatın anlamını kavrama ve bu konudaki birçok soruya cevap bulmada yardımcıdır.	0,708			
Günah işlediğimde pişmanlık hissederim.		0,516		
Zor zamanlarımda dinî inancımın manevi destek bulurum.	0,507	0,583		
Farz olan namaz ibadetlerini yerine getiririm.		0,720		
Farz olan oruç ibadetlerini yerine getiririm.	0,584	0,499		
Günlük hayatımda karar verirken Allah'ın hoşnut olup olmayacağını göz önünde bulundururum.		0,617		
Sıklıkla Kuran'ı Kerim okurum(arapça veya meal).		0,784		
Maddi yardıma muhtaç insanlara "sadece Allah rızası için" yardım ederim.		0,508		
Manevi desteğe ihtiyacı olan insanlara "sadece Allah rızası için" destek olurum.		0,585		
Harama bakmama konusunda dine uygun hareket ederim.		0,652		
Allah'a her zaman dua ederim.	0,586	0,509		

Tablo 4 incelendiğinde maddelerin sosyal medya kullanım yoğunluğu, sosyal medya tutumu, dinî inanç ve dinî davranış olarak dört alt faktöre ayrıldığı görülmektedir. Bazı değişkenlerin faktör yükleri birbirine yakın olsa da göz ardı edilebilecek düzeyde olması ve anketin güvenilirliğinin zarar görmemesi için maddeler iptal edilmemiştir.

2.7. Verilerin İstatistiksel Analizi

Anket uygulanarak elde edilen veriler SPSS 17.0 programında işlenmiştir. Grupların normallik koşulu sağlanmadığı için araştırmada parametrik olmayan ölçme yöntemleri kullanılmıştır. Bu doğrultuda üç ve daha fazla sayıdaki gruplar arasındaki anlamlı ilişkilerin tespit edilmesinde Kruskal Wallis testi uygulanırken, iki gruplu anlamlı ilişkilerin tespitinde Mann-Whitney U testi tercih edilmiştir. Araştırmadaki bağımlı ve bağımsız değişkenler arasındaki ilişkilerin tespitinde ise Spearman korelasyon analizi kullanılmıştır. Korelasyon ilişkilerinin incelenmesi sonucunda değerlendirmeler ise aşağıdaki kriterlerle⁵⁰ ışığında yapılmıştır:

<u>R</u>	<u>İlişki</u>
0,00-0,25	Çok Zayıf
0,26-0,49	Zayıf
0,50-0,69	Orta
0,70-0,89	Yüksek
0,90-1,00	Çok Yüksek

⁵⁰ Şeref Kalaycı, *Spss Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri*, (Ankara: Asil Yayın Dağıtım Ltd. Şti, 2006), 116.

2.8. Bulgular

Bu bölümde kullanılmış olan ölçek araçlarıyla elde edilen verilerden daha önce belirtmiş olduğumuz testlerin uygulanması sonucu ulaşılan bulgulara yer verilmiştir. Ayrıca ortaya çıkan bulgular yorumlanarak sonuçların daha iyi anlaşılması amaçlanmıştır.

2.8.1. Tanımlayıcı İstatistiksel Bulgular

Katılımcıların %42,4'ü 9. sınıf, %27,6'sı 10. sınıf, %20,9'u 11. sınıf ve %8,9'u 12. sınıfta okumaktadır. 100'lük sistemdeki akademik başarı durumlarına bakıldığında %0,8'i 0-45 aralığında, %3,8'i (f=29) 45-55 aralığında, %16,7'si (f=127) 55-70 aralığında, %25,8'i (f=196) 70-85 aralığında, %52,9'u (f=402) 85-100 aralığında notlar almaktadır. Ebeveyn gelir durumlarına bakıldığında %1,2'si (f=9) çok düşük, %9,1'i (f=69) düşük, %77,8'i (f=591) normal, %11,2'si (f=85) yüksek ve %0,8'i (f=6) çok yüksek gelir durumuna sahip olduğunu belirtmiştir. Sürekli olarak internete erişim durumlarında ise; %0,4'ü (f=3) hiç internet erişiminin olmadığını, %2,8'i (f=21) kötü, %7'si (f= 53) kısıtlı olduğu, %46,7'si (f=355) iyi ve %43,2'si çok iyi olduğunu belirtmiştir. Katılımcıların okul türleri incelendiğinde ise; %41,4'ü (f=315) Fen, %17,4'ü (f=132) Mesleki ve Teknik Anadolu, %23,9' u (f=182) İmam Hatip, %17,2'si (f=131) ise Anadolu Lisesi'nde okuduklarını belirtmiştir. Sosyal medya kullanım durumlarına bakıldığında ise; %87,1'i (f=662) kullandıklarını, %12,9'u (f=98) sosyal medya kullanmadıklarını belirtmiştir.

2.9. Katılımcıların Demografik Özellik-Dinî Durum İlişkisi

Bu bölümde katılımcıların daha önce belirtmiş olduğumuz demografik özellikleri ile dinî inanç ve dinî davranış faktörleri arasındaki ilişkileri analiz edilecektir.

Cinsiyet değişkeniyle dinî inançlar arasındaki ilişki incelendiğinde erkeklerin kızlara göre namaz ve oruç gibi İslam'daki temel ibadetleri yerine getirme konusundaki inanç ve uygulamalarının pozitif yönde ayrıştığı tespit edilmiştir.

Dinî inanç ve davranışlarla okul türü değişkeni arasındaki ilişki incelendiğinde araştırmanın bütün sorularında okul türü ile dinî inanç ve davranışlar arasında ilişki olduğu tespit edilmiştir. Buna göre İmam Hatip Lisesi'nde okuyan katılımcıların dinî inanç ve davranış yönüyle pozitif ayrıştığı, eğer okul türlerinin dindarlığa göre sıralamak gerekirse İmam Hatip Lisesi, Anadolu Lisesi, Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi ve Fen Lisesi şeklinde sıralanacağı, Fen lisesi öğrencilerinin birkaç soru dışında bütün sorularda diğer okul türlerinden negatif olarak ayrıştığı, İmam Hatip Lisesi'nde okuyan öğrencilerin en fazla pozitif olarak ayrışmasına karşın Fen Lisesi'nde okuyan katılımcıların en fazla negatif ayrıştığı faktörün dinî davranışlar noktasında olduğu bulgulanmıştır.

Sınıf düzeyi ile dinî inanç ve davranışlar arasındaki ilişkiler incelendiğinde ise katılımcıları en dindar olduğu sınıf düzeyinin 9. sınıf olduğu tespit edilmiştir. Öte yandan 11. sınıfa kadar dinî inanç ve davranışlarda azalma meydana gelirken 12. sınıfa gelindiğinde tekrar yükseliş olduğu bulgulanmıştır.

Akademik başarı düzeyi ile dinî inanç ve davranışlar arasındaki ilişki incelendiğinde akademik başarı ile dinî inanç ve davranışlar arasında anlamlı bir ilişki bulunamazken akademik başarısı 0-45 ortalamasında olanların neredeyse bütün maddelerde negatif ayrıştığı tespit edilmiştir.

Aile gelir durumları ile dinî inanç ve davranışlar arasındaki ilişki incelendiğinde ise gelir durumu çok düşük ve çok yüksek olan ailelerin çocuklarının diğerlerinden negatif ayrıştığı tespit edilirken en dindar grubun orta düzey gelir durumuna sahip olanlar olduğu tespit edilmiştir. Dindarlığın en düşük olduğu grubun "çok yüksek" gelire sahip olanlar olduğu görülürken gelir durumu düşük olan katılımcıların farz namazları yerine getirme oranları daha yüksektir.

Ebeveynlerin evli, bekar, sağ ve ölmüş olma durumları ile dinî inanç ve davranışları arasındaki ilişki incelendiğinde ise en dindar grubun ebeveynlerinden biri vefat edenler ile ebeveynleri sağ ve birlikte yaşayanlar olduğu bulgulanmıştır. Dinî inanç ve davranışları en yüksek olan grup ebeveynleriyle birlikte yaşayanlarken en düşük olanın ise ikisini de kaybedenler olduğu tespit edilmiştir.

2.10. Katılımcıların Demografik Özellik-Sosyal Medya İlişkisi

Bu bölümde katılımcıların demografik özellikleri ile sosyal medya kullanım yoğunluğu ve sosyal medyaya karşı tutum ve sosyal medya faktörleri arasındaki ilişkiler değerlendirilecektir.

Araştırma bulgularına göre kızların erkeklere göre sosyal medyada daha fazla vakit geçirdikleri ve sosyal medyada gördüklerini kendi hayatlarında uygulama konusunda daha istekli oldukları belirlenmiştir. Okul türüne göre; sosyal medya kullanım yoğunluğu ve tutum değeri en yüksek grup Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi öğrencileriyken en az kullanan grubun İmam Hatip Lisesi öğrencileri olduğu görülmüştür. Sınıf düzeyine göre; sosyal medyayı en az 9. sınıflar kullanırken bu durum 11. sınıfa kadar giderek yükselmekte 12. sınıfta ise tekrar düşüş göstermektedir. Akademik başarıya göre; genel anlamda akademik başarı ile sosyal medya kullanım durumu arasında negatif bir ilişkiden söz edilebilir. Yani akademik başarı arttıkça sosyal medya kullanım oranı düşmektedir. Gelir durumuna göre; katılımcıların ailelerinin gelir durumu ile sosyal medya kullanımını arasında pozitif bir ilişkiden söz edilebilir. Yani gelir durumu arttıkça sosyal medya kullanımını da artmaktadır.

2.11. Sosyal Medyanın Dinî İnanç ve Davranışlara Etkisi

Araştırmamızın en önemli amacı ve temel sorumuz sosyal medya kullanımının dinî inanç ve davranışlar üzerinde etkisinin olup olmadığını anlamaktadır. Bu amaçla sosyal medya kullanım yoğunluğu ve sosyal medyaya karşı tutumu içeren sosyal medya ölçeği ile dinî inanç ve davranış ölçeğine verdikleri cevaplar arasındaki ilişkiler Spearman korelasyon analizi ile test edilmiştir.

Tablo 5: Sosyal Medya - Dinî İnanç ve Davranış İlişkisi

		SMGenel	DinGenel
SMGenel	Korelasyon	1,000	-,104**
	Anlamlılık	.	,005
DinGenel	Korelasyon	-,104**	1,000
	Anlamlılık	,005	.

* $p < ,05$, ** $p < ,01$.

Tablo 5 incelendiğinde görülmektedir ki sosyal medya kullanımı ile dinî inanç ve davranışlar arasında yüksek düzeyde anlamlı bir ilişki (** $p < ,01$) bulunmaktadır. Katılımcıların dinî inanç ve davranışları sosyal medya kullanımı ile -,104** korelasyon katsayısında negatif ilişki içindedir. Yani katılımcıların sosyal medya kullanımları arttıkça dinî inanç ve davranışlarında azalma meydana gelmektedir.

Tablo 6: Sosyal Medya Kullanım Yoğunluğu -Dinî İnanç İlişkisi

		SMkullanım	Dinî_İnanc
Spearman's rho	SMkullanım	Korelasyon	1,000
		Anlamlılık	.
Dinî_İnanc	Dinî_İnanc	Korelasyon	-,097**
		Anlamlılık	,009

* $p < ,05$, ** $p < ,01$.

Tablo 6 incelendiğinde görülmektedir ki sosyal medya kullanımı ile dinî inançlar arasında yüksek düzeyde anlamlı bir ilişki (** $p < ,01$) tespit edilmiştir. Katılımcıların dinî inançları sosyal medya kullanımı ile -,097 korelasyon katsayısında negatif ilişki içindedir. Yani sosyal medya kullanımları arttıkça dinî inançlarında azalma meydana gelmektedir.

Tablo 7: Sosyal medya kullanım yoğunluğu-dinî davranış ilişkisi

		SMkullanım	Dinî_Davranis
Spearman's rho	SMkullanım	Korelasyon	1,000
		Anlamlılık	.

Dinî_Davranis	Korelasyon	-,146**	1,000
	Anlamlılık	,000	.

* $p < ,05$, ** $p < ,01$.

Tablo 7 incelendiğinde görülmektedir ki sosyal medya kullanım yoğunluğu ile dinî davranışlar arasında yüksek düzeyde anlamlı bir ilişki (** $p < ,01$) bulunmaktadır. Katılımcıların dinî davranışları sosyal medya kullanım yoğunluğu ile -,146 korelasyon katsayısıyla negatif ilişki içindedir. Yani sosyal medya kullanım yoğunluğu arttıkça dinî davranışlarda azalma meydana gelmektedir. Bu bölümdeki dikkat çekici noktalardan biri ise araştırmadaki en yüksek düzeydeki anlamlı ilişkinin sosyal medya kullanım yoğunluğu ile dinî davranışlar arasında tespit edilmiş olmasıdır.

Sosyal medya kullanımı ile dinî inanç ve davranış ölçeğindeki maddeler arasındaki ilişkilere bakıldığında ise:

Tablo 8: Sosyal Medya Kullanımı ile Bazı Dinî İnanç ve Davranış Ölçeği Maddeleri Arasındaki İlişki

Ölçek Maddesi	Anlamlılık
“Dinin hayatın anlamını kavrama ve bu konudaki birçok soruya cevap bulmada yardımcı olduğu inancı”	$r = -,080^*$, * $p < ,05$
“Zor zamanlarında dinî inancından manevi destek bulma durumu”	$r = -,075^*$, * $p < ,05$
“Farz olan namaz ibadetlerini yerine getirme durumu”	$r = -,174^{**}$, ** $p < ,01$
“Farz olan oruç ibadetlerini yerine getirme durumu”	$r = -,095^*$, * $p < ,05$
“Günlük hayatında karar verirken Allah’ın hoşnut olup olmayacağını göz önünde bulundurma durumu”	$r = -,115^{**}$, ** $p < ,01$
“Kur’an-ı Kerim okuma durumu”	$r = -,181^{**}$, ** $p < ,01$
“Maddi yardıma muhtaç insanlara Allah rızası için yardım etme durumu”	$r = -,076^*$, * $p < ,05$
“Manevi desteğe ihtiyacı olan insanlara Allah rızası için yardım etme durumu”	$r = -,078^*$, * $p < ,05$
“Harama bakmama konusunda dine uygun hareket etme durumu”	$r = -,132^{**}$, ** $p < ,01$

Korelasyon analizi sonuçlarına bakıldığında sosyal medya kullanım yoğunluğu ile en yüksek ilişki içinde olan maddelerin Kuran okuma ve namaz ibadetleri olduğu görülmektedir. Buna göre katılımcıların sosyal medya kullanım yoğunluğu arttıkça Kuran okuma ve namaz kılma durumlarında azalma olduğu tespit edilmiştir.

Sonuç ve Değerlendirme

Web teknolojilerindeki gelişmeler 21. yüzyılda iletişim araçlarında yeni bir anlayışın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Web 2.0 ile birlikte kullanıcılar medya içeriklerine müdahale edebilir ve toplumdaki her birey kendi medyasını oluşturabilir hale gelmiştir.⁵¹ Bu gelişmeyle birlikte yeni teknolojinin sunduğu imkânlar doğrultusunda sosyal medya araçları ortaya çıkmış ve hızlı bir şekilde tüm dünyada kullanılır hale gelmiştir. Ortaya koyulan raporlar sosyal medya araçlarının her geçen gün etki alanını artırdığını ve geleneksel medya araçlarının yerini aldığını göstermektedir.⁵² Medya ve iletişim alanında yaşanan bu hızlı ve köklü değişim çeşitli alanlarda daha başka değişimleri de beraberinde getirmiştir. Sosyal medyanın toplum tarafından yaygın bir şekilde kullanılması ve toplum hayatında önemli değişimlere sebep olması araştırmacıların sosyal medyaya yoğun ilgi duymalarına sebep olmuştur.

Gençlere verilecek din eğitiminin niteliğinin artırılması için onların dinî hayatlarını etkileyen unsurların iyi anlaşılması önem arz etmektedir. Bu noktadan hareketle değişen medya dinamiklerinin

⁵¹ Recep Okur, “Web 2.0 ve Sonrası”, *Yeni İletişim Teknolojileri*, ed. T. Yüzer, & M. E. Mutlu, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2013, s.130.

⁵² <https://wearesocial.com/digital-2021> (15.10.2020)

dinî hayata etkilerinin anlaşılması gerekir. Yapmış olduğumuz bu araştırmanın amacı sosyal medyanın gençlerin dinî inanç ve davranışlarına etkilerini bilimsel yöntemlerle ortaya koymaktır.

Araştırmamızın ilk bölümünde sosyal medyanın dinî etkilerine yönelik daha önce yapılmış olan çalışmalara yer verilmiştir. Bu bağlamda öncelikle sosyal medyanın, gençlerin materyalizme yönelimleri konusunda yapmış olduğu etkiye değinilmiş, ahlaki dejenerasyon ve suçla ilgili ilişkisi incelenmiş ve sosyal medyanın hayatımıza girmesinden sonra görülen dijital dindarlık kavramı ele alınmıştır.

Yapılan literatür taramaları göstermektedir ki sosyal medya kullanımı kullanıcılar üzerinde tüketim baskısı oluşturarak kullanıcıların dünyevileşmelerine sebep olmaktadır. Sosyal medya kullanıcıları, sürekli tüketim ve eğlence gönderilerine maruz kalarak diğer kullanıcıların tüketerek iyi vakit geçirdiklerini düşünmektedir. Bu durum tekrarlandıkça kullanıcılar zaman içinde daha fazlasına sahip olmanın ve daha fazla eğlenmenin temel gaye edinildiği seküler bir yaşam biçimine yönelmektedir. Öte yandan sosyal medya kullanımının ahlaki yozlaşmayla ve suç oranlarıyla ilişkisini inceleyen çalışmalar ve raporlar da sosyal medyanın dinin bir başka boyutu olan ahlaki alana da zarar verdiğini göstermektedir. Geleneksel olarak toplumda görmeye alıştığımız, kültürün parçası olan birçok değer sosyal medya araçları ile erozyona uğramıştır. Mahremiyet, kanaatkârlık, fedakârlık, alçakgönüllülük, yardımlaşma ve dayanışma gibi geleneksel kültürümüzde önemli bir yeri olan değerler sosyal medya ile kısmen etkisini yitirmiştir.⁵³ Ahlaki değerlerde görülen dejenerasyon ise yeni suç türlerinin ortaya çıkmasına ve mevcut suç oranlarında artışların yaşanmasına sebep olmuştur.⁵⁴ Sosyal medyanın kullanımına paralel olarak suç oranlarında da artış yaşanması, sosyal medya ile ilintili suçlarda yaşanan artışlar, sosyal medyanın toplum ahlakında oluşturduğu etkinin farklı bir boyutunu göstermektedir.⁵⁵ Gerçek hayatta dinle ilgisi olmayan ya da sosyal medyada lanse ettiği kadar dindar olmayan bazı kullanıcıların sosyal medya araçlarının iletişimde sunduğu olanakları algı oluşturmak için kullanması ise “sosyal medya dindarlığı” adında yeni bir dindarlık türünü ortaya çıkarmıştır. Kimi kullanıcılar bunu içinde bulunduğu grupta popülerliğini artırmak için yaparken kimi kullanıcılar ise toplumun farklı kesimlerinin ilgisini çekmek için yapabilmektedir. Elbette samimi niyetlerle dinî duyguların dışı vurumu olarak dindarlığını sanal mecralara taşıyan kullanıcılar da olabilir. Ancak kul ile Allah arasındaki duyguları ifade eden dindarlığın samimiyetsiz bir şekilde gösteriş amacıyla ortaya koyulması noktasında dikkatli olunması gerekir. Sosyal medyanın dinî hayata etkileriyle ilgili vermiş olduğumuz örnekler araştırmamızın ikinci bölümünde ortaya koymuş olduğumuz sonuçlarla uyum göstermektedir.

Araştırmamızın ikinci bölümünde sosyal medyanın dinî inanç ve davranışlara etkileriyle ilgili yapmış olduğumuz alan araştırması yer almaktadır. Farklı tür, akademik ve sınıf düzeylerinde eğitim gören 12 ortaöğretim kurumu öğrencilerinin katıldığı araştırmada nicel tarama ve ilişkisel tarama modeli uygulanmıştır. Elde edilen sonuçlar şu şekildedir:

Katılımcıların demografik özellikleri ile dinî inanç ve davranışları arasındaki ilişkileri incelendiğinde; erkekler kızlara göre ibadetlerini yerine getirmeye daha fazla özen göstermektedir. Okul türüne göre öğrencilerin dindarlık sıralaması İmam Hatip Lisesi, Anadolu Lisesi, Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi ve Fen Lisesi şeklinde sıralanmıştır. Sınıf düzeyine göre 9. sınıftan itibaren 11. sınıfa kadar dindarlık düşerken 12. sınıfta tekrar yükselmektedir. Aile gelir durumuna göre orta düzeydeki katılımcıların dindarlıkları daha yüksek bulunurken çok yüksek ve çok düşük olanların dindarlıkları daha düşüktür.

Katılımcıların sosyal medya kullanımları ile dinî inanç ve davranışları arasındaki ilişkiler incelendiğinde ise; sosyal medya kullanımıyla dinî inanç ve davranışların negatif ilişki içinde olduğu tespit edilmiştir. Yani sosyal medya kullanımı arttıkça dinî inanç ve davranışlarda azalma meydana gelmektedir. Ölçek faktörleri arasındaki ilişkiler incelendiğinde ise en yüksek düzeydeki ilişkinin

⁵³ Asiye Kakırman Yıldız, “Sosyal Paylaşım Sitelerinin Dijital Yerlilerin Bilgi Edinme Ve Mahremiyet Anlayışına Etkisi”, *Bilgi Dünyası*, 2/13(2012), s.541.

⁵⁴ Uluslararası Hak İhlalleri İzleme Merkezi, *Sosyal Paylaşım siteleri Soruşturması*. <https://uhim.org/sosyal-paylasim-siteleri-sorusturmasi.html>, 2011, s. 31.

⁵⁵Bahar Atalay, “Bilişim Suçları, İletişim ve Sosyal medya”, *İstanbul Aydın Üniversitesi Dergisi*, C.10, S.3(2018), s.4

sosyal medya kullanım yoğunluğu ile dinî davranışlar arasında olduğu tespit edilmiştir. Sosyal medya kullanımıyla dinî inanç ve davranış ölçeğindeki maddeler arasındaki ilişkiler incelendiğinde ise sosyal medya kullanımının en çok Kur'an-ı Kerim okuma, namaz kılma ve harama bakma konusundaki dinî ilkelere göre hareket etme ile negatif korelasyon içinde olduğu tespit edilmiştir. Arıcı'nın, gençlerin din tasavvurlarının oluşmasında sosyal medyanın etkisini incelediği çalışmasında da benzer şekilde sosyal medyanın dinî inanç ve değerlerden uzaklaştırdığı sonucuna ulaşılmıştır.⁵⁶ Benzer şekilde Yazıcı ve Gazneli'nin çalışmaları da sosyal medyanın, kullanıcıları dinî hayattan uzaklaştırdığını ortaya koymuştur. Yazıcı'nın araştırmasına göre gençlerin sosyal medya kullanımları arttıkça materyalist algıları artmakta ve kullanıcılar dünyevi menfaatlere daha fazla önem verir hale gelmektedir.⁵⁷ Gazneli'nin araştırması ise sosyal medyanın dinî değerleri bir tüketim metası haline getirerek kullanıcıları dinî hayattan uzaklaştırdığını göstermiştir.⁵⁸ Korkmaz ve Mehmedoğlu'nun araştırması da problemlerli internet kullanımı ile dindarlık arasında negatif ilişki olduğu ortaya koymuştur. Kurttekin'in sosyal medyanın din ve değerlerle ilişkisini incelediği araştırmasında ise sosyal medyanın gençleri manevi değerlerden uzaklaştırarak kimlik karmaşası yaşamaya riskine karşı dikkat çektiği görülmektedir.⁵⁹

Kapital güçler kendi kültürlerini dünyanın farklı bölgelerine ihraç etmek ve geniş kitlelere daha hızlı ulaşmak için medya araçlarına özel bir ilgi duymuştur. Medya araçlarında yaşanan gelişmeler küresel güçlerin ticari ürünlerini ve kültürel değerlerinin daha iyi pazarlanmasına olanak sağlamıştır. İletişim teknolojilerinde yaşanan son gelişmelerle birlikte medya araçları adeta çağ atlayarak yeni bir dönemin kapılarını açmıştır. Günümüzde iletişim öylesine hızlanmıştır ki dünyanın herhangi bir yerinde yaşanan önemli bir gelişme anlık olarak dünyanın her yerinden yankı bulmaktadır. İletişimin ve medya araçlarının bu kadar güçlü hale gelmesi aynı zamanda dünya üzerinde hâkim olan popüler kültürün tüm dünyada toplumun en ücra noktalarına kadar sirayet etmesinin önünü açmıştır. Günümüzde toplumumuzun sosyal medyayla ilişkisine bakıldığında kentlerin arka mahallerinde hatta köylerde yaşayan insanların bile sosyal medya araçlarına erişim sağlayabilecekleri teknoloji cihazlarına sahip olduklarını, her gün birbirine benzer sosyal medya fenomenlerinin video ve görsellerini takip ettiğini görmekteyiz. Sosyal medyanın toplum üzerindeki sirayeti öylesine artmıştır ki her gün herkes aynı içerikleri izlemekte, aynı şeylere gülmekte ve aynı şeyleri düşünmektedir. Her gün maruz kalınan içerikler eğlence ve zevk kültürünün toplumumuza empoze edilmesi anlamına gelmektedir. Dinî ve insani değerlerin güçlenmesi adına sosyal medyada yürütülen çalışmalar ise cılız kalmaktadır. Bu durumda İslami kimlik dejenerasyona uğramakta, hayat gayesi gezmek ve eğlenmek olan popüler kültürün etkisi altında büyüyen kimliksiz bir neslin yetişme tehlikesi ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple gençlerin sosyal medyanın zararlı etkilerinden korunması adına aileler, öğretmenler, akademisyen ve kamu kurumları sorumluluk altındadır. Bu noktadan hareketle yapacağımız öneriler şu şekildedir:

- 1- Sosyal medyanın doğru bir şekilde kullanılması için gençlere dijital okuryazarlık konusunda eğitim verilmelidir. Bu sayede gençler sosyal medyadan sağlayacakları yararları artırarak zararını minimuma indirebilir.
- 2- Gençlerin yararlanacakları faydalı sosyal medya uygulamalarının ve sosyal medya içeriklerinin sayısı artırılmalıdır. Global olarak hizmet veren sadece eğitim içerikli sosyal medya uygulamalarının benzerleri ülkemizde de oluşturulmalı, gençlerin bu uygulamaları kullanmalarına teşvik edilmelidir.
- 3- Gençlerin sosyal medya yerine daha faydalı aktivitelerde vakit geçirmeleri için sosyal, sportif ve sanatsal faaliyetlere daha fazla teşvik edilmeli ve özendirilmelidir.

⁵⁶ Handan Yalvaç Arıcı, "Ergen Din Tasavvurunun İnşasında Sosyal Medya", *Kalemname*, 12(2021), s.88.

⁵⁷ Yazıcı, *Gençlerin Sosyal Medya Kullanım Sıklıkları İle Materyalistlik Eğilimleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, 85.

⁵⁸ Didem Gazneli, "Tüketim Toplumu Bağlamında Türkiye'de Yeni Medyanın Muhafazakârlığın Dönüşümü ve Dinî Değerlerin Metalaşması Üzerine Etkisi" Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020, s. 151-152.

⁵⁹Kurttekin, Fatma, "Bilişim Çağında 'Gençlik, Din ve Değer' Konularını Ele Alan Makaleler Üzerine Bir İnceleme", *Eskiye*, 45(2021), s.791.

- 4- Ebeveynlerin sosyal medya ve internetin etkileriyle ilgili bilinçlenmeleri adına verilen seminer, kongre, konferans gibi eğitim faaliyetlerinin sayısı artırılmalıdır.
- 5- Sosyal medyanın dinî inanç ve davranışlara verdiği zararların anlaşılması ve bu zararların önlenmesine yönelik daha fazla akademik çalışma yapılmalıdır.
- 6- Gençlerin dinî ve insani değerlerine zarar veren, dinî değerleri aşığılayan sosyal medya fenomenleri için hukuki olarak caydırıcı önlemleri alınmalıdır.

Kaynakça

- Akgündüz, Devrim. Fen Eğitiminde Harmanlanmış Öğrenme Ve Sosyal Medya Destekli Öğrenmenin Öğrencilerin Başarı, Motivasyon, Tutum Ve Kendi Kendine Öğrenme Becerilerine Etkisi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Altunışık, Remzi vd.. Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri: Spss Uygulamalı. Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 2010.
- Arıcı, Handan Yalvaç. "Ergen Din Tasavvurunun İnşasında Sosyal Medya". Kalemname, 12(2021), 67-93.
- Atalay, Bahar. "Bilişim Suçları, İletişim ve Sosyal Medya". İstanbul Aydın Üniversitesi Dergisi, 10/3 (2018), 1-36.
- Ayaydın, Yakup – Ayaaydın, Hatice Yıldız. "Sosyal Medyanın Değer Oluşturma Sürecindeki Rolünün Öğrenci Görüşleriyle İncelenmesi". Değerler Eğitimi Dergisi, 16/35(2018), 57-89.
- Balıkçioğlu, Betül - Volkan, Pelin. "Sosyal Medya, Televizyon ve Akran İletişiminin Materyalizm ve Gösteriş Tüketimi Üzerindeki Etkisi: Tüketici Sosyalleşmesi Perspektifi". Mustafa Kemal Üniversitesi S.B.E.D., 13/35(2016), 299-319.
- Cebecioğlu, Gülçin – Altıparmak, İpek Beyza. "Dijital Şiddet: Sosyal Paylaşım Ağları Üzerine Bir Araştırma". Sakarya University Journal of Education, 7/2(2017), 423-431.
- Çuhadar, Mustafa. "Postmodernizm, Dijitalleşme ve Hibrit Dindarlık". Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, 2/1(2021), 67-88.
- Filiz, Zeynep. "Servqual Yöntemiyle Yurt İşletmesinde Hizmet Kalitesinin Ölçülmesi". International Journal of Research and Development, 3/1(2011) ss.78-89.
- Gazneli, Didem. Tüketim Toplumu Bağlamında Türkiye'de Yeni Medyanın Muhafazakârlığın Dönüşümü Ve Dinî Değerlerin Metalaşması Üzerine Etkisi. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Gegez, Ercan. Pazarlama Araştırmaları. İstanbul: Beta Yayınları, 2010.
- Gerlevik, Derya. İnternet Üzerinden Alışverişin Tüketici Davranışı Üzerindeki Etkisi. Ankara: Atılım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Gezginci, Gamze ve Işıklı, Şevki. "Dindar Facebook Etkisi: Türk Kullanıcılar Üzerine Bir Analiz". Medya ve Din Araştırmaları Dergisi, 1/1(2018), 111-133.
- Güleç, Vusala. "Aile İlişkilerinin Sosyal Medyayla Birlikte Çöküşü". Yeni Medya Elektronik Dergi, 2/1(2018), 105-120.
- Haberli, Mehmet. "Dijital Çağda Din ve Dindarlığın Dönüşümü". Medya ve Din Araştırmaları Dergisi, 2/2(2019), 307-315.
- HO Shirley S., LWİN May O., LEE Edmund W.J., "Till Logout do us Part? Comparison of Factors Predicting Excessive Social Network Sites Use and Addiction Between Singaporean Adolescents and Adults". Computers in Human Behavior, 75(2017), 632- 642.
- Irak, Dağhan ve Yazıcıoğlu, Onur. Türkiye ve Sosyal Medya. Ankara: Okyanus Yayınları, 2012.
- İstanbul Emniyet Müdürlüğü Siber Suçlarla Mücadele Şubesi 1 Ocak 2016- 31 Aralık 2017 Verileri, 2020, Erişim Adresi: <https://www.egm.gov.tr/siber/raporlarimiz> (08.05.2020)
- Kadioğlu, Zeynep Kaban. "Teknoloji Çağında E-Tüketim ve Genç Tüketicilerin Değişen Tüketim Algıları". AJIT-e: Online Academic Journal of Information Technology, 4/13(2013), 109-114.
- Kalaycı, Şeref. Spss Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri. Ankara: Asil Yayın Dağıtım Ltd. Şti., 2006.

- Kılıçer, Kerem vd. "Sosyal Medya Kullanıcılarına Ait Siber Davranışların İnsani Değerler Bağlamında İncelenmesi". Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 56(2018), 19-39.
- Kirman, Mehmet Ali. Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Kurttekin, Fatma. "Bilişim Çağında 'Gençlik, Din ve Değer' Konularını Ele Alan Makaleler Üzerine Bir İnceleme". Eskiye, 45(2021), 781-795.
- Okur, M. Recep. "Web 2.0 ve Sonrası". Yeni İletişim Teknolojileri, ed. T. Yüzer, & M. E. Mutlu, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2013, s.130.
- Oyman, Nihat. "Sosyal Medya Dindarlığı". Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14/28(2016), 125-167.
- Özkan, Abdurrahman. Dijital Medya ve Çocuk: Sosyalleşmenin Yeni Boyutları. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Öztürk, Şerife. "Sosyal Medyada Etik Sorunlar". Konya, Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi, 9/1(2015), 287-301.
- Patterson, Nancy G. "Hipermetin Ve Değişen Okuyucu Roller". AJIT-e: Online Academic Journal of Information Technology, çev. Şevki Işıklı, 6/20(2015), 66-74.
- Rıçıns, Marshal – Dawson, Scott. "A Consumer Values Orientation For Materialism And Its Measurement: Scale Development And Validation". Journal Of Consumer Research, 19/3(1992), 303-316.
- Tokgöz, Emrah. "Materyalist Değerler Statü Tüketimi Ve Dürtüsel Satın Alma Arasındaki İlişki". Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi, 16/Özel Sayı(2018), 1-19.
- Türkoğlu, Hülya Semiz. "Sosyal Medya Üzerinden Mahremiyet Farkındalığı ve Değişimin Ölçümlenmesine Yönelik Bir Araştırma". Connectist: Istanbul University Journal of Communication Sciences, 54(2018) 163-189.
- Uluslararası Hak İhlalleri İzleme Merkezi, Sosyal Paylaşım siteleri Soruşturması, 2011, Erişim Adresi: <https://uhim.org/sosyal-paylasim-siteleri-sorusturmasi.html>, (07.05.2020).
- Ünal, Asife. "Sosyal Medya Ve Din: Facebook Örneğinde Dinî İçerikli Paylaşımlar Üzerine Bir Değerlendirme". Geçmişten Geleceğe Ahlak, Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, 23(2015), 509-531.
- Walker, Chris Stokel. Din, Akıllı Telefonlar ve Sosyal Medya ile Nasıl Değişiyor?, Sophos Akademi, 2 Aralık 2018, <https://www.sophosakademi.org/din-akilli-telefonlar-ve-sosyal-medya-ile-nasil-degisiyor/> (02.12.2018).
- Yalçın, Mustafa- Yalçın, Melis. "Sosyal Medya Kullanımı Ve Aile İçi İletişim İlişkisi: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma". Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 11/57(2018), 738-743.
- Yazıcı, Tuğba Nur. Gençlerin Sosyal Medya Kullanım Sıklıkları İle Materyalistlik Eğilimleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Yıldız, Ali – Demir Mehmet. "Üniversite Öğrencilerinin İnternet ve Sosyal Medya Kullanım Amaçlarının Belirlenmesine Yönelik Bir Araştırma: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Örneği". Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi, 17/37(2016), 18-36.
- Yıldız, Asiye Kakırman. "Sosyal Paylaşım Sitelerinin Dijital Yerlilerin Bilgi Edinme Ve Mahremiyet Anlayışına Etkisi". Bilgi Dünyası, 2/13(2012), ss.529-542.
- Zengin, Mücahid vd.. "Sosyal Medya ve Değişen Mahremiyet: Facebook Mahremiyeti, G. Ü. İ. F. E. D., 3/2(2015), Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 112-136.

İnternet Kaynakları

- Erdem, Rıdvan Cem. Sosyal Medya Aracılığı İle İşlenebilecek Suç Tiplerine Genel Bakış, 2020, Erişim Adresi: <https://www.hukukihaber.net/makale/sosyal-medya-araciligi-ile-islenebilecek-suc-tiplerine-genel-bakis-h441853.html> (08.05.2020)
- Sosyal Medya Kullanım İstatistikleri Raporu 2021, <https://wearesocial.com/digital-2021>
- Uluslararası Hak İhlalleri İzleme Merkezi, Sosyal Paylaşım siteleri Soruşturması, 2011, <https://uhim.org/sosyal-paylasim-siteleri-sorusturmasi.html> (07.05.2020)



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Haziran/June 2022, 5(1): 109-127

Günah ve Kebâir Kavramları Bağlamında Bazı Eş'arî Âlimlerinin İmanda Artma-Eksilme Hakkındaki Görüşleri

The Views of Some Ash'ari Scholars on the Increase-Decrease in Faith in the Context of the Concepts of Sin and Major Sin (Kaba'ir)

Fethi DEMİR

Dr, Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı,
Doctor, Teacher, Ministry of Education Van/Turkey
demirfethi@gmail.com
ORCID: 0000 0001 6930 9688

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 07 Mayıs / May 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.47145/dinbil.1113683

Bu makale, “Eş'arilikte İman-Amel İlişkisi” (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir./This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “The Relationship between Faith and Action in Ash'ariyyah”, (Ph.D. Dissertation, Yüzüncü Yıl University, Van/Turkey, 2021).

Atıf / Citation: Demir, Fethi. "Günah ve Kebâir Kavramları Bağlamında Bazı Eş'arî Âlimlerinin İmanda Artma-Eksilme Hakkındaki Görüşleri / The Views of Some Ash'ari Scholars on the Increase-Decrease in Faith in the Context of the Concepts of Sin and Major Sin (Kaba'ir)". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran 2022): 109-127. doi: 10.47145/dinbil.1113683

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



Öz

Eş'arîlik, ilk dönem mezhepleri içinde Ehl-i Sünnet ekolünün en güçlü mezheplerinden sayılmaktadır. Bu bağlamda Eş'arîliğin tartışmalı konulara getirdiği çözümler hem kendi mezhebinin görüşleri olarak kelâm otoriteleri nezdinde yer edinmiş hem de Ehl-i Sünnet'in bir yaklaşımı olarak literal anlamda değerlendirilmiştir. İmanda artma-eksilme mevzusu, ilk dönem kelâmî tartışmaların en nirengi meselelerinden biri sayılmıştır. Mu'tezile'nin imanda artma-eksilme bağlamında günah kavramına getirdiği ifrata varan yorumu, Eş'arî kelâmcıları tarafından da belli sınırlar içinde değerlendirilerek Kur'an ve Sünnet bağlamında neticelendirilmeye çalışılmıştır. Nitekim Eş'arîler, iman kavramını inanç sisteminde yüksek bir mertebeye yerleştirerek küçük günah veya kebâir denilen büyük günahların imana halel getirmediğini savunmaktadırlar ki bu temel görüş, Eş'arîlerin iman tanımlamasına da uymaktadır. Nitekim Gazzalî gibi bazı Eş'arî kelâmcılar, iman kavramını fiillerden varestede kılarak daha çok kalbin bir ameli olarak değerlendirmişlerdir. Çalışmamızda imanun artması ve eksilmesi meselesinde, Eş'arî kelâmcıların günah ve kebâir kavramlarına yaklaşımlarını ele almanın yanı sıra diğer mezheplerin görüşlerine de yer verilerek karşılaştırmalı bir tahlil yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İman, Eş'arîlik, Günah, Mezhep, İmam Eş'arî

Abstract

Ash'arism is considered one of the strongest sects of the Ahl al-Sunnah school among the early sects. In this context, the solutions brought by the Ash'arism to the controversial issues both took place in the eyes of the kalam authorities as the views of its own sect and were evaluated literally as an approach of the Ahl al-Sunnah. The issue of increase and decrease in faith has been considered as one of the most important issues of the early theological discussions. Mu'tazila's interpretation of the concept of sin in the context of increase-decrease in faith, which reached the extreme, was evaluated by Ash'ari theologians within certain limits and tried to be concluded in the context of the Qur'an and Sunnah. As a matter of fact, the Ash'arites placed the concept of faith in an inviolable level in the belief system and argue that minor sins or major sins called kaba'ir do not harm faith, and this basic view also fits the Ash'arites' definition of faith. Also, as a matter of fact, some Ash'ari theologians, such as Al-Ghazali, considered the concept of faith as an act of the heart, leaving it free from actions. In our study, a comparative analysis has been made by including the views of other sects, as well as considering the approaches of Ash'ari theologians to the concepts of sin and kaba'ir on the issue of the increase and decrease of faith.

Keywords: Kalam, Faith, Ash'arism, Sin, Sect, Imam Ash'ari

Giriş

İman tartışmaları, Hz. Peygamberin vefatının akabinde sahabeler arasında meydana gelen ihtilaflarla gündeme gelmiştir. O dönemdeki siyasi olaylar ve savaşlar, hatların Müslümanlar açısından daha da belirginleşmesine sebep olmuştur. Bu süreçte iman mevzusundaki yaklaşımlar üç başlık altında ele alınarak tanımlanmıştır. Bu bağlamda birinci yaklaşım, imanun kalp ile tasdik dil ile ikrarını¹ öne süren görüştür ki bu görüş daha çok ehl-i sünnet fırkalarından olan Eş'arîlik ve Mâtürîdîliğe aittir. İkinci yaklaşım, farz ve nafîle bütün emirlerin yerine getirilmesini² öne sürer ki bu yaklaşım da Mu'tezile'ye nispet edilmektedir. Son görüş daha çok filozoflar tarafından kabul edilen yaklaşımdır. Buna göre iman, varlık âlemi hakkında felsefî bilgidir ibarettir. Filozoflara göre eşyanın hakikatine yönelik bilgi ne kadar artarsa, iman da o oranda artacaktır.³

Bu yaklaşımlar da göz önüne alınarak iman kavramı incelendiğinde görülmektedir ki imanun artma ve eksilmesiyle ilgili tartışmalar, bu tanımlamalar ve yaklaşımlar etrafında ortaya çıkmaktadır. Daha belirgin bir tarzda ifade etmek gerekirse Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) de değindiği gibi imanun artma ve eksilmesi, üç farklı yaklaşım ekseninde değerlendirilmiştir. Birinci görüşe göre iman sadece

¹ Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî el-Eş'arî, *El-Lum'a Fi'r-Red Alâ Ehli'z-Zeyğ Ve'l-Bid'a*, nşr. Hammûde Zeki Gurâbe (Kahire: yy. 1975), 123; Ebû Bekr Muhammed İbn et-Tayyib Bâkîllânî, *el-İnsaf*, nşr. Muhammed Zahid el-Kevserî (Kahire: yy. 1950), 389; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf (İstanbul: yy. 1979), 495.

² Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*, thk. H. Ebu Haşim (Beyrut: yy. 2001), 707.

³ Muhammed Müctehid Şebusterî, *İman ve Özgürlük*, çev. Abuzer Dişkaya (İstanbul: Mana Yayınları, 2011), 18.

ikrardan ibarettir. Bunlara göre imanda artma eksilme söz konusu değildir. İkinci görüşe göre iman, bütün taatleri içine alan bir kavramdır. Bu görüşe göre imanda artma ve eksilme meydana gelir. Üçüncü görüşe göre de iman kalp ve tasdikle ilgili bir mevzudur. Bu gruptakilere göre de imanda eksilme meydana gelmezken artması noktasında farklı görüşler ortaya konulmuştur.⁴

Kur'an-ı Kerim'de günah kelimesine karşılık gelen birçok kelime mevcut olmasına rağmen bu kelimelerin tümü Türkçede "günah" kelimesiyle ile karşılanmaktadır. Türkçede "günah" olarak ifade edilen kelimenin Arapçada farklı kelimelerle karşılık bulması aralarında anlam farklarının olduğunu göstermektedir. Bu kelimeler birbirine eş, yakın veya uzak anlamlı olabilmektedir. Genel olarak aynı anlama gelmekle beraber, gerek işlenmiş olan günahın mahiyeti gerekse günahın anlam ve kullanma yerine göre farklı boyutlarına vurgu yapması nedeniyle farklı kelimelerle ifade edilmiştir. Dolayısıyla ilgili kelimelerin kısaca semantik tahlilini verdikten sonra ilgili tartışmalara değinmek istiyoruz.

İsm, lügatte; geri bırakmak ve gecikmek, yavaşlamak, geri kalmak gibi anlamlara gelmektedir.⁵ İsm, "işleyene ceza gerektiren, insanı hayır ve sevaptan alıkoyan fiil veya bundan doğan sorumluluk" anlamına gelir.⁶ اِثْمٌ kelimesi, يَأْتُمُّ - اِثْمٌ fiilinin mastarıdır. Lügat anlamıyla günah işlemek veya kendisine helal olmayan şeyi yapmak anlamına gelmektedir. Bazı Arapların yanında اِثْمٌ kelimesi; شَرِيْطَةُ الْاِثْمِ حَتَّى ضَلَّ "Aklım gidene kadar içki içtim. Aynı şekilde içki de akılla gider" beyitte olduğu gibi içki anlamında da kullanılmaktadır. İslam literatüründe ise "cezayı hak eden günah" şeklinde tanımlanmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de الْبَغْيِ ve اللُّغْوِ kelimesiyle birlikte de kullanılmaktadır. İsm-i faili اِثْمٌ ve ism-i mefulü ise مَأْتُوْمٌ formatında gelmektedir.⁷

اِثْمٌ kelimesi ise حَرَمٌ يَجْرِمُ fillinin mastarıdır. Lügat anlamıyla "suç, hata, günah" gibi anlamları ifade etmektedir. حَتَّى يَلْجَأَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْحَيَاظِ وَكَذَلِكَ نُجْرِي الْمُخْرِمِينَ "Deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete giremeyeceklerdir! Suçluları işte böyle cezalandırırız!"⁸ ayet-i kerime ve اَعْظَمُ الْمُسْلِمِيْنَ فِي الْمُسْلِمِيْنَ حُرْمًا مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُجْرَمْ عَلَيْهِ فَحَرَمٌ مِنْ اَحْلِ مَسْأَلَتِهِ "gibi hadis-i şerifler bunu teyit etmektedirler. Morfolojik açıdan cem-i teksiri اِحْرَامٌ ve ism-i faili اِحْرَامٌ iken, ism-i faili اِحْرَامٌ ve ism-i mefulü ise مَحْرُومٌ şeklindedir.⁹

Morfolojik açıdan الْعِصْيَانُ kelimesi مَعْصِيَةٌ kelimesiyle birlikte يَعْصِي - عَصَى filinin mastarıdır. İsm-i faili عَاصٍ ve عَاصِيٌ iken, ism-i mefulü ise مَعْصِيَةٌ formatında gelmektedir. Leksikografide ise "Birine /bir şeye isyan etmek, başkaldırmak, karşı çıkmak ve itaat etmemek" gibi anlamlara gelmektedir. Başka bir ifadeyle الْعِصْيَانُ kelimesi الطَّاعَةَ kelimesinin zıddı olup aralarında tıbak sanatı bulunmaktadır.¹⁰

Lügat bağlamıyla temelde "Günah, suç ve hata" gibi anlamlara gelen "ذَنْبٌ" kelimesi, يَذْنُبُ - ذَنْبٌ fiilinin mastarıdır. Cem-i teksiri ذَنْبٌ iken, siğetü'l-münteha'l-cumû ise ذَنْبَاتٌ formatında gelmektedir. Ayrıca ذَنْبٌ ve ذَنْبٌ kelimeleri arasında belaği yönünde nakıs cinas sanatı bulunmaktadır. Nitekim ذَنْبٌ kelimesi günah ve ذَنْبٌ sözcüğü kuyruk anlamlarıyla yazılışları birbirine yakın olmakla birlikte anlamları farklıdır.¹¹

اِثْمٌ veya اِلْتِمَامٌ lügat anlamlarıyla, "مَا دُونَ الْكَبَائِرِ مِنَ الذُّنُوبِ / küçük günah" anlamını ifade etmektedirler. اَلَّذِيْنَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْاِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ اِلَّا اللَّمَمَ اِنَّ تَعْفَرَ، اَللّٰهُمَّ، تَعْفُرْ جَمًا ... وَاَيُّ عَبْدٍ لَكَ لَا اَلْمَا؟" ayet-i kerimeyle ve

⁴ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Kitabu Usulu'd-Din* (İstanbul: yy. 1978), 277-278.

⁵ Ebu'l-Hüseyn b. Zekerîyya İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisu'l-luğa*. 6 Cilt. (Beyrut: Dâru'l-Fikr,1999), 1/61.

⁶ Ebü'l-Bekâ el-Kefevî Eyyûb b. Mûsâ, *Külliyâtü Ebi'l-Bekâ*, nşr. Adnân Derviş - Muhammed el-Misrî (Beyrut: 1413/1993), 40.

⁷ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, "e-s-m", *Lisânü'l-'Arab*, 15 Cilt (Beyrût: Dâru Sadr, 3. Basım, 1414), 12/5-7; Murtazâ ez-Zebîdî, "e-s-m", *Tâcü'l-Arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Beyrut: Dâru'l-Hidaye, 1980), 8/36; Kahire Arap Dil Kurumu, *Mu'cemu'l-vasîf*, (Kahire: Dâru'd-Da'va, ts.), 1/6-8; Ahmed Muhtar, *Mecma'u'l-luğati'l-'Arabiyye muasıra* (Beyrut: Alem'ül-Kütüb, 2008), 1/6.

⁸ el-A'râf 7/40.

⁹ İbn Manzûr, "c-r-m", *Lisânü'l-'Arab*, 12/91-93; Murtazâ ez-Zebîdî, "c-r-m", *Tâcü'l-Arûs*, 31/385; Kurum, *Mu'cemu'l-vasîf*, 1/18.

¹⁰ İbn Manzûr, "a-s-y", *Lisânü'l-'Arab*, 15/67; Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, 39/58; Kurum, *Mu'cemu'l-vasîf*, 2/606; Ahmed Muhtar, *Mecma'u'l-luğati'l-'Arabiyye muasıra*, 2/1511.

¹¹ İbn Manzûr, "z-n-b", *Lisânü'l-'Arab*, 12/549; Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, 2/436; Kurum, *Mu'cemu'l-vasîf*, 1/316; Ahmed Muhtar, *Mecma'u'l-luğati'l-'Arabiyye muasıra*, 1/63.

¹² en-Necm 53/32.

“Affedersen, Allah’ım, hepsini affedersin ... ve hangi kulun ki küçük günah işlemiyor ki?” Ümeyye b. Ebû’s-Salt’a (öl. 8/630 [?]) ait olan bu şiir, *الَّيْم* kelimesinin söz konusu anlamını teyit etmektedirler.¹³

Sözlük anlamıyla “günah, suç, ayıp ve kusur” gibi anlamlara gelen *سَيِّئَةٌ* kelimesinin morfolojik açıdan aslı *سَيِّئَةٌ* dir. Öncelikle ‘vav’ harfi, ‘ya’ harfine çevrilmiş ve peş peşe gelen iki ‘ya’ harfi tahfiften dolayı bir birine dağm edilmiştir/eklenmiştir. *سَيِّئَةٌ* kelimesinin çoğulu ise *السَّيِّئَاتُ* şeklindedir.¹⁴

Lügat bağlamıyla temelde “büyük günah” anlamına gelen *كَبِيرَةٌ* kelimesi, “*كَبْرٌ* veya *كَبِيرٌ*” fiilinde türemekte olup sıfat-ı müşabbehtir. Çoğulu *الكِبَائِرُ* ve *كَبِيرَاتٌ* formatında gelmektedir. *كَبِيرٌ* şeklinde müzekker olarak okunduğunda ise çoğulu *كِبَارٌ* ve *كِبْرَاءٌ* şeklinde olur.¹⁵

1. İmanda Artma-Eksilme

İmanda artma ve eksilme tartışmalarının geliştiği bu mihver, bizi bu tartışmaların ilk çıktığı dönem ve sebepler konusuna da götürmektedir. Bu meyanda denilebilir ki imanın artma ve eksilme meselesi, tarihsel olarak Hz. Peygamber dönemine kadar dayandırılabilir. Zira iman mefhumunda bir artma ve eksilmeden bahsedilen hadisler varittir: “İman artar ve eksilir.”¹⁶ Esasen konunun kökleri her ne kadar Hz. Peygamber dönemine dayandığı söylensedede daha sonra gelişen birtakım olaylardan, imanın artması ve eksilmesi tartışmalarının siyasi temelde ortaya çıktığını görmekteyiz. Yani sorun dinî temelde değil siyasi temelde ortaya çıkmıştır. Bilhassa Hz. Osman’ın şehit edilmesi ve bunu takip eden birtakım siyasi ve ictimai olaylar, müslümanları birbiriyle savaşa kadar götürdü ve aralarında derin ihtilafların oluşmasına yol açtı. Mevcut sorunlar ve bu derin ihtilaflar sonucunda itikadî mezheplerin ortaya çıkmaya başlaması beraberinde birçok problemin tartışılmasına ve mezheplerin kendi vechesinde bu çetrefilli meselelere çözüm getirmelerine sebep olmuştur. İmanın artması ve eksilmesi meseli de maalesef bu atmosfer içinde tartışılmış müslümanların birbirlerini ayrıştırmalarına ve hatta tekfir etmelerine kadar götürmüştür. Hâlbuki daha çok siyasi saiklerle ortaya çıkan bu ve benzeri ihtilaflar, Müslümanların görüşlerini ve o günkü toplumu bölecek, ayrıştıracak bir konu değildir.

İmanın mahiyeti hakkında fikir beyan eden kelâm âlimleri, tek bir tanım etrafında birleşmemişlerdir. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) iman tanımlamasında kalp ile tasdik yanına dil ile ikrarı da eklemektedir.¹⁷ İmam Mâtürîdî’ye (ö. 333/944) göre ise iman, tasdikten ibarettir ve dilin telaffuz etmesine gerek yoktur.¹⁸ Zira Mâtürîdî’ye göre dilin ikrarı sadece kalpte olan imanın dışı vurumudur ve asl olan kalpteki tasdiktir. İmanın kalpteki tasdikten oluşması gerekliliğinin mantikî açıklamasını da yapan Mâtürîdî; “imanın gerçekleşme mahiyeti zorlama ve baskı altında olmamasına bağlıdır. Kalpte herhangi bir baskı yokken imanın baskı görme ihtimali olan dile verilmesi uygun değildir” der.¹⁹

Pezdevî (ö. 493/1100), “zaruret ve acz halî müstesna iman hem kalp ile tasdik hem de dil ile ikrarla birlikte bulunmaktadır”, diyerek iman tanımlamasını şu şekilde yapmaktadır: “İman, dil ile ikrar, kalp ile itikad ve hepsini beraber tasdik etmektir.”²⁰

¹³ İbn Manzûr, “‘a-s-y’”, *Lisânü’l-‘Arab*, 15/67; Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs* 39/58; Kurum, *Mu‘cemü’l-vasîf*, 2/606; Ahmed Muhtar, *Mecma’u’l-luğati’l-‘Arabiyye muasıra*, 2/1511.

¹⁴ Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs* 1/275; Kurum, *Mu‘cemü’l-vasîf*, 1/460; Ahmed Muhtar, *Mecma’u’l-luğati’l-‘Arabiyye muasıra*, 2/1129.

¹⁵ İbn Manzûr, “‘k-b-r’”, *Lisânü’l-‘Arab*, 5/129; Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs*, 14/12; Kurum, *Mu‘cemü’l-vasîf*, 2/786; Ahmed Muhtar, *Mecma’u’l-luğati’l-‘Arabiyye muasıra*, 3/1897.

¹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fi el-Buhârî, *el-Câmi’u’l-Müsnedi’s-Sahîhi’l-Muhtasar min Umûri Resûlillâh Sallallahü ‘Aleyhi ve Sellem ve Sünenihî ve Eyyâmih*. thk. Şu’ayb Arnaût vd. (Beyrut: er-Risâletü’l-‘âlemiyye), “İman”33; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Mukaddime” 9; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi’u’s-Sahîh* (Kahire: Matba’atu Lecneti’t-Te’lîfi ve t-Terceme ve’n-Neşr, 1970), “İman”6; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, ts.), “Sünnet”15; Takiyyüddin Ebu’l-Abbas Ahmed İbn Teymiyye, *Kitabu’l-İmanu’l-Evsat* (Mecmu’u Fetâvâ içinde), neşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım el-Asimî (Kahire: yy. 1404), 89-90.

¹⁷ Ebû Hanîfe Nu’mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *el-Fıkhü’l-Ekber* (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 1992), 58.

¹⁸ Mâtürîdî, *Te’vilatu’l-Kur’an*, Edt. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 312.

¹⁹ Mâtürîdî, *Te’vilatu’l-Kur’an*, 28.

²⁰ Sadrü’l-İslâm Ebû’l-Yûsuf Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, Çev. Ş. Gölcük (Kayıhan Yayınları, İstanbul 1998), 209.

İmam Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) iman tanımlamasında imanı ikiye ayırdığını belirten İbn Asakir (ö. 600/1203), Eş'arî'nin imanı muhdes ve muhdes olmayan şekilde ikiye ayırdığını belirtmektedir. Burada muhdes iman, kullara; muhdes olmayan ise Allah'a nispet edilmektedir. İman kavramını dilcilerin verdiği anlam üzerinden tanımlayan Eş'arî, imanun artma ve eksilmesi meselesini de bu tanımlama üzerinden ele almaktadır.²¹ Sadeddin Taftazânî (ö. 793/1390), İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi Eş'arî kelamcılarının, imanun tasdik manasını dikkate alarak imanda artmanın ve noksanlığın mümkün olmayacağı, ancak kemalinde bir farklılığın gerçekleşebileceği kanaatine vardıklarını zikreder. Taftazânî bu konudaki nasları tevil ederek, ziyadeliğe devam; devam ve sebattaki ziyadeliğe veya topluca iman edilen esasların detaylı bir şekilde inanılması ya da imanun meyvesi olan ibadetlerle imanun nurunun artması olabileceğini ifade eder.²²

Eş'arî âlimlerinin yaklaşımlarına baktığımızda, Bağdâdî, Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) bu meselede Eş'arî ile hemen hemen benzer kelimeleri kullanarak iman mefhumunu tasdik olarak tanımlamaya gayret etmişlerdir. Bu bağlamda denilebilir ki Eş'arîler'de iman, "tasdik" üzerine bina edilmiştir²³ ki bu yaklaşım da imanun artma ve eksilmesi tartışmalarına sebep olmuştur.

İmanun tasdik olarak tanımlayan İmam Eş'arî, Bâkılânî (ö. 403/1013), Bağdâdî, Cüveynî, Gazzâlî gibi Eş'arî âlimleri, tasdik gerçekleşme mahallinin kalp olduğunu da beyan etmektedirler. Nitekim onlara göre, tasdik kalpte hâsıl olur ve tasdik kalp ile meydana gelir. Eş'arîler, imanun makarrının kalp olduğu ile ilgili görüşlerine Cibril hadisini kaynak olarak gösterirler. Bunların yaklaşımlarına göre, eğer bir kişi Allah'ın birliğine, resullerin hak olarak gönderilmelerine, resullerin getirdiklerine de iman etmenin gerekliliğini tasdik ediyorsa, bu durumda kişi mümin kabul edilir. Fakat kişi sadece kalp ile iman ediyorsa, o zaman bu kişinin yalnızca Allah'ın indinde mümin olduğunu gösterir. Dolayısıyla dil ile ikrardan maksat, kişinin hukuksal olarak iman vasıfları doğrultusunda muamele görmesiyle alakalıdır. Bakillânî'ye göre kalben inanmadığı halde dil ile ikrar eden kişi Allah'ın katında kâfir sayılır. Bu bağlamda kalben iman eden kişi, icbar altında dili ile küfrünü izhar ederse mümin vasfını devam ettirir.²⁴ Eş'arîler, dil ile ikrarın iman mefhumunu ilgilendirmediği görüşündedirler. Dil ile ikrarın kişilerin İslam olmalarına işaret ettiğini dile getirirler. Dolayısıyla imanun dil ile ikrarı, imanun bir rüknü değildir.²⁵

İmanun artma ve eksilmesini bu tanımlamalar çerçevesinde değerlendiren Eş'arîler, imanda artma olabileceğini dile getirmektedirler. Buna göre artmadan maksat, bir nevi imana ait bilgilerin artmasıdır. Nitekim burada imanun artması, daha önce bilinmeyen bir mevzunun öğrenilmesi veya kişilerin bir hakikata vakıf olmaya başlamasıyla alakalıdır. Örneğin daha önce bilinmeyen ve uygulanmayan imanî bir mevzunun bilinmesi, imanda artma meydana getirir. İmam Eş'arî, imanda artmayı kabul ettiği halde eksilmeyi iki temele dayanarak kabul etmemektedir. Birinci delile göre, noksanlıkta övülen bir nitelik olmadığı gibi, tam tersine noksanlık, beraberinde tahkir getiren bir boyuta sahiptir. İkinci dayanağına göre de iman tek özelliştir. Nasların belirlediğine göre imandan bir parçanın gitmesi, hepsinin gitmesi anlamına gelir. Bu meyanda İmam Eş'arî'ye göre Hz. Peygamberi inkâr eden kişi, her ne kadar mantıken Allah'ı da inkar etmiş olmuyorsa da sem'i olarak inkar etmiş sayılır.²⁶ Bu durumda bu kişiye imanun eksilmesi çerçevesinde hüküm uygulanmaz. Tecezzi kabul etmeyen imanun parçalanması ve onun bazı kısımlarına inanıp bazı unsurlarına inanmamazlık, imanun eksilmesiyle değil, yokluğuyla açıklanabilir.

²¹ Eş'arî, *el-Luma'*, 75.

²² Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 211-4.

²³ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *Kitâbü't-temhîd*. nşr. Richard J. Mc. Carthy (Beyrut: Librarie Orientale, 1957), 389; Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 248; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknu'ddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâi en-Nisâbü'rî, *el-İrşâd ilâ Kavâti'i'l-Edille fî Usulü'l-İ'tikâd*, thk. Es'ad Temîm (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1996), 333-334; Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Beyrut: yy. 1990), 473.

²⁴ Bâkılânî, *el-İnsaf*, 85-86.

²⁵ Bâkılânî, *el-İnsaf*, 85.

²⁶ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbü'rî, *Mücerred'u Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, (Beyrut: yy. 1987), 153.

Buna karşın Bâkılânî, nasların verdiği haberlere dayanarak imanda artma ve eksilmenin olabileceğini dile getirmektedir. Bu yaklaşımda da artma ve eksilmeyi iki ana eksen çerçevesinde ele alır ki, bunun birinci kısmı yine İmam Eş'arî'nin yaklaşımı gibidir. Buna göre imanda artma ve eksilme "imanın tasdik" boyutunda meydana gelmez. Artma ve eksilme, imanın fiiliyata geçen kısmında meydana gelir ki bu da söz veya fiile bağlı unsurlarda geçerlidir. Yani eğer iman mefhumu amel ile beraber değerlendirilirse imanda artma ve eksilmeden bahsedilebilir. Nitekim ona göre tasdikte meydana gelen en küçük noksanlık imanda azalmayı değil imansızlığı getirir. Buna göre bir insanın imanı baki kalmak şartıyla her hangi bir ibadetindeki eksiklik onun imanına zarar vermez. Ama Yüce Allah'ın helal kıldığı bir şeyi haram; haram olan bir şeyi de helal kılması, bu günahı işlemese bile, onu kâfir eder.²⁷

Bağdâdî, bu konuda farklı bir yaklaşım sergileyerek imanun artma ve eksilmesini, imanda artma olmadan önceki hali için noksanlık; yeni artmış hali için de imanun artması yorumunda bulunur. Bu, aynı zamanda imanun artma ve eksilmesinin amelî bakımdan olabileceğine olan inancı ortaya koymaktadır.²⁸ Hemen hemen aynı doğrultuda fikir beyan eden Cüveynî'ye göre de ibadetlerdeki artma ve eksilmenin tasdik üzerinde bir etkisi olamaz. Nitekim iman tasdikten ibarettir, söz ve amelle değişikliğe uğramaz.²⁹

Subkî (ö. 771/1370), imanda artma ve eksilme meselesinde karşı bir yaklaşım ortaya koyarak Eş'arîler ile Selefilere arasında bir görüş beyan eder. Onun yaklaşımı, her iki ekol arasında bir orta yol gibi belirginleşmektedir. Buna göre imanun bir cüzü olmakla beraber, yapılmadıklarında imana hâlel getirmeyecek mefhumlar vardır. Nitekim selef, imanun tasdik boyutuna inandıkları halde aynı zamanda imanun cüzlere ayrılabilmesini öne sürerler. Eş'arîler ise tasdikle beraber imanun cüzlere ayrılması fikrine katılmazlar. Bu yaklaşımdaki orta paydayı da Subkî şu şekilde ortaya koyar: "İmanun tasdik boyutunda artma eksilme olmaz. Fakat insanın işlediği amellerle imanun artması ve eksilmesi mümkündür".³⁰ Eş'arîye'nin imanun artması ve eksilmesi ile ilgili görüşleri şu şekilde özetlenebilir:

a. "Kendilerine Allah'ın ayetleri okunduğunda imanları artar"³¹ ayeti ile "İmanlarına iman katsın diye..."³² ayeti, açık bir şekilde imanun artıp eksilebileceğine delildir, derler.

b. İkinci delilleri biraz daha mantıksal bir yaklaşımla ortaya konulmuştur. Buna göre: Eğer imanda artma ve eksilme olmasaydı normal sıradan bir insanın imanı ile Hz. Peygamber ve diğer sahabelerin imanları denk olurdu.

Dikkat edilmesi gereken husus, burada sözkonusu olan artma ve eksilmenin hükmi olmasıdır. Bu artma ve eksilme, tasdik, ikrar ve amellerin tümü için kastedilmektedir. Bu artma ve eksilme sevap, övgü ve senaya raci olup suret yönünden kişilerin tasdikinde bir artma ve eksilme meydana getirmez. Yani inanılması gereken şeylerin hepsine inanan ve tüm helalleri helal, haramları da haram olarak kabul eden birinin ihlas ve samimiyetine bağlı olarak yaptığı amellerden elde edeceği sevaplarda artma ve eksilme olabilir şeklindedir.³³

Bâkılânî, bu meselede Kur'an ve hadislerden dayanaklar bulunduğuna değinerek bazılarını zikreder. Kur'an'da geçen "...sizden fetihten önce infak eden ve savaşanlar eşit değildir, onların, fetihten sonra infak eden ve savaşanlardan daha büyük dereceleri vardır. Allah hepsine de en güzel olanı vadedmiştir. Allah, sizin yaptıklarınızdan haberdardır"³⁴ ayeti, fetihten önce iman edenlerin tasdikinin fetihten sonra iman edenlerin tasdikinden fazla olduğuna işaret etmektedir. Çünkü her iki grup da suret yönüyle Hz. Peygamberin getirdiklerinin hepsini tasdik edip iman etmişlerdir. Lakin fetihten önce yapılan tasdik; hüküm, sevap ve derece bakımından daha ekmel görülmüştür. Bâkılânî, konu ile alakalı olarak

²⁷ Cüveynî, *el-İrşad*, 336.

²⁸ Cüveynî, *Akîdetu'n-Nizâmîyye*. thk. Muhammed Zahid el-Kevserî (Kahire: yy. 1992), 88.

²⁹ Cüveynî, *Akîdetu'n-Nizâmîyye*, 90

³⁰ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübki, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübra*, thk. Abdülfettah el-Huluv-Mahmud, (Kahire: Daru't-Tiras,1976), 1/130-133.

³¹el-Enfal 8/2.

³²el-Fetih 48/4

³³ Cüveynî, *el-İrşad*, 399.

³⁴el-Hadid 57/10.

hadislerden de şöyle bir delil sunar. “Ashabıma dil uzatmayın! Sizden birisi Uhud dağı kadar altını infak etse onlardan birinin bir ölçek hatta yarım ölçek infakına ulaşamaz.”³⁵ Bâkılânî, burada ashabin sevabının diğer insanların sevabından daha çok olduğuna değinerek sahabe neslinden sonra gelen kişilerin miktar bakımından daha çok sevap işlemelerine rağmen bunların sevaplarının sahabe sevabı kadar olmamasını, sureten değil hükmi olarak değerlendirir. Örneğin Mekke’de kılınan namaz ile herhangi başka bir yerde kılınan namaz arasında ihlas ve doğru kılınması noktasında bir farklılık olmamasına karşın, Mekke’deki namazın daha sevaplı olmasının sebebinin sureten değil hükmen olduğu gibi. Sonuç olarak Bâkılânî, mutlak manada iman artar veya eksilir denilemeyeceği gibi, mutlak manada imanın artıp eksilmesinin inkâr edilemeyeceğine değinir. Nitekim iman tasdik boyutuyla artma eksilme kabul etmezken, imanın gereği olan amellerin karşılığı sevap olarak artma-eksilmeyi kabul eder.³⁶ Ona göre imanun ve tasdiğin varlığının delilleri olan ameller, imanun artma ve eksilmesinin müşahade edileceği sahadır.³⁷

2. İman-Günah İlişkisi

Allah’ın emirlerine aykırı olan ve dinen suç kabul edilmiş davranışlar olarak bilinen günah; Arapçada “ism”, “cürm”, “isyan”, “zenb”, “lemem” ve “seyyie”, gibi kelimelerle karşılanan ve Allah’ın rızasını kazanmaya engel olan her türlü davranış, isyan ve masiyetlerdir.³⁸

Günahın imana zarar verip vermediği meselesiyle başlayan tartışmalar, bir noktada kelâm ekollerinin oluşmasına, ilk mezhebî ve itikadî ayrılıkların belirginleşmesine ve daha sonraki dönemlerde siyasi olaylarla beraber derin ayrılıkların oluşmasına sebebiyet vermiştir. Nitekim *büyük günah* tartışması İslâm’ın ilk dönemi olan Hz. Peygamber zamanına kadar dayandırılmaktadır.³⁹

Hz. Peygamber döneminde Müslümanların akıllarına takılan herhangi bir mevzu olduğunda konu doğrudan Hz. Peygambere açılarak vuzuha kavuşturuluyordu. Bazı konularda fazla soru sorulmasının yasaklandığı da hadislerden anlaşılmaktadır.⁴⁰ Hz. Peygamberin bazı konuların konuşulmasını yasakladığı⁴¹ bazı konularda da sorulan sorulara cevap verdiği ve konuşulmasında bir beis görmediği bilinmektedir.

Günahların imana ve dolayısıyla kişinin cennete gidip gitmemesi üzerindeki etkisi, daha Hz. Peygamber hayatta iken soru olarak sorulmuş, Hz. Peygamber: “Allah’a şirk koşmayan herkesin cennete gireceğini haber vermiştir. Bunun üzerine Ebû Zerr; ‘Hırsızlık ve zina günahlarını işleyenlerin cennete girip girmeyeceğini’ sormuştur. Allah Resulü bu kişilerin günahlarının onların cennete girmelerine bir engel teşkil etmeyeceğini haber vermiştir.”⁴² Bu hadise göre iman-amel ilişkisi daha Hz. Peygamber döneminde *günah* mefhumu çerçevesinde mevzubahis olmuştur.

Bazı yaklaşımlara göre imanun ele alınma tarzı, bizzat Hz. Peygamber tarafından iman-amel çerçevesi içinde işlenmiştir. Bu anlamda “iman, Allah’a, meleklerine, onunla buluşacağına, peygamberlerine inanman, öldükten sonra dirilmeye de iman etmendir...”⁴³ hadisinde geçen iman kelimesi, iman edilmesi gereken hususlar açısından ele alınmıştır. Öte yandan “İman altmış küsür şubedir, hayâ da imandandır.”⁴⁴ “Sizden biriniz, kendisi için istediğini kardeşi için de istemedikçe iman etmiş olamaz.”⁴⁵ “Canımı elinde tutana yemin olsun ki sizden biriniz, ben ona babasından ve

³⁵ Buhârî, 5, 8.

³⁶ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 55.

³⁷ Recep Önal, “İman ve Mahiyeti Konusunda Mu’tezile İle Ehl-İ Sünnet Polemiği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/39 (Mart 2015), 121-146.

³⁸ Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürânî el-Hanefî, *Kitâbu’t-Tarîfat* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1995), 107.

³⁹ Vecihi Sönmez, “İslam İnançında Günah Kavramı”, *Journal of Islamic Research*, 2017; 28 (1), 42-66.

⁴⁰ Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudî Mezhepleri* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 41.

⁴¹ Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî Tercemesi*, Haz. Abdullah Parlıyan (Konya: Konya Kitapçılık, 2004), II, 205.

⁴² Tirmizî, II, 333.

⁴³ Buhârî, İman, 39.

⁴⁴ Buhârî, İman, 1; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010), İman, 1.

⁴⁵ Buhârî, İmân 7; Müslim, İmân 71-72; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünenü’l-Kübrâ*, nşr. Hasan Abdulmun’im Şelebi (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), İmân 19, 33; Ayrıca bkz.: Tirmizî, Kiyâmet 59.

çocuğundan daha sevimli olmadıkça iman etmiş olamaz.”⁴⁶ şeklindeki hadislerde ise ameller açısından ele alınmıştır ki bu son hadislerde dikkat çekilen ana mevzu, amellerin hayır veya günah bağlamının imana etki ettiği şeklindedir.

İslam'ın ilk dönemlerinde ortaya çıkan sorunlar ve bu sorunlar çerçevesinde itikadî mezheplerin doğmaya başlaması, sebepleri noktasında hangi mevzuların ağırlıklı olarak bu fırkalaşmaların oluşmasına etki ettiğine ilişkin bir problematiği gündeme getirmektedir. Bu bağlamda *günah* kavramı, bu sebepler neticesinde ana bir etmen olarak karşımıza çıkmaktadır. Hiç şüphesiz günah mefhumuyla beraber bu farklı kanaatlerin ortaya çıkmasında dönemin siyasi ve sosyal yaşamının da etkisi azımsanmayacak seviyededir. Özellikle Hz. Peygamberin vefatından sonra ortaya atılan imamet ile ilgili siyasi düşünceler, ridde savaşları, Hz. Ali dönemindeki iç savaşlar, varolan iç sürtüşmelerin daha da belirginleşmesine sebep olmuştur. Bu kanaat farklılıkları genel manada, “İman ve mahiyeti nedir?”, “İman ile amel arasında nasıl bir bağlantı vardır?”, “Günah imana zarar verir mi?”, “İmanda ziyadelik ve noksanlık kabul edilebilir bir durum mudur?”, “İman-günah bağlamında mürtekib-i kebîrenin dini durumu nedir?” gibi soru ve tartışmaların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu soru ve tartışmalar ekseninde gelişen çekişmeler, beraberinde Hâriciyye, Şîa, Mürcie gibi mezheplerin ortaya çıkmasını getirmiştir.⁴⁷

Tartışmaların büyümesi ve sonunda kelâmî ekollerin oluşmasına götüren sürecin ana etkeni, bazı durumlarda günah, bazı durumlarda da siyasî ve tarafgir bir yaklaşım sergileyen mezhep taraftarlarının naslar üzerinde yorum yapmaları ve mezhep âlimlerinin nassa uyma ve nassın ruhuna uygun yorum yapma yerine, nassı kendi düşüncelerine göre yorumlama isteklerine bağlanmıştır.⁴⁸

İman günah ilişkisi tartışmalarına baktığımızda mezhepler arasındaki tartışmaların şu şekilde olduğuna şahit olmaktayız. Mu'tezilî yaklaşıma göre imân, “aynı zamanda hem kalbin hem dilin hem de diğer uzuvların bir fiilidir.” Dolayısıyla hayra yönelik ameli terk eden, yani günaha giren, sadece imân eden bir kişinin ahiretteki akibeti hayr olmayacaktır. Bu yaklaşım Mu'tezile'nin aklî yaklaşım sistemi içinde iman ile bilginin birlikteliğinin getirdiği sorumluluktan kaynaklanmaktadır. Bu düşünceye göre bir kimse dil ile ikrar edip aklı ile İslam'ın temel prensiplerine ikna olmalı ve amelleriyle de inandığını yerine getirmelidir.⁴⁹ Dolayısıyla Mu'tezile düşüncesine göre günah, şer bir fiil olarak sadece iman-amel birlikteliğinde amele zarar veren bir durum değil, aynı zamanda kişilerin imanına da zarar veren bir boyuta sahiptir.

Kerrâmiye ve Mürcie, günahın imana hiçbir zarar vermeyeceği fikrini kabul ederler. Nitekim bu iki mezhebe göre iman, sadece dil ile ikrardan ibarettir. Dolayısıyla onlar açısından günahın iman üzerinde bir etkisi yoktur.⁵⁰ Öne sürdükleri düşüncelerine de Hz. Peygamberin, onun ashabının ve daha sonrakilerin zamanında, “bir kimsenin, kelime-i şehadeti dili ile söylemesi durumunda, onun Müslüman olduğuna hükmedildiğini ve kalp ile tasdik edip etmediğinin araştırılmadığını” beyan eden rivayeti delil olarak öne sürerler.⁵¹ Mürcie'in bazı farklı düşünceleri olmakla beraber öne çıkan görüşü, “Nasıl küfürle beraber taatin bir hükmü yoksa, aynı şekilde imanla beraber masiyetin de herhangi bir hükmü ve etkisi yoktur”⁵² cümlesinde özetlenmektedir. Mürcie'nin bu görüşü savunmasında, o günkü Müslümanların birbirini tekfir etmeleri, süregelen ihtilaflar hatta aralarında savaşmaları ve bunun neticesinde birbirlerini öldürmeleri etkili olmuştur.

Naslar açısından meseleye yaklaştığımızda her iki görüşü destekleyen hadislerin varlığına şahit olmaktayız. Kelâm âlimlerinin yaklaşımlarına göre bazı hadisler günahın imana zarar verdiğini işaret eder tarzda varid olmuştur ki buna örnek olarak şu hadisler ele alınmıştır: “İki Müslüman kılıçlarıyla karşı karşıya gelirse öldüren de öldürülen de cehennemdedir.”⁵³ “Müslümana sövüp kötü sözler

⁴⁶ Buhârî, İmân 7.

⁴⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 11; Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf* (Ankara: yy. 2001), 5.

⁴⁸ Önal, “İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile İle Ehl-i Sünnet Polemiği”, 121- 146.

⁴⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu Usulî'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: yy., ty.), 566.

⁵⁰ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit (Beyrut: yy. 1990), I, 130.

⁵¹ en-Neseî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Bahru'l-Kelâm Fi Akadî Ehli'l-İslâm*, çev. Cemil Akpınar (Konya: yy. ty.) 79.

⁵² Şehristânî, *el-Milel* 141.

⁵³ İbn Mâce, Fiten, 17; Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2002), III/145, IV/102.

söylemek fâsıklıktır, onunla savaşmak ise küfürdür.”⁵⁴ “Zina eden kişi mümin olduğu halde zina etmez. Hırsızlık eden de mümin olarak hırsızlık edemez ama tevbe ettiği takdirde tevbesinin kabulü umulur.”⁵⁵ Günahın, dolayısıyla da amelî imana etki ettiğine inanan âlimlere göre bu hadisler iman günah ilişkisinde, işlenen günahların imana zarar verdiğine işarette bulunmaktadır ki bu ve buna benzer hadislerden yola çıkan bazı mezheplere göre günah, imana doğrudan doğruya zarar veren bir etmendir.

Bununla beraber bazı hadisler de tam tersi istikamette bir görüşü destekler mahiyettedir: “...Allah rızasını isteyerek lâ ilâhe illallah diyen kimseye Allah cehennemi haram kılmıştır.”⁵⁶ Buna benzer hadislerle göre meseleye yaklaşıncı günah mefhumunun kişilere etkisi, cezaî bir durumu gerekli kılan bir etmendir. Bunun dışında günahların imanı ortadan kadıran bir etkisine değinilmemiştir. Aksine günahların varlığına rağmen kişilerin belli bir süre sonra cennete gideceklerine dair haber verilmektedir.

Günah ve günahın başka bir boyutu olan isyan ve dinî vecibelere itiraz, Hz. Peygamberin vefatından hemen sonra meydana gelen olaylarda da tartışma konusu olmuştur. Zekât vermek istemeyen tebaya karşı savaş hazırlığına başlayan Hz. Ebûbekir'e, Hz. Ömer itiraz edip “Ben insanlarla ‘lâ ilâhe illallah’ deyinceye kadar savaşmakla emrolundum. Bunu diyen kimse, Allah'ın hakkı hariç, canını ve malını benden korumuştur.”⁵⁷ hadisini hatırlatarak karşı çıkmıştır. Buna karşı Hz. Ebûbekir, Tevbe suresindeki “...şayet tevbe edip namazı kılar ve zekâtlarını verirlerse o zaman onları serbest bırakınız...”⁵⁸ ayetiyle karşılık vererek zekât ile salâtın arasını ayıranlarla harp edeceğini söylemiştir. Bu, aynı zamanda günahın imana zarar verip vermediği, günah işleyene karşı fiilî bir müdahalenin yapıp yapılmayacağı konusuna da açıklık getirmektedir.

Hz. Ebûbekir'in zekât vermek istemeyenlere karşı harb etmesini farklı bir tarzda yorumlayan araştırmacılara göre Hz. Ebûbekir döneminde zekât vermek istemeyenler artık Hz. Peygamberin vefat ettiğini gerekçe göstererek zekât sorumluluğunun kalktığını iddia ediyorlardı. Bu yaklaşım, zekâtın farziyetine inanarak vermeme değil; daha çok zekâtı inkâr şeklinde sergilendiği için savaş meydana gelmiştir, görüşünü öne sürmektedir.⁵⁹

Günah kavramının çerçevesi ve iman-amel ilişkisi içinde hem mezhepler hem de İslam mükteşebatı açısından kısa açıklaması bu şekilde iken, günahın iman kavramına etkisinin Eş'arîler açısından değerlendirilmesi, daha çok iman tanımlamasında ortaya konulmuştur. Bu bağlamda Eş'arî âlimleri, günahın imana etkisi noktasında ifrat ve tefritten uzak bir görüşe sahip olmaya gayret etmişlerdir. Nitekim Eş'arîler ne bütün sorumluluğu Allah'a yükleyerek kulu temize çıkartma gayretinde ne de tam tersi bir görüşle bütün sorumluluğu kullara yüklemektedirler.

Eş'arî yaklaşımına göre kulların fiileri hayır ve şer kapsamında değerlendirilmelidir. Bu durumda kesb kavramı ortaya çıkar ki Eş'arîlere göre fiileri kesb eden kullar olsa da yüce Allah bütün fiillerin yaratıcısıdır. Kullar hür iradeleriyle akıllarını kullanarak bu fiileri kesb etmektedirler.⁶⁰ Bu durum, kulları işledikleri fiiller noktasında sorumluluk altına sokarken diğer taraftan Allah'ın yaratma sıfatı ve eşyaya müdahalesi de devre dışı bırakılmamış olmaktadır.

Eş'arîler, iman-amel ilişkisinde kullara kesb kavramı içinde sorumluluk yüklerken diğer taraftan kişilerin imanlarının bu kesbten ne kadar etkilenebileceği üzerinde de mezhep görüşlerini dile getirmişlerdir. Buna göre Eş'arîler, amelleri imandan bir cüz olarak kabul etmemişlerdir. Taat imanun

⁵⁴ Buhârî, İmân 36, Edeb 44, Fiten 8; Müslim, İmân 116. Ayrıca bk. Tirmizî, Birr 51, İmân 15; Nesâî, Tahrîm 27; İbni Mâce, Mukaddime, 7, 9, Fiten 4.

⁵⁵ Buhârî, Esribe, 1.

⁵⁶ Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecmeu'z-Zevaid ve Menbau'l-Fevaid* (Beyrut: Darü'l Kütübü'l-Arabi, 1407),1/21.; Bkz. Buhârî, İmân, 15.

⁵⁷ Buhârî, İmân 17; Müslim, İman 36.

⁵⁸ et-Tevbe 9/5.

⁵⁹ Mehmet Bağcı, *İslam Mezheplerinde İman ve Büyük Günah Problemi* (İstanbul: MÜSBE, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, 2008.), 15.

⁶⁰ Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri* (İstanbul: yy. 1996), 75; Geniş açıklama için bkz. Muhammed Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya, Kerim Aytekin (İstanbul: Hisar Yayınları, ty.), 206.

bir cüz'ü olsaydı, "imanı taatle kayıtlı kılmak tekrar; isyanla kayıtlı kılmak da çelişkili olurdu."⁶¹ Taatı imanın bir cüz'ü saymayı "İman edip iyi iş yapanlar"⁶² ve "İman edip, imanlarına zulüm karıştırmayanlar"⁶³ şeklindeki ayetlere aykırı bulan Eş'rîler, günahın bizatihi imana zarar verdiği fikrini kabul etmemektedirler.⁶⁴

Eş'arîliğin iman yaklaşımında imanın oluşması, kalp ile tasdik dil ile ikrarla hasıl olmaktadır. Bu noktada İbn Haldûn'a (ö. 808/1406) göre, "iman mefhumunun temeli kalp ile tasdik ve dil ile ikrardır. Kaynak veya temel olarak ele alınabilecek bu iki rükün imanın varlığının en asgari boyutunu oluşturur."⁶⁵ Kamil iman; "İman edip salih ameller işleyenlere; Allah'a karşı gelmekten sakındıkları, iman ettikleri ve salih amel işledikleri, sonra Allah'a karşı gelmekten sakındıkları ve iman ettikleri, sonra yine Allah'a karşı gelmekten sakındıkları ve iyilik ettikleri takdirde, daha önce tatmış olduklarından dolayı bir günah yoktur. Allah iyilik edenleri sever."⁶⁶, "Şüphesiz iman edip salih ameller işleyen, namazı dosdoğru kılan ve zekatı verenlerin mükafatları Rableri katındadır. Onlara korku yoktur. Onlar mahzun da olmayacaklardır."⁶⁷ ayetleri mucibince ancak salih amellerle zirve noktasına ulaşır.

Mutlak anlamda imanı kalbin tasdikine bağlayan görüş, Eş'arî dışında, Bâkılânî, Cüveynî, Gazzâlî, Şehristânî (ö. 548/1153) ve Âmidî (ö. 631/1233) gibi, hicri dördüncü asırdan sonraki Eş'arî âlimlerince de dile getirilmiştir.⁶⁸ Bu düşünce, zaman zaman bazı farklı delillerle itiraza maruz kalmıştır. Yapılan itirazlardan biri de "iman edenler ve salih amel işleyenler" ayeti öne sürülerek dile getirilmiştir. Bu görüşe göre bu ayette Kur'an, iman ile ameli birbirinin mütemmimi olarak ele almaktadır. Dolayısıyla iman sadece tasdik ve ikrardan ibaret kılmak doğru olmasa gerektir. Buna karşın yapılan yorumlara göre bu ayet, iman ile amel arasındaki ilişkinin önemini ifade etse de aynı zamanda bu ikisinin birbirinden ayrı olduğunu da ortaya koymaktadır. Nitekim burada kullanılan atıf edatı imanla amelin ayrı olduğunu dolayısıyla amel olmadan imanın olabileceğini temellendirmektedir.⁶⁹

Eş'arîlere göre iman-günah arasındaki ilişkide amel, iman mefhumunun özüne zarar veren bir etken değildir. Bununla beraber imanın aslı ve imanın kemali noktalarındaki ayrıma vurgu yapılmıştır. Buna göre "İmanın artmaz ve eksilmez olduğunu gösteren her nesne imanın aslına aittir. Artıp eksilebileceğini gösteren de imanın kemaline aittir."⁷⁰ İmanın ile amelin kemale ermesi davranışların imanla uyumuna ve sürekliliğine bağlanmıştır. Dolayısıyla inanılması gereken hususlarda en üst merteye, işlenen salih ameller neticesinde kişide meydana gelen yetilerdir. Amellerin en üst mertebesi ise, emrolunan ibadetleri eksiksiz bir şekilde devamlı, kesintisiz olarak yerine getirmektir.⁷¹

İman-günah ilişkisinin kelâmî açıdan değerlendirilmesi, beraberinde günah kabul edilen fâsıklık kavramını da getirmektedir. Nitekim çoğu mezhep tarafından fîsk kavramı bu meyanda ele alınarak işlenmiştir. Kök itibarıyla sülasi 'فسق f-s-k'den mastar olarak gelen fîsk kavramı, sarf ilmindeki birinci ve ikinci bablar içinde "feseka- yefsuku"; "feseka-yefsiku" şeklinde gelir. Mastarı da "fîskan ve füsukan" şeklinde gelmektedir. Kelime, kök anlamıyla "taze hurmanın kabuğunu yırtarak dışarı çıkması"⁷² anlamına gelmektedir. İslam'dan önceki dönemlerde genellikle bitkiler veya hayvanlarla ilgili kullanılan bu sözcük, İslamî dönemde daha çok "hak ve hakikat yolundan sapma, Allah'ın buyruklarına karşı itaatsizlik" olarak anlam kazanmıştır. Kendine has bir anlamı olmasına rağmen fîsk

⁶¹Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Kelâm'a Giriş -el-Muhassal-*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: TC Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 268.

⁶²el-Kehf 18/107.

⁶³el-En'am 6/82.

⁶⁴ Râzî, *Kelâm'a Giriş*, 268.

⁶⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, (Beyrut: Daru's-Sadr, 2000), 437.

⁶⁶el-Mâide Suresi 5/93.

⁶⁷el-Bakara Suresi 2/277.

⁶⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelâm* (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1972), 99.

⁶⁹ Mustafa Sinanoğlu, "İslâm", *DİA* (İstanbul: 2001), "İman", XXII, 213.

⁷⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb Tefsir-i Kebir* (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1981), 270.

⁷¹ Bağcı, *İslam Mezheplerinde İman ve Büyük Günah Problemi*, 65.

⁷² Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-kur'ân*, çev. Abdullbâki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), I, 135.

kelimesi, zaman içinde dinî literatürde kâfir, Hristiyan, Yahudi ve günahkâr Müslümanlar için de kullanılmıştır.⁷³

Fısk kelimesi ism-i fail olarak fâsık şeklinde gelerek hukukî bir terim olarak da karşımıza çıkmaktadır. Nitekim fıkıh, fiil kadar fail üzerinde de durmaktadır. Hukukî manada fâsık kelimesi, kebâiri irtikab eden, küçük günahlarda da ısrar eden kişiler için istihdam edilen bir kelime olarak izah edilmiştir. Bu anlamda başkasına söven, insanlara zarar veren, hak bilinen yoldan sapan her kişi için fâsık tabiri kullanılabilir.⁷⁴

Fısk kavramını çeşitlere ayıran Kâdı Beyzavî'ye (ö. 685/1286) göre bu, günah olan davranışı çirkin bilmekle beraber yine de günah işleme durumudur. Beyzavî fıskı bir günah çeşidi sayarak üç safhada ele alır. Birinci safha, arasıra günah işleme, ikinci safha sürekli günah işleme en son safha da günahın çirkinliğini inkar ederek irtikab etmektir.⁷⁵ Bunlar arasında kalan son mertebeye küfür, diğer iki mertebeye de fısk olarak beyan edilmiştir.

Günahların kategorize edilmesi Kur'an'da da vaki bir durumdur. Nitekim ayet ve hadislerde günahlar büyük ve küçük olarak bir ayrıma tabi tutulur. Kur'an'da; "Eğer yasakladığımız büyük günahlardan sakınırsanız, sizin öbür küçük günahlarınızı örteriz ve sizi şerefli bir makama koyarız"⁷⁶, "(Güzellikte bulunanlar) O kimselerdir ki, günahın büyüklüklerinden ve fahiş şeylerden kaçınırlar, küçük günah müstesna."⁷⁷ buyrulur.

Yukarıda Beyzavî tarafından açıklanan ve fısk olarak tabir edilen günah, küçük büyük ayrımı gözetilmeksizin işlenen her masiyet için ele alınırken spesifik manada fısk, kişinin çirkinliğini bilmekle beraber yapmakta ısrar ettiği şey olarak tarif edilmiştir.⁷⁸ Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre fısk işleyen kişinin mümin vasfı baki kalır. Buna karşın Mu'tezile, büyük günah işleyen kişiyi fâsık, olarak niteleyerek onu mümin kabul etmez. Bununla beraber bu kişi eğer inkâr içinde değilse kafir de saymaz. Bu durumda Mu'tezile bu kişiyi küfürle iman arasında bir mertebeye sayar ki bu mertebeye "el-menziletu beyne'l-menziletayn" dir. Hâricîlere göre ise fâsık olan kişi, hangi mertebeye bir fâsık olursa olsun kâfirdir.⁷⁹

Mezheplerin görüşlerine dayanak olarak sunulabilecek ayetler Kur'an'ı Kerim'de mevcuttur. Nitekim fısk, fâsık ve bu kelimelerden türeyen veya aynı kökteki sözcüklerin Kur'an'da kullanımı çok fazladır. Örneğin bu ayetlerin birinde zulmeden kimse fâsık olarak nitelendirilmiştir: "Fakat zâlimler kendilerine söylenen sözü değiştirip başka şekle koydular. Biz de fâsık olmaları yüzünden, üzerlerine gökten azap indirdik."⁸⁰

Başka bir ayette fısk kelimesi, doğru yoldan sapma anlamında kullanılmıştır: "Ayetlerimizi yalanlayanlara ise, doğru yoldan çıkmaları sebebiyle azap dokunacaktır."⁸¹ Yalancı anlamında: "Ey iman edenler, eğer fâsık bir kimse size bir haber getirirse, onun doğruluk derecesini araştırın"⁸² Diğer bir ayette ise zina iftirası atan kişi için fâsık, kelimesi kullanılmaktadır. "İffetli kadınlara zina isnâd edip de, sonra bu iddialarını doğrulayacak dört şahit getirmeyenlere seksen değnek vurun. Onların şahitliklerini de ebediyen kabul etmeyin. İşte onlar fâsık,ların ta kendileridir. Ancak, bundan sonra tövbe edip islah olanlar bu hükmün dışındadır..."⁸³

Ebû Hanîfe fâsıklığı tanımladıktan sonra örneğin "zina iftirası cezası verilen bir kişi eğer tevbe ederse artık o kişiye fâsık denilmez ama yine de bu kişinin ölünceye kadar şahitliğine güvenilmez ve

⁷³ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Dâru-s-Sadr, 1994), 3413-3414.

⁷⁴ Dursun Ali Türkmen, "Arap Edebiyatında 'Fısk' Kavramı ve Kur'an-ı Kerim'in Bu Kavrama Kazandırdığı Yeni Anlamlar", (Bakü: Annual Of The Higher Islam/Institute, 2012), 4, 180-189.

⁷⁵ Nâsürüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envaru't Tenzil ve Esraru't Te'vil, İ'dâd ve Takdim: Muhammed Abdurrahman Maraşlı* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâs'i-Arabî, ty.), I, 58.

⁷⁶en-Nisâ 4/31.

⁷⁷en-Necm 53/32.

⁷⁸el-Beyzâvî, *Envâri't-Tenzil*, 1/58.

⁷⁹el-Lekânî, Ebû Muhammed 'Abdusselâm b. İbrâhîm, *Şerhu Ceohereti't-Tevhîd* (Kahire: el-Mektebetü't-Ticaretî'l-Kübra, 1955), 244-245.

⁸⁰el-Bakara 2/59.

⁸¹el-En'âm 6/49.

⁸²el-Hucurât 49/69.

⁸³en-Nûr 23/4-5.

yine şahitliğine başvurulmaz" demektedir. Ebû Hanîfe, bu görüşünü ayette geçen "tövbe ederlerse" istisnasının ayetin sonuna getirilmesi üzerine bina eder. Ancak cumhura göre ayetin sonundaki istisna bütün ayete şâmilidir. Tevbe eden artık fâsık olmadığı gibi şahitliği de kabul edilir.⁸⁴

Fâsık âlimlerden uzak kalınmasını tavsiye eden⁸⁵ Hz. Peygamber, fâsık kişilerin de cehenneme gideceklerini ve oranın ehli olduklarını,⁸⁶ Müslüman bir kimsenin diğer Müslümanları fâsıklıkla itham etmemesi⁸⁷ gerektiğini de haber vermiştir. Allah Resulü'nün vefatından sonra İslam ümmeti halifeliğin tayininden başlayarak değişik konularda derin ihtilafların içine düştü. Bunun sonucunda göreve gelen halifeler şehit edilirken siyasi kargaşalar inanç bakımından da ayrılıklara sebep olarak mezheplerin kurulmasına kadar vardı. Mezhep tartışmalarını da başlatan kebîre meselesi, fîsk ve fâsıklık konusunun da gündeme gelmesiyle daha da çetrefilleşerek bazı fırkaların başkalarını tekfirine kadar dayanmıştır.

Mezhepler açısından fîsk meselesi bir noktada "günah" kavramına yaklaşım gibidir. Örneğin Mürcie fîsk meselesini günahtan sayarak büyük veya küçük günahın imana herhangi bir zararının vermediğini öne sürer.⁸⁸ Hâricî âlimlere göre günah işleyen Allah'a isyan ettiğinden tam manasıyla kafir kabul edilir. Onların bu düşünceleri, toplumda yasaklara uymama noktasında oluşan eğilime karşı gösterdikleri şiddetli reaksiyondan ileri gelmektedir. Onlara göre günah işleyen kişi kâfir gibi muamele görür.⁸⁹ Hâricîlerin günah ve fîsk karşısında takındıkları sert tavrı, usûl hatasına bağlayan kelâm bilginleri, onların bu tavrının nedenini Hz. Ali ile Muaviye arasında cereyan eden olaylara bağlarlar. Hâricîler, "kendilerini samimi bir niyet ve İslama bağlı olmalarının bir göstergesi olarak, Hz. Ali ve taraftarlarını kâfir ilan ettiklerini, Allah yolunda huruç edenler olarak" isimlendirmişlerdir. Bu davranışları Allah yolunda gözükse de işin aslı, göstermektedir ki bu davranışın temelinde samimiyetten çok asabiyet, aşiretçilik, kabilecilik ve cehalet yatmaktadır.⁹⁰

Hâricîlerin en bilinen kollarından biri olan, genel ilkeleri "Allah Rabbimiz, Muhammed nebimiz, Kur'an imamımız, Sünnet yolumuz, Allah'ın evi kiblemiz, İslam da dinimizdir; dinin emrettiklerini yapar, yasaklarından kaçınırsınız." şeklinde ifade edilen İbâzîlere göre ise dinin gereği olan davranışlarda bulunmak farz olduğundan işlenen kebâir ebedi cehennemde kalma sonucunu doğurur.⁹¹ Kebîre sahiplerinin Allah'ı tek olarak tanımaları göz önünde bulundurularak kebîre işleyen kimselerin muvahhit olmakla beraber mümin olmadıklarını ileri sürmüşlerdir.⁹²

Hanefîlere göre hukukî manada büyük günah işleyen fâsık olur. Fâsık, addedilen kişi hakimlik görevine tayin edilemez. Tayin edilen kişinin kararları sadece mecburiyetten dolayı kabul edilebilir. Yani nasıl ki fâsık kişinin şahitliği kabul edilmiyorsa aynı şekilde fâsık olan hakimin de tayini uygun değildir. Yine bir kişinin iffetli bir kadına attığı zina iftirası onu fâsık yapar ve bu kişinin de hiçbir şekilde ne hakimliği ne de şahitliği kabul edilir.⁹³ Fâsık kişilerin, çocukları ve malları üzerindeki tasarruflarıyla ilgili hükümler, normal şartlardaki insanlar gibidir.⁹⁴

Mâtürîdî'ye göre fâsık kelimesi mutlak olarak kullanıldığı zaman kâfir anlamına gelir. Bununla beraber fîsk emredilenlerin dışına çıkmak demektir. Bazen mümin birisinin de ilâhî emirlerin dışına

⁸⁴Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve Edilletuhû* (Dimâşk: Daru'l-Fikr, 1989), VI, 173-174.

⁸⁵Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-muğnî, 1420), Mukaddime, 29.

⁸⁶Ahmed b. Hanbel, III, 428, 444.

⁸⁷Ahmed Naim Babanzâde, Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), Hadis No: 1988, XII, 137,

⁸⁸Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm el-Endelûsî el-Kurtubî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, nşr. Ahmed Şemseddin (Beyrut: 1999), IV, 205; Ebû'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Şerhu'l-Fikhu'l-Ekber* (Beyrut: yy. 1979), 59; Ebû Hanîfe, *el-Fikhu'l-Ebsat*, nşr. M. Zahid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, (İstanbul: yy. 1981), 43-44 Şehristânî, *el-Milel*, I, 48; İbn Ebi'l İzz el-Hanefî, *Şerhu Akideti't-Tahaviyye* (Beyrut: yy. 1392), 49; Cürcânî, *Kitâbu't-Tarifât*, thk. İbrahim Enbârî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405), 207; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (İstanbul: Dâru'l-Tibâati'l-Âmire, 1311:, 631; İbnü'l-Cevzî, Cemalüddin Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Muhammed, *Telbîsü'l-İblîs* (Beyrut: yy. 1989), 102.

⁸⁹Bağdadî, *el-Fark*, 19.

⁹⁰Sönmez, "İslam İnancında Günah Kavramı", *Journal of Islamic Research*, 28/1 (2017), 42-66.

⁹¹Fığlalı, *Mezhepler Tarihi*, 135-136.

⁹²Şehristani, *el-Milel*, 138.

⁹³Zühaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, VI, 745.

⁹⁴İbn Abidîn Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz b. Ahmed b. Abdurrahman ed-Dimeşkî, *Reddü'l-muhtâr Ale'd-Dürri'l-muhtâr Şerhu Tenwîri'l-Ebsâr*, (nşr.: Adil Ahmed Abdulmecid; Ali Muhammed Muavvez (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), V, 102.

çıkması mümkündür. Dolayısıyla fâsık her zaman kâfirle eş anlamlı kabul edilmemelidir; zira büyük günah işleyen mümin için de kullanılır⁹⁵ Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Mâtürîdî'nin fâsık kavramı ile ilgili görüşlerine açıklık getirmek suretiyle fâsık kavramını "mutlak fâsık" ve "mümin fâsık" olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Burada mutlak fâsık, ilâhî emir ve yasaklara hiçbir şekilde itaat etmeyen ve her açıdan âsi olan kimsedir ki buna kâfir denir. Mümin fâsık ise iman esaslarını tasdik ettiği halde tembellik, gaflet ve şehvet gibi bir takım sebeplerle ilâhî emir ve yasaklardan birine itaat etmeyen kişi olup sadece itaatsizlik yaptığı durumdan dolayı fîsk içinde bulunur. Bu tür günahlara karşı gevşeklik göstermek kişinin imanını ortadan kaldırmadığından böyle biri fâsık mümin olarak kabul edilir.⁹⁶

Eş'arî ve Mâtürîdîlerin kelâmî konulara makul yaklaşımı, günah kavramında olduğu gibi fîsk kavramı konusunda da orta yol şeklindedir. Bu manada Eş'arîler göre "fîsk", "Allah ve nübüvvet müessesesinin söz konusu olduğu yerlerde küfrü, dinî emir ve nehiydeki gevşekliğin ve ihmalin sözkonusu olduğu yerlerde de yanlış ve hatalı davranışları (günahları) gösterir".⁹⁷ İslâm dininde inanç esaslarını ve günah mevzusunu öncelikli olarak akıl perspektifinde değerlendiren, olayları aklın yol göstericiliğinde çözüme kavuşturmak isteyen bilginler, genel manada Mu'tezile mezhebine bağlı âlimler arasından çıkmıştır. Mu'tezilî bilginler, inanç konularının çözümünde, kendilerinden önceki âlimlerden farklı olarak nakille beraber aklı daha çok öncelemişlerdir. Bu tarzda kebâir ve diğer günahları işleyenleri değerlendiren Mu'tezile'nin mantık sistematiğine göre bunlar ne kafir ne de mümindir. Bunlar, ikisi arsında bir yerde olup fîsk içindedirler.⁹⁸

Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılarına göre, fîska düşen kişi tekfir edilemez. Bu kişiler günahları oranında küfre, salih amelleri oranında da iman mefhumuna yakın olmaktadır. Bu manada İmam Eş'arî'ye göre Müslüman bir kimse, zina ettiği veya hırsızlık yaptığından dolayı tekfir edilemez. Bu bağlamda herhangi bir fîskî işleyen kişi, bu günahları helal kabul ederek işlerse kafir ama haramlığına kani olarak işlerse sadece günahkar olur.⁹⁹ Bazı âlimler bu günahlara şarap içme gibi diğer bazı günahları da ilave ederek¹⁰⁰ bunları da aynı kategori içinde zikreder. Kur'an'da "fîsk" kelimesinin geçtiği bazı ayetlerde¹⁰¹ Müslümanların muhatap alındığı, nitekim bu kavramla, küfür ve şirk dışında büyük günahların işlenmesinin, dinin emir ve yasaklarına aykırı davranılmasının kastedildiği görülür.¹⁰²

3. Eş'arîlikte "Kebâir" Kavramına Yaklaşım

Kelâm ekolleri açısından görüş ayrılığına sebep olan günah kavramı ise daha çok kebâir denilen büyük günahlar olarak ele alınmıştır. Büyük günaha isim olarak verilen ve daha çok bu isimle bilinen kebîre, çoğul olarak kebâir şeklinde gelmektedir. Kur'an'da bu kelime, daha çok çoğul formunda geçmektedir. "Size yasak edilen büyük günahlardan (kebâir) kaçmırsanız, kusurlarınızı örteriz."¹⁰³

Büyük günah konusundaki düşüncesinden dolayı Mürcie gibi düşünmekle¹⁰⁴ itham edilen Eş'arîler, günahı, "Allah'ı tek olarak bilen ama buna rağmen doğru yoldan ayrılan günahkâr bir mü'min, Allah'ın iradesine havale edilmiş kişi" şeklinde tanımlamaktadırlar. Eş'arîlere göre bu durumda Allah, dilerse onu affeder cennetine koyar, dilerse yoldan çıkmasından dolayı ona ceza verir. Ama bu kişi daha sonra yine cennete girer. Büyük günahlar, karşılığında dünyevi veya uhrevi ceza

⁹⁵ Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 334, 337, 343, 353.

⁹⁶ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2003), II, 768, 770.

⁹⁷ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *Mükaşefetü'l-Kulup* (Kahire: yy., ty.), 23.

⁹⁸ Bagdâdî, *el-Fark*, 100.

⁹⁹ Eş'arî, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, çev. Mustafa Çevik (Ankara: Ankara İlahiyat Yayınları, 2005), 7.

¹⁰⁰ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, trc. ve izahat Taha Hakan Alp (İstanbul: Rihle Kitap, 2011), 140.

¹⁰¹ Bkz. el-Maide, 5/3. el-En'am, 6/121, 145; el-Hucurat, 49/11.

¹⁰² Mazhar Dünder, *Kur'an'da Ahlâkî Yasaklar* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2021), 59.

¹⁰³ en-Nisa 4/31.

¹⁰⁴ Subhî es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, çev. Mehmet Yaşar Kandemir (İstanbul: Marmara İFAV Yayınları, 2016), 111.

belirlenen masiyetlerdir.¹⁰⁵ Bununla beraber günahın vasfı ne olursa olsun, küfre götüren günahlar hariç, yaklaşım olarak Eş'ârîler, ameli imanın bir parçası olarak kabul etmemişlerdir. İsyan olan ameli yani günah mefhumunu da küçük ve büyük günah olarak ikiye ayırmaktadırlar. Büyük günahı da kendi içinde mertebelere ayıran Eş'ârî âlimleri, örneğin zina fiilini, içki içmekten daha ağır bir günah olarak telakki ederler.¹⁰⁶

İlk dönem kelâm ekollerinin ortaya çıkmasıyla *büyük günah* kavramının karşılığı olarak *kebîre veya kebâir*, terim olarak “dinen yasaklandığı konusunda kesin delil bulunan ve hakkında dünyevî veya uhrevî ceza öngörülen davranış”¹⁰⁷ şeklinde tanımlanmıştır. Ayetlerde kebâir ve zünûb olarak ifade edilen büyük günahlar, ceza tayin edilen ve açık olarak azabla tehdit edilen günahlardır. İbn Ebi Hatim'e (ö. 327/938) göre, Allah'ın cehennem azabıyla tehdit ettiği her şey büyük günah olarak ele alınmaktadır. Buna karşın Beyhakî (ö. 458/1066), kulun üzerinde ısrar ettiği her günahı büyük günah olarak değerlendirmektedir. Fakat kulun tevbe edip vazgeçtiği şey ise büyük günah değildir, denilmiştir.¹⁰⁸

Bazı hadislerde farklı isimlerle ele alınan kebâir, bir hadiste “el-mûbikat” yani helak edici, mahvedici günahlar olarak ifade edilmiştir. “Helak edici (mubikat) yedi şeyden kaçın.” Bunlar nedir, Ya Rasûlallah denilince, “Allah'a şirk koşmak, sihir yapmak, Allah haram kıldığı halde bir kimseyi haksız yere öldürmek, yetim malı yemek, faiz yemek, düşmana hücum anında savaştan firar etmek, namuslu, kendi halinde olan mümin kadınlara zina iftirası atmak.”¹⁰⁹ buyurdular.

Kebîre diye isimlendirilen günahların hangileri olduğu noktasında ortak bir düşünce oluşmazken bununla beraber kebâir işlemiş kulların durumlarıyla alakalı ekollerin yaklaşımları da farklı olmuştur.¹¹⁰

Mürcie mezhebi yaklaşımına göre amel, niyet ve inançtan sonra ikinci derecede ele alınır. Kebîre konusunda yaklaşımları da bu çerçevede şekillenmektedir. Bu durumda kebîre sahibinin dünyada iken cennetlik veya cehennemlik olduğu hakkında hüküm verilemeyeceğini, hükmün kıyamet gününe bırakılması gerektiğini öne sürmektedirler. Mürcie ekolü, imanı kalpte gerçekleşen bir inanç olarak kabul eder. Buna bağlı olarak günahın imana zarar vermeyeceğini iddia ederler. Büyük günah işleyen cezasının belirlenmesinden geri durmuş ve bu konudaki hükmü Allah'a bırakmışlardır.¹¹¹

Alî el- Cübbâî (ö. 303/916), dahil bazı Mu'tezilî gruplara göre günahlar küçük ve büyük olmak üzere iki gruba ayrılır. Büyük günah tanımlamasını “hakkında vaîd bulunan günahlar kebâirdir” şeklinde yapan Nezzâm'a (ö. 231/845) göre “İman, büyük günahlardan beri durmaktır.” Kebâir, hakkında vaîd (ağır ceza tayin edilmiş) bulunan günahlardır. Hakkında vaîd bulunmayan günahların Allah katında büyük günah veya küçük günah olmaları mümkündür. Bir insanda kebâir yoksa iman, bize göre ve Allah katında, hakkında vaîd bulunan şeylerden kaçınmak olarak ele alınabilir. Bir günahattan kaçınmak için o günah hakkında herhangi bir va'd veya vaîd 'in olması gerekliliğini öne sürenlere karşın başka bir görüşe göre hakkında va'd veya vaîd olmasa da mümin olmak günahattan kaçınmayı gerektirir. Allah nezdinde ise günah olan her türlü fiilden kaçınmak bir mecburiyettir.¹¹²

Nitekim genel yaklaşıma göre büyük günah işleyen kişilerin cezalarını çektikten sonra cennete girmeleri haklıdır. İmam Ebû Hanîfe, “günah kebîre de olsa helal sayarak o günahı işlemediği müddetçe günah kişiyi imansız kılmaz. Kişi, büyük günah işlemesine rağmen gerçek manada mümin kabul edilir. Fâsık, mümin olarak isimlendirilse de o kişi kâfir olarak yaftalanmaz” der.¹¹³

Büyük günahların amel bağlamında imana zarar verip vermediği hakkında yapılan tartışmalarla birlikte bir diğer tartışma da mezkûr kebâirlerin sayıları ile alakalıdır. Nitekim bazı yaklaşımlara göre

¹⁰⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l Akaid*, 262.

¹⁰⁶ Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık (Ankara: AÜİF Yayınları, 1971), 171.

¹⁰⁷ Muhammed b. Ali Şevkanî, *Fethu'l-Kadir* (Kahire: yy. 1993), I, 421-422.

¹⁰⁸ Şevkanî, *Fethu'l-Kadir*, I, 42.

¹⁰⁹ Müslim, İman 38; Ebû Dâvûd, Tevhid, 287.

¹¹⁰ Şehristani, *el-Milel*, 120.

¹¹¹ Şehristani, *el-Milel*, 57; Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 148.

¹¹² Eş'ârî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005), 222.

¹¹³ Aliyyü'l-Kârî Nureddin, *Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber* (Beyrut: Daru'l Kutub, 1979), 193-194.

büyük günahlar zamana bağlı olarak değişkenlik arz edebilir.¹¹⁴ Kebâirin sayıları¹¹⁵ ile ilgili âlimler arasında oluşan ihtilafta İbn-i Mesud (ö. 32/652-53), kebâirin sayısını dört olarak beyan ederken, İbn Ömer ve Abdullah b. Amr'a göre kebâir dokuz tanedir. Zehebî (ö. 748/1348) ise büyük günahları yetmiş olarak dile getirmiştir. Heytemî ise bu sayıyı dört yüz altmış yedi şeklinde dile getirmektedir.¹¹⁶

Sayı ve tespiti noktasında bir mutabakat olmasa da Eş'arî ve Mâtürîdîlerin genel kanısı, büyük günah sahibi kişilerin de tövbe ettiklerinde veya helal kılmadıkları sürece kebâir işlemleri durumunda cennete gidecekleri yönündedir. Zira Ehl-i Sünnetin ana yaklaşımına göre inkara girilmediği sürece büyük günah da olsa bu günahların kişilerin imanına hâlel getirmediği yönündedir. Bu konuda bazı aklî ve nakli deliller de öne süren âlimler, şu şekilde bir ayırım gözetmişlerdir:

a) İman, kalb ile tasdikten ibarettir. Şu durumda, mümini, sadece bu tasdik mefhumuna muhalefet etmek dinden çıkarır. Bunun dışında, şehvetin galebesi, hiddet veya başka bir saikle haramı helal kılmadan büyük bir günah işlemek, tek başına kişilerin küfrüne delil olamaz. Öne sürülecek delili bir kıyas haline de sokan kelâm bilginleri, "eğer büyük günah, mümin bir kişiyi imandan çıkarsaydı, iman tasdik boyutundan bahsedilemezdi. Hâlbuki iman, tasdikdir. Şu halde büyük günah, mü'mini imandan çıkarmaz". Buna karşı yapılan "Bu delilde kendi mezhebi ile hasmını ilzam etme düşüncesi vardır." itirazına cevap veren mezhep imamları, "iman, kesin deliller ve icma ile sabit olmuştur ki tasdikten ibarettir. Bu durumda hakkında icma olan bir meseleye muhalefet günahdır" derler.¹¹⁷

b) Öne sürülen diğer bir delile göre İslam'ın bidayetinden beri insanların büyük günah işlediklerine şahit olunmaktadır. Tövbe etmeseler bile bu kişilerin namazı kılınıp İslamî üsullere göre definleri gerçekleşmektedir. Bu durum dahi bu konuda bir icmanın varlığına delildir.¹¹⁸

c) Kur'an'da geçen bazı ayetler, kebîre sahiplerinin, günah işlemiş olmakla beraber mümin olduklarına delildir. Örneğin, "Ey iman edenler, yürekten halis bir tevbe ile tevbe ederek Allah'a dönün..."¹¹⁹, "Eğer mü'minlerden iki zümre (taraf) birbirleriyle vuruşurlarsa..."¹²⁰ ayetlerinde görüldüğü gibi "Ey iman edenler hitabı", günah işleyenlerin vahiy nazarında imanlı olduklarına delildir.¹²¹

Eş'arîler, günah kavramının imana zarar verip vermediği meselesinde şart ve kriterlerini yukarıda birkaç maddede ele aldığımız gibi sıralarken, diğer ekollerin yaklaşımlarına da eleştiri getirerek kendi nazariyelerinden hakikat bildiklerini savunma yoluna gitmişlerdir. Öyle ki Mu'tezile'nin büyük günah konusuna yaklaşımını yorumlayan İmam Eş'arî, "hakkında vaîd (ceza tehdidi) bulunan günah büyük, vaîd bulunmayan günah küçük günahdır" şeklinde aktarır.¹²²

Eş'arî âlimlerin imanı, kalp ile tasdik, dil ile ikrar, emredilen amelleri yerine getirmek olarak kabul etmeleri, yani ameli iman için gerekli bir şartmış gibi telakki etmeleri, amellerin imandan bir cüz olduğu anlamına gelmez. Bu bağlamda imanda artma ve eksilmenin olmadığını kabul etmelerinin yanı sıra günah işleyen mümin bir kişinin aynı şekilde mümin olma vasfını yitirmediğini ve fakat günah işlediği için böylesi birine asi, itaat etmeyen mümin ismini vermişlerdir.¹²³ Bunlar hevâ ve heveslerine uyararak nefsanî arzularına boyun eğmek suretiyle ilâhî iradeye teslimiyetten sapmışlardır.¹²⁴

¹¹⁴ Sönmez, "İslam İnancında Günah Kavramı", 43-66.

¹¹⁵ Büyük günahların hangileri olduğu çeşitli ayet ve hadislerle göre belirlenmiştir. Farklı kişiler sayıları 7'den başlayarak 70 gibi rakamlara ulaşan büyük günah çeşitlerini zikretmişlerdir. Büyük günah sayılan fiillerden bazıları şunlardır: Şirk koşmak, Bir kişiyi haksız yere öldürmek, Kendini öldürmek, İntihar etmek, Savaştan kaçmak, Zina ve livata yapmak, Büyücülük/büyü yapmak, Yalan söylemek ve iftira atmak, Domuz eti ve bunun gibi benzeri yenmesi haram olan şeyleri yemek, İçki içmek, Kumar oynamak, Rüşvet alıp vermek, Faiz parası yemek, İsrâf yapmak, Emanete hıyanet etmek, İnsanları çekiştirmek (Gıybet etmek), Kaş-göz işaretleriyle insanlarla alay etmek. Bkz. Necati Yeniçel - Hüseyin Kayapınar, *Sünen-i Ebu Davud Terceme ve şerhi*, 2/112

¹¹⁶ İbn Hecer Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî, *ez-Zevaciran İktirâfî'l- Kebair*, çev. Ahmet Serdaroğlu - Lütfi Şentürk (İstanbul: yy. 1986), 6.

¹¹⁷ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 180

¹¹⁸ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 181.

¹¹⁹ et-Tahrîm 66/ 8.

¹²⁰ el-Hücurat 49/9.

¹²¹ Ali Arslan Aydın, *İslam İnançları, (Tevhid ve İlm-i Kelam)* (İstanbul: Gonca Yayınları, 1998), 188.

¹²² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 221.

¹²³ Mazhar Dünder, "Kur'an'da İslâm Kavramı ve Teslimiyet Anlayışı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2020; 31(3): 617.

¹²⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahman 'Umeyrah (Beyrut: Alemlü'l-Kutub, 1419), I, 156-158.

Sonuç

Özellikle Hz. Osman'ın şehit edilmesi ve bunu takib eden iç kargaşa, Müslümanları birbiriyle savaşa kadar götürdü. Mevcut sorunlar ve bu derin ihtilaflar sonucunda itikadî mezheplerin ortaya çıkmaya başlaması beraberinde birçok problemin tartışılmasına ve mezheplerin kendi vechesinde bu çetrefilli meselelere çözüm getirmelerine sebep olmuştur. Bu bağlamda günah kavramı, bu sebepler neticesinde ana bir etmen olarak karşımıza çıkmaktadır. Hiç şüphesiz günah mefhumuyla beraber bu farklı kanaatlerin ortaya çıkmasında dönemin siyasi ve ictimai yaşamının da etkisi azımsanmayacak derecededir. Bu görüş farklılıkları genel manada, "İman ve mahiyeti nedir?", "İman ile amel arasında nasıl bir bağlantı vardır?", "Günah imana zarar verir mi?", "İmanda ziyadelik ve noksanlık kabul edilebilir bir durum mudur?", "İman-günah bağlamında mürtekb-i kebîrenin dini durumu nedir?" gibi soru ve tartışmaların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu ihtilaflar ekseninde gelişen çekişmelerin bir sonucu olarak itikadî ekoller ortaya çıkmıştır.

İmanın artıp eksilmesi meselesi, itikadi ekollerin üzerinde tartıştığı, bunun sonucunda da farklı görüşlerin ortaya çıktığı bir mevzudur. Genel kabul gördüğü şekliyle imanda artma ve eksilme söz konusu değildir. Yani iman nicelik olarak artmaz ve eksilmez. Fakat imanın arttığını söyleyen kimi Eş'arîler, Selef vb. burada artmadan maksadın nicelik değil de nitelik açısından bir artma olduğudur. Aksi takdirde bir kimse iman esaslarının bir kısmına inanıp bir kısmına inanmasa, mesela imanın esaslarından olan Allah'a inanıp öldükten sonra dirilmeye inanmasa veya namazın farz olduğunu kabul edip haccın farz olduğuna inanmasa bu kimse mümin olmaz. Böyle olunca imanın artması ve eksilmesi diye bir şey olmaz. Bu noktadan hareketle mümin vasfını kazanmak bakımından hiç kimse arasında hatta peygamber olanla olmayan arasında bir fark yoktur. Bir kimse ya inanmıştır ya inanmamıştır. Bu imanın varlığı veya yokluğu açısından böyledir.

Fakat Eş'arîlerde kuvvetlilik-zayıflık bakımından sıradan bir müminle peygamberlerin imanı aynı değildir. İmanda böyle bir farklılığın bulunduğu ayet ve hadislerde de işaret edilmiştir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurulmaktadır: "Mü'minler ancak onlardır ki, Allah anıldığı zaman yürekleri titrer. Allah'ın âyetleri kendilerine okunduğu zaman bu, onların imanını artırır (kuvvetlendirir) ve onlar yalnız Rablerine dayanır ve güvenirlir."¹²⁵ İmanın artması-eksilmesinde Eş'arîler, imanın keyfiyet bakımından artıp eksilebileceğine dikkat çekerler. Bu bakış açısını savunan bazı Eş'arîlerle beraber bazı selefi âlimler de vardır. İbn Teymiye, Zahirîlerden İbn Hazm ve İmam Buhârî gibi âlimlere göre bazı insanların imanı bazılarının göre daha kuvvetlidir. Bazılarının imanı kâmil bazılarının da değildir. Bu fikri savunanlara göre eğer bu yaklaşım kabul edilmezse bu durumda Hz. Peygamberin imanı ile sıradan herhangi bir kişinin imanı aynı tutmak gerekecektir.

Sonuç itibarıyla, büyük de olsa günah irtikab eden kişinin şayet kalbinde iman mevcut ise o vakit bu kişinin imanında bir noksanlık veya ziyadelikten bahsedilemeyeceği gibi o tekfir de edilmez. Ancak amellerin yokluğu imanı zayıf etmez, fakat imanı niteliksel olarak yani zayıflık-kuvvetlilik açısından etkilediği görüşü Eş'arîleri yaygın görüşü olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani her itaat imanımızı kuvvetlendirir. İşlenen her günah ise imanımızı zayıflatır. Gerçek manada ve gönülden gelerek kalpte meydana gelen imanda aslında ne artma ve ne de eksilme, ne azlık ne de çokluk meydana gelmez.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ahmed Muhtar, *Mecma'u'l-luğati'l-'Arabiyye muasıra*. Beyrut: Alem'ül-Kütüb, 2008.
- Aliyyü'l-Kârî Nureddin, *Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber*. Beyrut: Daru'l Kutub, 1979.
- Aydın, Ali Arslan. *İslam İnançları*. İstanbul: Gonca Yayınları, 1998.
- Aydın, Osman. *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*. Ankara: y.y., 2001.
- Babanzâde, Ahmed Naim - Kâmil Miras. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.

¹²⁵ el-Enfal 8/2.

- Bağcı, Mehmet. *İslam Mezheplerinde İman ve Büyük Günah Problemi*. MÜSBE. Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi, 2008.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir. *el-Fark Beyne'l-Fırak ve Beyânü'l-Fırkatî'n-Naciye*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: y.y., ts.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir. *Kitabu Usulu'd-Din*. İstanbul, 1978.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed İbn et-Tayyib. *el-İnsaf*. nşr. Muhammed Zahid el-Kevserî. Kahire: y.y., 1950.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed İbn et-Tayyib. *Kitâbü't-temhîd*. nşr. Richard J. Mc. Carthy. Beyrut: Librarie orientale, 1957.
- el-Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed *Envaru't Tenzîl ve Esraru't Te'vil*. İddâd ve Takdim: Muhammed Abdurrahman Maraşlı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs'i-Arabî, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlmi Kelâm*. İstanbul, Bilmen Yayınları, 1972.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u'l-Müsne'di's-Sahîhi'l-Muhtasar min Umûri Resûlillâh Sallallahü 'Aleyhi ve Sellem ve Sünenihî ve Eyyâmih*. thk. Şu'ayb Arnaût vd. Beyrut: er-Risâletü'l-âlemiyye, ts.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *Kitâbu't-Tarifât*. thk. İbrahim Enbârî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *Şerhu'l-Mevâkıf*. İstanbul, Dârut'-Tibâati'l-Âmire, 1311.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknu'ddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâi en-Nîsâbü'rî. *Akâdetu'n-Nizâmiyye*. thk. Muhammed Zahid el-Kevserî. Kahire: y.y., 1992.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknu'ddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâi en-Nîsâbü'rî. *el-İrşâd ilâ Kavâti'i'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*. thk. Es'ad Temîm. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1996.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. Riyad: Dâru'l-muğnî, 1420.
- Dündar, Mazhar. *Kur'an'da Ahlâkî Yasaklar*, Ankara, İlahiyât Yayınları, 2021.
- Dündar, Mazhar. "Kur'an'da İslâm Kavramı ve Teslîmiyet Anlayışı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2020; 31(3): 604-21.
- Düzgün, Şaban Ali, "İnsanın Doğası (fıtrati) ve Özgürlüğü Üzerine", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 2, 2016 s, 322-342, 2016.
- Düzgün, Şaban Ali. "İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı", *AÜİFD*, XLVI 2005, II, s 13-42, 2005.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakat*, ts.
- Ebû Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Beyrût, Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. "el-Fıkhü'l-Ekber". *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri*. çev.: Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları, 2002.
- Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *el-Fıkhü'l-Ekber*. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 1992.
- Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *el-Fıkhü'l-Ebsat*. nşr. M. Zahid Kevserî. trc. Mustafa Öz, İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde. İstanbul: y.y., 1981.
- el-Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Salim el-Basrî. *El-Lum'a Fi'r-Red Alâ Ehli'z-Zeyğ Ve'l-Bid'a*. nşr. Hammûde Zeki Gurâbe. Kahire: y.y., 1975.
- el-Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Salim el-Basrî. *el-İbane an Usuli'd-Diyane*. çev. Mustafa Çevik. Ankara: Ankara İlahiyat Yayınları, 2005.
- el-Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Salim el-Basrî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-Musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit. Beyrut: y.y., 1990.
- el-Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Salim el-Basrî. *İlk Dönem İslam Mezhepleri*. çev. Ö. Aydın, M. Dalkılıç. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005.
- el-Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Salim el-Basrî. *Risâle fi İstihsâni'l-havz fi ilmi'l kelâm*. nşr. Richard Mc. Carthy, The Theology of al-Ash'arî içinde. Beyrut: y.y., 1953.

- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid, *Tebziratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- Fığlalı, E. Ruhi. *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, İstanbul, 1996.
- Fığlalı, E. Ruhi. "Hâriciliğin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20, 1975.
- Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Mükaşefetü'l-Kulup*. Kahire: y.y., ts.
- Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *İtikad'da Orta Yol*. çev. Kemal Işık. Ankara: AÜİF Yayınları, 1971.
- İbn 'Asâkir, Ebü'l-Kasım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşki eş-Şâfiî. *Tebyinu Kezibi'l-Müfteri Fima Nusibe ile'l-İmam Ebi'l Hasan el-Eş'arî*. Dimeşk, 1979.
- İbnü'l-Cevzî, Cemalüddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Muhammed. *Telbîsü'l-İblîs*. Beyrut, 1989.
- İbnu Ebî'l-İzz el-Hanefî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Kahire: Dâru's-Selâm, 2005.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerred'u Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eşarî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: y.y., 1987.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. Beyrut: Daru's-Sadr, 2000.
- İbn Hazm, Muhammed b. Saîd ez-Zahiri. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*. nşr. Ahmed Şemseddin. Beyrut: y.y., 1999.
- İbn Hecer, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî. *ez-Zevaciran İktirafi'l- Kebâir*. çev: Ahmet Serdaroğlu-Lütfi Şentürk. İstanbul: y.y., 1986.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sunenu İbn Mâce*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâluddîn. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1994.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâluddîn. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 3. Basım, 1414.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed. *Mecmuatu'l Feteva*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım - Muhammed b. Abdurrahman. Kahire: y.y., ts.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed. *Kitabu'l İmanu'l-Evsat* (Mecmu'u Fetâvâ içinde), neşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım el-Asımî. Kahire: y.y., 1404.
- İsfehânî, Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-kur'ân*. çev. Abdulbâki Güneş, Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dînî ve Ahlakî Kavramlar*. trc. Selâhattin Ayaz. İstanbul: y.y., 1991.
- İzutsu, Toshihiko. *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selâhaddin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2005.
- Kâdî Abdülcebbar, Ahmed. *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*. thk. H. Ebu Haşim. Beyrut: y.y., 2001.
- Kâdî Abdülcebbar, Ahmed. *el-Muğnî*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. nşr. Abduhalîm en-Neccâr. Kâhire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1965.
- Kahire Arap Dil Kurumu, *Mu'cemü'l-vasîf*. Kahire: Dârü'd-Da've, ts.
- Kılıç, Sadık. *Kur'an'da Günah Kavramı*, Konya: Hibaş Yayınları, 1984.
- el-Lekânî, Ebû Muhammed 'Abdusselâm b. İbrâhîm. *Şerhu Cevhereti't-Tevhîd*. Kahire: el-Mektebetü't-Ticareti'l-Kübra, 1955.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf. İstanbul: y.y., 1979.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vilatu'l-Kur'an*. edt. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Ebu'l Münteha ve Molla Hüseyin Şerhleri*. çev. Y. Vehbi Yavuz. İstanbul: Bayrak Yayınları, ts.
- Muhammed Ebu Zehra. *Mezhepler Tarihi*. çev. Hasan Karakaya, Kerim Aytekin. İstanbul: Hisar Yayınları, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010.

- Montgomery Watt. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fırlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Nesâî, Ahmed b. Ali. *Sünenü'l-Kübrâ*. nşr. Hasan Abdulmun'im Şelebi. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Bahru'l-Kelâm*, thk. Veliyyüddin Muhammed Salih. Dimeşk: Dâru'l-Farfur, 2000.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Tebziratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- Önal, Recep. "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile İle Ehl-İ Sünnet Polemiği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Samsun, ss. 121-146, 2015.
- Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed. *Kitâbu Usûlid'-Dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: Daru'l Kutub, 1963.
- Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. çev. Ş. Gölcük. İstanbul: Kayihan Yayınları, 1998.
- Râgıb el-İsfâhânî. *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'ân*. thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1997.
- Razî, Fahreddin. *Kelâm'a Giriş -el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Razî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Gayb Tefsir-i Kebîr*, Beyrut: Dâru'l Fikr, 1981.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İslâm". *DİA*. İstanbul: 2001.
- Sofuoğlu, Mehmed. *Sahih-i Buhari ve Tercemesi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1998.
- Sofuoğlu, Mehmed. "Küfür". *DİA*, İstanbul: 2020.
- Sönmez, Vecihi. "İslam Düşüncesinde Bilgi-İman İlişkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V, Sayı: 1, ss. 229-247, 2005.
- Sönmez, Vecihi. "İslam İnançında Günah Kavramı". *Journal of Islamic Research* (2017; 28 (1), 42-66, 2017.
- Sübkî. *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübra*. Tannahî, (thk. Abdülfettah el-Huluv-Mahmud), Kahire, Daru't-Tiras, 1976.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. Beyrut: y.y., 1990.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim. *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kelem*. nşr. Alfred Gillaume. Kahire: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Şevkanî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadir*. Kahire, Daru'c-Cîl, 1993.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-Mekâsîd*. thk. Abdurrahman 'Umeyrah. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1419.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-Sahih*. Kahire: Matba'atu Lecneti't-Te'lîfi ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1970.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmine Giriş*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1998.
- Topaloğlu, Bekir. *Allah'ın Varlığı*. Ankara: DİB. Yayınları, 1992.
- ez-Zebîdî, Murtazâ. *Tâcü'l-Arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Beyrut: Dâru'l-Hidaye, 1980.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhû*. Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1989.



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Haziran/June 2022, 5(1): 128-144

Kıyamet Sahneleri Sunması Bağlamında Kâri'a Sûresi'nin İncelenmesi
Examination of Surah Qari'ah in the Context of Presenting Scenes of the Apocalypse

Mazhar DÜNDAR

Dr, Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı,
Doctor, Teacher, Ministry of Education Van/Turkey
mazhardu@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-4406-9686

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Mayıs / May 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.47145/dinbil.1115045

Atıf / Citation: Dündar, Mazhar. "Kıyamet Sahneleri Sunması Bağlamında Kâri'a Sûresi'nin İncelenmesi / Examination of Surah Qari'ah in the Context of Presenting Scenes of the Apocalypse". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5 / 1 (Haziran 2022): 128-144. doi: 10.47145/dinbil.1115045

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University,
Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



Öz

Kâri'a sûresi, Risalet'in başlangıç döneminde nazil olmuş, mevzu itibarıyla diğer bazı Mekkî sûrelerde olduğu gibi kıyametin ne olduğu sorusuyla başlamış ve kıyamet sahnelerinin tasviri yapılmıştır. Bu sahnelerde kıyametin kopmasıyla oluşan şiddetli çarpmanın etkisiyle kâinatta oluşan değişim aktarılmıştır. Kıyametin dehşet veren korkusuyla insanların yaşadıkları panik halleri, hesaba çekilerek amellerine göre kavuşacakları nimetler veya uğrayacakları azap tasvir edilmiştir. Kur'an'da, kıyamet sahneleri çok canlı bir anlatımla adeta gözler önüne serilerek tasavvur ve hissedilebilir bir üslupla aktarılmıştır. Sûrede insanlara yönelik hem ümit veren hem de korku salan mesajlar sunulmuştur. Böylece insanlardaki mükellefiyet ve kulluk bilincine vurgu yapılmak suretiyle dünyada işledikleri amellerin ahirette mutlaka bir karşılığının olacağı bilincinin verilmesi hedeflendiği söylenebilir. Kıyamet sahneleri, Kur'an'ın farklı ayet ve sûrelerinde yer alırken, Kâri'a sûresinde veciz şekliyle geçtiği görülmektedir. Sûreyi ele alarak incelememiz bu sebebe matuftur. Kıyametin kopması ve sonraki ahvalin tasvir edildiği bu sahnelerde, tam bir uyum ve ahenk vardır. Bu durum sahnenin her bölümünde, kelimelerin musikisinde, ses tonu ile mana arasındaki insicamda, hisleri harekete geçirmede ve sunulduğu bağlamda bir bütünlük arz etmesinde kendini göstermektedir. Çalışmamızda, Kâri'a sûresinde ses tonu ve manasıyla ifade edilen kavramlar tahlil edilmiş, en çarpıcı ve canlı bir üslup ile anlatılan kıyamet sahneleri ele alınmıştır. Bunların, insanları imana ve marufa teşvik ederek inançsızlık ve münkerden sakındırmaya yönelik olduğu, sembolik birer anlatım olmadığı, ahirette gerçekte yaşanacak manzaralardan seçildiği anlaşılmış ve bu hususlar analiz edilerek işlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kâri'â, Kıyamet, Haşr, Mizan, Cehennem.

Abstract

The Surah Qari'ah was revealed in the beginning of the Risalet, it started with the question of what the apocalypse is like in some other Makki surahs, and the scenes of the apocalypse were depicted. In these scenes, the change in the universe with the effect of the violent impact caused by the breaking of the apocalypse is conveyed. The panic situations that people experience with the terrifying fear of the apocalypse, the blessings they will attain or the torment they will suffer according to their deeds are described. The Qur'an is not content with depicting the scenes of the apocalypse; these scenes are conveyed in an imaginative and perceptible style that emerges with an almost unfolding with a very lively narration. Both hopeful and fearful messages are presented to people in the Surah. Thus, it can be said that by emphasizing the consciousness of responsibility and servitude in people, it can be said that it is aimed to give the awareness that the deeds they do in this world will definitely have a reward in the hereafter. While the apocalypse scenes take place in different verses and surahs of the Qur'an, it is seen that they are mentioned in a laconic form in the verse of Qari'ah. It is for this reason that we examine the surah by considering it. There is complete harmony and coherence in these scenes, in which the end of the world and the next situation are depicted. This situation manifests itself in every part of the scene, in the music of the words, in the coherence between the tone of voice and the meaning, in activating the senses and presenting a unity in the context in which it is presented. In our study, the concepts expressed in the tone and meaning of the Qari'ah Surah were analyzed, and the apocalyptic scenes, which were told in the most striking and lively style, were discussed. It has been understood that these are intended to encourage people to faith and knowledge and to avoid disbelief and sin, they are not symbolic expressions, they are chosen from the scenes that will be experienced in the hereafter, and these issues are analyzed and processed.

Keywords: Tafsir, Qari'ah, Apocalypse, Resurrection, Scales, Hell.

Giriş

Ahret inancı ve kıyamet bilinci Kur'an'ın en temel konularından biridir. Kıyamet sahneleri Mekki sûrelerde yoğun bir şekilde işlenirken, belki de en veciz şekliyle Kâri'a sûresinde geçmektedir. Birinci ayetinde geçen ve "kuvvetli darbe, bir şeyle başka bir şeye şiddetle vurmak"¹ manalarına gelen *kâri'a* kelimesi, sûrenin adı olurken² aynı zamanda konusunu da teşkil etmektedir. Çünkü sûre, bir bütün halinde kıyamet ahvalinden bahsetmektedir.³ Kıyâmet sûresinden önce, Kureyş sûresinden sonra indiği bilinen Kâri'a sûresinin Mekki olduğu hususunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.⁴ Ayrıca konu itibarıyla de Mekke döneminin başlangıç döneminde nazil olan sûrelerden olduğu anlaşılmaktadır.⁵ Araştırma yaptığımız kaynak eserlerde sûrenin nüzul sebebi ile ilgili herhangi bir malumata ulaşamadığımızı söyleyebiliriz.⁶ Müfessirler, insanlara korku salan dehşetinden dolayı *kâri'anın* kıyametin adlarından biri olduğunu söylemişlerdir.⁷

Kâri'a'dan bir önceki Âdiyât sûresi: إِنَّ رَبَّكُمْ بِكُمْ يُؤَمِّنُكُمْ لَيْلِيَّ "İşte o gün onların Rabbi kendilerinin her hâlinde mutlaka haberdardır"⁸ ayetiyle bitince, bugünün hangi gün olduğu hususunda, Kâri'a sûresinde bu ahvalin veciz ve etkileyici tasvirleri yapılmaktadır.⁹ Sûrede kıyamet hallerinden, kıyamette olacak olaylardan ve sonunda insanların varacağı akıbetten söz edilmektedir. Böylece kıyametin her sahnesi gözler önüne serilmektedir. Burada sunulmuş olan sahneler, insanların yanı sıra dağları da sarsan muazzam bir korku ve dehşet manzarasıdır. İnsanlar bu dehşet ortamının gölgesinde, bunca sayı çokluğuna rağmen büyük bir aciziyet ve şaşkınlık içerisinde birbiri ardınca ölüme giderken, bir yönleri ve hedefleri olmayan şaşkın ve karmaşık halde: كَأَفْرَاشِ الْمُنْتُوثِ "...Yayılmış pervaneler gibi"¹⁰ olurlar. Yeryüzüne sabitlenmiş dağlar, o günün heybetinden rüzgârın savurarak uçuşturduğu, Allah'ın buyurmasıyla: كَأَلْعَيْنِ الْمُنْتُوثِ "...Didilmiş renkli yün gibi olurlar."¹¹ Böylece kıyametin Kâri'a diye

¹ Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi gâribi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davudi (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 401; Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1990), VII/262; Seyyid Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kamus*, thk. Abdülâlim et-Tahâvî (Kuveyt: Matbaatu Hukûmetu'l-Kuveyt, 1984), XXI/545.

² Sahabe ve tabiin tarafından bu sûreye başka isim verildiği görülmemiştir. Bkz. Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekki el-Mahzûmî, *Tefsîru'l-Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselâm Ebü'n-Nil (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, 1989), 745; Taberî, Ebu Cafer Muhammed İbn Cerîr, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), XXIV/571; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 2009), IV/789; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006, XX/442; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hirbevî el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.), XXII/220; Ebü Abdillâh Muhammed et-Tâhîr b. Muhammed b. Muhammed eş-Şazelî b. Abdilkâdir b. Muhammed b. Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru'l-Tunusiyye, 1984), XXX/509.

³ Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, trc. Heyet (İstanbul: İnsan Yay., 1991), VII/213.

⁴ Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak dini Kur'an dili*, çev. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel, Nedim Yılmaz (İstanbul: Azim Dağıtım, ts.), IX/385.

⁵ Ebu Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutübî'l-İlmiyye, 2001), V/516; Ebu's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseyinî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arâbi, ts.), XXX/220; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, VII/213.

⁶ Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî en-Nisâbüri, *Esbâbu'n-nüzûl* (Mısır: Dâru'l-Kutübî'l-İlmiyye, 1968); Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Lübâbü'n-nükûl fi esbâbi'n-nüzûl*, thk. Ebu Faris Dahdah (Mektebetu Lübnan, 2001); Abdulfettah Abdülğani el-Kâdî, *Esbâb-ı Nüzûl*, trc. Salih Akdemir, (Ankara: Fecr Yay., 1995); Muhammed B. Musa Al-i Nasr, Selim b. İd el-Hilâlî, *el-İstiâb fi beyâni'l-esbâb*, çev. İshak Doğan (İstanbul: Beka Yay., 2018).

⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIV/573; Ebu'l-Ferec el-Cevzî, Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kutübî'l-Arabî, 2001), IV/328; Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Durru'l-mensûr fi tefsîri'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Kutübî'l-İlmiyye, 2003), XV/609; Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Ğarîbü'l-Kur'an*, thk. Said el-Lühâm, (yy., ts.), 467.

⁸ el-Âdiyât 100/11.

⁹ Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), XXXII/70; Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tenasüku'd-dürer fi tenasübi's-süver* (Beyrut: Dâru'l-Kutübî'l-İlmiyye, 1987), 143; Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Anadolu Yay., ts.), XIII/6953.

¹⁰ el-Kâri'a 101/4.

¹¹ el-Kâri'a 101/5.

adlandırılması, mevzunun anlatımında tam bir uyum ve ahenk arz etmektedir.¹² Devamındaki ayetlerde, Yüce Allah'ın adaletinin tecelli etmesiyle kıyamette insanların iyi ve kötü amellerinin tartılacağı ve ağırlık derecelerine göre haklarında karar verileceği bildirilmektedir. Kimlerin iyi amel tartıları ağır gelirse memnun olacakları bir hayata kavuşacakları, kimlerin de tartıları hafif gelirse derin bir ateş çukurunun içine atılacakları haber verilmiştir.¹³

Kur'an'da, kıyamet sahnelerinin özellikle de Mekkî sûrelerin pek çok ayetinde tasvir edildiği bilinen bir hakikattir. Çalışmamızda, kıyamet sahnelerini en özlü ve çarpıcı şekilde sunması açısından Kâri'a sûresini ele alarak incelemeye çalışacağız. Sûrede geçen tabirler, kavramlar ve garip lafızların tahlilleri, lügat ve ıstılah anlamları, müfessirlerin takdir ve tercih ettikleri manaları, bunların ses tonu ve mana yönündeki insicamları gibi farklı cihetlerden ele almaya çalışacağız. Devamında bu unsurları bir araya getirerek sûrenin karakterine uygun olarak iki bölüm halinde ve toplu olarak manalarını sunmaya çalışacağız. Sonrasında Kâri'a sûresi özelinde ve genel manada da Kur'an'da çeşitli hallerde sunulan kıyamet sahnelerinin bazı ortak özelliklerini sıralamaya çalışacağız. Yine Kur'an'da tasvirî yapılan bu sahnelerin, insanları inanmaya teşvik etmek suretiyle inkârdan sakındırmaya yönelik birer sembolik anlatım olup olmadığı tartışmasını yapmaya çalışacağız. İlâhiyat alanında pek çok sûre ve ayet üzerinde bilimsel çalışmalar yapılmışken, yaptığımız araştırmalar neticesinde, Kâri'a sûresi üzerinde bazı çalışmalar haricinde¹⁴ pek de fazla müstakil çalışma yapılmadığını gördük ve dolayısıyla böyle bir çalışma yapmayı uygun gördük.

1. Kâri'a Sûresinde Geçen Bazı Lafızların Tahlili

1.1. الْقَارِعَةُ / el-Kâri'a

Kâri'a, ق - ر - ع "k-r-'a" kelimesinden türemiş ve "bir şeyle başka bir şeye şiddetle çarpmak" manasına gelmektedir.¹⁵ Arapların مرقعة "tokmak", قرع بالعصى "sopayı başına vurdu", قرع الباب "kapıyı çaldı", تقارع بالسيف "kılıçla vuruştı" şeklindeki ifadeleri bu kökten gelmektedir.¹⁶ القرع "alabilmişine vurmak ve yüklenmek" manasına gelirken daha sonraları zamanın büyük hadiseleri, musibet ve felaketleri القارعة diye adlandırılmıştır.¹⁷

Kâri'a kelimesi, tıpkı *hâkka*, *tâmme*, *sâhha* ve *ğâşiye* kelimeleri gibi Kur'an'da kullanılan ve kıyamet gününün adlarından biri olarak kabul edilen dinî kavramlardan biridir.¹⁸ Bu kelime Kur'an'da, Kâri'a sûresinde üç defa zikredilmesinin dışında bir ayette وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيْبًا "...Allah'ın sözü yerine gelinceye kadar, inkâr edenlere yaptıkları işler sebebiyle devamlı olarak, ya büyük bir felaket gelecek veya o felaket yurtlarının yakınına inecektir..."¹⁹ "büyük felaket" manasında kullanılmaktadır. Başka bir ayette كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ "Semûd ve 'Âd kavimleri kıyameti yalanladı"²⁰ "kıyamet" manasında olmak üzere toplam beş defa geçmektedir. Kur'an'ın bu korku salan mesajlarını içeren ayetleri *kâri'a* kelimesinin

¹² Seyyid Kutüb, *Fî-Zilâl'il-Kur'an* (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1992), VI/718.

¹³ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, VII/213.

¹⁴ Bu hususta toplam üç çalışmanın yapıldığı tespitinde bulduk: Michael Sells, Kâri'a sûresindeki fonetik özellikler ve ses-anlam uyumu üzerine bir çalışma yapmıştır (bkz. M. Michael Anthony Sells, "Sound and Meaning in Sûrat al-Qâri'a", *Arabica*, 1993, XL(3), 403-430); Esra Gözeler, Michel Cuypers'in Kur'an'ın nazmı üzerine yaptığı araştırma ve çalışmalarını incelemiştir; Kur'an'ın retorik analizi konusunu Kâri'a sûresi örneğinde ve ulûmu'l-Kur'an bağlamında ele almıştır (bkz. Esra Gözeler, "Kur'an'ın Retorik Analizi: 101/Kâri'a Sûresi Örneğinde Michel Cuypers'in Kur'an'ı Anlama Metodu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, LI(2), 331-348); Adem Sav, konulu tefsir bağlamında Kâri'a sûresini işlemiştir (bkz. Adem Sav, *Kâri'a Sûresi Bağlamında Kıyamet Sahneleri*, (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

¹⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, 401; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII/262; Zebidî, *Tâcü'l-arûs*, XXI/545.

¹⁶ Elmalılı, *Hak Dini*, IX/385.

¹⁷ Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, XXXII/70; Hasan İzzeddîn b. Hüseyin b. Abdülfettâh Ahmed el-Cemel, *Mu'cem ve tefsîr lugavî li kelimâti'l-Kur'an* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2008), III/343.

¹⁸ Ebu'l-Fidâ' İmâduddîn İsmâil b. Şihâbuddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Mısır: Matbaatu Mustafa Muhammed, 1937), VIII/489.

¹⁹ er-Ra'd 13/31.

²⁰ el-Hâkka 69/4.

çoğul hali olan “kavâriü'l-Kur'an” olarak adlandırılmaktadır.²¹ Nitekim bu ayetler, hem üslup hem de mana bakımından kıyamet ahvalinin dehşet ve azametini buyurmasının yanı sıra kıyametin kopma zamanının da bilinemeyeceğine işaret etmektedir.²²

Kâri'a'nın kıyametin adlarından biri olduğu hususunda ulema ittifak ederken²³ kıyamete bu ismin neden verildiği hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir:

1. Bunun nedeni, kendisinden dolayı insanların akıllarını başlarından alan, yürekleri hoplatan ve dehşetinden dolayı mahlûkatın can verdiği o ilk *sayhadır*. Nitekim Yüce Allah: *وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ* “*Sûr'a üflenmiş, göklerde ve yerde olanlar (korkudan) bayılmışlar*”²⁴ buyurmuştur. Yine Kur'an'da: *مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً* “*Onların işi sadece korkunç bir sese bakar*”²⁵ buyurulmuş olması bunu desteklemektedir.

2. Kâinat tahrip edilirken ulvî ve süflî kütlelerin birbirleriyle alabildiğince çarpmaları sebebiyle kıyamete *kâri'a* denilmiştir.

3. *Kâri'a*, dehşet ve çılgınlığıyla insanları korkutan ve yüreklerini hoplatan demektir. Kelbî'ye (öl. 204/819) göre bu, göklerin çatlayıp yarılması, güneş ve ayın dürülmesi, yıldızların saçılması, dağların ufalanıp savurulması, arzı dürülmesi ve değişmesi şeklinde olmaktadır.

4. Mukâtil'e (öl. 150/767) göre, Cenâb-ı Hakk'ın düşmanlarını ilâhî azap, zillet ve ibret verici cezalarla korkutması, yüreklerini hoplatması sebebiyle kıyamete bu ad verilmiştir.²⁶ Bazı tahkik sahibi âlimler, bu görüşün Kelbî'nin görüşünden daha kuvvetli ve evlâ olduğuna: *“Ve onlar o gün korkudan uzak, güven içindedirler”*²⁷ ayetini delil göstererek beyanda bulunmuşlardır.²⁸

1.2. الفرائس المبتوث / el-Ferâşi'l-Mebsûs

الفرائس kelimesinin kökü olan *ferş*; elbiseyi yaymak, yayılan şey, döşemek manasına gelir ve serilen şeylere *firâş* denilir.²⁹ *Ferâş*, *ferâşe*'nin çoğulu olup, geceleri ateş ve ışık etrafında çırpınarak uçuşan ve kendilerini ateşe atan,³⁰ pervane diye bilinen küçük kelebeklerdir.³¹ Bu canlılar, yayılarak kendilerini ateşe atmaları ve kanatlarını yaymaları sebebiyle *ferâşe* diye adlandırılmışlardır.³² “بَثَّ” fiil kökünden türemiş olan *mebsûs* ise; yayılmış, tıpkı rüzgârın savurduğu toz toprak gibi saçılıp dağılmış gibi manalara gelmektedir.³³ Burada özellikle onların çokluğu, çırpınıp yayılma, dağılma ve serilme halleri ifade edilmektedir.³⁴

²¹ “Kavâriü'l-Kur'an” ayetlerinin, şeytanları çarpan ayetler manasına geldiği de ifade edilmektedir. Çünkü bu ayetleri okuyan kimseler şeytanların, insanların ve cinlerin şerrinden emin olmaktadır. Bkz. Ebu't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *Kâmûsu'l-muhît* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008), 1310. Ya da bu ayetleri okuyanlar, kıyamet korkusundan korunmuş olurlar. Bkz. Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1979), V/72-73.

²² M. Kamil Yaşaroğlu, “Kâri'a Sûresi” md., DİA, (İstanbul: 2001), XXIV/489-490.

²³ Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, XXXII/70.

²⁴ ez-Zümer 39/68.

²⁵ Yâsîn 36/49.

²⁶ Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman el-Ezdî, *Tefsîru Mukâtil b Süleyman*, nşr. Mahmûd Şehate (Beirut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002), IV/811.

²⁷ en-Neml 27/89.

²⁸ Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, XXXII/70; Elmalılı, *Hak Dini*, IX/385-86.

²⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, 375.

³⁰ Ebü Nâsir İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sihahu'l-Arabiyye*, thk. Abdulfâfir Attâr (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979), III/976.

³¹ Elmalılı, *Hak Dini*, IX/387.

³² Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, XXXII/71-72; Elmalılı, *Hak Dini*, IX/387.

³³ İsfahânî, *el-Müfredât*, 37.

³⁴ Elmalılı, *Hak Dini*, IX/387.

Yüce Allah burada, insanların öldükten sonra dirilme zamanındaki halleri hakkında كَالْفَرَاشِ الْمَبْتُوثِ " ...Yayılmış pervaneler gibi"³⁵ benzetmesinde bulunurken; başka bir ayette: " ...كَاثَمُهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ " *Tıpkı yayılan çekirgeler gibidirler*"³⁶ buyurmuştur. Kıyamette insanların dirilme anındaki hallerinin pervanelere teşbih edilmesi, onların uçuşa kalktıklarında aynı yöne değil de her birinin başka istikametlere yönelmeleri sebebiyledir. Yüce Allah, öldükten sonra insanların tekrar dirilme hallerini, hem yayılmış pervanelere hem de saçılmış çekirgelere teşbih etmiştir. Pervanelere benzetmesi, onların belirli belirsiz değişik yönlere hareket etmelerinden dolayı; çekirgelere teşbih edilmesi ise, çokluk ve birbirlerini takip etmeleri yönüyledir. Yani dirilme anında insanlar, başlangıçta çekirgeler gibi hareket ederken, sonraları yayılmış pervaneler gibi olurlar.³⁷ Bu durum, insanların dirilme halinde, böylesine şaşkınlık, korku ve dehşet içinde kalacaklarının delaletidir. Onların nasıl korkuya kapılarak savurulacaklarını göstermektedir.

1.3. العهن المنفوش / el-'İhnu'l-Menfûş

İhn; boyanmış, çeşitli renkteki yün manasına gelirken³⁸; *menfûş* ise, didilmiş, iyice ayrıştıncaya kadar çırpılmış, ayırt edilmiş, kabartılmış ve havada uçuşan yün demektir.³⁹ Kıyamet gününde dağların didilmiş renkli yün gibi atılması, o günün korkunç ve dehşet saçan niteliklerinden ikincisidir.⁴⁰ Kıyamet günündeki vasfı geçen bu dağların, şiddetli alevinden ve kızılığından dolayı renkli yüne teşbih edilen ateşten dağlar olduğu ihtimali de dile getirilir.⁴¹

وتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ "Dağlar atılmış renkli yün gibi olurlar"⁴² ayetiyle, kıyamet gününde dağların atılma ve yok olma durumlarından biri sunulurken, başka ayetlerde: إِذَا دُمَّتِ الْأَرْضُ دُغًا دُغًا " ...Yeryüzü (kıyamet sarsıntısıyla) parça parça olup dağıldığı zaman"⁴³; وَكَانَتِ الْجِبَالُ كَثِيْبًا مَهِيْلًا " ...Ve dağların akıp giden kum yığını olacağı günü (kıyameti) hatırla"⁴⁴ وَسُوْرَتِ الْجِبَالِ فَكَانَتْ سَرَابًا "Dağlar yürütülür, serap hâline gelir"⁴⁵ buyurulmak suretiyle, kıyamet gününde evrende oluşacak olan deprem ve sarsıntının şiddet ve vahameti tasvir edilmektedir.⁴⁶ Yüce Allah, mükellef olmadıkları halde kıyamet gününün bunca azametli ve görkemli dağlara tesir ederek onları böylesine didilmiş ve savurulmuş yün haline getireceğini ifade buyurmuştur. Böylelikle sorumlu ve mükellef olan insanın bunca aciziyetine rağmen durumlarının ne olacağına dikkatleri çekmek üzere insanların hali ile dağların halini bir arada zikretmiştir.⁴⁷

1.4. موازين / Mevâzîn

Mevâzîn kelimesi hakkında ya "tartılan şey" manasına gelen ve işlenen amelleri dile getiren *mevzûn* kelimesinin ya da *terazi* manasına gelen *mîzân* kelimesinin çoğuludur⁴⁸ şeklinde iki görüş vardır. Ferra (öl. 207/822), ilk görüşü savunurken İbn Abbas (öl. 68/687-88) ikinci görüşü savunarak şöyle

³⁵ el-Kâri'a 101/4.

³⁶ el-Kamer 54/7.

³⁷ Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, XXXII/72.

³⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, 351; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX/170.

³⁹ Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, XXXII/72; el-Kâdî Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil* (Beyrut: Mektebetu Osmaniyye, 1314), V/333; Muhammed b. Muhammed Ebû's-Suud, *İrşâdu'l-aklî's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâr İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), IX/193; Muhammed Cemâluddîn el-Kâsmî, *Mehâsînu't-te'vil* (Mısır: Dâr İhyâ-i Kütübî'l-Arabîyye, ts.), IX/532; Muhammed Abduh, *Tefsîru cüz-i Amme* (Kahire: y.y., ts.), 148.

⁴⁰ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.), III/574.

⁴¹ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverîdî, *en-Nuket ve'l-uyûn tefsîru'l-Mâverîdî*, thk. Seyyîd b. Abdulkaksûd b. Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kutübî'l-İlmiyye, , ts.), VI/328.

⁴² el-Kâri'a 101/5.

⁴³ el-Fecr 89/21.

⁴⁴ el-Müzzemmil 73/14.

⁴⁵ en-Nebe' 78/20.

⁴⁶ Heyet, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), V/676.

⁴⁷ Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, XXXII/72; Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endülüsî, *Bahru'l-muhît* (Beyrut: Dâr İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2002), VIII/719; Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, *Haşiyetu's-Savi 'alâ tefsîri'l-Celâleyn* (Beyrut: Daru'l-Kutübî'l-İlmiyye, 2006), IV/347.

⁴⁸ Elmalılı, *Hak Dini*, IX/390; Heyet, *Kur'ân Yolu*, V/676.

demidir: “Mîzân, bir dil ve iki kefedenden müteşekkildir.⁴⁹ Ancak bunları bir şekilde nitelemek doğru değildir. Bununla sadece ameller tartılmaktadır. Yüce Allah’a itaatkâr kulların amelleri tartılır ve iyi şekle dönüşen iyilikleri ağır geldiğinde kişi cennete girerken, asi kulların da çirkin biçim alan kötülükleri ağır bastığında cehenneme gireceklerdir.”⁵⁰ Ne var ki iyilik ve kötülük diye nitelendirdiğimiz amellerin bizatihi kendilerinin tartılacağı düşünülmediği⁵¹ için burada neyin tartılacağı hususunda farklı ihtimaller üzerinde durulmuştur. Tartılması kastedilen şey, iyilik ve kötülüklerin yazılmış olduğu defterler olabilir veya iyiliklerin emaresi nur, kötülüklerin emaresi de zulmet olabilir. Ya da iyi amellerin yazılmış olduğu sayfalar güzel şekillerle tasvir edilirken kötü amellerin yazıldığı sayfalar da kötü şekillerle tasvir edilebilir ve böylelikle ağırlık ve hafiflik birimleri ortaya çıkmış olur. Böylesi bir işlemin gaye ve faydası ise, hasenat sahiplerinin o muazzam ortamda iyi hallerinin zuhur bulması ve dolayısıyla sevinçlerinin artması; seyyiat sahiplerinin de kötü hallerinin ifşa olması ve mahlûkat karşısında rezil olmaları şeklinde izah edilmiştir.⁵²

1.5. امه هاوية / Ümmuhu Hâviyeh

هويي / *huviy*; üstten alta düşmek, aşağıya doğru yuvarlanmak⁵³ ve yukarıdan aşağıya düşmek⁵⁴ gibi anlamlara gelmektedir. Bu kelimeden müştak bir isim olan *هاوية* ise, cehennem adlarından biri,⁵⁵ derinliği bilinemeyecek kadar derinlikli kuyu⁵⁶ ve gayet derin olma⁵⁷ gibi manalara gelmektedir. İnsanlar cehennem çukuruna düşeceklerinden dolayı ona bu ad verilmiştir.⁵⁸

Ümmuhu Hâviyeh tabiri hakkında müfessirler üç farklı mana vermişlerdir:

1. *Ümm*, anne manasından *me’va*, yani onun varacağı yer, çocuğun korku anında kendisine sığındığı anneye teşbih edilerek bir mecaz olarak bu ifade kullanılmıştır.⁵⁹

2. İnsanlar birine bedduada bulunduğu zaman, “anası ölsün, anası ağlasın, anası ağlayasınca” manalarına gelen *هوت امه* tabirini kullanırlar. Zira bir kimse yuvarlandığında, düşerek helak olduğunda annesi hüznün ve kederinden düşüp bayılır ve kendini helak eder.⁶⁰ Yüce Allah ayette *امه هاوية* tabiri ile “tartıları hafif gelen kimseler, muhakkak ki helak olmuşlar ve anaları ağlamıştır” buyurmuş olabilir.⁶¹

3. Katâde (öl. 117/735), Ebû Sâlih (öl. 101/719-20), Kelbî (öl. 146/763) ve diğerlerinden rivayet edildiğine göre *ümm*, başın aslı, kökü ve beyin manasına gelmektedir. Yani beynin kökü *haviye* olmuştur ya da kişi tepe üstü ateşe yuvarlanmıştır.⁶² Çünkü onlar tepetaklak ateşe atılacaklar.⁶³

⁴⁹ Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, XXXII/73; Ebu Kasım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1995), II/604.

⁵⁰ Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, XXXII/73; Elmalılı, *Hak Dini*, IX/390.

⁵¹ Nitekim Mu'tezile, bir kısım kalamcılar, Mücâhid (öl. 103/721), Dahhâk (öl. 105/723) ve A'meş (öl. 148/765) gibi isimler, hasene ve seyyielerin bizatihi kendilerinin tartılmalarının düşünülmemeyeceğini ifade etmişlerdir. Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XXX/222.

⁵² Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, XXXII/73.

⁵³ İsfahânî, *el-Müfredât*, 548.

⁵⁴ Firûzâbâdî, *Kâmûsu'l-muhît*, 1718.

⁵⁵ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, II/604; Ebû Muhammed Muhyissunne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Beğâvî, *Meâlimu't-tenzîl*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arâbî, 1985), VIII/514.

⁵⁶ Cemal, *Mu'cem ve tefsîr lugavî*, V/173-174.

⁵⁷ Ebû's-Suud, *İrşâdu'l-aklî's-selîm*, IX/194; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XXX/222.

⁵⁸ Sâbûnî, *Safoetü't-tefâsîr*, III/575.

⁵⁹ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk. Fatıma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2004), V/512; Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, XXXII/74; Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr* (Lübnan: Dâru'l-Marife ts.), XII/439; Elmalılı, *Hak Dini*, IX/395.

⁶⁰ Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, XXXII/74; Elmalılı, *Hak Dini*, IX/395.

⁶¹ Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, XXXII/74.

⁶² Ebû'l-Fidâ' İmâduddîn İsmâil b. Şihâbuddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Muhammed Huseyin Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1999), VIII/447; Elmalılı, *Hak Dini*, IX/396.

⁶³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIV/595; Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, XXXII/74.

1.6. حامية / Hamiyeh

حمي /H-m-y, güneş ve ateşin kızgın cevherlerinden, canlı varlıkların vücutlarındaki hararet kuvvesinden meydana gelen sıcaklık manasına gelmektedir.⁶⁴ حامية, nihai derecede şiddetli sıcaklık,⁶⁵ alevli ve kızgın ateş demektir.⁶⁶ *Nâr* kelimesi, yani ateşin kendisi zaten kızgın demek iken, bu ifadenin yine kızgın manasındaki *hamiye* ile nitelendirilmesi, diğer ateşlerin buna nispetle soğuk ve hafif kalacaklarına dair bir pekiştirme.⁶⁷

Şiddetli çarpma manasına gelen *kâri'a* ifadesiyle başlayan sûrede kalplere korku salınırken, o günün dehşetiyle insanların küçük kelebekler gibi uçtuğu ve dağların da renkli yünler gibi savurulduğu ifade edilmektedir. Burada anlatılan kıyametin kopması hadisesiyle, tabiatta yaşanan olağanüstü bir durum ifade edilmekle beraber, dünyada işlenen amellerden dolayı insanların ahirette hesaba çekileceklerine dikkat çekilmiş, bunun sonucunda kazanan ve kaybedenlerin akıbetleri tasvir edilmiştir.

2. Kâri'a Sûresi'nin Tefsiri

Kâri'a sûresini iki bölümde mütalaa etmek mümkündür:

1. Sûrenin başından beşinci ayetin sonuna kadarki bölüm, kıyametin birinci merhalesini işlemektedir. Yani dünya nizamının alt üst olacağı o büyük olayın vuku bulma zamanı, insanların o anda ışık saçtığı pervane böceklerin her tarafa dağılıp yayılması gibi korku ve panik içinde sağa sola koşmaları ve dağların didilmiş, renkli yün yumağı gibi savurulmaları anlatılmaktadır.

2. Altıncı ayetten başlayarak sûrenin sonuna kadar devam eden bölümde ise, kıyametin ikinci safhasından bahsedilmektedir. O büyük panik ve dağınıklıktan sonra insanların Yüce Allah'ın huzurunda toplanacakları, dünyada işledikleri amellerinin tartılacağı, bunun neticesinde mesut ya da bedbaht diye kısıma ayrılacakları bildirilmiştir.

2.1. Kâri'a Sûresi'nin Birinci Bölümü

Sûrede kıyamet sahneleri çok canlı ifadelerle dile getirilirken Yüce Allah sûreye, *kâri'a* ile başlıyor. Sûreye böyle başlanmasındaki gayenin, *kâri'a* kelimesinin uyandırdığı çağrışım ve ses tonuyla yüreklerle korku ve dehşet salan ilhamın kalplere salınması⁶⁸ şeklinde düşünülebilir:

مَا الْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ وَمَا أَذْرَبِكُمْ وَمَا الْقَارِعَةُ “Yürekleri hoplatan büyük felaket! Nedir o yürekleri hoplatan büyük felaket? Yürekleri hoplatan büyük felaketin ne olduğunu sen ne bileceksin?”⁶⁹

Sûrenin başındaki *el-kâri'a* kavramı, tıpkı *el-hâkka*, *et-tâmm*, *el-ğâşiye* ve *es-sâhha* kavramları gibi kıyametin adlarından biri olarak kabul edilmektedir.⁷⁰ *Kâri'a* ifadesi, şiddetli çarpma ve vurma anlamlarını çağrıştırdığı, kıyamet hadisesi de kalplere salacağı şiddetli korku ile insanlara, dağlara vurma ve çarpma etkisi yaratacaktır.⁷¹ Ayette vurgusu yapılan bu şiddetli çarpma sebebiyle ortaya çıkan ses, kıyametin kopma sesidir. Bu korkunç ses, öylesine büyük şiddetle kulaklara ve kalplere çarpar ki insan her yönüyle korkuya kapılmaktadır. Dolayısıyla buna *kâri'a* denilmiştir.⁷² Bu kelime, ilk önce habersiz ve aniden ortaya atılırken, onun gölgesi ve nağmesi tüm çevreye yayılmakta ve şiddetli korku salmaktadır.⁷³

⁶⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, 132.

⁶⁵ Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Muhammed en-Nesefî, *Medâriku't-tenzil ve hakaiku't-tTe'vil*, thk. Yûsûf Ali Bedîvî, (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyîb, 1998), III/674.

⁶⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII/447.

⁶⁷ Elmalılı, *Hak Dini*, IX/396.

⁶⁸ Kutûb, *Fî-Zilâl'il-Kur'an*, VI/718.

⁶⁹ el-Kâri'a 101/1-3.

⁷⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII/489.

⁷¹ Abduh, *Tefsîru cüz-i Amme*, 145; Muhammed b. Mustafâ b. Muhammed el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, ts.), X/225; Kutûb, *Fî-Zilâl'il-Kur'an*, VI/718.

⁷² İbni Acibe el-Hasenî, *Kısa Sûrelerin Tefsiri* (İstanbul: Semerkand Yay., 2014), 158.

⁷³ Seyyid Kutub, *Kur'an'da Kıyamet Sahneleri* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018), 99-100.

Yalın halde kullanılan ve yüreklere korku salan *kâri'a* ifadesinden sonraki ayette, bu dehşeti daha da arttıran bir soru gelmektedir: مَا الْقَارِعَةُ “Nedir o yürekleri hoplatan büyük felaket?”⁷⁴ Burada akılda pek çok soru işareti oluşturan kapalı ve korkunç bir durum hâsıl olmaktadır.⁷⁵ Bu sorunun ardından daha kapalı bir soruyla: وَمَا آذْرِيكَ مَا الْقَارِعَةُ “Yürekleri hoplatan büyük felaketin ne olduğunu sen ne bileceksin?”⁷⁶ buyurmak suretiyle kıyamet ahvalinin insanın idrakinin fevkalade üstünde olduğuna dikkatleri çekmiştir.⁷⁷ Böylece kıyamet hakkında peş peşe gelen bu sorularla, o günün azametine vurgu yapmış⁷⁸ ve Yüce Allah'ın haber vermesinin haricinde hiç kimsenin bu tafsilatı bilmesinin mümkün olmadığını bildirmiştir.⁷⁹

Sûre, *kâri'a* gibi korku ifadesiyle başlarken, peşinden gelen iki soru ile insandaki bilmezlik ve korku had safhaya ulaşmıştır. Ne var ki devamındaki ayetlerde, bu sorulara cevaplar verilirken kıyamet sahnesi daha da korkunç ve dehşet bir hal almaktadır:⁸⁰ يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ “O gün insanlar, her biri bir tarafa uçuşan küçük kelebekler gibi olacaktır.”⁸¹ Tasviri yapılan kıyamet, somut hale getirilmiş bir korku sahnesini andırmaktadır. Bu öylesine bir korku sahnesidir ki insanlar muazzam derecede kalabalık oldukları halde *kâri'a*nın korkunç etkisiyle alabildiğine zayıf kalırken, çırpınarak yayılan pervaneler misali hafifleşirler.⁸² Nitekim şiir ve edebiyatta pervane diye adlandırılan bu küçük kelebekler, mum ve ateşe düşkünlükleri sebebiyle ateşe atılma pahasına kendilerini feda etmekle darb-ı mesel olmuşlardır. Ne var ki ayette, pervanelerin bu halinden övgüyle ya da gıpta edilecek bir durum şeklinde değil de, kıyametin son derece sakınılması gereken dehşet manzarası ve büyük bir felaketin beraberinde getirdiği pişmanlık halinin şiddet ve korkusu temsili olarak zikredilmektedir.⁸³ Yüce Allah'ın bu benzetmede bulunması, insanların dağılmış pervaneler gibi dehşete kapılarak şaşırma ve akıbetlerini bilemeyecek olmalarının bir temsili anlatımıdır.⁸⁴ O günde insanlar darmadağın bir halde ateşe doğru fırlayan pervaneler gibi şaşkın ve mustarip olacaklardır.⁸⁵ İnsanlar o günün dehşetinden ne yapacaklarını ve kendilerine neler yapılacağını bilemez bir halde hayretler içerisinde yayılırlar.⁸⁶

Bazı müfessirlere göre “yayılmış pervaneler” tabiriyle, bu zayıf hayvanların ateşin etrafında uçuşmaları neticesinde yanmaları ve yere serilmelerini ifade etmektedir. Dolayısıyla insanların kıyamet gününün dehşetiyle korkudan düşerek bayılacakları, şaşkın ve bitkin olacakları anlaşılmaktadır.⁸⁷ Yine bu tabirle, Cenâb-ı Hakk'ın huzurunda toplanmaya çağırarak olan ilk nefhanın sesinin insanların ruhlarında uyandıracığı korku anlatılmaktadır. O sesi duyanlardan pek azı hariç yerlere serilerek baygınlık geçirirken ikinci sesin duyulmasıyla hesap vermek için huzura koşacaklardır. Ancak bazı âlimler, bu benzetmenin kâfirler için olduğunu, çünkü onların tıpkı pervanelerin ateşe atılmaları gibi cehenneme düşeceklerini ifade etmişlerdir.⁸⁸

Kıyamet gününde insanların yayılmış pervaneler misali dağınmış olmalarının ifade edilmesinin ardından dağların halinden şöyle bahsedilmektedir: وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ “Dağlar da atılmış renkli yünler gibi olacaktır.”⁸⁹ Yeryüzüne yayılmış o heybetli, sabit ve sarsılmaz diye bildiğimiz dağlar da, rüzgârda savurulan didilmiş, renkli birer yün yumağı şeklinde atılacaktır.⁹⁰ Zira dağlar, önce ufalanırken sonra

⁷⁴ el-Kâri'a 101/2.

⁷⁵ Kutub, *Kur'an'da Kıyamet Sahneleri*, 100.

⁷⁶ el-Kâri'a 101/3.

⁷⁷ Ebu's-Suud, *İrşâdu'l-akli's-selîm*, IX/192-193; Abduh, *Tefsîru cüz-i Amme*, 145; Kutûb, *Fî-Zilâl'il-Kur'an*, VI/719.

⁷⁸ Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, X/225.

⁷⁹ Râzî, *Tefsîru'l-kebîr*, XXXII/71.

⁸⁰ Kutub, *Kur'an'da Kıyamet Sahneleri*, 100.

⁸¹ el-Kâri'a 101/4.

⁸² Kutub, *Kur'an'da Kıyamet Sahneleri*, 100.

⁸³ Elmalılı, *Hak Dini*, IX/387-388.

⁸⁴ Abduh, *Tefsîru Cüz-i Amme*, 145; Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, X/225.

⁸⁵ Muhammed Mahmûd el-Hicâzî, *Furkan tefsiri*, trc. Heyet (İstanbul: İlim Yay., ts.), VI/590.

⁸⁶ Abduh, *Tefsîru cüz-i Amme*, 145.

⁸⁷ Süleyman Ateş, *Kur'ân Ansiklopedisi* (İstanbul: Kuba Yay., 1997), VI/194-195.

⁸⁸ Hasenî, *Kısa Sûrelerin Tefsiri*, 160.

⁸⁹ el-Kâri'a 101/5.

⁹⁰ Hicâzî, *Furkan Tefsiri*, VI/590.

korkunç kum yığınlarına dönüşecek, daha sonra bulutlar gibi geçerek "atılmış renkli yünler" haline geldikten sonra serap olacaktır.⁹¹ Bunda açıkça çok büyük bir korkutma vardır.⁹²

Kâri'a sûresinde kıyametin ilk sahnesi bu şekilde tasvir edilmektedir. Bu sahneler, yürekleri hoplatan ve insanları dehşete düşüren manzaralardır. Bunları işiten kimseler yeryüzünde sarılmakta olduğu tüm unsurların adeta etrafından toz zerrecikleri gibi uçuşarak yok olduğunu hissetmektedir.⁹³ İşte tasviri yapılan bu korkunç sahnelere binaen kıyametin, *kâri'a* kelimesi ile ifade edilmiş olduğu söylenebilir. Böylece *kâri'a* kelimesinin, manasıyla ve harflerinden çıkan kaba ve sert seslerle, insanların kıyamette çırpınarak yayılmış pervaneler misali dağınık olmasıyla, ihtişamlı dağların didilmiş renkli yün gibi savrulmasıyla uyum ve ahenk oluşturduğu için tercih edildiğini söylemek mümkündür.⁹⁴

Kâri'a sûresinin ilk bölümü hakkında müfessirler arasında pek de bir görüş ayrılığının olmadığını söyleyebiliriz. Ancak müfessirlerin, anlatım tarzındaki üsluplarında, bazı hususlarda daha fazla ayrıntıya girmede, Arap edebiyat ve şiirinden örnekler verme gibi hususlarda bazı farklılıklarının olduğu söylenebilir. Sûrenin ilk beş ayetinde kıyametin birinci aşamasının korku salan manzarası tasvir edilirken, devamındaki ayetlerde ikinci safhasına geçilmekte, yani dirilmeden sonraki hesap verme ve akıbet sahneleri anlatılmaktadır.

2.2. Kâri'a Sûresi'nin İkinci Bölümü

Sûrenin birinci bölümünde anlatılan o yüreklere korku salan manzara ve dağınıklktan sonra ikinci bölümde, insanların hesap vermek üzere Cenâb-ı Hakk'ın huzurunda toplanacakları, amellerinin tartılacağı ve akabinde mutlu sona erecekleri veya azaba maruz kalacakları bildirilmiştir:

فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاحِيَةٍ "İşte o vakit, kimin tartıları ağır gelmişse, artık o, hoşnut olacağı bir hayat içinde olacaktır."⁹⁵

Bilindiği gibi *mîzân* kelimesi, eşyanın veznini ölçen alet, yani ağırlık oranını tartmaya yarayan terazi manasında kullanılmaktadır. Bu kelime, adalet ve hukuk gibi ağırlığa mahsus olmayan manevi değerlerin nispetinin mukayese yoluyla tespit edilmesi için de mecazen kullanılmaktadır.⁹⁶ Kur'an'ın tasvir metodunda pek çok misali bulunan *tecsim metoduna* bağlı olarak, insanların çırpınıp yayılan ve dağınık haldeki pervanelere benzetildiği sahneye, manevi amellerin tartılması için maddi terazilerin konulacağı ifade edilmiştir.⁹⁷

Kur'an'da; dünyada işlenen amellerin kıyamet gününde mutlaka tartılacağı, iyilikleri kötülüklerinden ağır gelenlerin kurtuluşa erecekleri, sevapları hafif gelenlerin de ayetleri hiçe sayarak haksızlık yapmaları sebebiyle kendilerini hüsrana uğratacakları,⁹⁸ ebedi cehenneme girecekleri,⁹⁹ o günde adalet terazilerinin kurulacağı ve zerre miktarınca hiç kimseye haksızlık yapılmayacağı¹⁰⁰ bildirilmiştir. Böylece salih bir amel ile olgunlaşan mümin, hem itikad hem de amel olarak daha kâmil bir kişiliğe sahip olmuş olur.¹⁰¹

Mevâzînin ağır gelmesi, iyi amellerin değer ve kıymetinin olması, Cenâb-ı Hakk'ın nezdinde muteber sayılması demektir. Çünkü O'nun katında, sadece salih ameller bir değer taşır ve ağırlığı haiz olur.¹⁰² Amellerinin salih, ihlâşlı, bolca ve bereketli olması hasebiyle tartıları ağır gelen kimseler, memnun edici bir hayat içinde olacaklardır. Bu yeni hayatlarındaki sevinçlerinden ötürü gözleri parlarken, nefisleri mutmain bir şekilde imrenilecek halde olacaklardır.¹⁰³

⁹¹ Elmalılı, *Hak Dini*, IX/389.

⁹² Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, X/226.

⁹³ Kutub, *Fî-Zilâl'il-Kur'an*, VI/719.

⁹⁴ Kutub, *Kur'an'da Kıyamet Sahneleri*, 99.

⁹⁵ el-Kâri'a 101/6-7.

⁹⁶ Elmalılı, *Hak Dini*, IX/390.

⁹⁷ Kutub, *Kur'an'da Kıyamet Sahneleri*, 100.

⁹⁸ el-A'râf 7/8-9.

⁹⁹ el-Mü'minûn 23/102-103.

¹⁰⁰ el-Enbiyâ 21/47.

¹⁰¹ Fethi Demir, *Eş'ârîlikte İman-Amel İlişkisi* (Van: Van YYÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 135.

¹⁰² Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, X/227; Abduh, *Tefsîru cüz-i Amme*, 146; Mevdûdî, *Tefsîmu'l-Kur'an*, VII/215.

¹⁰³ Hicâzî, *Furkan tefsiri*, VI/590; Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, X/227.

وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُنزِلُهَا يَوْمَئِذٍ
 “Ama kimin de tartıları hafif gelirse, işte onun anası (varacağı yer) Hâviye’dir.”¹⁰⁴

Yukarıdaki ayetlerde tartıları ağır gelenlerin durumlarından kısaca bahsedildikten sonra burada tartıları hafif gelenlerin durumundan daha ayrıntılı bir şekilde bahsedilmektedir. Bu da Kur’an’da genel manada azap şekil ve sahnelerinin nimet çeşitleri ve sahnelerinden daha ayrıntılı bir şekilde tasvir edildiğini gösterir. Zira azabın ayrıntılı olarak tasvir edilmesi, insan ruhunu daha derinden etkiler ve daha fazla korkmasını sağlar.¹⁰⁵ Haddi zatında korku ve korkutma, insan için çok da arzu edilen bir durum değildir. Çünkü insanın temel gayesi dünyada huzurlu ve mutlu bir hayat sürmesidir. Müminin asıl gayesi de dünya ve ahiret saadetini elde etmektir. Bu hedefe erişebilmesi için Allah ve ahiret korkusu mümin için önemli bir unsurdur. Müminin Allah korkusu, kalbindeki nefsanî ve şehvî tüm arzuları yok ederek onu gerçek manada ebedî mutluluk ve huzura kavuşturacaktır. Bu sebeple korkunun, Allah’a inanmayanların aksine mümin kullara pozitif katkısı olduğu söylenebilir.

Dünya hayatında haktan uzaklaşarak batıla tabi olanların, amellerinin kötü olmasından dolayı tartıları hafif gelmek suretiyle ahirette varacakları yer cehennem çukuru olacaktır.¹⁰⁶ Ameli seyyienin Allah katında hiçbir değer ve ağırlığı olmadığı için mizanın kefesine konulsa dahi tartının veznini etkilemeyecektir.¹⁰⁷

Bazı müfessirler mizanı, “bir dili ve iki kefesi olan tartı aleti” diye nitelerken, ayetin zahirinden böyle bir şey anlaşılmamaktadır. Yine incelediğimiz kadarıyla Hz Muhammed’ten de mizan hakkında bu manayı destekleyen bir hadis varit olmuş değildir. Dolayısıyla kıyamet günündeki bu tartı meselesi Cenâb-ı Hakk’ın gaybi ilimlerinden biridir. O halde Yüce Allah’ın birer manevi değer olan amelleri ahirette tartmasını, insanların bu dünyada yaptıkları ve maddi ağırlıkları ölçen tartılarla kıyaslamının pek isabetli olmayacağını söylenebilir. Çünkü söz konusu ayetlerde, amellerin bir değer ve kıymetinin olduğu ve bunların tartılacağına inanılması gerektiği vurgulanmıştır.¹⁰⁸

Mizana bırakılan amellerin tartılarının ağır veya hafif gelmesi, bizlere bu dünyada yapılan bazı işlerin Cenâb-ı Hakk katında değerlerinin olduğunu, bazı şeylerin de bir itibarının olmadığını göstermektedir. Ayetin genel manada bizlere çağrıştırdığı mana budur. O halde bu kavram ve deyimlerin ne manaya geldikleri üzerine aklı ve sözlü tartışmalara girmek, ilâhî bildirimlerin vermiş olduğu mesajın hakikatinden uzaklaşmak, Kur’an’ın özen gösterdiği hassasiyetlerin dışına çıkarak başka şeylerle uğraşmak ve oyalanmak manasına gelmektedir.¹⁰⁹

فَأُنزِلُهَا يَوْمَئِذٍ
 “İşte onun anası (varacağı yer) Hâviye’dir.”¹¹⁰ Hava kelimesinden müştak olan hâviye ifadesi, yüksek yerden aşağıya düşmek ve derin çukur manasında kullanılırken;¹¹¹ cehennem haviyesi de, alabildiğine derin olan ve cehennem ehlinin yukarıdan aşağıya içine düşecekleri yer olacaktır.¹¹² Ayetin metnindeki *umm* kelimesi de, çocuğun varıp sığındığı yer ana kucağı manasında olurken;¹¹³ cehennem ehlinin de ahiret gününde varıp sığınacakları tek yer “haviye” çukuru olacaktır.¹¹⁴ O halde, çocukların korku ve çaresizlik anlarında anne kucağına sığınmaları gibi cehennem de onlara kucak açmakta ve onları bağrına basmaktadır.¹¹⁵ Burada pek acı bir şekilde alaya almanın ve küçümsemenin olduğunu söylemek mümkündür. Zira onların nihayetinde sığınacakları en şefkatli barınak ve ana kucağı, kızgın ateş haviye olduğuna göre, bu durumdakilerin yaşayacakları büyük azabın şiddet ve derecesinin tahayyülü bile insana ağır gelmektedir.¹¹⁶

¹⁰⁴ el-Kâri’a 101/8-9.

¹⁰⁵ Kutub, *Kur’an’da Kıyamet Sahneleri*, 100.

¹⁰⁶ Hicâzî, *Furkan tefsiri*, VI/590-591.

¹⁰⁷ Merâğî, *Tefsîru’l-Merâğî*, X/227; Abduh, *Tefsîru cüz-i Amme*, 146.

¹⁰⁸ Merâğî, *Tefsîru’l-Merâğî*, X/227; Abduh, *Tefsîru cüz-i Amme*, 147.

¹⁰⁹ Kutub, *Fî-Zülâl’il-Kur’an*, VI/719.

¹¹⁰ el-Kâri’a 101/9.

¹¹¹ İsfahânî, *el-Müfredât*, 548; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu’l-muhît*, 1718; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, II/604.

¹¹² Mevdûdî, *Tefsîru’l-Kur’an*, VII/216.

¹¹³ Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’an*, V/512; Râzî, *Tefsîru’l-kebîr*, XXXII/74; Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, XII/439; Elmalılı, *Hak Dini*, IX/395.

¹¹⁴ Kutub, *Fî-Zülâl’il-Kur’an*, VI/719.

¹¹⁵ Muhammed Esed, *Kur’ân Mesaîi*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk (İstanbul: İşâret Yay., 1999), III/1300; Sâbûnî, *Safvetü’t-tefâsîr*, III/575; Heyet, *Kur’ân Yolu*, V/676.

¹¹⁶ Elmalılı, *Hak Dini*, IX/395.

وَمَا آذْرِيكَ مَا هَيْبَةٌ تَأْتِي حَامِيَةً “Sen Hâviye'nin ne olduğunu ne bileceksin? O, kızgın bir ateştir.”¹¹⁷

Bu soru, önceki ayetlerde geçtiği gibi meseleyi, tasavvur sınırları ve kavrama alanının dışına çıkarmak suretiyle Kur'an'ın korku salma, bilinemez olduğuna işaret etme ve vurgu yapma üslûbundaki sorusudur.¹¹⁸ Yani senin bunun ne kadar korkunç bir şey olduğunu bilmen mümkün olmadığı gibi, mahiyetinin de ne olduğunu kavrama imkânın yoktur. Ardından Cenâb-ı Hakk “O, kızgın bir ateştir” cevabını vermek suretiyle bu bilinmezliği insan idrakine kısmen indirgemıştır. *Hamiye*, ısının şiddetli olması manasındaki *hamiden*, yani kızgın demektir. Ateş zaten kızgın demek iken bunun yine kızgınlık manasına gelen *nar* ve *hamiye* ile vasıflandırılması, sanki dünyadaki ateşlerin bunun yanında soğuk kalacaklarına dair bir pekiştirme olmaktadır.¹¹⁹ İşte tartıları hafif gelenlerin varıp sığınacakları yer burasıdır. Kâri'a sûresi nihayetinde, ahirette kaybedenlerin yaşayacakları acı gerçeği simgeleyen bir ifadeyle son bulmuştur.¹²⁰

Kur'an'da azabın böylesine ayrıntılı tasvirlerle anlatılması hem edebi sanata hem de dinin gaye ve amacına uygunluk arz etmektedir. Kâri'a sûresinde azaba dair ifadelerin uzatılmasıyla sahne de uzatılmaktadır. Böylece sahnenin uzun tutulmasıyla konunun zihne iyice yerleşmesi sağlanırken ruhun da daha fazla etkilenecek korkmasına vesile olmaktadır. Bu da Kur'an'ın tasviri anlatım özelliklerinden biri olmaktadır.¹²¹

3. Kıyamet Sahneleri Sunması Bağlamında Kâri'a Sûresi

Kur'an'da kıyamet sahnelerine, özellikle de ölüm ve sonrasındaki dirilmeye, ahiret ahvaline, cennet nimetleri ve cehennem azabı gibi durumlara ilişkin beyanata büyük önem verilmiştir. Bu gibi hususlar hakkında beyanat vermekle yetinilmemiş, adeta gözler önüne serilen birer manzara, hareketli canlılar ve müşahhas varlıklar haline getirilerek sunulmuştur. Bunları okuyan ve takip eden Müslümanlar da bu mükemmel anlatım ve tasvirler sayesinde, kıyametin bu hallerini adeta canlı birer tablo şeklinde görmüşler, olayları yaşamışlar ve tanıklık etmişlerdir. Kur'an'da çeşitli hallerde sunulan kıyamet sahnelerinin bazı ortak özelliklerini şöyle sıralamak mümkündür:¹²²

Bunlar, donuk ve soyut olmayan, hayatın içinden seçilmiş, renkli ve canlı sahnelerdir.¹²³ Bu sahnelerde boyut ve mesafeler, şuur, vicdan, düşünce ve tepkiyle ölçülebilir hale getirilmiştir. Tasviri yapılan bu sahneler, adeta canlı tablolar halinde canlandırılmış ve dünya ile ahiret arasındaki mesafe kapatılmıştır.¹²⁴

Kur'an'da kıyametin anlatıldığı sahnelerde, bazen dünya ile ahiret hayatları yan yana olurken bir grup, cehennemden kendilerini sarmaladığını bilmeden acele bir şekilde azabın gelmesini Peygamber'den isterken,¹²⁵ bazen de sahne dünyada başlarken ahiret ile son bulmaktadır. Firavun'un dünya hayatında kavmine önderlikte bulunduğu gibi cehennemde de öncülük yapacağıının anlatılması bu minvaldeki bir sahnedir.¹²⁶

Bu sahnelerde, bazen dünya ve ahiret birer çift ya da karşıtlık halde sunulurken, iki farklı sahne aynı tasvir ve zaman diliminde yer alarak takdim edilmişlerdir.¹²⁷ Bazen de haber modundan emir kipine, nitelemeden konuşma üslubuna geçerken insan kendisini o diyalogun geçtiği ortamda hissetmeye başlar ve bu sahnelerde yapılan hitabın doğrudan kendisine yöneldiği ve kendisiyle konuşulduğu hissine kapılır.¹²⁸ Kimi sahnelerde de öteki dünyadan öylesine bahsedilir ki, insan bu

¹¹⁷ el-Kâri'a 101/10-11.

¹¹⁸ Kutub, *Fî-Zilâl'il-Kur'an*, VI/719.

¹¹⁹ Elmalılı, *Hak Dini*, IX/396.

¹²⁰ Kutub, *Fî-Zilâl'il-Kur'an*, VI/719.

¹²¹ Kutub, *Kur'an'da Kıyamet Sahneleri*, 101.

¹²² Kutub, *Kur'an'da Kıyamet Sahneleri*, 50-70.

¹²³ el-Kâri'a 101/4-5.

¹²⁴ İnsan 76/1-6.

¹²⁵ Ankebût 29/54.

¹²⁶ Hûd 11/96-98.

¹²⁷ Mürselât 77/8-34.

¹²⁸ Kâf 50/19-29.

dünyada olduğunu unuttur ve kendisinin ahirette olduğu vehmine kapılır.¹²⁹ Kur'ân, kıyamete kadar yaşayacak her insanı muhatap olarak aldığı için onların gerek akıllarına gerekse ruhlarına hitap etmektedir. Kur'ân, bu anlatım tarzı ile insanlardaki hayal gücünü ve edebî zevklerini harekete geçirerek vermek istediği mesajları onların daha kolay ve içtenlikle almalarına olanak sağlar. Böylece onların gözleri önüne örnek alabilecekleri rol modeller sunar, aynı davranışları sergileyen atalarının başlarına gelen felaketler, kıyamet günü ve ahirette karşılaşacakları haller bu anlatımlar sayesinde öyle canlı bir hal alır ki sanki olaylar insanın yanı başında cereyan ediyor gibi olur. Bu, insanların tefekkür etmelerine ve gerekli ibreti almalarına yardımcı olan bir Kur'ân mucizesidir.¹³⁰

Kur'an'da kıyametin anlatıldığı ve tasvir edildiği sahnelerde, tam bir uyum ve ahengin olduğundan söz edilebilir. Bu uyum ve ahenk durumu, sahnenin her bölümünde, kelimelerin musikisinde, bunların ses tonu ile mana arasındaki insicamında, hisleri harekete geçirmesinde ve sunulduğu bağlamda bir bütünlük arz etmesinde kendini göstermektedir.¹³¹ Kur'an'da tasvir edilen bu sahneler, bir değerlendirme yapmada veya delil getirmede ya da imanı sağlama yönünde bir delil olması gayesiyle sunulmuş olması fark etmeksizin her yönüyle bir bütünlük arz etmektedir. Neticede bu sahneler, dinî bir gaye ile sunulmuş ve sanatsal bir duyarlılıktan yola çıkılarak dinî bilince varma metodu takip edilmiştir.¹³²

Ahirete inanan kimseler, bunları okuduktan sonra ne tür amel işleyenlerin hangi akıbeteye duçar kalacaklarını adeta yaşayarak öğrenmiş olurlar. Bu vesile ile yaşantılarını gözden geçirerek, Cenâb-ı Hakk'a bağlılıkları artarken, emirlerine uymayı ve yasaklarından kaçınmayı hayat prensibi haline getirirler. İnançsız olduğunu söyleyen kimseler dahi, akıl ve idrak eder de vicdanının sesini dinleyecek olursa, onların da bu çarpıcı ve canlı anlatım karşısında etkilenecek hıdayet ve hak yoluna yönelmesi mümkündür. Hal böyle iken, Kur'an'da anlatılan kıyamet sahnelerinin, acaba insanları imana ve marufa teşvik etmek suretiyle sadece inançsızlık ve münkerden sakındırmaya yönelik sembolik bir anlatım mıdır yoksa bunlar ahirette gerçekte yaşanacak manzaralardan mı seçilmiştir hususunda bazı İslâm âlimleri ve düşünürleri arasında birtakım ihtilaflar vardır. Mesela, İbn Sina (öl. 428/1037), Muhammed Hamidullah (1908-2002) ve Muhammed Esed (1900-1992) gibi kimi düşünürler, Kur'an'da anlatılan bu sahnelerin sembolik anlatımlar olduğunu söylerken Gazzâlî (öl. 505/1111) ise bu tür bir düşüncenin nassa aykırı olduğunu ve küfre sebebiyet vereceğini ifade etmiştir.

İbn Sina'ya göre, insanların ahiret ahvali gibi durumların mahiyetini anlamakta güçlük çektikleri, bunların sadece filozofların akıl ve sır erdirebildikleri ruhanî manalar olduğu için Yüce Allah Kur'an'da, cennet ve cehennem herkesin anlayabileceği bir şekilde tasvir etmiştir. Kur'an'da cenneti, altlarından ırmaklar akan köşkler, bol, güzel ve sonsuz nimetler ile en güzel şekilde nitelerken, cehennemi de her türlü şiddetli azabın yaşandığı mekân olarak tasvir etmiştir. Kıyamete dair tüm bu tasvirler, birer sembolik anlatım olup hissî, ruhani nimet ve azabı, avamın algısına yaklaştırmak için yapılmaktadır. Çünkü halk, ancak bu tür sembolik ifade tarzıyla akli elem ve lezzetleri anlayabildikleri için Kur'an'da bu üslup seçilmiştir.¹³³ Ancak Gazzâlî, İbn Sina'nın bu görüşlerine katılmamış ve onları akıl ve nakil yoluyla çürüterek, böylesi bir iddiada bulunmanın vahiy ve şeriatın inkârı manasına geldiğini ifade etmiş; ahiret ahvalinin akılla değil ilâhî bildirimlerle bilinmesinin mümkün olduğunu, Kur'an'ın terğîb ve terhîb babındaki tasvir ve anlatımlarının sadece avamı ilgilendiren bir mevzu olmadığını, bunun aynı zamanda müminlerin akidesiyle alakalı bir husus olduğunu dile getirmiştir.¹³⁴

¹²⁹ ez-Zümer 39/71.

¹³⁰ İbrahim Yıldız, "Kur'ân Kıssalarında Muhatabı Anlatıma Dâhil Etme: Amacı, Zamanı ve Metotları", *The Journal of Academic Social Science Studies*, (75), 2019, 470.

¹³¹ el-Vâkı'a 56/1-2; el-Hakka 69/1-3; el-Kâri'a 101/1-5.

¹³² Kutub, *Kur'an'da Kıyamet Sahneleri*, 56.

¹³³ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *eş-Şifa*, thk. Muhammed Yusuf Musa (Kahire: el-Hey'etü'l-amme li-Şuuni'l-Matabii'l-Emiriyye, 1960), 423; İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi emri'l-meâd*, nşr. Hasan Âsî (Beyrut: el-Müessesetu'l-Câmia, 1987), 111-113. M. Hamidullah, kıyametin kopması ve ahiret ahvaliyle alakalı Kur'an'da geçen kavramların ancak birer sembolik anlatım olduğunu, iyiliği teşvik ve kötülükten sakındırmaya yönelik olduğunu söylerken (Muhammed Hamidullah, *İslâm'da Sembolik Anlatım*, çev. Sadık Kılıç (Ankara: Diyanet İlmi Dergi, 1989), XXV(1), 8; M. Esed de, bunların ahiret hayatını tasvir eden sembollerden ibaret olduğunu, bunların ahiret hayatında bir gerçekliğinin olmadığını söylemiştir (Esed, *Kur'an Mesajı*, II/592).

¹³⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *Tehâfutu'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 225, 282.

İslâm uleması ekseriyetle haşrin cismani olacağı görüşünü benimsemişlerdir. Nitekim kıyameti tasvir eden nasslarda insanların baş, göz, ayak gibi birtakım organlarından söz ediliyor olması, mükâfat ve ceza ile ilgili hususların ancak bedensel olarak icra edilebilecek fonksiyonlardan bahsedilmesi, haşir olayının cismani olacağı yönündeki işaretler olarak kabul edilmiştir. Bu kadar somut tasvirlerin sembolik anlatım olarak değerlendirilmesi ilâhî hitabın amacıyla bağdaşmayacağı gibi, aşırı te'vil ve bâtinî yöntem olarak değerlendirilebilir.¹³⁵ Kur'an'da kıyamet sahnelerinin bu şekilde tasvir edilerek anlatılması, hem ahvalin gözler önüne serilmesi ve tablonun canlandırılması hem de ahiret hayatının şu anki dünya hayatından daha farklı olduğunu vurgulaması açısından büyük önem arz ettiğini ifade edebiliriz.

Kâri'a sûresinde, ahiret inancı ve kıyamet gününün gerçekliği çarpıcı bir şekilde ve canlı sahnelerle gözler önüne serilirken hem müjdeleyen hem de korkutan mesajlara yer verilmiştir. İnsanlara, bu dünyada işledikleri amellerin karşılıksız kalmayacağı bildirilmiş ve dolayısıyla sorumluluk ilkesine vurgu yapılmıştır.

Sonuç

Kâri'a kelimesi, sûrenin adı olurken aynı zamanda konusunu da teşkil etmektedir. Sûre, bir bütün halinde kıyamet ahvalinden bahsetmektedir. Müfessirler, insanlara korku salan dehşetinden dolayı *Kâri'anın* kıyametin adlarından biri olduğunu söylemişlerdir. Konu itibarıyla Mekke döneminin başlangıç döneminde nazil olan sûrelerden olduğu anlaşılmaktadır.

Sûrenin tümünde kıyamet hallerinden bahsedilirken, kıyametin gerçek yüzünden, kıyamette olacak olaylardan ve sonunda varılacak akıbetten söz edilmektedir. Burada sunulmuş olan sahneler, insanların yanı sıra dağları da sarsan muazzam bir korku ve dehşet manzarasıdır.

Kur'an'da genel manada azap şekil ve sahneleri, nimet çeşitleri ve sahnelerinden daha ayrıntılı bir şekilde tasvir edilmektedir. Zira azabın ayrıntılı olarak tasvir edilmesi, insan ruhunu daha derinden etkiler ve daha fazla korkmasını sağlar. Bu da Kur'an'ın tasviri anlatım özelliklerinden biri olmaktadır.

Bazı müfessirler mizanı, "bir dili ve iki kefe olan tartı aleti" diye nitelerken, ayetin zahirinden böyle bir şey anlaşmadığı gibi, Hz Muhammed'den de mizan hakkında bir nas varit olmamıştır. Dolayısıyla ahiretteki bu tartı meselesi Cenâb-ı Hakk'ın gaybi ilimlerinden biridir. O halde amellerin ahirette tartılması, insanların bu dünyada yaptıkları ve maddi ağırlıkları ölçen tartılarla kıyaslamak pek de isabetli değildir.

Kur'an'da geçen, "Ne bilirsin?; Nereden bilirsin?" gibi sorular, meseleyi kavrama alanının dışına çıkarmak suretiyle Kur'an'ın aşına olduğumuz korku salma ve bilinemez olduğuna işaret etme, vurgu yapma üslûbundaki sorular şeklinde algılanabilir.

Kur'an'da çeşitli hallerde sunulan kıyamet sahnelerinin bazı ortak özelliklerini şöyle sıralamak mümkündür:

Kıyamet sahneleri, hayatın içinden seçilmiş, adeta tablolar halinde canlandırılmış, renkli ve canlı sahnelerdir. Burada dünya ve ahiret arasındaki mesafe kapatılmıştır.

Bu sahnelerde hitap modu ve nitelermeler öylesine değişken ve aktiftir ki, insan kendisinin doğrudan muhatap alındığının hissine kapılır ve diyalogun içinde bulur. Kimi sahnelerde de öteki dünyadan öylesine bahsedilir ki, insan bu dünyada olduğunu unutur ve ahirette olduğu vehmine kapılır.

Kur'an'da kıyametin anlatıldığı ve tasvir edildiği sahnelerde, tam bir uyum ve ahengin olduğundan söz edilebilir. Bu uyumluluk ve ahenk durumu, sahnenin her bölümünde, kelimelerin musikisinde, bunların ses tonu ile mana arasındaki insicamında kendini göstermektedir.

Kur'an'da anlatılan kıyamet sahneleri acaba inançsızlık ve münkerden sakındırmaya yönelik sembolik bir anlatım mıdır yoksa bunlar ahirette gerçekte yaşanacak durumlardan mı seçildiği hususunda bazı İslâm âlimleri ve düşünürleri arasında birtakım ihtilaflar vardır. Ancak İslâm uleması ekseriyetle bu tür anlatımların hakiki manada olduğunu ve dolayısıyla haşrin de cismani olacağı

¹³⁵ Süleyman Toprak, "Haşir", md. *DîA*, XVI/416-417.

görüşünü benimsemişlerdir. Nitekim kıyameti tasvir eden ayetlerde somut birtakım unsurlardan söz edilmesi, haşrin cismani olacağı şeklindeki işaretler olarak kabul edilmiştir.

Kur'an'da kıyamet sahnelerinin bu şekilde tasvir edilerek anlatılması, manzaranın gözler önüne serilmesi, ahiret hayatının şu anki dünya hayatından daha farklı olduğunun vurgulanması açısından büyük önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *Tefsiru cüz-i Amme*. Kahire, ts.
- Al-i Nasr, Muhammed b. Musa Selim b. İd el-Hilâlî. *el-İstiâb fi beyâni'l-esbâb*. çev. İshak Doğan. İstanbul: Beka Yayınları, 2018.
- Âlûsî, Ebu's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arâbî, ts.
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân Ansiklopedisi*. İstanbul: Kuba Yayınları, 1997.
- Beğâvî, Ebû Muhammed Muhyissunne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Meâlimu't-tenzîl*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arâbî, 1985.
- Beydâvî, el-Kâdî Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Mektebetu Osmaniyeye, 1314.
- Bikâî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hirbevî. *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.
- Cemel, Hasan İzzeddîn b. Hüseyin b. Abdülfettâh Ahmed. *Mu'cem ve tefsîr lugavî li kelimâti'l-Kur'ân*. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2008.
- Cevherî, Ebû Nâsır İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sihahu'l-Arabiyye*. thk. Abdulgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979.
- Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsir*. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arâbî, 2001.
- Demir, Fethi. *Eş'ârîlikte İman-Amel İlişkisi*. (Van: Van YYÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endülüsî. *Bahru'l-muhît*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arâbî, 2002.
- Ebu's-Suud, Muhammed b. Muhammed. *İrşâdu'l-aklî's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Beyrut: Dâr İhyai't-Turâsî'l-Arâbî, ts.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı*. çev. Cahit Koytak. Ahmet Ertürk. İstanbul: İşâret Yayınları, 1999.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Yayınları, ts.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luga*. thk. Abdusselâm Hârûn. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *Kâmûsu'l-muhît*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. et-Tûsî, *Tehâfutu'l-felâsife*. thk.Süleyman Dünya. Kahire: Dâru'l-Maârîf, ts.
- Gözeler, Esra. "Kur'an'ın Retorik Analizi: 101 Kârî'a Sûresi Örneğinde Michel Cuypers'in Kur'an'ı Anlama Metodu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. LI(2), 2010.
- Hamidullah, Muhammed. "İslâm'da Sembolik Anlatım". çev. Sadık Kılıç. Ankara: *Diyanet İlmi Dergi*, XXV (1): 3-16, 1989.
- Hasenî, İbn Acibe. *Kısa Sûrelerin Tefsiri*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014.
- Heyet. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2012.
- Hicâzî, Muhammed Mahmûd. *Furkan Tefsiri*. trc. Heyet. İstanbul: İlim Yayınları, ts.
- İbn Âşûr, Ebû Abdillâh Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed eş-Şâzelî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdusselâm Abduşşâfî Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cüzey, Ebu Kasım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî. et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.

- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâduddîn İsmâîl b. Şihâbuddîn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Muhammed Huseyin Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b Müslim ed-Dîneverî. *Ğarîbü'l-Kur'ân*. tah. Said el-Lühâm. yy, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lîsânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1990.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *el-Adhaviyye fi emri'l-meâd*. nşr. Hasan Âsî. Beyrut: el-Müessesetu'l-Câmia, 1987.
- İbn Sina, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *eş-Şifa*. thk. Muhammed Yusuf Musa. Kahire: el-Hey'etü'l-Amme li-Şuunî'l-Matabii'l-Emiriyye, 1960.
- İsfahânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râğîb. *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Davudi. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Kâdî, Abdulfettah Abdulġanî. *Esbâb-ı nüzûl*. trc. Salih Akdemir. Ankara: Fecr Yayınları, 1995.
- Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn. *Mehâsînu't-te'vil*. Mısır: Dâru İhyâ-i Kutûbi'l-Arabiyye, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2006.
- Kutub, Seyyid. *Fî-Zilâl'il-Kur'an*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1992.
- Kutub, Seyyid. *Kur'an'da Kıyamet Sahneleri*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018.
- Mâtu'rîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. thk. Fatıma Yusuf el-Haymî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2004.
- Merâġî, Muhammed b. Mustafâ b. Muhammed. *Tefsîru'l-Merâġî*. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, ts.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nuket ve'l-uyûn tefsîru'l-Mâverdî*. thk. Seyyîd b. Abdulmaksûd b. Abdurrahîm. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, ts.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. trc. Heyet. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Mukâtil, Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman el-Ezdî. *Tefsîru Mukâtil b Süleyman*. nşr. Mahmûd Şehate. Beyrut: Muessesetu't-Târîhi'l-Arabî, 2002.
- Mücahid, Ebû'l-Haccâc b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî. *Tefsîru'l-Mücahid*. thk. Muhammed Abdüsselâm Ebû'n-Nil. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, 1989.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *Medâriku't-tenzîl ve hakaiku't-te'vil*. thk. Yûsûf Ali Bedîvî. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyîb, 1998.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn. *et-Tefsîru'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-Menâr*. Lübnan: Dâru'l-Marife, ts.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.
- Sav, Adem. *Kâri'a Sûresi Bağlamında Kıyamet Sahneleri*. (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed. *Haşiyetu's-Sâvî 'alâ tefsîri'l-Celâleyn*. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 2006.
- Sells, M. Michael Anthony. "Sound and Meaning in Sûrat al-Qâri'a", *Arabica*, XL(3), 1993.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Durru'l-mensûr fi tefsîri'l-me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 2003.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Lübâbü'n-nükûl fi esbâbi'n-nüzûl*. thk. Ebu Faris Dahdah. Lübnan: Mektebetu Lübnan, 2001.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tenasüku'd-dürer fi tenasübü's-süver*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- Tâberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr. *Câmîu'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2000.
- Toprak, Süleyman. "Haşr" md., *DİA*, İstanbul: XVI, 1997.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî. *Esbâbu'n-nüzûl*. Mısır: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1968.

- Yaşaroğlu, M. Kamil. "Kâri'a Sûresi" md., *DİA*, İstanbul: XXIV, 2001.
- Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri*. İstanbul: Anadolu Yayınları, ts.
- Yıldız, İbrahim. "Kur'ân Kıssalarında Muhatabı Anlatıma Dâhil Etme: Amacı, Zamanı ve Metotları", *The Journal of Academic Social Science Studies*, (75), 2019, 457-472.
- Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtaza. *Tâcü'l-arûs min cevâhîri'l-kamus*. thk. Abdülâlîm et-Tahâvî. Kuveyt: Matbaatu Hukûmetu'l-Kuveyt, 1984.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 2009.



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Haziran/June 2022, 5(1): 145-157

Muhammed Asif Muhsinî ve *Bihâru'l-Envâr*'ı Tenkit Metodu
Muhammed Asif Muhsinî and His Method of Criticism of *Bihâru'l-Envâr*

Abdullah DOĞAN

Arş. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hadis Anabilim Dalı,
Research Assistant, Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of
Hadith, Muş/Türkiye
a.dogan@alparslan.edu.tr
ORCID: 0000-0001-5878-6294

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 14 Mayıs / May 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.47145/dinbil.1116767

Atıf / Citation: Doğan, Abdullah. "Muhammed Asif Muhsinî ve *Bihâru'l-Envâr*'ı Tenkit Metodu / Muhammed Asif Muhsinî and His Method of Criticism of *Bihâru'l-Envâr*". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5 / 1 (Haziran 2022): 145-157. doi: 10.47145/dinbil.1116767

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University,
Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



Öz

Şîî düşüncenin teşekkülünde hadis kaynakları önemli bir yer tutar. Bu kaynaklara eleştirel yaklaşımda bulunan pek çok âlim bulunmaktadır. Ancak bu eleştirilerin çoğunluğu Şîî olmayan âlimler tarafından yapılmıştır. Buna karşılık Şîî hadis kaynaklarından bazılarını eleştiren Şîî âlimler de bulunmaktadır. Bunlardan biri de Afgan asıllı çağdaş dönem Şîî âlimlerinden Muhammed Asif el-Muhsinî'dir. Hem dinî hem de siyasi bir kimliğe sahip olan Muhsinî, Şîa'nın önemli hadis kaynaklarından sayılan Allâme el-Meclisî'ye (ö. 1110/1698-9) ait *Bihâru'l-envâr* üzerine rical tenkidini esas alarak *Meşraatu bihâri'l-envâr* adlı eseri kaleme almıştır. Muhsinî, tenkit metoduna *Meşraa* ve *Buhûs fi ilmi'r-ricâl* adlı eserlerinde yer vermiştir. Müellifin metodolojisi ile Şîa'da yaygın kullanılan birçok hadis kaynağına eleştiride bulunduğu söylenebilir. Bu çalışma, hem ülkemizde yeteri derecede tanınmayan müellifi tanıtmayı hem de adı geçen eser üzerinden tenkit metodunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bununla birlikte müellifin diğer eserleri de incelenmiş ve eserlerin konuyla bağlantılı olan kısımlarına kısmen değinilmiştir. Müellifin en önemli eleştirilerinin ricâle ve kaynaklara yönelik olduğu görülmüş, buna karşın onun bu eleştirilerinin çağdaş Şîî hadis âlimleri tarafından tenkit edildiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Şîa, Sened Tenkidi, Asif Muhsinî, Bihâru'l-envâr.

Abstract

Hadith sources have an important place in the formation of Shiite thought. There are many scholars who have a critical approach to these sources. However, the majority of these criticisms were made by non-Shiite scholars. On the other hand, there are Shiite scholars who criticize some of the Shiite hadith sources. One of them is Muhammad Asif al-Muhsinî, a contemporary Shiite scholar of Afghan origin. Muhsinî, who has both a religious and a political identity, wrote the work *Meşraatu bihâru'l-envâr* based on his criticism of *Bihâru'l-envâr* belonging to Allâme el-Meclisî (d. 1110/1698-9), which is considered one of the important hadith sources of Shia. Muhsinî included his criticism method in his works *Meşraa*, and *Buhûs fi ilmi'r-ricâl*. It can be said that the author criticizes many hadith sources widely used in Shia with his methodology. This study aims to introduce the author, who is not sufficiently known in our country, and to reveal the method of criticism over the aforementioned work. In addition, the other works of the author were also examined and the parts of the works related to the subject were partially mentioned. It has been seen that the author's most important criticisms are directed *ricâl* and *Hadith sources*. On the other hand, it was concluded that his criticisms were also criticized by contemporary hadith scholars.

Keywords: Hadith, Shia, Sanad Criticism, Asif el-Muhsinî, Bihâru'l-envâr.

Giriş

Şîa'da İmamlar döneminin (40/661-260/874) sona ermesinden sonra yaklaşık bir buçuk asır boyunca hâkim anlayış haline gelen Ahbârîlik, hicrî 4. asrın sonlarında yerini Büveyhîler döneminde rahat bir gelişim imkânı elde eden Usûlîliğe bırakmış ve sonraki süreçte Usûlîlik, Şîa içerisindeki hâkimiyetini muhafaza edegelmıştır. İlk dönem Ahbârîleri, hadisleri belli kitaplarda tedvin etmiş olsalar da Usûlî anlayışa geçişle birlikte durgunluğa giren Ahbârîlik, Safevî devletinin (1501-1736) kurulmasıyla yeniden yükselişe geçmiş ve yaklaşık iki asırlık bir zaman diliminde faaliyet göstermiştir. Ahbârîler'in güç kazandığı bu dönemde hadis alanındaki faaliyetler de ivme kazanmış ve bunun neticesinde büyük hadis mecmuaları kaleme alınmıştır. Örneğin Feyz-i Kâşânî (ö. 1090/1679) *el-Vâfi*, Hür el-Amilî, (ö. 1104/1693) *Vesâilu's-şîa* ve Muhammed Bakır el-Meclisî (ö. 1110/1698-99) *Bihâru'l-envâr* gibi kapsamlı eserler ortaya koymuşlardır.¹ Şîa'nın tüm hadislerini bir araya getirmeyi amaçlayan bu eserlerde yer alan bilgilerin doğruluğunun yanı sıra kullandıkları kaynakların tespiti, Şîî âlimlerce önemli görülmüştür. Pek çok Şîî âlim bu eserler üzerinde araştırma ve incelemede bulunmuştur. Afganistanlı çağdaş Şîî bir âlim olan Asif Muhsinî, Meclisî'nin *Bihar*'ı üzerine yoğunlaşmıştır. Muhsinî eserde sened ve hadis kaynakları yönünden birçok problem olduğu tespitinde bulunmuştur. Muhsinî'nin bu çalışması temel alınarak Haydar Hubbullah danışmanlığında *el-Mu'teber min bihâri'l-envâr* (3 cilt) isimli eser hazırlanmıştır.

¹ Detaylı bilgi için bkz. Mazlum Uyar, *İmâmîyye Şîasî'nda Düşünce Ekolleri: Ahbârîlik*, (İstanbul: Ayışığı kitapları, 2000), 135 vd.; Metin Yurdagür, "Ahbârîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 1988), 1/490-1.

Bu çalışma ile Muhsinî'nin hayatı ve hadis alanındaki eserleri incelenmiş, *Meşraatu Bihâru'l-envâr* ve *Buhûs fi ilmi'r-ricâl* adlı eserleri esas alınarak onun sened ve kaynak tenkidi metodu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çalışmanın Muhsinî'nin düşüncelerinin ortaya konulmasında önemli bir işlev göreceği ve onun tenkit metodu ile ilgili araştırmaların yapılmasına öncülük edeceği düşünülmektedir.

1. Hayatı

Şeyh Muhammed Âsif Muhsinî el-Kandehârî el-Afgânî, 1354/1936 yılında Afganistan'ın Kandehar şehrinde dünyaya gelmiştir. Okuma ve yazmayı ilk olarak babasından öğrenmiştir. Daha sonra babasıyla birlikte 1949 yılında Pakistan'a gitmiş, burada ilkokula başlayıp Farsçanın yanı sıra Urduca'yı öğrenmiştir. 1952 yılında 16 yaşında iken memleketi Kandehar'a geri döndükten sonra bir müddet ticaretle uğraşmıştır. Akabinde tekrar ilim tahsili için Şîu nüfusun yoğunlukla bulunduğu Afganistan'ın (Hazaristan bölgesi) Çağurî ilçesine gidip Arapça ve Mantık dersleri almıştır. 1954 yılında 18 yaşında iken Necef'e gidip dinî ilimler tahsilini tamamladıktan sonra ihtisasını hadis, fıkıh, usûl ve kelim alanlarında muhakkik ve müctehid âlimlerin yanında yapmıştır. Şîa'da önde gelen Ebu'l-Kasım el-Hûî (1899-1992), Muhsin el-Hakîm (1889-1970), Abdul'alâ es-Sebzvârî (1911-1993) ve Hüseyin el-Hillî'den (1891-1974) eğitim görmüştür. Hayatı boyunca İran, Irak, Pakistan ve Afganistan arasında ilmi faaliyetlerini sürdürmüştür.²

1954 yılından sonra 12 sene boyunca ilim havzasında eğitim ve öğretim faaliyetlerinde bulunup fakih ve müctehid seviyesine yükselen Asif Muhsinî, eğitimini tamamladıktan sonra memleketinde dinî tebliğ ve irşat faaliyetlerinde bulunmak için 1966 yılında Afganistan'ın en büyük dördüncü şehri sayılan ve nüfusunun yaklaşık olarak %10'u Şîilerden oluşan Kandehar'a geri dönmüştür. Bu dönemde Kandehar ve Afganistan'da toplum etnik ve mezhebî gruplara ayrılmıştı. Bundan dolayı Muhsinî, hoşgörü kültürünü yaygınlaştırmak amacıyla etnik, mezhebî taassup ve aşırılıkla mücadele etmiş, toplumu birleşmeye, diyaloga, dinî ve milli birliğe davet etmiştir. Bu amaç doğrultusunda etnik ve mezhebî ayrılıkçı gruplarla iletişime geçen Muhsinî, gruplar arasındaki gerilim ve taassubu düşürmüştür. Bu yüzden dinî ve ulusal çevrelerde nüfuzlu ve saygın bir konum elde etmiştir.³

Muhsinî, dinin asrın diliyle anlaşılması için gençlere ve üniversite öğrencilerine önem vermiş ve İslam'a aykırı akımlardan ve düşüncelerden gelen tesiri gençlerden bertaraf etmek için yoğun bir çaba sarf etmiştir. Toplum nazarındaki itibarından dolayı sosyal problemlerin çözümüne yönelik olarak muhtaç kişilere yardım etmiş, küsleri barıştırmış, kendisine yöneltilen sorulara cevap vermiş ve pek çok dinî, sosyal ve siyasi problemleri çözüme kavuşturmuştur.⁴

1980 yılında Afganistan'da Sovyet devrimi gerçekleşince dinî liderler, komünizmin ve ihtilal kuvvetlerinin hedefi haline gelmişti. Bu durum Asif Muhsinî'nin Afganistan'ı terk etmesine neden olmuştur. Suriye'ye giderek Şam'da Hz. Peygamberin kızı Zeyneb'in (ö. 8/629) kabrine yakın bir yere yerleşmiştir. (1398/1978).⁵ Ancak Afganistan'daki siyasi gelişmeler onun ilimle meşgul olmasına izin vermemiştir. Birkaç aylık Şam serüveninden sonra İran İslam Cumhuriyeti'ne gitmiştir. Orada Afganistanlı âlimleri, ilim talebelerini ve göçmenleri uyararak Sovyet devrimine karşı çıkmak ve ülkelerini komünizmin tahakkümünden kurtarmak için direnmeye davet etmiştir. İran'da İslamî Cihad Hareketi'nin başkanlığını yürüttüğü *Hizbu'l-Hareketi'l-İslamiyyeti'l-Afganiyye* (Afgan İslam Hareketi Partisi) ismiyle bir parti kurmuştur (1399/1979).⁶ O, binlerce Afgan gencinin Sovyet işgaline karşı direnip savaşması için imkân ve koşulları hazırlamıştır. Bu doğrultuda yüzden fazla askerî birlik kurarak bu birliklerin faaliyetlerine rehberlik etmiştir. Bu askerî mücadelenin yanında Sovyet ihtilalini kınamak, dünyaya ihtilalin olumsuz sonuçlarını göstermek, Afgan halkının maruz kaldığı tehlikelere

² Haydar Hubbullah, *Nazariyyetu's-Sunne fi'l-Fikri'l-İmâmiyyi's-Şîi*. (Beyrut/Lübnan: el-İntişârü'l-Arabî, 2006), 577; Muhammed Asif Muhsinî, *Meşraatu Bihârî'l-envâr*, (Beyrut/Lübnan: Müessesetu Arif li'l-matbuat, 1426/2005), Mukaddime, 1/↔; a. mlf., *Buhûs fi ilmi'r-ricâl*, (Kum/İran: Merkezu'l-Mustafa el-'Alemî, 1389/1969), 449-451; <https://ar.wikishia.net/view> (Erişim: 12.05.2022).

³ Muhsinî, *Meşraa*, Mukaddime, ↔; a. mlf., *Buhûs*, 450.

⁴ Muhsinî, *Meşraa*, Mukaddime, ↔.

⁵ Aynur Uraler, Zeyneb'in Şam'da veya Kahire'de medfun olduğu iddiasının doğru olmadığını belirtir. Bkz. Aynur Uraler, "Zeyneb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 2013), 44/355-6.

⁶ <https://ar.wikishia.net/view>.

dikkat çekmek, halkı uyarmak ve bilinçlendirmek maksadıyla *Temeddün* adında bir televizyon kanalı kurmuştur.⁷

Asıf Muhsinî, Afgan halkını komünist fikirlerin etkisinden korumak, İslamî inançları ve dinî anlayışı hâkim kılabilmek için fikrî ve kültürel çabalarının yanında Afgan toplumunun mücadelesinde ilk saflarda yer almıştır. Bu amaçla çeşitli konferanslar vermiş ve devlet törenlerinde bulunmuştur. Muhsinî, siyasi olarak Afganistan'ın bağımsızlığı için tek başına mücadele etmemiş, İran ve Pakistan gibi komşu İslam ülkelerin desteklerinden de faydalanmıştır. Bununla birlikte hem Afgan halkının maslahatına hizmet etmek hem de hareketlerinin şerî ölçütlere uygun olmasını sağlamak için pek çok sıkıntı ve probleme göğüs germiştir.⁸

Afganistan'da komünist rejiminin düşmesi ve Sovyet işgal güçlerinin çekilmesinden sonra ülkeyi yönetmek için cihatçı gruplar başkanlığında bir başkanlık meclisi kurulmuştur. Bu mecliste Asıf Muhsinî, başkanlık meclisinin resmi sözcüsü olarak seçilmiş ve ona yakın birçok parti yetkilisine bakanlık görevi verilmiştir (1412/1996).⁹ Zamanla cihatçı gruplar arasında ihtilaflar çıkmış ve bu ihtilaflar artarak aralarında çatışmalara neden olmuştur. Bu durum karşısında Asıf Muhsinî, tarafları birbirine yakınlaştırmak, birleşmeye çağırmak ve barışçıl diyaloga davet etmek için büyük çaba sarf etmiştir. Ancak bu çabalar yetersiz kalmış ve iktidarı ele geçirmeye çalışan Taliban hareketinin ortaya çıkışını engelleyememiştir.¹⁰

Afganistan'daki kaos ortamı Asıf Muhsinî'nin siyasi faaliyetlerini askıya almasına neden olmuştur. Yerel halkın birbiriyle çatıştığı iç savaştan uzak durmak isteyen Muhsinî, Afganistan'ın başkenti Kabil'i terk edip Pakistan'ın İslamabad şehrine yerleşmiştir. İslamabad'ta kitap telifine, ilmî araştırma ve incelemelere başlayarak tekrar ilmî faaliyetlere dönmüştür. Ayrıca toplumu dinî ve siyasi açıdan bilinçlendirme çalışmalarına devam etmiştir.¹¹ Pakistan'dan sonra İran'ın Kum şehrine giderek fıkıh ve ricâl alanında araştırmalar yapmıştır. Burada Afganistan'daki siyasi gelişmeleri yakından takip etmiştir. Taliban hükümetinin düşmesinden sonra yeni dönemde Afgan halkının yanında yer almak için tekrar Kabil'e dönmüştür. Asıf Muhsinî, başkent Kabil'de tedavi gördüğü hastanede 5 Ağustos 2019 yılında vefat etmiştir.¹²

Asıf Muhsinî'nin dinî ilimlerde en belirgin özelliği hadis ve rivayetlerin senedlerine önem vermesi ve ricâl ilmindeki çabalarıdır. O, bu yüzden pek çok âlim ve fakihî sened ve ricâl alanında mütesâhil (titizlik göstermeyen) davrandıkları için eleştirmiştir. Ona göre sened ve ricâlin ihmal edilmesi fıkhi ve fikri çıkarımların sağlam esaslara bina edilmesine engel olmaktadır.¹³ Hadis ve rivayet alanındaki çabaları sayesinde sened ve ricâl alanında pek çok ilmî çalışma ortaya koymuştur. Bunların başında *Buhûs fî ilmi'r-ricâl* ve *Meşraatu bihâru'l-envâr* gibi eserleri gelmektedir. Bu eserlerin yanı sıra Şîa'da muteber sayılan hadisleri bir araya getirdiği *Mu'cemu'l-ehâdisi'l-mu'tebera* adlı kapsamlı hadis külliyyatı önemli eserleri arasında zikredilebilir. Onun bu çalışması, sahih hadislerin bir araya getirilmesi hususunda önemli bir eksikliği gidermiştir. Hadis, kelim ve fıkıh alanında özellikle ricâl ve rivayet üzerindeki çabaları ile Afganistan'da döneminin ön plana çıkan isimlerinden biri olmuştur.¹⁴

Dinî faaliyetlerinin yanında Afgan gençlerinin yeni dönemde karşılaştığı sorunlara cevap vermek, toplumsal, kültürel ve ilmî hareketlere yer vermek amacıyla büyük bir projenin yapımına başlamış, Kabil'de *Havzatu Hatemu'n-Nebiyîn* kampüsünü inşa etmiştir. Bu kampüste hem erkek hem de kızlar için derslikler, büyük bir cami, kütüphane, dispanser, hüseyniyye¹⁵ ve konferans salonu bulunmaktadır.¹⁶

⁷ Muhsinî, *Meşraa*, Mukaddime, ج, ٧; <https://ar.wikishia.net/view>

⁸ Muhsinî, *Meşraa*, Mukaddime, ٢.

⁹ Muhsinî, *Meşraa*, Mukaddime, ٢; <https://ar.wikishia.net/view>

¹⁰ Muhsinî, *Meşraa*, Mukaddime, ٤.

¹¹ Muhsinî, *Meşraa*, Mukaddime, ٤; <https://ar.wikishia.net/view>

¹² Muhsinî, *Meşraa*, Mukaddime, ٤.

¹³ Muhsinî, *Meşraa*, Mukaddime, ٣, ٤.

¹⁴ Muhsinî, *Meşraa*, Mukaddime, ٣.

¹⁵ Muharrem ayında Şiflerin matem törenlerini icra ettikleri yerlerin genel adı.

¹⁶ Muhsinî, *Meşraa*, Mukaddime, ٣.

Asif Muhsinî, döneminin muhakkik fakihlerin öncülerinden biridir. İlmî araştırmaları, kendine özgü görüşleri ve fıkhi konulardaki güçlü çıkarımlarıyla dinî ilimlerde seçkin bir yere sahiptir. Muhsin el-Hakîm, Seyyid el-Hûî gibi hocalarına son derece saygı duymakla birlikte onların görüşleri karşısında fıkıh ve usûl konularında sorgulayıcı bir araştırmacı olarak davranmıştır. Deliller ışığında onlara itiraz ve muhalefet etmekte tereddüt etmemiştir. O, yalnızca selef ulemaya uyan ve onlara muhalefet etmekten sakınan fakihleri eleştirmiştir. Herhangi bir fikhî konuda şöhretin veya icmân oluşmasını hüccet ve delil olarak kabul etmemiştir. O, fıkıhın muhtelif konularındaki şerî görüşün belirlenmesinde, akla ve örf anlayışına son derece önem vermiştir.¹⁷

Asif Muhsinî'nin ilim havzalarında yaygın fikhî konuların dışında ortaya çıkan iktisat, İslam hükümeti, İslam fıkıhında toprağın hükümleri, tıbbi konular, savaş, cihat hukuku ve kadın hakları gibi güncel fıkıh problemlerine de çözüm aradığı görülmektedir.¹⁸ Bu durum onun hem geleneksel hem de modern ilmi bir arada yürüttüğünü ve dinî ilimler alanındaki faaliyetlerinin yanı sıra siyasi ve toplumsal gelişmelere de dikkat ettiğini göstermektedir.

2. Eserleri

Asif Muhsinî, siyasi faaliyetlerinin yanı sıra İslami ilimler alanındaki faaliyetleri ile ön plan çıkmıştır. Fıkıh, hadis, ricâl ve kelam gibi ilimler alanında çok sayıda çalışma yapmasının yanında fikrî ve kültürel alanlarda da pek çok eser yazmış bir âlimdir. Bu çalışmada hadis ilimlerinde yazdığı eserleri aşağıda kısaca tanıtıldıktan sonra diğer önemli eserlerine sadece atıfla yetinilmiştir.

1. *Buhûs fi ilmi'r-ricâl*: Ricâlî önemseyen ve bu alanda uzmanlaşan Muhsinî, bu konuda Ayetullah el-Hûî'den (1899-1992), ricâl dersi almıştır. Bu derslerde edindiği bilgilere ek olarak uzun süren araştırmalar sonucu eserini hazırlamıştır. O, ricâl hakkında en önemli ve temel görüşlerini bu eserde zikretmiş, sika râvinin ortaya çıkarılması için külli kaideler ve muteber ölçütler ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca bu eserini temel alarak Şîa'nın en önemli hadis kaynaklarından sayılan *Bihâru'l-envâr*'ı sened tenkidi yönünden incelemeye çalışmıştır. Muhsinî bu eserin sonunda muteber râviler, ihtiyatlı davranılmasını istediği râviler, zayıf ve meçhul râviler hakkında bir liste hazırlamıştır.

2. *Meşraatu bihâri'l-envâr* (2 cilt): Şîi ilim çevrelerinde dikkat çeken bu eseri 2000 yılından sonra yazmıştır. O, bu eseri Londra'daki ilim ehlinde bir kişinin İmâmiyye'deki rec'at¹⁹ hakkında senedi muteber rivayetler ışığında bir risale yazmasını istemesi üzerine kaleme almıştır. Eserde rec'at konusu hakkında detaylıca bilgi veren yazar ayrıca *Bihâru'l-envâr*'ın hadislerini sened yönüyle incelemiş bu doğrultuda eserinde, *Bihâr*'da muteber olan ve olmayan rivayetleri ayırt etmeye çalışmıştır.²⁰

3. *Mu'cemu'l-ehâdisi'l-mu'tebera* (8 cilt): Muhsinî'nin sened kriterlerine göre hazırladığı ve Şîa'daki muteber rivayetleri bir araya getirdiği bu eser 8 cilt halinde basılmış, içerisinde 11520 civarında hadis yer almıştır. Ancak bu eser *Meşraa* kadar baskı yapmamıştır.²¹

4. *Srâtu'l-Hak* (3 cilt): Muhsinî, kelam alanında pek çok eser yazmakla birlikte bu eseri en meşhuru ve en büyüğü sayılır. Üç cilt halinde basılmış olan bu eser, akide ve kelam ilminde telif edilen en güzel ve en kapsamlı eserlerden olmakla birlikte ilim ehli tarafından pek bilinmemiş ve gereken önem verilmemiştir.

Yukarıdaki eserlerinin yanı sıra Asif Muhsinî; *Adaletu's-sahâbe*, *Vahdetu'l-ümmeti'l-islamiyye*, *Takribu mezâhib*, *Hudûdu's-şeria: el-Muherremât ve'l-vâcibât* (4 cilt), *el-Erdü fi'l-fikh*, *el-Kadâ ve's-şehâdât*, *el-Fikh ve'l-mesâilu't-tibbiyye*, *ed-Damânatu'l-fikhiyye ve esbâbuhâ* gibi otuza yakın eser telif etmiştir. Bunların bir kısmını Arapça bir kısmını da Farsça yazmıştır.

¹⁷ Muhsinî, *Meşraa*, Mukaddime, 3.

¹⁸ Muhsinî, *Meşraa*, Mukaddime, 3.

¹⁹ Bazı Şîi gruplarına göre imâmın ölümünden veya gaybete girmesinden sonra zuhuru, İsnâaşeriyye Şîası'na göre ise kıyametin kopmasından önce imamların ve onlara zulmedenlerin yeniden dünyaya dönmesi anlamında bir terim. Bkz. İlyas Üzümlü, "Rec'at", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 2007), 37/504.

²⁰ Muhsinî, *Meşraa*, 1/7; a. mlf. *Buhûs*, 453-456.

²¹ Hubbullah, *Nazariyye*, 579.

3. *Bihâru'l-Envâr*'ı Tenkit Metodu

Muhammed Bakır el-Meclisî'ye (ö. 1110/1698-99) ait *Bihâru'l-envârî'l-câmia li-düreri'l-eimmeti'l-athâr*, İmâmiyye'nin en büyük bilgi kaynaklarından biri olup tefsir, hadis, tarih, fıkıh, usul, lügat, ahlak, kelam vb. konuları içerisinde barındıran kapsamlı bir eserdir. Meclisî'nin tüm Şîî hadis rivayetlerini bir araya getirme iddiasıyla hazırladığı bu eserde hedefine tam olarak ulaştığı söylenemez. Örneğin fikhî rivayetlerin tamamını nakletmemiş, kendisiyle muasır Hür el-Âmilî'nin *Tafsilu vesâilu'ş-şâ'a'sı*yla yetinmiştir.²² *Bihâru'l-envâr*, Şîî rivayetlerinin tamamını toplama gayretiyle yazıldığı için sahih haberlerin yanı sıra bazı uydurma rivayetleri de içerisinde barındırmaktadır. Bu durum beraberinde hadislerin sıhhati hususunda birçok problemin oluşmasına sebebiyet vermiştir. Çünkü *Bihâr* pek çok Şîî âliminin hadis kaynağı olduğu için Şîî âlimlerin bazıları eserlerine aldıkları ve naklettikleri haberlerin asıllarına ulaşmakta güçlük çekmiş *Bihâru'l-envâr*'dan nakillerde bulunurlarken hadislerin sıhhatine dikkat etmemişlerdir.²³

Kaynaklarının çeşitliliği sebebiyle Meclisî eserine pek çok zayıf ve uydurma rivayeti dâhil etmesinin yanı sıra âlimler bu rivayetleri farklı yönlerden tenkit etmişlerdir. Bu âlimlerin bir kısmı eserdeki rivayetlere sened yönünden bir kısmı ise metin ve kaynak yönünden yaklaşmışlardır. Zayıf ve uydurma olan bu rivayetlerin bir kısmı Meclisî'ye sahih yolların aksine yalnızca vicâde yoluyla ulaşmıştır. Öyle ki bazen kendisine ulaşan eserlerin hem müellifini hem de yazma eserin sahibini kendisi dahi bilmemektedir. Bilinen bu gerçeklikten ötürü Muhsinî, *Bihâru'l-envâr*'ı sened, ricâl, ve kaynak yönüyle incelemeye çalışmıştır.

Haydar Hubbullah, Muhsinî ile yaptığı bir söyleşide, Muhsinî'nin İmamiyye'nin hadis kaynaklarına yoğunlaşmasında doğruyu ortaya koyma gayesi taşıdığını belirtir. Bu gayesini gerçekleştirmek için de *Bihâru'l-envâr*'a yoğunlaşmıştır. Çünkü bu eser, İmâmiyye Şîa'sının en büyük hadis kaynaklarından biri olup kendisinden sonra yazılan hadis ve diğer alanlardaki kaynakların çoğu bundan faydalanmıştır. İşte bu yüzden Muhsinî *Bihâr*'daki rivayetlerin hak ve hakikatini ortaya koymak amacıyla imamlara zayıf ve uydurma rivayetlerin nispet edilmemesi için bu çalışmayı kaleme almıştır. Muhsinî, bu eserden önce İmâmiyye'nin tüm hadis kaynaklarından toplam 11500 muteber rivayeti bir araya getirdiğini ancak daha sonra eserde bazı eksiklikler görüp bu rivayetleri terk ederek *Bihâr*'a yöneldiğini açıklamıştır.²⁴ Muhsinî, bu ifadesine rağmen daha sonraki yıllarda söz konusu rivayetleri *Mu'cemu'l-ehâdisi'l-mu'tebera* ismiyle 8 cilt halinde yayınlamıştır.

Muhsinî, hadis metinlerinin içeriğine ve metin tenkidine önem vermiş *-Meşraa*'nın içeriğinden anlaşıldığı üzere- cerh ve tadil konusundaki uzmanlığından dolayı hadis ve rivayetleri ilk olarak sened tenkidi kriteri yönünden ele almıştır. Bundan dolayı *Bihâru'l-envâr*'ın hadislerine yaklaşımı hususunda metin ve muhtevadan ziyade senedlerine daha çok önem vermiştir. O, bu doğrultuda hadis incelemesinde hadisin senedinin tashihi, tenkidi ve kuvvetlendirilmesine öncelik vermiştir. Muhsinî'ye göre hadisin senedi batıl ise hadis reddedilir, ilkesel olarak o hadis incelemeye tabi tutulmaz. Hadisin senedi sahih ise bu durumda ilk olarak akla, daha sonra ise Kur'an'a arz edilir. Akla ve Kur'an'a muvafık hadisler kabul edilip onlarla amel edilirken muhalif olması durumunda ise hadis reddedilir.²⁵ Bu da Muhsinî'nin sened incelemesinden metin incelemesine doğru hareket ettiğini göstermektedir.

Muhsinî'ye göre masum imamlardan nakledilen rivayetler akla, Kur'an'a, icmaâ veya katî bir delile aykırı ise rivayetin ilk başta söyleyene nispet edilmesi ve kabul edilmemesi gerekir. Ancak rivayet söz konusu kriterlere muvafık ise bu durumda senedi sahih olup kendisiyle teâruz eden başka kuvvetli deliller yoksa rivayetin reddine veya terkine bir sebep bulunmamaktadır. Muhsinî'ye göre senedine itibar edilmemesi halinde râvi ister zayıf ister meçhul olsun rivayeti kabul edilmez. Çünkü bu rivayet fasık ve meçhul râvilerin sözlerindedir. Muhsinî, bu ifade ile Meclisî'yi tenkit etmiştir. Bu tür rivayetlerin tezkib veya terk edilmesini doğru bulmamakla birlikte, rivayetin ilk söyleyene nispet edilmesi gerektiğini ancak hüccet olarak kullanılamayacağını belirtmiştir.²⁶

²² Muhsinî, *Meşraa*, 1/6.

²³ Mustafa Öz, "Bihâru'l-envâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 1992), 6/139-141.

²⁴ Hubbullah, *Nazariyye*, 783.

²⁵ Muhsinî, *Meşraa*, 1/121, 464.

²⁶ Muhsinî, *Meşraa*, 1/464.

Muhsinî'ye göre fikhî olan ve olmayan rivayetler arasında hiçbir fark yoktur. O, siyasi, fikrî ve ahlaki konulardaki rivayetlerin fikhî rivayetlerden hiçbir farkı olmadığını bu tür rivayetlerin delil ve hüccet açısından tüm şartları taşımaları gerektiğini ifade eder. Aynı şekilde bu tür rivayetlerin de senedlerinin sahih ve günümüze ulaşma yollarının hatalardan korunmuş olması gerekir.²⁷ Ulema arasında yaygın pek çok rivayetin zayıf olmasını umursamaksızın Ehl-i Beyt'e nispet edilmesini tenkit eden Muhsinî, bu düşüncesi ile tenkitçi bir yaklaşıma sahip olduğunu göstermektedir. Fukahânın fikhî rivayetlere yoğunlaşmasına değinen Muhsinî, ilmî çevrelerde yaygın olarak bulunan ahlak içerikli eserlerin aynı titizlikle incelenmediğinden yakınır. Ona göre ahlak içerikli eserlerde pek çok uydurma rivayet bulunmakta, çoğunun kaynağı sûfî, irfanî kültüre ve Yunan mitolojilerine dayanmaktadır. Muhsinî'ye göre bu tür eserler Müslümanların geri kalmasına sebep olmaktadır.²⁸

Muhsinî'ye göre Hür el-Amilî'nin (ö. 1104/1693) *Vesâilu's-Şîa* adlı eseri Allâme el-Meclisî'nin (ö. 1110/1698-99) *Bihâru'l-envâr* isimli eserinden hadis ilimleri yönünden daha üstündür. Ayrıca Seyyid el-Burucirdî'nin (ö. 1875-1961) *Câmiu ehâdisi's-Şîa* adlı eseri de *Vesâil*'den üstündür. Ona göre *Bihârü'l-envâr* Şîa'nın hadis külliyyatı arasında en zayıfıdır.²⁹ Muhsinî bu iddiasını desteklemek için *Bihâr*'ı sened açısından incelemiş ve bazı tenkitlerde bulunmuştur. Muhsinî'nin tenkitlerinin bazıları şöyledir:

1. Muhsinî, bir rivayetin muteber olmadığını söylediğinde "senedin usulü'l-fikh ve ricâl alanındaki tüm şartları taşımadığı ve hüccet olmadığı" anlaşılması gerektiğini belirtir. Ona göre *Bihâr*'daki rivayetlerin çoğu sened yönünden muteber değildir. Buna rağmen o Meclisî'yi bu konuda eleştirmemektedir. Çünkü o, Barkî (ö. 274/888), Saffâr (ö. 290/903), Ali b. İbrahim (ö. 329/941) ve Hüseyin b. Said (ö. 254/868) gibi büyük hadisçilerin âdetinin böyle olduğunu belirtir. Hatta ona göre hiçbir hadis kitabının tamamı sened yönüyle sahih değildir.³⁰ Bununla birlikte bu durumun muteber olmayan rivayetlerin zikredilmesinde hiçbir faydanın bulunmadığı anlamı taşımadığını çünkü nasların bir araya gelmesi -zayıf da olsa- rivayetin manevî/icmâlî tevâtür derecesine veya karinelerle desteklenmesi ile kişide itmi'nân halini oluşturması durumunda tek bir zayıf hadisin itibar ve takviye edilmesini gerektirdiğini belirtir.³¹ Diğer bir ifade ile onun bu çalışması nihaî olmayıp nisbî bir tenkidtir. Çünkü o, rivayetleri sadece ricâl ve sened yönüyle incelemiştir. Bununla birlikte Muhsinî bazen bir babta zikredilen tüm zayıf isnadlara dikkat çekerek ortak paydadan hareketle -tevâtür veya yalandan uzak olması gibi- hadisin kuvvet kazanabileceğini belirtir.³²

Muhsinî, yalnızca hadisin metnine dayanılmasının, zayıf senedlere -ravisi zayıf, yalancı, gulûv ehli veya meçhul olan- dikkat edilmeksizin rivayette bulunmanın ve rivayetin Hz. Peygamber'e ve imamlara atfedilip rivayetin delil olarak kullanılmasının sakıncalı olduğunu belirtir. Nitekim pek çok din görevlisi ve davetçinin gulât ve yalancılardan nakledilen rivayetleri sahih gibi naklettiğini ifade eder. Bunun sonucunda dinî kültür, öğretiler, itikat ve ahlak gibi önemli hususlarda toplumun yanlış yönlendirildiği ve bu yüzden ilim ehlinin hadis rivayetlerini ve İslam öğretilerini hata ve kusurlardan arındırıp tashih etmesi gerektiğini vurgular.³³

2. Muhsinî, herhangi bir konuda senedi tenkit ettiğinde *Bihâr*'daki aynı rivayetin farklı bir senedi veya *Bihâr* dışında *Kütüb-i erbaa'*dan sahih bir senedi olabileceğine dikkat çekmiştir.³⁴ Bu durum, Muhsinî'nin çabasının nihaî olmadığını, aksine senedin zayıf olmasının rivayetin de zayıf olmasını gerektirmediğini, zayıf bir senedin farklı sahih bir senedi olabileceğini bundan dolayı da *Meşraa*'nın sonucunun nihaî olmadığını göstermektedir. Muhsinî, bu noktada Şîî âlimlerce iki yönden tenkit edilmiştir. Tenkit edenlere göre rivayetin ricâl ile ilgili kurallara göre zayıf kabul edilmesi halinde bile rivayetin itibara alınmasının terk edilmesine tercih edilmesi gerekir. Ayrıca Şîa ulemâsının çoğunluğunun mevsûk haberlere dayanmalarını Meclisî'nin senedleri ihmal etmesinin bir gerekçesi

²⁷ Muhsinî, *Meşraa*, 1/16; Hubbullah, *Nazariyye*, 578.

²⁸ Muhsinî, *Meşraa*, 1/10-11; Hubbullah, *Nazariyye*, 578.

²⁹ Muhsinî, *Meşraa*, 1/6.

³⁰ Muhsinî, *Meşraa*, 1/9.

³¹ Muhsinî, *Meşraa*, 1/9.

³² Muhsinî, *Meşraa*, 1/9-10.

³³ Muhsinî, *Meşraa*, 1/10-11.

³⁴ Muhsinî, *Meşraa*, 1/8, 2/160.

olabileceğinden *Bihar'* da nakledilen rivayetlere güvenilmesi gerektiğini ifade ederler.³⁵ Eleştirenler bu ifadelerle Muhsinî'nin çabasının yersiz olduğuna ve dikkate alınmaması gerektiğine dikkat çekerler.

3. Muhsinî, senedin sıhhati ile metnin veya hadisin ortaya çıkışının sahih olmasını ayırt etmektedir. Ona göre senedin zayıf olması; metnin yalan, uydurma veya böyle bir rivayetin sadır olmadığını göstermediği gibi hadisin sened yönünden sahih kabul edilmesi de rivayetin ortaya çıkışına veya metnin sahih olduğuna tam bir gerekçe olamaz.³⁶ Muhsinî'nin bu ifadesiyle klasik hadis anlayışıyla örtüşmektedir.

4. Muhsinî, incelediği hadislerde *Bihâr'*daki bab başlığını, cilt numarasını ve sayfa sayısını vermektedir. O, her babta sahih rivayetlerin numarasını belirtmektedir. Örneğin 5, 7 ve 14 numaralı hadislerin sened yönüyle muteber olduğunu, rakamını belirtmediği rivayetlerin ise zayıf olduğunu bildirmektedir. Bu yöntemi eserin tamamında uygulamış ve eserin mukaddimesinde bu durumu açıkça belirtmiştir.³⁷ Buna göre Muhsinî'nin çalışmasında *Bihâr'*ın sahih rivayetlerinin çok az olduğu söylenebilir. Muhsinî, muhtemelen bazı konulardaki hadisler hakkında tam karar veremediğinden bazı yerlerde yorum yapmamıştır. Çünkü genellikle *Kütüb-i erbaa'*nın ricâlini esas almıştır. Diğer hadis kaynaklarındaki ricâli değerlendirmemiştir. Bu da Muhsinî'nin çalışmasının tenkit edilmesini gerektiren bir husustur.

Muhsinî eserinde sened tenkidi ile ilgili bilgiler vermesinin yanında çeşitli vesilelerle ayet ve hadislerin şerhine de değinmektedir. Hadislerin sened yönünden durumunu belirttikten sonra konuyla bağlantılı olarak siyasi, ahlaki, kelamî, felsefi ve fikhî gibi konular hakkında açıklamalarda bulunmaktadır. Bu durum Muhsinî'nin eseri yazma sebebinden sapsmış olduğunu göstermekle beraber okuyucuları farklı disiplinlerde bilgilendirme gayesini de güttüğünü göstermektedir.

5. Muhsinî'nin üzerinde durduğu en önemli hususlardan biri de Allâme el-Meclisî'nin eline ulaşan kaynakları münâvele³⁸ ile değil daha çok vicâde³⁹ yoluyla elde ettiğidir. Ona göre Hür el-Âmilî gibi Meclisî de kitapları sokaklardan ve çarşılarından temin etmiş hatta hiçbir kitabı münâvele yoluyla elde etmemiştir. Şîî hadis ehline göre vicâde yoluyla alınan hadisler muteber olmayan mürsel hadisler gibidir. Ancak Muhsinî'ye göre kitabın meşhur olması veya günümüze ulaşma yollarının sıhhati iddia edilse bazı âlimlerin varsayımlarıyla veya nüshanın sahih yollarla ulaştığına dair delil ve karinelerin göz önünde bulundurulmaması halinde eserin sıhhatine hükmedilemez. Muhsinî, kitabın meşhur olması ile yazma nüshanın sağlam yollarla daha sonrakilere ulaşmasını birbirinden ayırmaktadır. Çünkü istinsâh edilen esere sonraki zamanlarda ilave veya eksiltmelerin yapılması mümkündür.⁴⁰ Muhsinî bu ifadesiyle *Bihâr'*daki rivayetlerin büyük bir çoğunluğunun zayıf olduğunu hissettirmektedir. Ona göre kaynakların icâzet⁴¹, münâvele ve vicâde gibi yollarla alınması, rivayetin veya kaynağın sıhhatine bir delil olup olmayacağına dair fikir vermektedir.

Muhsinî, Meclisî'nin eserini hazırlarken dört yüzü Şîî ve yüzü Sünnî kaynak olmak üzere toplam beş yüz kaynaktan beslendiğini kabul etse de Meclisî'nin bu kaynakları kullanmasını sınırlı görmektedir. Çünkü Meclisî rivayetleri daha çok seksen civarındaki kaynağa dayandırmaktadır. Dolayısıyla Meclisî sınırlı sayıdaki bu kaynaklara müracaat ettiğini göstermektedir.⁴²

³⁵ Mehdî Hüseyinî Kumî, "Difâ' ez rivayâti Bihârü'l-envâr (nakdu Kitabu Meşraatu'l-bihâr)", (Tahran: Mecelletu ulûmi hadis, sayı 29, 1382/1962), 89-90.

³⁶ Muhsinî, *Meşraa*, 1/32.

³⁷ Muhsinî, *Meşraa*, 1/7.

³⁸ Hadis terimi olarak "hocanın kendi rivayetlerini içeren nüshayı rivayet etmesi için öğrencisine vermesi veya o nüshanın kendine ait olduğunu onaylaması" demektir. Salahattin Polat, "Münâvele" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 2020), 31/570-1.

³⁹ Hadis terimi olarak "bir râvinin bizzat ulaşamadığı yahut ulaşmış olsa da kendisinden hadis semâ etmediği, ayrıca icâzet vb. yetkiler de almadığı bir hocanın hattıyla yazılmış hadislerin kaydedildiği metinleri bulması veya bunları satın alma gibi yollarla elde etmesi" demektir. Halit Özkan, "Vicâde" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 2013), 43/100.

⁴⁰ Muhsinî, *Meşraa*, 1/23.

⁴¹ Hadis terimi olarak icâzet "Hocanın, rivayet hakkına sahip olduğu hadisi/hadisleri veya hadis kitabını, rivayet etmesi için bir kimseye sözlü veya yazılı olarak izin vermesi, rivayet hakkını devretmesi" demektir. Bkz. Abdullah Aydın, *Hadis İstihlali Sözlüğü*, (İstanbul: İFAV, 2011), "İcâzet", 123.

⁴² Muhsinî, *Meşraa*, 1/21.

Muhsinî, nüshanın sonradan gelen kişinin yanında bulunması ile günümüzde mevcut bulunan nüshanın asıl sahibine ve müellifine aidiyeti meselesini birbirinden ayırmaktadır. Muhsinî, hangi eserin hangi müellife ait olduğunu tespit için Tûsî'nin (ö.460/1067) *Fihristi*'ni ve Necâşî'nin (ö. 450/1058) *Ricâl*'ini kullanmaktadır. Ona göre bu iki kaynakta yer alan eserler ve müellifleri doğru kabul edilirken bu iki eserde bulunmayan veya teyit edilemeyenler doğru ve güvenilir değildir. Bu durumda o, İmâmiyye Şîa'sının hadis kaynaklarının büyük bir bölümünü itibar ve kıymetten düşürmektedir. Muhsinî'ye göre Tûsî'nin *et-Tehzîb*'inin ve *el-İstibsâr*'ının meşyehasında yer alan senedler muteber kabul edilirken *el-Fihrist*'teki senedlere ise itibar edilmez.⁴³

Yukarıdaki bilgilerden hareketle Muhsinî, muteber olmayan rivayetlerin; ya hem kaynak hem de sened, ya da sadece sened veya kaynak yönüyle muteber olmayabileceğini belirtir. Örneğin bir kitapta zikredilen rivayetin imamlara ulaşması muteberdir ancak müellifin kendisi meçhûlül-hâl veya sika olup kitabın kendisine aidiyeti sabit değildir. Bu kitap daha sonra yazılan hadis kaynaklarına münâvele, muan'an⁴⁴ gibi muttasıl bir senedle ulaşmamıştır. Buna göre Muhsinî, günümüz nüshalarına veya Meclisî'ye ulaşan nüshalara itibar edilmemesi gerektiğini açıkça zikretmiştir.⁴⁵ Muhsinî *Bihâru'l-envâr*'ın kaynaklarından olup günümüzde tahkiki ve tashihi yapılan pek çok eser ismini vermekte ve onları tenkit etmektedir. Ona göre rivayetlerin senedleri, eserin müellife aidiyeti veya günümüze sağlam yollarla ulaşması gibi problemlere sahip eserler şunlardır:

1. Ali b. Ca'fer'e (ö. 210-220/826-836) ait *Kitâbu'l-mesâil*: Ali b. Ca'fer, İmam Musa b. Ca'fer el-Kazım'ın (ö. 183/799) kardeşidir. Muhsinî'ye göre bu eserdeki senedlerin tamamı hem mürseldir hem de ricâli dikkatsiz kişilerden oluşmaktadır. Rivayetler mürsel olduklarından dolayı hadislerinin hücciyetinden bahsedilemez. Ona göre eserin sahih bir şekilde Meclisî'ye ulaşması, Ali b. Ca'fer'e aidiyetinin tespiti için yeterli değildir. Muhsinî, bu tespitini çağdaş Seyyid Ali es-Sistânî'ye ait ifadelerle desteklemektedir.⁴⁶

2. Ahmed b. Muhammed el-Barkî'ye (ö. 274/888) ait *Kitabu'l-mehâsin*: Muhsinî'ye göre Tûsî ve Necâşî el-Barkî'yi sika kabul etseler de Necâşî bu eseri yalnızca bir senedle nakletmiştir. Eserin Barkî'ye aidiyetinde problem görmeyen Muhsinî, içerisinde râviler tarafından eklemeler yapılmasından dolayı eserin muteber olmadığını belirtmiştir. Muhsinî, eserdeki bölümlerden 87 tanesinin Tûsî'nin meşyahasında bulunduğunu ifade ederek sadece bunlara itibar edileceğini vurgulamıştır. Muhsinî'ye göre eserin Meclisî ve Hür el-Amilî'ye vicâde yoluyla ulaşmasından dolayı esere itibar edilmesi doğru değildir.⁴⁷

3. Ali b. İbrahim el-Kummî'ye (ö. 329/941) ait *Kitâbu't-tefsir*: Muhsinî'ye göre Meclisî ve Hür el-Amilî bu eseri vicâde yoluyla elde etmişlerdir. Eserin Meclisî'ye sahih bir isnadla veya kişiyi itmi'nâna götüren bir karine ile ulaşmaması gibi hususlar, Muhsinî'yi bu eseri tenkit etmeye sevk etmiştir. O, bu eserin diğer eserlerden daha problemlili olduğunu ve muteber sayılamayacağını çünkü eserin müellife aidiyetinde problem bulunduğunu belirtmiştir. Ona göre eserin yazardan sonra yüzyıllar geçse de basılmaması ve bu eserdeki rivayetleri ile Ebu'l-Carûd ez-Zeydî'nin (ö. 150/767) eserindeki rivayetleri bir araya getiren kişinin belli olmaması gibi sebeplerden dolayı eser muteber değildir. Dolayısıyla bu eser, hadis ilimleri açısından kaynak özelliği taşımaz.⁴⁸

4. Muhammed b. Hasan es-Saffâr'a (ö. 290/903) ait *Besâiru'd-derecât*: Muhsinî'ye göre Hür el-Amilî'ye ve Meclisî'ye eserin hiçbir nüshası ne muan'an ne de muttasıl bir şekilde ulaşmamıştır. Ona göre bu eserin yazma nüshalarının Meclisî'ye kadarki süreçte nerde olduğu, Saffâr'a nispet edilen küçük ve büyük *Besâir*'den hangisinin meşhur olduğu ve âlimler arasında yaygın olup olmadığı bilinmediğinden esere güvenilemez.⁴⁹

⁴³ Muhsinî, *Buhûs*, 374-377.

⁴⁴ İcâzet yoluyla alınmış hadisin naklinde kullanılan bir terim (özellikle muteahhirûn hadisçiler bu durumda kullanmışlardır.) Bkz. Aydın, *Hadis İstihlâları Sözlüğü*, "An", "muan'an", 24, 190.

⁴⁵ Muhsinî, *Meşraa*, 1/14.

⁴⁶ Muhsinî, *Meşraa*, 1/14-15; a. mlf. *Buhûs*, 420.

⁴⁷ Muhsinî, *Buhûs*, 424-5; a. mlf. *Meşraa*, 1/14-15.

⁴⁸ Muhsinî, *Meşraa*, 1/14-15; a. mlf. *Buhûs*, 72-75, 428-9.

⁴⁹ Muhsinî, *Buhûs*, 426-7; a. mlf. *Meşraa*, 1/14-15.

5. Hüseyin b. Said el-Ehvâzî'ye (ö. 254/868) ait *Kitâbu'z-Zühhd*: Muhsinî'ye göre Meclisî'nin bu eseri Hüseyin veya Ahmed'e nispet etmesi söz konusu eserin Meclisî'ye muttasıl bir silsile ile ulaşmadığını göstermektedir. Muhsinî, Meclisî'nin kendi kanaatine göre eserin sıhhatine kani olduğu için ve eseri vicâde yoluyla elde ettiğinden eserin hücciyetinden bahsedilemeyeceğini belirtmiştir. Bu durumda onun kanaatini paylaşmayan kimselerin *Kitâbu'z-Zühhd*'le amel etmesinin düşünülemediğini ve eserde tahrifatın yapılmasının mümkün olabileceğini ifade etmiştir.⁵⁰

6. Ahmed b. Muhammed'e (ö. 274/888) ait *Kitâbu'n-Nevâdir*: Muhsinî eserin müellife aidiyetinde problem bulunmadığını ve muteber olduğunu kabul etmekle birlikte Meclisî'ye muteber bir senedle ulaşmadığını iddia etmektedir. Bu yüzden Muhsinî, ne günümüzde matbu bulunan nüshalarına ne de Muhaddis en-Nurî'nin *el-Müstedrek*'te, Hür el-Amilî'nin *Vesâil*'de Meclisî'nin *Bihâr*'daki nakillerine değer vermemiştir.⁵¹

7. Abdullah b. Ca'fer el-Himyerî'ye (ö. 310/923) ait *Kurbu'l-isnâd*: Muhsinî'ye göre Meclisî'nin eseri nispet ettiği isimleri karıştırması, onun bu eseri vicâde yoluyla bulduğunu ve ondan nakillerde bulunduğunu gösterir. O, eserin günümüze sahih yollarla ulaşmış olduğunu bilmemesinden dolayı günümüzdeki nüshalarının bir kıymetinin olmadığını savunmuştur. Hocası Seyyid Burûcirdî'den nakledilmiş olan "Bu eserdeki rivayetler yalnızca başka rivayetleri desteklemek için kullanılabilir. İstidlal konusunda kullanılması doğru değildir" şeklindeki görüşü desteklemiştir.⁵²

8. Şeyh Müfid'e (ö. 413/1022) ait *İrşad* ve *Emâlî*: Muhsinî, *İrşad*'a dayanılmasında ciddi bir problem görmezken *Emâlî*'de ise aidiyet yönüyle ciddi bir kaygıya sahip olduğunu belirtmiştir.⁵³

9. Tûsî'ye (ö. 460/1067) ait *Emâlî*: Muhsinî'ye göre günümüze ulaşan eserin Tûsî'ye mi yoksa oğluna mı ait olduğu şüphelidir. Ona göre her halükarda bu eser geç dönem muhaddislerine sahih bir senedle ulaşmamıştır. Bu durumda Meclisî'nin rivayetlerinde mutmain olunursa amel edilebilir. Aksi durumda bu rivayetlerde tevakkuf etmek gerekir.⁵⁴

11. Şeyh Müfid'e (ö. 413/1022) ait *Kitabu'l-ihtisâs*: Muhsinî'ye göre sahabe ve imamlarla ilgili kapsamlı bilgileri içeren bu eserin Şeyh Müfid'e aidiyetinde şüphe vardır. Dolayısıyla rivayetlerine itibar edilmez.⁵⁵

12. Kutbuddin Said b. Hibetullah er-Ravendî'ye (ö. 573/1178) ait *Kıyasu'l-enbiyâ*: Muhsinî'ye göre eserin müellife aidiyetinde problem olup Meclisî'ye sahih bir senedle ulaşmamıştır. Ona göre bu eserde Şeyh Saduk'tan yapılan nakillerin çoğu muteber olmayıp araştırılma ve incelenmeye muhtaçtır. Çünkü çoğu rivayet Şeyh Saduk'a nispet edilmişse de Şeyh Saduk'un eserlerinde bu rivayetlerin tamamı bulunmamıştır. Bu durum bile eserin eleştirilmesini gerektirir.⁵⁶

Muhsinî'ye göre bu eserler Meclisî'ye icâzetli münâveyleyle değil sadece vicâde yoluyla ulaşmıştır. Muhsinî, Meclisî'nin *Bihâr*'ın mukaddimesinin birinci ve ikinci faslında bazı müelliflerin isimlerine ve eserlerin aidiyetine dair tespitte bulunma çabasını takdir eder. Müellif ve eser isimlerinin tamamının verilmemesini de Meclisî'nin eline ulaşan eserlerin muteber olmayan yollarla ulaşmasından kaynaklandığını düşünür.⁵⁷

6. Muhsinî, arefe günü okunan dua gibi çok uzun rivayetlerde şüpheye düşmüştür. Ona göre bu tür uzun rivayetlerin ancak konuşma anında yazıldığına dair bir karine bulunursa kabul edilir. Bundan dolayı Muhsinî, bu uzun rivayetlerde ihtiyat ilkesini dikkate almıştır.⁵⁸ Aynı şekilde Muhsinî silsilenin kopukluğunu gerekçe göstererek Hz. Peygamber öncesi dönemlerde peygamberler tarihi ile ilgili rivayetleri bizzat Hz. Peygamber tarafından nakledilmişse kabul etmiştir.⁵⁹ Yine Muhsinî, tıp ile ilgili rivayetlerin çoğunluğunu zayıf kabul etmektedir.⁶⁰

⁵⁰ Muhsinî, *Buhûs*, 420-1; a. mlf. *Meşraa*, 1/14-15.

⁵¹ Muhsinî, *Buhûs*, 421-4; a. mlf. *Meşraa*, 1/14-15.

⁵² Muhsinî, *Buhûs*, 427-8; a. mlf. *Meşraa*, s. 26-27.

⁵³ Muhsinî, *Buhûs*, 434; a. mlf. *Meşraa*, 1/14-15.

⁵⁴ Muhsinî, *Meşraa*, 1/14-15; a. mlf. *Buhûs*, 436.

⁵⁵ Muhsinî, *Meşraa*, 1/14-15, 27-30.

⁵⁶ Muhsinî, *Buhûs*, 403, 436-7.

⁵⁷ Muhsinî, *Buhûs*, 510; a. mlf. *Meşraa*, 1/22-23.

⁵⁸ Muhsinî, *Meşraa*, 1/280, 281, 291.

⁵⁹ Muhsinî, *Meşraa*, 1/281.

⁶⁰ Muhsinî, *Meşraa*, 2/308.

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı göre Muhsinî'nin İmâmiyye'nin hadis kaynaklarında ve nüshalarında ortaya attığı bu iddialar, ister istemez insanı "Bu durumda nüshanın müellifine ait ve sahih olduğunu ispat etmek için uyulması gereken ölçütler nelerdir?" gibi sorular sormaya sevk etmektedir.

Muhtemelen Muhsinî bu tür sorulara maruz kalacağını düşünmüştür ki bu soruya karşılık günümüze ulaşan kadim eserlerin tashihi için şu dört şartı gerekli görmüştür:⁶¹

1. Eserin sika bir müellife aidiyetinde bir ihtilafın bulunmaması
2. Eserin Hür el-Âmilî ve Allâme el-Meclisî'ye kadarki dönemde ulema arasında meşhur olması ve esere yalan ile uydurmaların karışmamış olması
3. Tûsî'nin öncesinde olan bir müellif ve eser ise bunu Tûsî'nin teyit etmiş olması, eserin insanlar arasında meşhur olması, esere yalan ve uydurmaların eklenmediğinden emin olunması
4. İlim ehli arasında esere ziyade veya eksikliklerin eklendiği iddiasının bulunmaması gerekir.

Muhsinî'ye göre bu şartların tamamını taşıyan eserlere itimat edilmesinde bir sakınca yoktur. Ayrıca günümüzde mevcut nüshanın müellifin asıl nüshasına muvafık olması ile esere ekleme ve eksiltmenin -az-çok olmaksızın-bulunmaması gerekir. Söz konusu yukarıdaki maddelerle hadis ve sünnet kaynaklarına eleştirel bir bakış açısıyla bakılabileceğini savunan Muhsinî, bu kriterler sonucunda *Bihâru'l-envâr*'ın rivayetlerinin çoğunun zayıf olduğu sonucuna varmaktadır. Buna rağmen Muhsinî, *Bihâr*'daki hadislerin kullanılabileceğini ancak nakilde bulunanların kesin lafızlarla rivayetleri imamlara nispet etmemelerini ve temriz sigalarıyla rivayet etmeleri gerektiğini ifade ederek nakilde bulunanlardan ihtiyatlı davranmalarını istemektedir.⁶²

Asif Muhsinî'ye göre İmâmiyye Şîa'sında senedi zayıf olduğundan dolayı pek çok meçhul rivayet bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmının râvisi ya zayıftır ya da meçhuldür. Ona göre bu durum rivayetin uydurma olmasını gerektirmez. Bu tür râvilerden nakilde bulunan din görevlileri kesin lafızlarla hadisi nakletmemeli, aldığı eserin ismini ve müellifini özellikle zikretmelidir.⁶³

Muhsinî, takip ettiği yöntemle Şîi hadis kaynaklarının incelenmesini gerekli görmektedir. Bu incelemenin eserlere güvenin sarsılmasına yol açacağı endişesini taşıyan kişilere de hak vermemektedir. Ona göre bu endişeleri taşıyan kimseler, Şîa'nın hayal âleminde kalmalarını gerçek hayattan uzak yaşamalarını istemektedir. Oysa Muhsinî, İslam dininin hak olduğunu Peygamber'e ve imamlara yalan sözlerin nispet edilmesinin kabul edilemeyeceğini belirtir. Muhsinî'ye göre Meclisî'nin hatalı davranmasının eleştirilmesi insanların aldanmasından ve sapıtmasından evladır. Dolayısıyla hadiste yalancılara ve hadis uyduranların tespit edilmesi gerekir.⁶⁴

İmamlarla ilgili *Bihâr*'da tespit edilen bazı zayıf hadisleri ortaya koymakla kendisinin imamlara karşı olmayacağını savunan Muhsinî, ilgili rivayetlerin hem senedlerinin zayıf olması hem de Şîi âlimlerin tenkitlerinin kendisini doğruladığını ifade eder. Örneğin imamlarla ilgili olan hadislerin bir kısmının zayıf olduğunu iddia etmekle birlikte pek çoğunun da sahih olduğunu savunmaktadır.⁶⁵

Muhsinî her ne kadar *Bihâr* üzerinde yoğunlaşmışsa da *Buhûs fi ilmi'r-ricâl* isimli eserinde Feyz el-Kâşânî'nin (ö.1090/1679) *el-Vâffî'si*, Hür el-Amilî'nin (ö. 1104/1693) *Vesailu's-Şîa'sı*, Muhaddis en-Nurî'nin (ö. 1320/1902) *Müstedreku'l-vesâil*'i gibi pek çok hadis mecmuasını sened ve kaynak yönüyle eleştirmiştir. Râvilerin durumunun tespitinde pek çok tabakât kitabından faydalansa da daha çok Necâşî'nin (ö. 450/1058) *Ricâl*'ini ve Tûsî'nin *Fihrist*'ini kullanmaktadır.

Sonuç

Siyasi ve dinî bir kimliğe sahip Afganistanlı Şîi bir âlim olan Asif Muhsinî, ricâl ve sened alanında uzmandır. Şîi hadislerine daha çok bu iki yönden yaklaşmış ve çalışmalarına bu alanları temel alarak yoğunlaşmıştır. *Bihâr*'a yönelik çalışması bazı ilmî çevrelerde önemli kabul edilirken bazıları ise bu

⁶¹ Muhsinî, *Buhûs*, 438; a. mlf. *Meşraa*, 2/493-495; a. mlf. *Mu'cemu'l-ehâdisi'l-mu'tebera*. (Kum/İran: Daru'n-neşri'l-edyan, 1394/1974), 8/637.

⁶² Muhsinî, *Buhûs*, 438; Hubbullah, *Nazariyye*, 784.

⁶³ Hubbullah, *Nazariyye*, 784.

⁶⁴ Hubbullah, *Nazariyye*, 784.

⁶⁵ Hubbullah, *Nazariyye*, 784-5.

çalışmaya karşı tavır almıştır. O, *Bihâr*'ın rivayetlerini sened ve ricâl tenkidi üzerinden ele almış ve eserdeki çoğu rivayetin zayıf olduğunu tespit etmiştir. Bununla birlikte Muhsinî çoğu Şîf düşünürün aksine ilmî hakikatlerin ortaya konulması için Şîa'nın en temel hadis eserleri sayılan *Kütüb-i erbaa*'nın da sened ve ricâl yönüyle çalışılmasını önermiştir. Ayrıca Şîa'da hâkim olan klasik düşüncenin aksine davranarak klasik hadis kaynakları dâhil tüm hadis kaynaklarının eleştirel olarak inceleme konusu edilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir.

Asıf Muhsinî, ricâl tenkidine yönelik eğiliminden dolayı *Bihâr* üzerindeki çalışmasında yine ricâle dayanarak hüküm vermiştir. *Buhûs fi ilmi'r-ricâl* ve *Meşraa*'nın muhtevasına bakıldığında Muhsinî'nin ricâl tenkidine çok önem verdiği görülmüştür. Ricâl hakkındaki bu eğilimi Muhsinî'yi bazen müteşeddit olmaya sevk etmiştir. Bu hususta hocası el-Huî'den etkilendiğini söylemek mümkündür. Çünkü Muhsinî genellikle hocasının görüşleriyle amel etmektedir. Muhsinî'nin sened yönüyle *Bihâr* üzerindeki çalışması her ne kadar eserde pek çok zayıf rivayet olduğunu tespit etse de bu tespitlerinin içtihadî olduğunu ve başka kaynaklarda sahih senedinin olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Onun bu hususta ihtiyatlı bir dil kullanması görüşlerinin başkaları tarafından şiddetli bir şekilde eleştirilmesine engel olmuş ve bu durum Muhsinî'nin takdir edilmesini beraberinde getirmiştir. Nitekim onun *Bihâr*'a yaklaşımı sayesinde Haydar Hubbullah danışmanlığında *el-Mu'teber min Bihâri'l-envâr* isimli bir eserin ortaya çıkmasında etkili olmuştur.

Asıf Muhsinî, rivayetlere dair şüphelerini bazı delil ve karinelere dayandırsa da bunların araştırılmaya ve teyit edilmeye ihtiyacı vardır. Çünkü bu eserler geçmişte ve günümüzde Şîa arasında son derece meşhurdur ve kaynak olarak kullanılmaktadır. Ayrıca *Bihâr*'ın dinî konularda insanları bilgilendiren ve yönlendiren otoriteler tarafından önemli bir müracaat kaynağı olması Asıf Muhsinî'nin çalışmasıyla eserin muasır Şîî kültüründeki otoritesinin kırılmasına sebep olduğu söylenebilir. Çünkü Muhsinî'nin tenkitleriyle *Bihâr*'daki birçok hadisin zayıf olduğu, kaynaklarının sıhhatinin tartışmalı olduğu ve bunların muteber olamayacağı ortaya çıkmaktadır.

Sonuç itibariyle Muhsinî'nin hadis tenkit metodunun kriterlerini şöyle sıralayabiliriz:

1. Rivayette yer alan râvilerin sika olması
2. Râvilerin adalet ve zapt kusurlarından salim olması
3. Hadis metninin akla, Kur'an'a ve icmâa arz edilmesi
4. Hadisin alındığı kaynakların kendi döneminde meşhur ve maruf olması
5. Kaynakların daha sonraki nesillere icâzet, münâvele gibi güvenilir yollarla ulaşması
6. Kaynakların hata, kusur, ziyade ve noksanlıktan salim olması gerekir.

Kaynakça

- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 2011.
- Uraler, Aynur. "Zeyneb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/355-356. İstanbul: TDV Yay., 2013.
- Özkan, Halit. "Vicâde" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/100. İstanbul: TDV Yay., 2013.
- Hubbullah, Haydar. *Nazariyyetu's-Sunne fi'l-Fikri'l-İmâmiyyi's-Şîî*. Beyrut/Lübnan: el-İntişârü'l-Arabî, 2006.
- Üzüm, İlyas. "Rec'at", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/504-506. İstanbul: TDV Yay., 2007.
- Uyar, Mazlum. *İmâmiyye Şîasi'nda Düşünce Ekolleri: Ahbârilik*. İstanbul: Ayışığı kitapları, 2000.
- Mehdî Hüseyiniyanî Kummî, "Difâ' ez rivayâti Bihârü'l-envâr (nakdu Kitabu Meşraatu'l-bihâr)". Tahran: Mecelletu ulumi hadis. Sayı 29. (1382/1962). 87-105.
- Yurdağür, Metin. "Ahbâriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1/490-491. İstanbul: TDV Yay., 1988.
- Muhsinî, Muhammed Asıf. *Buhûs fi ilmi'r-ricâl*. Kum/İran: Merkezu'l-Mustafa el-'Alemî, 5. bsk. 1389/1969.
- Muhsinî, Muhammed Asıf. *Meşreatu Bihâri'l-envâr*, 2 Cilt. Beyrut/Lübnan: Müessesetu Arif li'l-matbuat, 2. bsk. 1426/2005.
- Muhsinî, Muhammed Asıf. *Mu'cemu'l-ehâdisi'l-mu'tebera*. 8 Cilt. Kum/İran: Daru'n-neşri'l-edyân, 2. bsk. 1394/1974.

Öz, Mustafa. “Bihâru'l-envâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 6/139-141. İstanbul: TDV yay., 1992.

Polat, Salahattin. “Münâvele” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 31/570-571. İstanbul: TDV yay., 2020.

https://ar.wikishia.net/view/%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%A2%D8%B5%D9%81_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AD%D8%B3%D9%86%D9%8A_%D8%A7%D9%84%D9%82%D9%86%D8%AF%D9%87%D8%A7%D8%B1%D9%8A (Erişim: 12.05.2022).



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Haziran/June 2022, 5(1): 158-180

**Uzak Doğu'dan Yansımalar: Çin'deki Katolik ve Nesturî Varlığının
Karşılaştırılması**

Repercussions from the Far East: A Comparison of the Catholic and Nestorian Presence in
China

Thomas ERTL

Professor, University of Vienna, Vienna/Austria

thomas.ertl@fu-berlin.de

ORCID: 0000-0002-8311-1616

Çeviren /Translator

Celal ÖNEY

Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü

Assoc. Prof., Muş Alparslan University, Faculty of Arts and Sciences, Department of History

c.oney@alparslan.edu.tr

ORCID: 0000-0001-5034-5056

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Çeviri / Translated Article

Geliş Tarihi / Date Received: 19 Ocak / January 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 17 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.47145/dinbil.1060083

* This article has been published previously in English: Thomas Ertl, "Repercussions from the Far East: A Comparison of the Catholic and Nestorian Presence in China". *The Journal of Transcultural Studies*, 6 (2):38-63. <https://doi.org/10.17885/heiup.ts.19773>.

Atıf / Citation: Ertl, Thomas. "Uzak Doğu'dan Yansımalar: Çin'deki Katolik ve Nesturî Varlığının Karşılaştırılması / Repercussions from the Far East: A Comparison of the Catholic and Nestorian Presence in China". Çev. Celal Öney. *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran 2022): 158-180. doi: 10.47145/dinbil.1060083

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University,
Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



Öz

Orta çağda Batı Avrupa'dan Fransisken rahipler ve Suriye'den Nesturî rahipler, kendi Hıristiyan mezheplerini ve doktrinini yaymak ve bölgede kiliselerini kurmak için Uzak Doğu'ya gittiler. Benzer hedefleri paylaşıyorlar da, Fransiskenler ve Nesturîler farklı ikna yöntemleri kullandılar, bu nedenle misyonerlik çalışmalarının sonuçları ve mirası, önemli ölçüde birbirlerinden farklıydı. Moğol bozkırlarındaki mezar taşlarının da kanıtladığı gibi, Nesturîler Uzak Doğu'da dikkate değer ölçüde başarılıydılar; ancak kendi ülkelerinde (Mezopotamya), ironi bir şekilde, giderek marjinalleştirildiler. Buna karşılık, Katolik Fransiskenler ve Uzak Doğu'ya giden diğer Avrupalı seyyahlar, benzer misyonerlik başarıları elde edemediler ve 14. yüzyılın ortalarından sonra bölgede neredeyse hiç izleri kalmadı. Bununla birlikte, kendi ülkelerindeki okuyucuları için yazdıkları seyahatnameler ve mektuplar, hem Orta Çağ'ın sonlarında Avrupa'yı dışa açma hırsları üzerinde hem de on yedinci yüzyıl Çin'deki Katolik misyonunun dönüşü üzerinde büyük bir etkiye sahipti. Özetle, Nesturîlerin mirası Orta Asya'daki taş anıtları ve Fransiskenler ise Batı'da ilham verici metinler bıraktılar. Uzak Doğu'daki Hıristiyan misyonerlik faaliyetinin ilgili uygulamalarının karşılaştırılması, orta çağ kültürleri arası seyahatin hem menşe bölgelerini hem de varış bölgelerini çeşitli şekillerde nasıl etkilediğini daha iyi tanıtabilir. Bu nedenle, Orta Çağ'ın sonlarında Uzak Doğu'daki Hıristiyan varlığı ortadan kalksa da bu, misyonerlerin geldiği toplumlar için kalıcı sonuçlar doğurmuştur.

Anahtar Kelimeler: Orta Çağ, Misyonerlik Tarihi, Kültürel Değişim

Abstract

In the middle ages, Franciscan monks from Western Europe and Nestorian monks from Syria traveled to the Far East to spread the gospel and to establish their churches in the region. Although they shared similar goals, Franciscans and Nestorians employed different methods of persuasion, so the results and legacy of their missionary work differed considerably. The Nestorians were remarkably successful in the Far East, as proven by the gravestones in the Mongolian steppes; in their home countries, ironically, they were increasingly marginalized. In contrast, the Franciscans and other European travelers to the Far East did not achieve similar missionary success and scarcely left a mark on the region after the mid-fourteenth century. The travelogues and letters they composed for their audiences at home, however, had a great impact, both on late-medieval European ambitions to open up the world and on the return of the Catholic mission in seventeenth-century China. In summary, the Nestorians' legacy was stone monuments in the East and the Franciscans left inspiring texts in the West. A comparison of the respective practices of Christian missionary activity in the Far East may further recognition of how medieval cross-cultural travel affected both the regions of origin and the regions of destination in various ways. Therefore, even though the Christian presence in the Far East vanished in the late middle ages, it had lasting consequences for the societies from whence the missionaries came. It not only broadened the West's knowledge of the Far East but also influenced the renewal of Christian missions in the region from the seventeenth century onwards.

Key Words: Medieval, Missionary History, Cultural Exchange

Giriş

Yangzhou şehri, Nanjing'den yaklaşık yetmiş kilometre uzaklıkta, Yangzi Nehri'nin alt kısmı boyunca yer almaktadır. Yuan Hanedanlığı döneminde (1271-1368), Yangzhou, kuzeydeki başkenti Pekin'i, verimli güney Çin İmparatorluğu'na bağlayan bir imparatorluk kanalı boyunca uzanan zengin bir ticaret kasabasıydı. Kanalin kıyısında, Yangzhou şehrinin doğusunda, Muhammed Puhadin'in mezarı yatıyordu. Puhadin, 1275'te gömüldüğü Yangzhou'da öldü. Mezarı, hem Çinli Müslümanların hem de Arap tüccarların gömüldüğü Arap arketiplerine göre yontulmuş yirmi beş mezar içeren küçük bir mezarlığın parçasıdır. Bir misyoner olarak Puhadin'in son yıllarda çeşitli değişikliklere uğrayan Turna Camii'nin inşasında yer almış olması da muhtemeldir. Bununla birlikte, bu cami hala on üçüncü yüzyıl Yangzhou'daki Müslüman varlığına da tanıklık ediyor.¹

İslam dini, bu şehre damgasını vuran tek yabancı din değildi. Birkaç yıl önce, Yangzhou'nun kentsel bölgesinde, on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda Yuan yönetimi sırasında Hıristiyanlığın yayılmasına önemli ölçüde ışık tutan taş anıtlar² keşfedildi. 1981'de çiftçiler, iki yanında meleklerle çevrili bir haç resmi ve bir Çince metin ve Süryanice alfabetiyle yazılmış Türkçe bir metin içeren³ otuz beş santimetre boyutlarında bir Nasturi mezar taşını ortaya çıkardılar⁴ (Resim 1). Mezar taşının üzerinde bulunan "Lotus Üzerinde Çapraz" sembolü motifi, Asya'daki Nesturî sanatında yaygındır⁵. Mezar taşı üzerindeki metinler, ayrıntılarda farklılık gösterse de aynı temel bilgileri içermektedir. Biraz daha uzun olan Türkçe versiyonun -burada kısmen Çince metinle desteklenmiştir- tercümesi şöyledir:

Rabbimiz İsa Mesih adına. 1628'de İmparator İskender'in sayımına göre, yılan yılında, üçüncü ayda, dokuzuncu günde [20 Mayıs 1317], Dadu'dan [Pekin] Xindu'nun karısı Elizabeth, 33 yaşında Allah'ın emrini yerine getirdi. Onun canlılığı ve bedeni bu mezara yerleştirilmiştir. Ruhu, ebediyen saf kadınlar olan Sarah, Rebecca ve Rachel'in eşlik ettiği cennette evini ve hedefini bulsun ve sonsuza kadar anılsın. Amin, evet ve Amin⁶!

¹ 13. yüzyıl Çin'inde ve özellikle güneydoğu kıyı bölgelerindeki Müslümanlar hakkında bkz. Hajji Yusuf Chang, "Chinese Muslim Mobility in Sung-Liao-Chin Period," in *Islam in China: Key Papers*, ed. Michael Dillon (Folkestone: Global Oriental, 2009), 1:159-160. Yangzhou'daki Müslümanlar ve Yuan Çin'e Müslüman göçü hakkında bkz. Fan Ke, "Maritime Muslims and Hui Identity: A South Fujian Case," *Journal of Muslim Minority Affairs* 21, 2 (2001): 309-332, and reprinted in Dillon, *Islam in China*, 242 (Yangzhou) and *passim*. On the mosque, see Nancy Shatzman Steinhardt, "China's Earliest Mosques," *Journal of the Society of Architectural Historians* 67, no. 3 (2008): 330-361, here 343.

² Yirminci yüzyıl Çin'inde ortaçağ dinleri üzerine yapılan arkeolojik araştırmaların sorunları ve işleyişi hakkında, bkz. Samuel N. C. Lieu, "Medieval Manichaeism and Nestorian Remains in the Zayton (Quanzhou) of Marco Polo," in *New Light on Manichaeism: Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism Organized by the International Association of Manichaeism Studies*, ed. Jason D. BeDuhn (Leiden: Brill, 2009), 183-193.

³ Shimin Geng, Hans-Joachim Klimkeit, and Jens Peter Laut, "Eine neue nestorianische Grabinschrift aus China," *Ural-altäische Jahrbücher*, N. F. 14 (1996): 164-175; Geng, "Reexamination."

⁴ Mezar taşının keşfi ve kazısı hakkında bkz. Shimin Geng, "Reexamination of the Nestorian Inscription from Yangzhou," in *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia*, ed. Roman Malek and Peter Hofrichter (Nettetal: Steyler, 2006), 253.

⁵ Arthur C. Moule, "The Use of the Cross among the Nestorians in China," *T'oung Pao* 28 (1931): 78-86; Ian Gillman and Hans-Joachim Klimkeit, *Christians in Asia before 1500* (Richmond: Curzon, 1999), 231.

⁶ Geng, "Reexamination," 254. A German translation is provided by Geng et al., "Grabinschrift," 170.



Resim-1: Dadu'dan Xindu'nun karısı Elisabeth'in Nesturi mezar taşı, 1317, Yangzhou (1981'de bulundu). 29.8 x 25.8 x 4 cm. Yangzhou Müzesi. [Geng, Klimkeit, Laut, Grabinschrift, plate 1.]

Bunun gibi anıtlar, Nesturi Hıristiyanlığının Orta ve Doğu Asya'da yayıldığı iddiasını destekleyen önemli kanıtlar sunmaktadır.⁷ Ancak, orta çağ döneminde Yangzhou'da aktif olan tek Hıristiyan mezhebi Nesturilik değildi. 1951'de Nesturi anıtının keşfedilmesinden bir nesil önce, Çin Halk Kurtuluş Ordusu üyeleri, şehrin tahkimatı için kullanılmış bir mezar taşını ortaya çıkardı⁸. Mezar taşının üst panelinde

⁷ P. Yoshiro Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China* (Tokyo: Maruzen, 1951); Max Deeg, "Towards a New Translation of the Chinese Nestorian Documents from the Tang Dynasty," in Malek and Hofrichter, *Jingjiao*, 115–131; Tjalling H. F. Halbertsma, *Early Christian Remains of Inner Mongolia* (Leiden: Brill, 2008), *passim*. Nesturî mezarlarında kullanılan malzemelerinin özellikleri ve ikonografisi üzerine, bkz: *ibid.*, 159–217.

⁸ Mezar taşının bulunması hakkında bkz. Francis A. Rouleau, "The Yangchow Latin Tombstone as a Landmark of Medieval Christianity in China," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 17, no. 3–4 (1954): 348–351.

Meryem Ana ve Çocuğunun bir resmi oyulmuştur⁹ (Resim 2). Solda, Catherine diz çökerek dua ederken, işkence çarkları mucizevi bir şekilde yok ediliyor. Hristiyan Azizlerin yaşamlarının popüler on üçüncü yüzyıl koleksiyonu olan *Legenda Aurea*'ya göre, işkence çarklarını yok eden melek öyle muazzam bir güç kullandı ki, 4.000 putperest öldürüldü - bunlardan ikisi mezar taşının kabartmasında görülebilir. Sağda, Catherine'in kılıçla başının kesilmesi gösterilmektedir. Bunun biraz üzerinde, üçüncü bir sahnede, yukarıda bahsedilen Nesturi mezar taşını açıkça anımsatan bir çift melek, şehidin cesedini bir mezara indirir, muhtemelen şehidin Sina Dağı'ndaki mezarına atıfta bulunur. Bunun altında, dizlerinin üzerinde bir adam kollarında çıplak bir bebek tutuyor. Bebek, büyük olasılıkla, şimdi yaratıcısına geri dönen ölen kişinin, ölümsüz ruhunu sembolize eder¹⁰. Mezar taşının alt yarısında, çiçekli bir dal süslemeyle çevrelenmiş, oncial (Unical) harflerin Gotik üslupla yazıldığı Latince bir yazıt vardır. Çeviride şöyle yazıyor:

*Rab adına amin. 1343 yılının Haziran ayında ölen merhum Sir Domenico de Vilioni'nin kızı Catherine burada yatıyor*¹¹.



Resim-2: Domenico de Vilioni'nin kızı Catherine Vilioni'nin mezar taşı, 1342, Yangzhou (1951'de bulundu). 1952'de yapılan orijinal negatif reproduksiyonu. Kaynak: Rouleau, "Yangchow Latin Tombstone," Plate II.

⁹ Rouleau, "Yangchow Latin Tombstone," 351–352. On the role of Mary in Nestorianism, see Richard M. Price, "Marian Piety and the Nestorian Controversy," in *The Church and Mary*, ed. Robert N. Swanson (Woodbridge: Boydell Press, 2006).

¹⁰ İkonografi hakkında bkz. Rouleau, "Yangchow Latin Tombstone," 355–356.

¹¹ Orijinal Latince yazıt Rouleau'da basılmıştır. Yangchow Latin Tombstone," 353: *In nomine Dñi amen hic jacet / Katerina filia qondam Domini / Dñici de Vilionis que obiit in / anno Domini Milleximo CCC / XXXX II de mense Junii.*

1951'de Catherine'in mezar taşının keşfedilmesinden kısa bir süre sonra, Catherine'in kardeşi Antonio'nun 1344'te ölümünü bildiren kısa bir yazıtla başka bir mezar taşı ortaya çıkarıldı¹². Catherine ve Antonio, Cenevizli Vilioni ailesine ait olabilir. 1348'de, "Çin krallığında" birkaç yıl yaşadığı ve kaldığı süre boyunca servetini beş katına çıkardığı bildirilen Jacopo de Oliverio adlı bir tüccarla bağlantılı olarak belirli bir Domenico Ilioni'den bahsedilmektedir¹³.

Mezar anıtları, 1300'lü yıllarda hem Yangzhou'da hem de genel olarak Çin'de var olan dini çeşitliliğin açık bir kanıtıdır¹⁴. Konfüçyüsçülük ve Taoizm ile Budizm'in o zamana kadar yerleşik olan Çin varyantının yanı sıra, Çin'de yaşayan birçok başka doktrin ve mezhebin taraftarları, yetkililerin müdahalesi olmadan kendi inançlarını uygulama özgürlüğünün tadını çıkarmaktaydılar. Bunlar arasında Maniheistler, Zerdüşter, Yahudiler, Jakobenler, Ermeni, Gürcü ve Rum Ortodoks Hıristiyanların yanı sıra Şamani fikir ve ritüelleri takip edenler de vardı¹⁵. Romalı-Katolik misyonerler, tüccarlar ve elçiler, Çin topraklarına ilk kez ayak bastıklarında, Nesturîler zaten Çin krallığının ortasında yüzyıllardır yaşıyor ve dinlerini yaymaya çalışıyorlardı. Bununla birlikte, hiçbir Hıristiyan mezhebi Çin'de orta çağdan daha uzun yaşamadı. Zhu Yuanzhang'ın 1368'de başarılı bir şekilde tahta çıktıktan sonra ülkeye hâkim olan Moğol yönetimini yerli Çinli Ming Hanedanlığı ile değiştirmesiyle birlikte yeni imparatorluk yönetimi, "saf" ve daha uyumlu bir Çin toplumu meydana getirmek için sadece Moğolları ülkeden değil aynı zamanda Çin kökenli olmayan birçok başka kişiyi de ülkeye geri dönmek için ülkeden kovdu¹⁶. Etnik azınlıklar tasfiyeden kurtulurken, Hıristiyan inancı bu tasfiyeden kurtulamadı. Bu, yalnızca Ming Hanedanlığı altındaki yeni politikaların bir etkisi değildi: Orta ve Doğu Asya'daki Hıristiyan toplulukların durumu, Çin'de iktidarın değişmesinden birkaç on yıl önce vebanın yayılmasıyla zaten zayıflamıştı¹⁷. Uzak Doğu'daki Hıristiyan varlığı, Ortaçağ'ın sonlarında ölümüne rağmen, keşişlerin ve tüccarların faaliyetleri ile toplumlar için kalıcı sonuçlar doğurdu. Örneğin, Katolikler, Orta çağ Çin imparatorluğunda yalnızca kısa bir süre -yaklaşık Yüz yıl- ikamet ederken ve çok az sayıda mühtedi çekerken, bu dönemde Batı Avrupa'nın Çin üzerindeki etkisi özellikle daha önemli görünmekteydi. Misyonerlik yazımının misyonerlerin anavatanları üzerindeki etkisini incelemek, hâlihazırda mevcut bilim adamları tarafından test edilmiş bir yaklaşımdır¹⁸.

Misyonerlerinin Uzak Doğu'da ikamet etmeleri, din değiştiren bireylerin ve bütün halkların sayısı açısından dikkate değer ölçüde daha uzun ve daha etkili olan Nesturi kilisesi için, geldikleri ülke içindeki etkileri daha az önemliydi. Daha kesin olmak gerekirse, Nesturî misyonerler, Uzak Doğu'da önemli bir başarıya sahipti, ancak Mezopotamya'da yani kendi ülkelerinde de oldukça sınırlı bir etkiye sahipti¹⁹. Buna

¹² Franz Xaver Peintinger, "In Nomine Domini: Ein christlicher Grabstein in Yangzhou (1344)," in *The Chinese Face of Jesus Christ*, ed. Roman Malek (Nettetal: Steyler, 2002), 1:285–289.

¹³ Rouleau, "Yangchow Latin Tombstone," 360–363; Roberto S. Lopez, *Su e giu per la storia di Genova* (Genoa: Universita di Genova. Istituto di paleografia e storia medievale, 1975), 184.

¹⁴ Moğollar döneminde Orta Asya ve Çin'deki Hıristiyan topluluklarının çeşitliliği hakkında bkz. Gillman and Klimkeit, *Christians*, 249.

¹⁵ 1500 öncesi Orta Asya ve Çin'deki Hıristiyanlık hakkında bkz. Arthur C. Moule, *Christians in China Before the Year 1500* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1930); Gillman and Klimkeit, *Christians*, 205–306; Nicolas Standaert, ed., *Handbook of Christianity in China*, vol. I, 635–1800 (Leiden: Brill, 2001). On Christians in Yuan China, see Samuel H. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, vol. 1, *Beginnings to 1500* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1998). Moğolların dine karşı duruşu hakkında bkz. Christopher A. Atwood, "Validation by Holiness or Sovereignty: Religious Toleration as Political Theology in the Mongol World Empire of the Thirteenth Century," *International History Review* 26, no. 2 (2004).

¹⁶ Sosyal kontrolü arttırmaya yönelik erken Ming yasama programı hakkında, bkz. Edward L. Farmer, *Zhu Yuanzhang and Early Ming Legislation: The Reordering of Chinese Society Following the Era of Mongol Rule* (Leiden: Brill, 1995), 105–113.

¹⁷ See Gillman and Klimkeit, *Christians*, 234–235. Çin'de on beşinci yüzyılda ve sonrasında hâlâ mevcut olan Hıristiyan geçmişinin olası izleri için bkz. illman and Klimkeit, *Christians*, 305. On doubts about the authenticity of the "Nestorian Stele" excavated in 1625, see David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Stuttgart: Steiner, 1985), 164–172.

¹⁸ Örneğin, bkz. Ulrike Strasser, "A Case of Empire Envy? German Jesuits Meet an Asian Mystic in Spanish America," *Journal of Global History* 2, no. 1 (2007).

¹⁹ Başarı ve başarısızlık dikotomisini artık Hıristiyan dönüşümü üzerine bilime hâkim olmasa da, buradaki terimleri, Doğu ve Batı'daki

göre, Nesturî mirası, Çin çevresinin uzak bölgelerinde çok sayıda mezar taşından oluşuyordu. Buna karşılık, Katolikler, Çin'deyken pek çok Türk, Moğol ve Çinlinin ruhunu Katolik Hıristiyanlığına kazandıramadılar. Bununla birlikte, popüler seyahatnameler açısından Katolik misyonerlerin mirası, geç orta çağ ve erken modern dönemde Avrupa toplumu üzerinde geniş kapsamlı bir etki yarattı ve etkisini, bir "misyoner söylemine ve orta çağ misyonerlerinin deneyimlerine dayanan misyonerlik tekniklerine dayanan Cizvitlerin, Uzak Doğu'da misyoner olarak orta çağ Fransiskanlarının yerini aldığında gösterdi²⁰.

Hem Uzak Doğu üzerindeki misyoner etkisi hem de bu faaliyetlerin Batı'daki ana ülkelerdeki yansımaları, söz konusu iki durumda önemli ölçüde farklılık göstermiştir. Nesturî keşişlerin ve Fransiskan keşişlerin misyonerlik çalışmalarının benzerliklerini ve farklılıklarını ortaya çıkarmak için, bu konuda kendi ülkelerindeki yankılarını karşılaştıralım. Önce iki Hıristiyan grubu ve Uzak Doğu'daki varlıklarını ayrı ayrı araştırarak, sonra ikisini karşılaştırarak ve kendi köken bölgelerindeki yansımalarına bakalım.

Nesturiler ve "Doğu Kilisesi"

Hıristiyanlık ikinci yüzyıldan beri Fırat'ın ötesinde geliyordu. Roma İmparatorluğu'nun doğu sınırının ötesindeki Hıristiyan kimliği, Yunan Ortodoks Kilisesi'nden farklı olan belirli bir Kristolojik konumla örneklenen bağımsızlık ve özerklik bilincini, yavaş yavaş kazandı²¹. Yedinci yüzyılda, "Doğu Apostolik Kilisesi" veya "Doğu Suriye Kilisesi" sağlam bir dini yapıya sahipti. Kurumsal ve dogmatik olarak Batı'dan bağımsızdı ve aslen İran'ın o dönem başkenti "Seleukia-Ktesiphon"da ve sekizinci yüzyıldan itibaren de Bağdat'ta ikamet etmeye başlayan kendi Katolikos-Patrik'i vardı.²²

Roma İmparatorluğu döneminde, "Doğu Kilisesi" şiddetle saldırıya uğradı²³ ve küçümşenerek "Nesturî Kilisesi" olarak adlandırıldı²⁴. Doğu Suriye Kilisesi (Nesturî Kilisesi)'nin doktriner konumu, iki doğa ve iki hipostazın Kristolojisi tarafından ve Mopsuestia Theodore'un (MS 350-428) tefsirinin resmi olarak benimsenmesiyle tanımlandığı için bu isim küçümseyici ve yanlıştı. Nesturilik, Nestorius (386-451 CE) tarafından geliştirilmemiştir, ancak ölümünden birkaç yüzyıl sonra meydana gelen uzun bir sürecin sonucuydu²⁵. Bu nedenle, "Nesturizm", Roma İmparatorluğu içindeki Hıristiyanlar tarafından

Nesturîler ve Fransiskanların farklı miraslarını vurgulamak için kullanıyorum. "Dini öğretileri kültürel sınırların ötesine taşımamanın ve tüketmenin karmaşıklıkları" ile ilgili olarak bkz. Charles H. Parker, "Converting Souls across Cultural Borders: Dutch Calvinism and Early Modern Missionary Enterprises," *Journal of Global History*, 8, 1, 2013, 51.

²⁰ Peter R. D'Agostino, "Orthodoxy or Decorum? Missionary Discourse, Religious Representations, and Historical Knowledge," *Church History* 72, no. 4 (2003): 709; Liam Brockey, *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724* (Cambridge: Harvard University Press, 2007), 7. Bu, Matteo Ricci'nin Cizvitlerin gelişinden önce Çin'deki Hıristiyan âlemi hakkındaki bilgisinin çok sınırlı olmasına rağmen doğrudur. Matteo Ricci, *Descrizione della Cina* (Macerata: Quodlibet, 2011), 126-127.

²¹ Doğu Suriye Kilisesi'ne Kristolojik yenilikler getirmenin uzun süreci hakkında, bkz. Gerrit J. Reinink, "Tradition and the Formation of the Nestorian Identity in Sixth- to Seventh-Century Iraq," *Church History and Religious Culture* 89, no. 1-3 (2009): 217-218. Nesturî ayinlerinin paralel oluşumu hakkında bkz. Bayard H. Jones, "The History of Nestorian Liturgies," *Anglican Theological Review* 46 (1964): 160-165.

²² Wilhelm Baum and Dietmar W. Winkler, *Die Apostolische Kirche des Ostens: Geschichte der sogenannten Nestorianer* (Klagenfurt: Kitab, 2000), 13-42. On Nestorian Christology as a response to Justinian's religious policy and the decisions of the Fifth Ecumenical Council of 553 CE, see Reinink, "Tradition," 248-249.

²³ Susan Wessel, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

²⁴ Dini ilkelerin, hem kişinin kendi öğretisinin ortodoksluğunu temsil etmeyi hem de karşıtlarının hatalarını ortaya çıkarmayı amaçlayan başka metin ve belgelerin derlemelerinin eşlik ettiği risaleler ve mektuplar yoluyla oluşumu ve yayılması hakkında, bkz. Rowan A. Greer, "The Use of Scripture in the Nestorian Controversy," *Scottish Journal of Theology* 20, no. 4 (1967): 413-422; Thomas Graumann, "The Distribution of Texts and Communication-Networks in the Nestorian Controversy," in *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica: XXXII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma, 8-10 maggio 2003* (Rome: Institutum Patristicum Augustinianum, 2004), 237-238.

²⁵ Dietmar W. Winkler, *Ostsyrisches Christentum: Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens* (Münster: Lit, 2003); Reinink, "Tradition," 225.

şekillendirilen ve kullanılan yabancı bir unvandır²⁶ ve aslında o kadar yaygındır ki, burada da pratik nedenlerle kullanılmaktadır.

Nesturî Kilisesi hiçbir zaman bir devlet kilisesi olmamasına ve her zaman Hıristiyan olmayan yönetimler altında yaşayan dini bir azınlık olarak kalmasına rağmen, Suriyeli ve İranlı tüccarlar, rahipler ve keşişler sayesinde kısa sürede Nesturî mesajı Doğu'ya taşınmıştır²⁷. Üçüncü yüzyılın sonunda, mesaj, zaten Güneybatı-Hint Malabar Sahili'ne ulaşmıştı. Malabar, seyahat eden keşişler hızla Güney Hindistan Hıristiyanlığının²⁸ direği ve çoğunlukla Orta ve Doğu Asya'ya doğru İpek Yolu boyunca daha fazla misyonerlik faaliyetinin başlangıç noktası haline geldi. Nesturilik İnancı, özellikle Orta Asya kervan yolları boyunca Türk ve Soğd halkları arasında çok sayıda takipçi kazandı²⁹. Sonuç olarak, Semerkant gibi ticari şehir merkezlerinde insan toplulukları genişledi ve ayrıca bu yerlerde Nesturî kilise yapıları da kuruldu³⁰.

635 yılına gelindiğinde, adı yalnızca Çince olarak bilinen Nesturî keşişi Alopen, Çin'in başkenti Xian'a "Pekin" geldi³¹. Alopen, İmparator tarafından sıcak bir şekilde karşılandı ve kalan yıllarını o zamanlar yeni kurulan Tang imparatorluğu içinde Nesturî Hıristiyanlığı için misyonerlik çalışmaları yaparak geçirdi³². Doğu Suriye Kilisesi (Nesturî Kilisesi)'nin Çin'de adıyla tanınan ilk misyoneri olarak, Alopen ve sonraki on yıllar boyunca yaptığı başarılı çalışmalar, on yedinci yüzyılda keşfedilen ünlü bir yazıtta anlatılmaktadır. Sözde "Nesturî Steli" 781 yılında oyulmuştur³³. Stel üzerindeki yazının anlamı:

"Başarılı İmparator Taitsung [...] zamanında gelen aydın ve kutsal adamlar arasında Suriye ülkesinden en erdemli Alopen vardı. Alopen, MS 635 yılında Chang-an'a geldi. Kutsal kitaplar imparatorluk kütüphanesinde tercüme edildi, hükümdar konuyu özel dairelerinde araştırdı. Bu Dinin (Nesturî Hıristiyanlığı) doğruluğundan ve hakikatinden derinden etkilendiğinde, yayılması için özel emirler verdi³⁴."

İmparatorun koruması altında, Nesturî topluluğu Çin'de büyüdü ve hem Tibet'e hem de imparatorluğun doğusundaki Tarım Havzası'nın vaha kasabalarına yayıldı. Sekizinci yüzyılın başlarında, havzanın batı ucundaki ticaret şehri Kaşgar, bir Hıristiyan hükümdar tarafından yönetiliyordu³⁵. İpek Yolu üzerindeki bir başka ticari şehir olan Dunhuang'da da teolojik yazıları ve duvar resimleri kısmen korunmuş

²⁶ Sebastian P. Brock, "The 'Nestorian' Church: A Lamentable Misnomer," *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 78, no. 3 (1996) 23–35.

²⁷ Wolfgang Hage, "Der Weg nach Asien: Die ostsyrische Missionskirche," in *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, ed. Knut Schäferdiek, vol. 2, bk. 1, *Die Kirche des früheren Mittelalters* (München: Kaiser, 1978); Gillman and Klimkeit, *Christians*, 208–209.; Yves Raguin, "China's First Evangelization by the 7th and 8th Century Eastern Syrian Monks," in Malek, *The Chinese Face of Jesus Christ*, 1:159–161.

²⁸ Hindistan'daki ilk Hıristiyanlar ve orada Doğu Süryani Kilisesi'nin varlığı hakkında bkz. Gillman and Klimkeit, *Christians*, 155–165; A. Mathias Mundadan, *History of Christianity in India*, vol. 1, *From the Beginning up to the Middle of the Sixteenth Century* (Bangalore: Church History Association of India, 1984), 78.

²⁹ Gillman and Klimkeit, *Christians*, 206–207. and 212–215.

³⁰ Jean Dauvillier, "Les provinces Chaldéennes 'de l'extérieur' au moyen age," in *Mélanges offerts au R. P. Ferdinand Cavallera, doyen de la faculté de théologie de Toulouse, à l'occasion de la quarantième année de son professorat à l'Institut Catholique*, ed. Jean Dauvillier (Toulouse: Bibliothèque de l'Institut Catholique, 1948), 283–287; Erica C. D. Hunter, "The Church of the East in Central Asia," *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 78, no. 3 (1996); Jean Maurice Fiey, *Pour un Oriens Christianus Novus: Répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux* (Stuttgart: Steiner, 1993), 128.

³¹ Dauvillier, "Les provinces Chaldéennes," 296–297; C. Y. Hsü, "Nestorianism and the Nestorian Monument in China," *Asian Culture Quarterly* 14, no. 1 (1986): 46; Gillman and Klimkeit, *Christians*, 221–222 and 269–270.

³² Sekizinci yüzyıl Tang Çini'ndeki belli başlı dinler hakkında bkz. eter N. Gregory and Patricia Buckley Ebre, "The Religious and Historical Landscape," in *Religion and Society in T'ang and Sung China*, ed. Patricia Buckley Ebre and Peter N. Gregory (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993), 18–35.

³³ Moule, *Christians in China*, 27–52; Saeki, *Nestorian Documents*, 11–112; Hsü, "Nestorianism," 46–65 (about the discovery and its interpretation throughout the centuries); Xu Longfei, *Die nestorianische Stele in Xi'an: Begegnung von Christentum und chinesischer Kultur* (Bonn: Borengässer, 2004); Raguin, "China's First Evangelization," 164–167; Gillman and Klimkeit, *Christians*, 271–275.

³⁴ Paul Carus, *The Nestorian Monument: An Ancient Record of Christianity in China* (Chicago: The Open Court Publishing Company, 1909), 13.

³⁵ Kaşgar'da ve Kara Hitai'ye tabi olan bölgelerdeki Nasturiler için bkz. Michal Biran, *The Empire of the Qara Khitai in Eurasian History between China and the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 178–179.

büyük bir Nesturî topluluğu vardı³⁶. Bununla birlikte, dokuzuncu yüzyılın ortalarında, Batı kökenli tüm dinler, Çin emperyal ailesinin beğenisini kaybetti. 845 yılında İmparator Wuzong tarafından yayınlanan bir fermanda, keşişler ve rahibeler günlük hayatlarına geri dönmek zorunda kaldılar. Çin'de esas olarak bir keşiş topluluğu olarak gelişen Nesturî Kilisesi, yeni imparatorluk politikasından güçlü bir şekilde etkilendi. Onuncu yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde Doğu Suriye (Nesturî) Kilisesi'nin Çin'de çok hayırlı bir şekilde başlayan misyonu şimdilik sona ermişti³⁷. Buna karşılık, Orta Asya'daki Türkler arasında Hıristiyanlığın yayılması devam etti. Sekizinci yüzyılın başında, Nesturî Katolikosu I. Mar Timothy (MS 727/8-823), Doğu'da bir misyonerlik yenilenmesi için zemin hazırlamıştı.³⁸ Merkezi Asya'ya misyonerlik eğitimi almış tecrübeli Nesturî keşişleri gönderdi ve Orta Asya ovalarında büyük başarılar elde etti. 781 yılında Timoti, tebaasının tamamına yakını ile birlikte Hıristiyanlığa geçen bir Türk Hanunun yazılı bir kaydını verir³⁹. Ancak bu, Doğu Suriye Kilisesi (Nesturî Kilisesi)'nin Türk kabileleri arasında verimli bir şekilde yayılmasının yalnızca başlangıcıydı. On birinci yüzyılın başında, Baykal Gölü'nün güneyine yerleşen Kerait kabilesinin Moğol halkı, toplu olarak Nesturî Hıristiyan inancına katıldı⁴⁰. Nesturîler ayrıca, Tarım Havzası'nın kuzey ucundaki Turfan ve çevresinde yaşayan Uygur halkı arasında çok sayıda takipçi kazandılar. Nesturî Hıristiyan'ı olan Türkler ve Moğollar, Nesturîliği Çin'e geri getirdiler⁴¹.

Birleşik Moğollar, Cengiz Han'ın önderliğinde askeri kampanyalarını Batı'ya başarıyla taşıdıklarında, çok sayıda Nesturî topluluğu yerinden edildi ve yok edildi. Moğol liderliği sağlam bir zemine oturduğunda ve barış geri geldiğinde, imparatorlukları Çin Denizi'nden Fırat'a kadar uzandı ve yeni yöneticiler, kısa süre sonra Nesturî Hıristiyanlığının koruyucuları ve sponsorları oldular⁴². Fetihlerin başlangıcında Moğollar arasında hali hazırda bazı Nesturîler vardı. Yakın Doğu ile Çin arasındaki ve daha sonra tek bir siyasi varlığın koruması altında güvence altına alınan ticari bağlar, Bağdat'taki Katolikos-Patrik ile Uzak Doğu'daki çok sayıda topluluk arasındaki ilişkileri kolaylaştırdı. Kısa süre sonra, büyük şehirler, piskoposlar tarafından yönetilen bir Nesturî Kilisesi yapısı, İpek Yolu boyunca yeniden konsolide edildi⁴³. Doğu Asya'da, kısmen Hıristiyanlaşmış Öngüt halkının topraklarının bir parçası olan Sarı Nehir'in kuzey yayı içinde bir metropolit denizi vardı⁴⁴. Nesturîler bir kez daha Çin'in kalbinde -Sarı Nehir boyunca, güneydoğu Çin kıyı bölgesinde Zayton'a (Quanzhou⁴⁵) kadar ve Yangzi Nehri'nin aşağı akışı boyunca-

³⁶ Moule, *Christians in China*, 52–64; Saeki, *Nestorian Documents*, 416–418; Li Tang, *A Study on the History of Nestorian Christianity in China and its Literature in Chinese: Together with a New English Translation of the Dunhuang Nestorian Documents* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2004). On Nestorian inscriptions found in Dunhuang, see Hsü, "Nestorianism," 67–69.

³⁷ Dauvillier, "Les provinces Chaldéennes," 298; Moffett, *Christianity*, 302–313; Raguin, "China's First Evangelization," 170–171; Gillman and Klimkeit, *Christians*, 282–285.

³⁸ Gillman and Klimkeit, *Christians*, 218.

³⁹ *Ibid.*, 217–218.

⁴⁰ Dauvillier, "Les provinces Chaldéennes," 308–309; Erica C. D. Hunter, "The Conversion of the Kerait to Christianity in AD 1007," *Zentralasiatische Studien* 22 (1989/90): 140–163; Moffett, *Christianity*, 400–402; Gillman and Klimkeit, *Christians*, 226–230 and 287.

⁴¹ Igor de Rachewiltz, "The Turks in China under the Mongols: A Preliminary Investigation of Turco-Mongol Relations in the 13th and 14th Century," in *China among Equals: The Middle Kingdom and its Neighbors, 10th–14th centuries*, ed. Morris Rossabi (Berkeley: University of California Press, 1983).

⁴² Hsü, "Nestorianism," 66; Jean Maurice Fiey, *Chrétiens syriaques sous le Mongols: Il-Khanat de Perse, XIIIe–XIVe s.* Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1987), 2–6; Gillman and Klimkeit, *Christians*, 285–287.

⁴³ Kilisenin yapısı hakkında bkz. Dauvillier, "Les provinces Chaldéennes," 263.

⁴⁴ *Ibid.*, 303–304; Halbertsma, *Early Christian Remains*, 35–48. İç Moğolistan'daki Nasturi geleneği hakkında bkz. *ibid.* 73–74 and 135–158. Öngüt kökenli olduğu tahmin edilen bir başka mezar kitabesi için bkz. James Hamilton and Ru-Ji Niu, "Deux inscriptions funéraires Turques Nestoriennes de la Chine orientale," *Journal Asiatique* 282, no. 1 (1994): 147–155.

⁴⁵ in Zhang Yang, "Nestorian Churches and their Followers along the Southern China Coast in the Yuan," in *Andrea da Perugia: Atti del Convegno, Perugia, 19 settembre 1992*, ed. Carlo Santini (Rome: Il Calamo, 1994), 105–128; Moule, *Christians in China*, 78–85; Bizhen Xie, "The History of Quanzhou Nestorianism," in Malek and Hofrichter, *Jingjiao*, 257–277; Hamilton and Niu, "Deux inscriptions," 155–163; Samuel N. C. Lieu, "Nestorian Remains from Zaitun (Quanzhou), South China," in Malek and Hofrichter, *Jingjiao*, 277–291; Lieu, "Medieval Manichaeism," 190–199; Gillman and Klimkeit, *Christians*, 293–298.

sayısız şehirde bir yer edindiler⁴⁶. Bu bölgede, Semerkantlı Mar Sargis adlı bir Nesturî, on dördüncü yüzyılın ilk birkaç on yılında yedi manastır kurdu⁴⁷.

13. Yüzyılda Doğu Nesturî Kilisesinin yandaşları sadece Süryaniler ve Persler değil, aynı zamanda Türkler ve Moğollar olmasına rağmen, yabancıların dini olarak itibarını hiç kaybetmedi. Bazı Nesturîler, Büyük Han'ın sarayında önemli görevlerde bulundular ve sonuç olarak Nesturilik, yönetici seçkinler tarafından yüksek itibar gördü⁴⁸. Örneğin, Nesturî Hristiyanlığını yeni benimsemiş olan Kerait halkının önde gelenlerinden biri olan Hristiyan Chinkai, birkaç Han'a danışman ve şansölye olarak hizmet etmişti. Nesturî Hristiyanlığının Moğol hükümdarları üzerinde de kalıcı bir etkisi oldu. Bunun nedeni çoğunlukla, Moğol hanları tarafından, Hristiyanlığın sağlam bir şekilde yerleştiği Orta Asya halklarından seçilen eşler ve cariyelerden ileri gelmekteydi⁴⁹.

Nesturî Hristiyanlığına geçen en önde gelen kadın ise Kerait doğumlu prenses Sorghaghtani idi (yaklaşık 1192-1252), Cengiz'in gelini (1162-1252), Mongke (1209-1259) ve Kubilay Han'ın (1215-1294) annesiydi⁵⁰. Hristiyan inancının küçük ama seçkin Türk-Moğol seçkinlerinin bir başka üyesi, daha önce mezar taşından da bahsedilen Elizabeth'in kocası, Pekin'den Xindu⁵¹ idi. Türk veya Moğol kökenli bu soylu görevli, imparatorluğu 1311-1320 yılları arasında yöneten İmparator Buyantu'nun sarayında yüksek görevlerde bulundu⁵².

Yine de Orta ve Doğu Asya'daki Nesturîler her zaman ihmal edilebilir bir dini azınlık olarak kaldılar. Nesturi din adamları, Çin'e gelişlerinden yüz yıldan fazla bir süre sonra bile, çoğunlukla Suriyelilerden ve İranlılardan oluşuyordu⁵³. Çin'deki Nesturîlerin Mezopotamya'daki ana kiliseleriyle ve Bağdat'taki Katolikos dini liderleri ile yalnızca zayıf bir bağlantıları vardı⁵⁴. Bu nedenle, Uzak Doğu'daki Nesturî yaşamı ve teolojisi, bölgenin sosyal ve dini ortamı tarafından güçlü bir şekilde şekillendirildi⁵⁵. Çok sayıda Hristiyanlaştırılmış Türk ve Moğol, atalarının ruhlarının ve şeytanlarının egemenliğindeki Şamani inançlarını korurken, aynı zamanda ölümden sonra kurtuluş vaadiyle cezbeden Hristiyan inancını da itiraf ettiler⁵⁶. Sürgündeki azınlık inancı statüsü nedeniyle, Nesturî Hristiyanlığı, ayrıcalık ve saflık iddiasından vazgeçti. Ayrıca, çeşitli dinlerle bir arada var olması nedeniyle, Nesturî Hristiyanlığı, Hristiyan olmayan inanç ve uygulamalarla günlük temas halindeydi. Bunun sonucu sadece diyalog değil, aynı zamanda dinler arası etkileşim ve ritüelleri de ödünç alma oldu⁵⁷.

Örneğin Nesturî Kilisesi, Çin'de yaygın olan ve bugüne kadar Doğu Asya'da Budizm'in en popüler dalı olan Mahayana Budizminden fikirler aldı. Mahayana Budizminin doğasında bulunan metaforik dilden yararlanan İsa, "merhamet gemisini göğe" kürek çeker ve çarmla gerilmesi "parlak güneşi gökyüzüne asmak" olarak tanımlanır. Bu, Mahayana Budizminin iki temel ilkesini Nesturî inanç sistemine entegre

⁴⁶ Dauvillier, "Les provinces Chaldéennes," 300-301.

⁴⁷ Moule, *Christians in China*, 145-165; Louis Ligeti, "Les sept monastères Nestoriens de Mar Sargis," *Acta Orientalia Hungarica* 26, no. 2-3 (1972): 169-178; Gillman and Klimkeit, *Christians*, 296.

⁴⁸ Ibid., 287-290; Halbertsma, *Early Christian Remains*, 48-57.

⁴⁹ James D. Ryan, "Christian Wives of the Mongol Khans: Tartar Queens and Missionary Expectations in Asia," *Journal of the Royal Asiatic Society* 8, no. 3 (1998): 411-421.

⁵⁰ Moffett, *Christianity*, 443-444; Li Tang, "Sorkaktani Beki: A Prominent Nestorian Woman at the Mongol Court," in Malek and Hofrichter, *Jingjiao*, 349-355.

⁵¹ Xindu'nun kimliği hakkında bkz. Geng, "Reexamination," 253-254.

⁵² Herbert Franke, "Eine qarluq-türkische Familie im Dienste der mongolischen Großkhane," in *Scholia: Beiträge zur Turkologie und Zentralasienkunde. Annemarie von Gabain zum 80. Geburtstag*, ed. Klaus Röhrborn and Horst Wilfrid Brands (Wiesbaden: Harrassowitz, 1981), 64-79.

⁵³ Gillman and Klimkeit, *Christians*, 239 and 294-295.

⁵⁴ Ibid., 237-238.

⁵⁵ Halbertsma, *Early Christian Remains*: 245.

⁵⁶ Kültürler arası misyonerlik faaliyetlerini anlamak için bir araç olarak kültürel melezlik hakkında bkz. Parker, "Converting Souls," 51-52. Ortaçağ Çin'inde dinlerin karşılıklı değişimi ve kültürlenmesi hakkında bkz. Christine Mollier, *Buddhism and Taoism Face to Face: Scripture, Ritual, and Iconographic Exchange in Medieval China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008).

⁵⁷ Gillman and Klimkeit, *Christians*, 258-262.

eder⁵⁸. Nesturî görsel evreni, çağdaş Orta ve Doğu Asya sanatsal üretiminin birçok unsurunu da benimsemiştir⁵⁹; bu, çeşitli halklardan, kültürlerden ve inançlardan gelen üslupsal etkileri gösteren mezar taşları üzerindeki ikonografik sahnelerle örneklenmiştir. Böylece, Orta Asya halkları arasındaki başarısı, Nesturî Hıristiyanlığını yerel olarak kültürlenmiş başka bir Hıristiyanlık biçimine dönüştürdü. Sonunda, Nesturî çabaları kalıcı bir başarı elde edemedi, çünkü dini hakimiyet mücadelesi 14. yüzyılın ortalarında diğer gruplar tarafından kazanıldı: Çin'in birçok yerinde Neo-Konfüçyüsçü öğretiler, Orta Asya Türk halkları arasında İslam ve Şamaist. Moğollar arasında da Budizm benimsendi.

Nesturi Kilisesi'nin anavatanındaki gelişmeler de benzer bir yönde ilerledi. Nesturî kilisesinin dogmatik ve yapısal olarak kurulmasından kısa bir süre sonra, büyümesi İslami yayılmayla durduruldu. Yine de koşullar, on üçüncü yüzyılın ortalarında Nesturîlerin lehine önemli ölçüde değişti. 1258'de Moğollar tarafından Bağdat'ın fethinin ardından, Hıristiyanlar sadece korunmakla kalmadı, aynı zamanda Katolikos makamı, eski halifenin saraylarından birini ikametgahı olarak aldı⁶⁰.

İlk İlhan Hülagaü'nün (1218-1265) Hristiyan bir annesi, yukarıda adı geçen Sorghaghtani ve aynı inançtan bir eşi vardı. Suriyeli tarihçi Barhebraeus (1226-1286), İlhanlılardan, kendilerini Hıristiyan danışmanlarla çevrelemiş ve Hıristiyan Ermeniler, Gürcüler ve Avrupalılarla iyi diplomatik ilişkiler sürdüren ve Müslümanları isyancı olarak gören, sadık Hıristiyanlar olarak bahsetmekteydi⁶¹. Suriyeli Nesturîler de kaderlerinin Moğol İlhanlılarının iyi niyetine bağlı olduğunun farkındaydılar. 1281'de keşiş Raban Marcos'u (1245-1317), Nesturî ayin dili olan Süryanice hakkındaki vasat bilgisine rağmen, yeni Katolikos-Patrik olarak atamalarının bir nedeni de buydu. Marcos, Öngüt ahalisinden Nesturî bir din adamının oğluydu. Pekin'in Hıristiyan ortamında yetişmiş Uygur kökenli bir din adamı olan öğretmeni Raban Bar Sauma (1220-1294) ile Marcus, Çin'den ayrılmış ve Kudüs'e hacca gitmişti. Suriye'deki kargaşa nedeniyle, hem Türk hem de Çinli hacılar, Marcos'a Çin'in metropolitan haysiyetini veren ancak birkaç ay sonra ölen Bağdat'taki Katolikos'un makamında kaldılar. Katolikos makamına terfi ettikten sonra Marcus, Mar Jahballaha III adını seçti. Başlarında O'nun bulunduğu Irak'taki önde gelen Nesturî çevreleri Moğolların lütfunu korumayı umuyordu ve ilk başta umutları sağlam temellere dayanıyordu. Jahballaha III, yeni manastırlar ve kiliseler kurdu ve İlhan, Bar Sauma'yı papa ve Fransa kralı ile görüşmek üzere büyükelçi olarak Roma, Paris ve Bordeaux'ya gönderdi⁶². Doğu Suriye Kilisesi ilk kez Latin Hıristiyanlığının dini ve laik otoriteleriyle doğrudan temas kurdu. Bununla birlikte, Nesturîlerin diplomatik müdahalesi, İlhanlı'nın Müslüman Memlûklere karşı askeri bir ittifak kurma siyasi hedefine ulaşmasını sağlamadı⁶³.

Müslüman çoğunluk ile Hıristiyan azınlık arasındaki ilişkiler zaman içinde gözle görülür biçimde kötüleşti. Çocukken vaftiz edilmiş ve Hıristiyan olarak eğitim görmüş olan görevdeki İlhan Gazan (1271-1304), 14. yüzyılın başlangıcından kısa bir süre önce İslam'ı seçtiğinde, Hıristiyanların durumu istikrarsızlaşmaya başladı⁶⁴. Kiliseler yıkıldı ve giysiler için ayrımcı düzenlemeler getirildi. Jahballaha

⁵⁸ Gerhard Rosenkranz, *Die älteste Christenheit in China in den Quellschriften der Nestorianer-Texte der Tang-Dynastie* (Berlin: Ostasien-Mission, 1939), 7 and *passim*.

⁵⁹ Ken Parry, "Images of the Church of the East: The Evidence from Central Asia and China," *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 78, no. 3 (1996): 143–162; Ken Parry, "An Unusual Artifact from South China," *Journal of the Asian Arts Society of Australia Review* 15, no. 2 (2006): 12–13. Mezar taşları ve tılsımlar üzerinde "haç sembolünü lotus ve gamalı haç gibi Budist ve şamanistik amblemlerle birleştiren, bkz.: Gillman and Klimkeit, *Christians*, 230.

⁶⁰ Wasilios Klein, "Christliche Reliefgrabsteine des 14. Jahrhunderts von der Seidenstraße: Ergänzungen zu einer alttürkischen und zwei syrischen Inschriften," in *VI Symposium Syriacum*, ed. René Lavenant (Rome: Pontificio Istituto Orientale, 1994), 439–442; Gillman and Klimkeit, *Christians*, 230–231; Halbertsma, *Early Christian Remains*, 216–217 and 244.

⁶¹ Hülagaü'nün Hıristiyanlığa karşı tutumu için bkz. Fiey, *Chrétien*, 18–32.

⁶² Moule, *Christians in China*, 94–127; Jean Richard, "La mission en Europe de Rabban Çauma et l'union des églises," in *Orient et Occident au Moyen Âge*, ed. Jean Richard (London: Variorum Reprints, 1976), 162–167; Pier Borbone, *Storia di Mar Yahballaha e di Rabban Sauma: Un orientale in Occidente ai tempi di Marco Polo* (Turin: Zamorani, 2000).

⁶³ Fiey, *Chrétien*, 31 and 47–51; Frédéric Luisetto, *Arméniens et autres chrétiens d'Orient sous la domination mongole* (Paris: Geuthner, 2007), 101–116.

⁶⁴ Fiey, *Chrétien*, 66–73; Luisetto, *Arméniens*, 38–50.

1317'de -Elizabeth'in Yangzhou'daki mezar taşının işlendiği yıl- öldüğünde, Hıristiyanlar zaten alçaltılmış ve ezilen bir azınlık haline gelmişlerdi. On dördüncü yüzyıl boyunca, Nesturî toplulukları, dinlerini uygulamalarını engellemek amacıyla getirilen keyfi vergiler ve geçici yasaklardan muzdaripti. Birçok Nesturî baskı altında büküldü ve başka dinleri benimsemeleri sağlandı. Bağdat ve Güney Mezopotamya'daki misyonlar tamamen terk edilmek zorunda kaldı⁶⁵. Müslüman Moğol imparatoru Timur Lenk, 1400 yıllarda civarında batıya yaptığı yıkıcı seferlerle Nesturîlerin düşüşünü hızlandırdı. Nesturîler bu seferler sırasında ve sonrasında süreçte sadece Kuzey Irak'ın geçilmez yaylalarında, Musul ve Kerkük civarında hayatta kalabildiler.

Uzak Doğu'ya giden Katolikler

Orta Asya ve Çin'deki Katolikliğin tarihi, Nesturîlik'ten çok daha sonra başladı ve Moğolların Avrupa'ya yönelik atılımına bir yanıt olarak kabul edilebilir⁶⁶. 1241'de Hıristiyan misyonerler Uzak Doğu'ya seyahat etmeye başladıklarında Moğol orduları Batı Avrupa'yı hemen hemen terk etmemişti. Katolik misyonerlerin amaçları iki yönlüydü: Hıristiyan âlemine yönelik saldırıları önlemek ve işgalcileri "gerçek imana" dönüştürmek, böylece Kutsal Topraklar ve Yakın Doğu'da Müslümanlara karşı savaşta askeri müttefikler kazanmaktı. Papa'nın emriyle, Moğolistan'a giden ilk kişi Fransisken keşiş John Plano Carpini oldu⁶⁷. Misyoner, İpek Yolu'nun kuzey rotasını izleyerek, Bohemya ve Silezya üzerinden, Ukrayna ve Güney Rusya'daki "Altın Orda" toprakları üzerinden 1246'da Moğolların atalarının anavatanına ulaştı. Aylarca bekledikten sonra, John Plano Carpini nihayet yeni seçilen Kağan (Büyük Han) ile bir dinleyici kitlesinin karşısında yerini aldı. Muhtemelen, bu fırsatı papadan bir mektup iletmek için kullandı. Bu belgede Papa IV. Innocent, Kağan'dan Hıristiyanlarla savaşmaktan kaçınmasını istemiştir. Ancak Kağan yanıtında, papayı ve Avrupa'nın laik yöneticilerini onun evrensel liderliğini kabul etmeye çağırdı⁶⁸.

Döndükten sonra, İtalyan keşiş, bir seyahat raporunda yurttaşlarına Doğu Asya ülkeleri ve insanları hakkında fikir veren ilk Batı Avrupalı oldu⁶⁹. Ancak bu yolculuktan sonra, Orta Çağ Asya'sındaki Katolik misyonerlerin altın çağı, Moğolların 1258'de Bağdat'ı fethetmesiyle başladı. Halife koltuğunun düşmesi, 1260 civarında Mezopotamya'dan Çin Denizi'ne kadar uzanan Moğol İmparatorluğu'ndaki Hıristiyanlara daha geniş bir hareket alanı açtı. Müslüman politikasının aksine, Moğol yönetimi dini hoşgörü ve farklı dinlere kayıtsızlık ile karakterize edildi⁷⁰. Bundan ilk yararlanan kişi, 1252'de Papa ve Fransız kralı adına Kağan'a seyahat eden Rubruck'lu Fleming William'dı. Karakurum'da, Mongke Han ona bir sunum imkânı verdi, ancak Han, ne İslam'a karşı savaşta ne de Kutsal Toprakları yeniden fethetme girişiminde, ne Hıristiyanlığa geçmek ne de Batı Hıristiyanlığını desteklemekle ilgilenmedi⁷¹. Yine de Katolik rahipler ve misyonerler planlarından vazgeçmediler. Kubilay Han'ın daveti üzerine, güney İtalya'dan Montecorvino'lu Fransisken John, 1300'den kısa bir süre önce Pekin'e gitti⁷². Yolculuğu için İran'dan Hindistan'a ve Çin'e yelken açmayı seçti. Çin başkentine varduktan sonra John, Katolik kiliseleri kurmaya başladı. Yeni vaftiz edilmiş Hıristiyanlar için kiliseler, atölyeler ve pansiyonlar inşa etti, Çince vaaz verdi ve Mezmurlar ile Yeni Ahit'i Moğolların kullandığı dil olan Uygurca'ya çevirdi. John, Roma'ya yazdığı mektuplarda, birkaç bin Faslıyı ve Nasturi Hıristiyanını Katolikliğe dönüştürdüğünü gururla bildirdi.

⁶⁵ Hıristiyanların 14. yüzyıl Irak'ındaki kaderi hakkında bkz. Fiey, *Chrétien*, 74–84.

⁶⁶ Moğollara yapılan Fransisken misyonlarının bir incelemesi için bkz. Moffett, *Christianity*, 406–414; Gillman and Klimkeit, *Christians*, 242–251 and 298–305.

⁶⁷ On John of Plano Carpini, see Joseph P. Byrne, "Giovanni di Piano Carpini (c. 1180–1252)," in *Key Figures in Medieval Europe: An Encyclopedia*, ed. Richard C. Emmerson and Sandra Clayton-Emmerson (New York: Routledge, 2006), 259.

⁶⁸ Moffett, *Christianity*, 407–408.

⁶⁹ Erik Hildinger, trans. and ed., *The Story of the Mongols whom We Call the Tartars. Friar Giovanni di Plano Carpini's Account of his Embassy to the Court of the Mongol Khan* (Boston: Branden, 1996).

⁷⁰ Moğol siyasetinin bir aracı olarak dini hoşgörü hakkında bkz. Atwood, "Validation."

⁷¹ Moffett, *Christianity*, 409–414.

⁷² Çin'deki Montecorvino'lu John hakkında bkz. Gillman and Klimkeit, *Christians*, 300–303.

1307'de Papa V. Klemen, misyoneri John'u Pekin başpiskoposluğuna terfi ettirdi ve onu bir kilise örgütü kurmakla görevlendirdi. Papa, John'u göreve getirmek ve ona destek vermek için yedi Fransisken piskoposunu da gönderdi. Çin'in ilk başpiskoposu, yeni gelenlere, güney Çin'de kurduğu Quanzhou Piskoposluğunun yönetimini verdi⁷³.

1320'lerde Pordenone Odoric de Çin'e gitti⁷⁴. Odoric, 1300'lü yıllardan başlayarak, güney Rusya'daki Gypjak Moğol Hanlığı'nda diğer Fransiskenlerle uzun yıllar geçirmişti. Daha sonra İstanbul, Trabzon (Küçük Asya) ve Tebriz'de misyonerlik yaptı. 1322'de Çin'deki Montecorvino'lu John'a katılmak için Uzak Doğu'ya doğru yola çıktı. Odoric, gemiyle Ormus'tan Guangzhou'ya, ardından kara yoluyla Çin'in başkentine gitti. Sonunda, 1325'te, üç yıl boyunca Montecorvino Başpiskoposu John'u desteklediği Khanbalik'e (Pekin) ulaştı. Odoric, John 1328'de öldüğünde Avrupa'ya geri döndü.

Sekiz yıl sonra, Çin imparatorluk tahtına oturan son Moğol olan Toghan Timur (1320-1370), Papa XII. Benedict'e (yaklaşık 1285-1342 yıllarında) bir delegasyon gönderdi. Elçilere Moğol hizmetinde iki Cenevizli adam eşlik etti. Papa, Kağan'ın Montecorvino'lu John'un halefi talebini nezaketle kabul ederek, Marignola'lı John'u ve 50 kişilik bir delegasyonu Çin'e gönderdi. 1342'de John, 32 arkadaşıyla Pekin'e ulaştı. Ancak Çin başkentinde kalmadı, 1353'te Avrupa'ya geri döndü. Birkaç yıl sonra, Katolik Kilisesi'nin Çin Orta Krallık'ta bir yer edinmeye yönelik ilk girişimi, Moğolların yenilgisi ve Çin'den çekilmesiyle sona erdi.

Cizvitler bu misyonu on altıncı yüzyılda yenilediler - orta çağ dilencilerinin geliştirdiği teknikleri kullanarak, ancak bunları çağdaş Fransisken ve Dominik meslektaşlarından farklı bir şekilde kullandılar⁷⁵. Paradoksal olarak, Batı Avrupa'dan gelen rahipler ve misyonerler, Nesturî Hıristiyanlarını hem iman kardeşleri hem de acımasız rakipler olarak görüyorlardı⁷⁶. Bununla birlikte, bu iki Hıristiyan azınlık, İncil vahiylerine olan inançları ve Budizm veya İslam gibi dinlerle çelişen inançları ile birbirine bağlı olarak doğal müttefikler haline de geldi. Birbirlerini desteklediler ve diğer mezhebin rahipleri yoksa ayinleri karşılıklı olarak yönettiler. Mevcut birkaç kilise odasını paylaştılar ve Paskalya ve Pentekost gibi ayin bayramlarını birlikte kutladılar. Nesturîler ve Katolikler, Rubruck'lu William'ın bir keresinde ifade ettiği gibi, "çarmıhın şerefine" ortak bir davaya sahiptiler⁷⁷.

Ancak buna rağmen, Latin rahipler, Hıristiyanlar arası ilişkiye rekabetçi ve bazen düşmanca bir unsur eklemiş görünüyorlar. Bunun ana nedeni, katı Katolik mutlaklık iddiası ve Hıristiyan olmayan dinlerin yanı sıra diğer Hıristiyan mezhepleri için sıklıkla açıkça gösterilen kayıtsızlıktı. Bir kez daha, Rubruck'lu William, Nesturîler ve Moğol İmparatorluğu'ndaki kiliseleri hakkındaki açıklamasında bu konunun kısa ve öz bir açıklamasını yaptı:

Oradaki Nesturîler cahildir. Görevlerini okuyorlar ve Kutsal Yazıları bilmedikleri bir dil olan Süryanice'ye sahipler, böylece aramızda gramer bilmeyen keşişler gibi ilahiler söylüyorlar ve bu nedenle tamamen yozlaşmışlardır. Her şeyden önce onlar tefeci ve ayyaşdır ve ayrıca Tatarlar arasında yaşayan bazılarının tıpkı Tatarlar gibi birkaç karısı vardır. Kiliseye girerken, Sarazen tarzında alt organlarını yıkarlar; Cuma günleri et yerler ve o günkü ziyafetlerinde Sarazenleri takip ederler. Piskopos, bu bölgeleri ziyaret etmek için zaman ayırıyor, bunu belki de elli yılda bir kez yapıyor. Bu vesileyle, tüm erkek çocukları, hatta beşikte olanlar bile rahip olarak atanırlar. Sonuç olarak,

⁷³ Jean Richard, "Zayton, un évêché au bout du monde," in *Chemins d'Outre-Mer: Etudes d'histoire sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*, ed. Damien Coulon (Paris: Publications de la Sorbonne, 2004), 745-751.

⁷⁴ Henry Yule, trans., *The Travels of Friar Odoric: Blessed Odoric of Pordenone*. Italian Texts and Studies on Religion and Society, (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002), 1-62 ("Introduction" by Paolo Chiesa).

⁷⁵ See above footnote 22. Emirler arasındaki gerilimler için bkz. Brockey, *Journey to the East*, 102-104.

⁷⁶ Wolfgang Hage, "Das Nebeneinander christlicher Konfessionen im mittelalterlichen Zentralasien," in *XVII. Deutscher Orientalistentag*, ed. Wolfgang Voigt, (Wiesbaden: Steiner, 1969), 2:517-525.

⁷⁷ Anastasius van Wyngaert, ed., "Wilhelmus Rubruquensis, Itinerarium ad partes orientales," in *Itinera et relationes Fratrum Minorum saeculi XIII et XIV* (Quaracchi-Firenze: Collegium S. Bonaventurae, 1929), 29, 43. Farklı Hıristiyan grupları arasındaki ilişkiler hakkında bkz. Gillman and Klimkeit, *Christians*, 249-251; Peter Bruns, "Doch wegen der Ehre des Kreuzes standen wir zusammen ... Östliches Christentum im Itinerar des Wilhelm von Rubruk (1253-1255)," *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 113, no. 2 (2002): 145-169.

bu topluluğun neredeyse tüm erkekleri rahiptir. Bundan sonra, piskoposlarının kararlarına açıkça aykırı olarak eolenirler ve iki eşlilik de yaparlar, çünkü ilk eşleri öldüğünde bu rahipler başka bir eş alırlar. Üstelik hepsi simonyaktır (ruhani) ve hiçbir kutsal töreni ücretsiz olarak yönetemezler. Karıları ve çocukları adına faaliyet gösterirler ve sonuç olarak Emri yaymak için değil, para kazanmak için çalışırlar. Sonuç şudur ki, içlerinden herhangi biri aristokrat Moğolların oğullarını yetiştirdiğinde, onlara İncil'i ve Emri öğretseler de, yine de ahlaksızlıkları ve açgözlülükleriyle onları daha çok Hıristiyan dininden uzaklaştırıyorlar. Çünkü Moğolların ve hatta putperestlerin hayatları kendi hayatlarından daha kusursuzdur⁷⁸.

William'ın Doğu Asya Nesturiliği nitelendirmesi, esas olarak Nesturî Kilisesi'nin sosyal ve dini asimilasyonundan kaynaklanan davranışlara dayanıyordu⁷⁹. Mezopotamya'daki ana kilise ile nadiren temas ve Kilise'nin birliğini doğrulamak için ayin dili olarak kullanılan Süryanice'nin yalnızca yüzeysel bilgisi, kuşkusuz gerçek sorunlar doğurdu⁸⁰. Nesturîlerde rahiplik makamında bulunan ruhaninin evlenebilmesi, yalnızca Nesturî alışkanlıklarına değil, aynı zamanda birçok Doğu kilisesindeki uygulamaya da tekabül ediyordu⁸¹. Rubruck'un yukarıdaki söyleminin geri kalan noktaları, muhtemelen Nesturî kilisesinin günah çıkarma konusundaki süregelen polemigi olarak kabul edilmelidir. Benzer entelektüel önyargılar, Doğu'da buldukları sırada Nesturîlerle tanışan diğer Katolik gezginlerde de bulunabilir. 14. yüzyılın eşiğinde, bu küçümseyici tutum, somut Nesturî karşıtı eylemlerle güçlendirildi. Örneğin, Montecorvino'lu John, Nesturîler altında Katolik inancını müjdelemeye başladı Papa'ya gönderdiği birkaç mektupta bu başarılı dönüşüm çalışmasına atıfta bulundu. Buna ek olarak, John, Öngüt'ün Katolikliğe dönüşmesi hakkında Öngüt prensine yazdı ve davette bulundu⁸². Bu acemi Han Georg'un ölümünden sonra, sonraki Öngüt hükümdarı Nesturiliğe döndü⁸³. 14. yüzyılın ikinci yarısında Orta Asya'da bilinmeyen bir yerde öldürülen iki Fransisken'in Nesturiler tarafından öldürüldüğüne dair bir söylenti, 14. yüzyıl Asya'sında iki Hıristiyan mezhebinin ilişkisinin bozulduğunu da ortaya koymaktadır⁸⁴.

Farklı görevler ve farklı yansımalar

Nesturîler ve Katolikler Uzak Doğu'ya farklı yollardan gittiler. Her şeyden önce, başlangıç koşulları oldukça farklıydı. Daha doğrusu Doğu Nesturî Kilisesi bir azınlık kilisesiydi. Mezopotamya'daki menşei bölgelerinde bile Nesturîler, ağırlıklı olarak Müslüman bir toplumun içerisinde yaşıyorlardı. Bu nedenle, İpek Yolu boyunca Doğu'ya doğru genişlemede tanıdık bir durumla karşı karşıya kaldılar. On üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda, dağınık Nesturî Kilisesi Moğol imparatorluğunun kalkanı altında yaşadı. Bu koşullar altında, Moğol seçkinleriyle iyi ilişkiler kurma arzusu anlaşılır bir şekilde güçlüydü. Buna karşılık, dilenci keşişler, Batı Avrupa'nın bütün yarımadasını kapsayan bir yörünge içindeki toplumlarda dini ve kültürel üstünlük iddiasında bulunan baskın bir kilisenin üyeleri idi. Haçlı seferlerinin başlangıcından bu yana, bu kilisenin profili önemli ölçüde keskinleşmiştir. Kutsal Topraklarda ve Avrupa'nın kenarlarında Müslümanlara ve putperestlere karşı mücadele, Hıristiyan âleminde sapkınların marjinalleştirilmesi gibi

⁷⁸ Peter Jackson, trans. and ed., *The Mission of Friar William of Rubruck: His Journey to the Court of the Great Khan Möngke, 1253–1255* (London: Hakluyt Society, 1990), chap. XXVI, 12, 163–164. On Rubruck's general picture of the Nestorian clergy, see *ibid.*, 46–50 ("Introduction"); Gillman and Klimkeit, *Christians*, 248.

⁷⁹ Rubruck'un Nesturilere karşı tutumu için bkz. Moffett, *Christianity*, 411–412. Gillman and Klimkeit, *Christians*, 298–299.

⁸⁰ Wolfgang Hage, "Einheimische Volkssprachen und Syrische Kirchensprache in der nestorianischen Asienmission," in *Erkenntnis und Meinungen*, vol. 2, ed. Gernot Wießner (Wiesbaden: Harrassowitz, 1978), 131–160. On "Nestorian literacy," bkz. Gillman and Klimkeit, *Christians*, 251–252.

⁸¹ *Ibid.*, 239.

⁸² Dauvillier, "Les provinces Chaldéennes," 303.

⁸³ Gillman and Klimkeit, *Christians*, 293.

⁸⁴ Hage, "Der Weg nach Asien," 387; Gillman and Klimkeit, *Christians*, 251, 299.

bu süreci besledi⁸⁵. On üçüncü yüzyıldan beri, dilenci keşişler, kilisenin Hristiyanlığa önderlik etme, düşmanlarıyla savaşma ve ahlaksızlıklarını kovma hırslarında çok önemli bir rol oynadılar⁸⁶.

Nesturîlerin pratik misyonerlik çalışmaları da farklıydı. Nesturîler, genellikle kendilerine düşman olan toplumlarda dini bir azınlık olarak yaşamı yönetmeye aşınaydılar. Süryaniceden Soğdcaya, Uygurcaya ve diğer dillere İncil veya ayinle ilgili ilahiler gibi temel metinlerin tercümeleri bu amaca ulaşmanın bir yolu⁸⁷. Ek olarak, diğer kültürlerle ve dinlere uyum sağlama ihtiyacı, Doğu Asya'da gelişen bağdaştırıcılığa ve melezliğe açıklığı daha da artırdı⁸⁸. Yabancı inanç, tören ve davranış sistemlerine karşı bu açıklık, Moğol Kağanı'nın sarayında Nesturîliği destekleyen Orta Asya'daki Türk ve Moğol halkları arasındaki misyonun başarısının temel bir nedeniydi. Asimilasyonlarına rağmen Nesturîler, ister İran İlhanlıları'nda ister Orta Asya'da olsun, İslam'ın muzaffer yayılmasını engelleyemediler. Doğu Nesturî kilisesi on dördüncü yüzyıldan beri marjinalleşmişti. Buna karşılık, dilenci misyonerler farklı bir yol izlediler. Doğu Asya'ya ilk olarak on üçüncü yüzyılda seyahat ettiler ve tehditkâr bir gruptan çok zayıf bireyler olarak göründüler. Sonuç olarak, dönemsel olarak düşmanca bir ortamın ortasında Türk ve Moğollardan oluşan Hristiyan bir cemaatin gündelik sorunlarıyla ilgilenmeleri gerekmiyordu. Bu açıdan bakıldığında, Nesturî senkretizmini eleştirmek ve kendi itiraflarını Hristiyanlığın tek saf ve doğru biçimi olarak algılamak kolaydı. Uzak Doğu'daki farklı deneyimler, Nesturîlerin ve Katoliklerin ana vatanlarında farklı sonuçlar doğurdu.

Suriyeliler ve Persler inançlarını üçüncü yüzyıldan beri Doğu'ya getiriyorlardı. Ancak Nesturî kilisesi, on dördüncü yüzyıla kadar, diğer tüm Hristiyan mezheplerini önemli ölçüde aşan bir coğrafi faaliyet yarıçapıyla "çağdaş ekümenik Hristiyanlığın en başarılı misyoner kilisesiydi"⁸⁹. Yakın Doğu'daki "İç Metropolitikler" ile Güney, Orta ve Doğu Asya'daki "Dış Metropolitikler" arasındaki iletişim ve uyum zordu, ancak yine de belirli bir dereceye kadar işlev gördü, esas olarak ortak ayin dili ve düzenli piskopos gönderileri tarafından Katolikos-Patrik tarafından desteklendi⁹⁰. Yine de Uzak Doğu'daki sayısız dini vilayet arasındaki sınırlı kültürel aktarım, göreceli bir izolasyona yol açtı. Rabban Bar Sauma'nın müridi Marcos ile yaptığı hac ziyareti gibi Doğu'dan Mezopotamya'ya yolculuklar ender istisnalar olarak görünmektedir. Bu nedenle, az sayıda Nesturî seyahatnamesinin yazılı olması şaşırtıcı değildir. Yabancı manzaralar, gelenekler ve kültürler hakkında dünyevi bilgileri iletmek, doğuya seyahat eden Nesturîlerin hiçbir zaman önde gelen bir hedefi olmadı. Doğu Asya'daki Nesturî misyonunun mirası, bu nedenle, teolojik metinlerden ve daha önce bahsedilen Yangzhou'dakiler gibi birçok mezar taşından oluşur⁹¹. Bu Nesturî mezar taşlarının çoğu, Nasturîliğin Moğol ve Türk halkları arasında başarıyla yayıldığı bölge olan İç Moğolistan'da hala bulunabilir⁹². Anıtlar, Doğu'daki Hristiyanların - hem Batı'dan gelen göçmenlerin

⁸⁵ Dış düşmanlara ve Katolik benlik anlayışlarına karşı saldırganlığın etkisi hakkında bkz. the contributions in Michael Frassetto, ed., *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages: Essays on the Work of R. I. Moore* (Leiden: Brill, 2006).

⁸⁶ Fransiskanların ortaçağ toplumunu şekillendirme girişimi üzerine, bkz. Thomas Ertl, *Religion und Disziplin: Selbstdeutung und Weltordnung im frühen deutschen Franziskanertum* (Berlin: de Gruyter, 2006), 367–388.

⁸⁷ Gillman and Klimkeit, *Christians*, 251–262.

⁸⁸ Misyonerlik çalışmalarında melezlik hakkında bkz. Peter Burke, *Cultural Hybridity* (Cambridge: Polity Press, 2009), 9–11 and 42–44. See also Parker, "Converting Souls," 64–71.

⁸⁹ Hage, "Der Weg nach Asien," 373. Mançurya ve Kore'ye kadar doğudaki Nasturî varlığı hakkında bkz. Alexander Toepel, "Traces of Nestorianism in Manchuria and Korea," *Oriens Christianus* 89 (2005): 77–85.

⁹⁰ Klaus Koschorke, „Ob er nun unter den Indern weilt oder unter den Chinesen ... Die ostsyrisch-nestorianische Kirche des Ostens als kontinentales Netzwerk im Asien der Vormoderne," *Jahrbuch für Europäische Überseegegeschichte* 9 (2009): 18–24. Hindistan'daki Nesturî Hristiyanların İran'daki en yüksek liderle ilişkileri hakkında bkz. Mundadan, *History*, 98–102. Orta ve Doğu Asya'daki "de l'extérieur" metropolitlikleri ve onların dini statüleri için bkz. Dauvillier, "Les provinces Chaldéennes," 272–316. İlhanlılar içindeki Nesturî kilisesinin dini yapısı hakkında bkz. Fiey, *Chrétiens*, 6.

⁹¹ Raguin, "China's First Evangelization," 161–164 and 167–170. Turfan'da ve Orta Asya ve Çin'deki diğer yerlerde muhafaza edilen ve litürjik amaçlarla üretilen Nesturî metinleri ve parçaları için bkz. Gillman and Klimkeit, *Christians*, 251–256.

⁹² Bu bölgedeki Nesturî ve diğer Hristiyan kalıntılarının arkeolojik kazıları ve belgeleri için bkz. Halbertsma, *Early Christian Remains*.

hem de yerli mühtedilerin - tarihsel varlığını gösteriyor. Ancak sergilemedikleri şey, Nesturî misyonunun Uzak Doğu'daki bu misyonerlerin anavatanları ve dinleri içindeki daha geniş yansımalarıdır.



Resim-3: Nesturî mezar taşları, İç Moğolistan. [Halbertsma, Early Christian Remains, levha 39.]

Batı Avrupa'dan gelen keşişler ve gezginler, Asya'da başarılar ile dolu bir geçmişe sahip olamadılar. Uzak Doğu, bilinen bir misyon bölgesi değildi, bu konuda bakir bir ülkeydi. Dünyanın bu bölgesinde yer alan ülkeler ve halklar, İncil ve risale metinlerinde gerçekleşen tasvirler sayesinde Batılılar arasında resmedilmeye çalışıldı. Batılı insanların geleneksel kalıp yargıların üstesinden gelmeleri ve Doğu'nun yeni kavramlarını gerçeğe daha uygun olarak geliştirmeleri ancak yeni bilgilerin yavaş entegrasyonu ile oldu. Batı'daki bu entelektüel değişikliklerin aksine, Katolik cemaatler Moğol imparatorluğunda sağlam kök salma yönündeki ilk girişimlerinde başarısız oldular. Ne Montecorvino'lu John'un kalıcı bir kilise örgütü kurma çalışması ne de Yangzhou'daki küçük bir İtalyan sürgün topluluğu bunu değiştiremedi. Batı Hıristiyanlığı, Doğu Asya misyonundan coğrafi olarak etkilenmedi, çünkü Roma Katolikliğinin bu uzantısı, ulaşılmazdı. Ancak Latin Hıristiyanların Doğu'ya yaptıkları yolculuklar Batı Avrupa'yı da derinden etkilemiştir. Bu misyonun mirası, Çin'de hala birkaç Fransisken misyoner mezar taşı olmasına rağmen, Doğu'daki taş anıtlarda belirgin değildir⁹³. Aksine, Batı'dan gelen metinler aracılığıyla kendini gösterir. Nesturîlerin aksine, John Plano Carpini ve takipçileri, egzotik Moğol imparatorluğuna yaptıkları seferleri, Avrupa'da büyük bir coşkuyla ele alınan ve incelenen seyahat raporlarında kaydettiler. Gillman ve Klimkeit, bu kısa süreli misyonerlik faaliyetinin kalıcı etkilerini fark ettiler: "Orta ve Doğu Asya'ya seyahat eden Fransisken rahiplerinin tarihi, neredeyse yüz yıl sürmeyen bir tarihtir. Yine de bu çağın olayları, gezginlerin sağladığı bilgiler açısından önemlidir⁹⁴."

Asya'daki deneyimleri kaydetme ve bunları daha geniş bir kitleye erişilebilir kılma dürtüsü, kilisenin ruhban sınıfı ile sınırlı değildi. Marco Polo, 1271'de Çin'den döndükten sonra, daha çok *Il Milione* olarak bilinen ve onu Orta Çağ'ın en tanınmış Avrupalısı yapan *Devisament dou monde* "Dünyanın Tanımı"

⁹³ See Lieu, 'Medieval Manichaeism,' 291 (gravestone of Andrea of Perugia in Quanzhou, 1332 CE).

⁹⁴ Gillman and Klimkeit, *Christians*, 243.

adlı bir seyahat raporu yazdı. Ancak Marco Polo'nun babası ve erkek kardeşiyle birlikte giriştiği bu ticaret yolculuğu, Hıristiyanlık misyonuyla da bağlantılıdır. Marco Polo önsözünde, babası Niccolò ve amcası Maffei'nin 1260'ta Moğol imparatorluğuna zaten seyahat ettiğini bildiriyor. Heyetin, Kubilay Han'dan Batı'ya dönme ve papaya bir mektup teslim etme emri aldıklarını ve bu mektubun içeriği ile ilgili olarak da Marco Polo şunları yazıyordu:

O [Han], Papa Resulüne göndererek, Hıristiyan dini ve doktrininde bilgin yüz kadar bilge adam göndermesi gerektiğini, bu adamların yedi sanatı da bilmesi ve kendi kavmine öğretmeye uygun olması gerektiğini söyledi. Bütün dinlerinin batıl olduğunu, Hıristiyanların evlerinde bulduklarını ve ibadet ettikleri putların şeytani olduğunu ve Papanın hâkimiyeti altında bulunan müşriklere ve onun yönetimine boyun eğmiş diğer sınıflara nasıl açıkça göstereceğini ve tartışacağını ve nasıl açıklayacağından bahsederek. Hıristiyan inancının ve dininin onlarınkinden daha iyi ve diğer bütün dinlerden daha doğru olduğunu akılla nasıl açıkça gösterebileceğini Papa'ya sormaktaydı⁹⁵.

Ancak, 1271'de Doğu'ya yaptıkları yolculukta, üç Venedikliye yüz bilim adamı değil, sadece iki Dominikli eşlik etti. Küçük Asya'da, her iki keşiş de görünüşe göre cesaretlerini kaybetti ve Batı'ya geri döndü. Sonuç olarak, Marco Polo'nun, birçok yerde Nesturî kiliselerinin veya Nesturî cemaatlerinin varlığından bahsetmesine rağmen, keşif gezisinin dini yönü unutuldu. Ayrıca kendisi, Kubilay Han'ı Hıristiyanların dostu ve hayranı olarak tanımlıyor. Genel olarak, Marco Polo, Doğu Asya'nın farklı inançlarını açık fikirli ve güçlü yargıları olmadan sundu⁹⁶. Sadece Batı'daki Hıristiyanların düşmanı olan Müslümanlar, aşağılayıcı bir şekilde tasvir edilmiştir.

Marco Polo'nun *Milione* adlı kitabı, güzergâh üzerindeki kasabalardaki ekonomik durumla ilgili gerçekleri listeleyen kuru bir ekonomik el kitabı ile farklı kökenlere ait efsanelerin toplandığı eğlenceli bir anekdotlar koleksiyonunun tuhaf bir karışımıdır. Kitap, idealize edilmiş Kubilay Han'ı ve eserin önemli bir bölümünün adandığı sarayını, alışılmışın dışında olarak tanımlıyor. Marco Polo, Han'ın kişisel temsilcisi olarak imparatorlukta diplomatik misyonlar gerçekleştirdiğini ve Moğol imparatorluğunda Yangzhou şehrinin vekili olarak önemli bir siyasi işleve sahip olduğunu belirtiyor. Yangzhou'nun on dördüncü yüzyılın başında muhtemelen bir Latin Hıristiyan topluluğunun yaşadığı şehir olması tesadüf olmayabilir.

Farklı öncelikleri, bakış açıları ve niyetlerine rağmen, Venedik'in sıradan bir üyesinden ve dilenci tarikatlarının keşişlerinden gelen seyahat raporları birlikte okundu. İlk olarak, izleyiciler, hem rahip hem de manastırdaki, ayrıca saray ve sivil çevredeki eğitimli erkeklerden oluşuyordu. *Milione* kitabının bilginlerin dini dili olan Latince'ye hızlı bir şekilde çevrilmesi bunu doğrular⁹⁷. Metinlerin anlatı potansiyeli hızla fark edildi ve farklı amaçlar için kullanıldı. Örneğin Regensburglu Berthold, vaazlarında Moğollar hakkında, bir yandan dinleyicilerini evlilik sadakati konusunda uyarmak için, diğer yandan da Tatarların yıkıcılığına dair ürkütücü hikâyelerle dinleyicilerinin dikkatini çekmek için konuştu⁹⁸. Diğerleri, tuval, parşömen veya kilise duvarlarındaki resimlerine bu muhteşem uzak doğunun yeni bilgilerini, dâhil etti⁹⁹. Plano Carpini'li John, Marco Polo ve Orta ve Doğu Asya'daki diğer gezginlerin yazıları, öğretmek ve inkâr edilemez şekilde eğlenceli hikâyeler için malzeme sunuyordu. Seyahat raporlarındaki tekil motifler ve mucizevi tarihler, geç orta çağ kahramanlık destanının düzenli bileşenleri haline geldi ve orijinal metinler

⁹⁵ Marco Polo, *The Description of the World*, trans. and annot. A.C. Moule and Paul Pelliot (London: G. Routledge & Sons, 1938), 79.

⁹⁶ Johannes Witte, *Das Buch des Marco Polo als Quelle für die Religionsgeschichte* (Berlin: Hutten-Verlag, 1916); Leonardi Olschky, "Manichaeism, Buddhism and Christianity in Marco Polo's China," *Asiatische Studien* 5, 1–2 (1951): 1–21; Gillman and Klimkeit, *Christians*, 290–291; Nathan J. Ristuccia, "Eastern Religions and the West: The Making of an Image," *History of Religions* 53, 2 (2013): 170–204.

⁹⁷ Barbara Wehr, "A propos de la g n se du 'Devisament dou monde' de Marco Polo," in *Le passage de l'écrit des langues romanes*, ed. Maria Selig, Barbara Fank, and J rg Hartmann (Tübingen: Gunter Narr, 1993), 299–326.

⁹⁸ Jussi Hanska and Antti Ruotsala, "Berthold von Regensburg, OFM, and the Mongols: Medieval Sermon as a Historical Source," *Archivum franciscanum historicum* 89 (1996): 425–445.

⁹⁹ Misyonerlerin alışmalarının Avrupa sanatı üzerindeki etkisi üzerine, see Arnold Lauren, *Princely Gifts and Papal Treasures: The Franciscan Mission to China and its Influence on the Art of the West, 1250–1350* (San Francisco: Desiderata Press, 1999).

ve onların edebi uyarlamaları, Asya kıtasının ve Avrupa'daki insanların baskın imajını değiştirdi. Orta çağ seyahat yazarları, metinlerinde önceden bilinmeyen bir dünyayı sistematik olarak açarak, İncil ve antik yazılardan kaynaklanan asırlık klişelerin üstesinden gelinmesine veya en azından nitelendirilmesine izin verdi. Avrupalıların zihin haritasında Doğu Asya'yı işaretleyen "boş nokta" dolmaya başladı¹⁰⁰.

Seyahat raporlarındaki doğa tarihiyle ilgili bilgiler, deneysel dünyanın genişlemesi için yavaş ama istikrarlı bir şekilde deşifre edildi. On dördüncü yüzyıla kadar, ilahiyatçılar ve tarihçiler, öncelikle kendi metinlerinde ve hayallerinde kullanabilecekleri Asya'dan gelen efsaneler ve mucizevi hikâyelerle ilgilendiler. Bununla birlikte, Doğu Asya'dan gelen seyahat raporları, halkların, dinlerin ve kültürlerin tanımlarına ek olarak, yeni ziyaret edilen ülkelerin coğrafyası hakkında bilgiler içeriyordu. On üçüncü yüzyılda, bilgin Roger Bacon, doğu yarımkürenin yeni bir resmini çizmek için keşiflerinin çağdaş güzergâhlarını kullanmıştı. Genel olarak, bu zamanın önemli ansiklopedilerinin yazarları, kozmos ve dünya hakkındaki açıklamalarını geleneksel antik ve erken orta çağ anlatılarına dayandırdılar. Bununla birlikte, Asya coğrafyasına daha geniş bir ilgi, on beşinci yüzyılın başında ortaya çıktı. O zamanlar seyahat raporları artık mucizelerin tarihi olarak değil, insanların dünyaya ilişkin coğrafi izlenimlerini zenginleştiren önemli bilgi kaynakları olarak anlaşıldı. Emin olmak için, birçok imge ve kavram bulanık veya yanlış kaldı ve bilim adamları genellikle güney Çin'i daha büyük bir Hindistan'ın parçası olarak görmeye devam ettiler. Bununla birlikte, "Çin İmparatorluğunun modern on beşinci yüzyıl haritalarında temsili her zamankinden çok daha doğrudu. Venedikli bir keşif ve haritacı olan Fra Mauro'nun yaklaşık 1450 tarihli *Mappa Mundi*'si sadece bir örnektir. Fra Mauro, *Claudius Ptolemy*'nin antik haritasını kendi çalışması için temel olarak kullanmasına rağmen, yeni edindiği ilk elden bilgileri ekleyerek modeli değiştirdi¹⁰¹. Halkın Doğu Asya algısı, bu seyahat raporlarıyla kesin olarak yeniden şekillendirildi¹⁰². Bir yandan, "yeni Çin" kasabaları, kıyıları ve adaları bakımından neredeyse gerçekçi bir coğrafi hassasiyetle tasvir edildi; Öte yandan *Milione* ve benzeri metinlere göre aşırı zengin bir ülke olarak tasavvur edilmiştir¹⁰³.

On beşinci yüzyılın kâşifleri, Doğu hakkındaki bu yeni bilgiye açıkça aşinaydılar. Doğu Asya seyahatnamelerinde çizilen resim hem baştan çıkarıcı hem de zorlayıcı olmalıdır. On beşinci yüzyılın ikinci çeyreğinde Portekiz'in Batı Afrika kıyılarındaki keşiflerini organize eden ve finanse eden Henry the Navigator, muhtemelen *Milione*'nin bir kopyasına sahipti. Portekiz kralının sarayında, 1474 civarında Marco Polo tarafından sağlanan bilgilere dayanarak, Hindistan'a giden bir batı rotası ilk olarak tartışıldı¹⁰⁴. Kristof Kolomb da o sırada Lizbon'da kalıyordu. Uzun müzakereler sırasında, Cenevizli kâşif, Katolik Hükümdarlar Kastilyalı Isabel ve Aragonlu Ferdinand'ı Batı üzerinden Hindistan'a yelken açma planını desteklemeye ikna etti. Bu aylarda, Columbus görünüşe göre *Milione*'nin Latin versiyonunu dikkatle inceledi ve özellikle önemli bölümleri işaretledi ve yorumladı¹⁰⁵. Bunlar genellikle, büyük olasılıkla finansörlerini etkilemek için kullanmak istediği Doğu'nun zenginliğine göndermeler içeriyordu.

¹⁰⁰ Johannes Fried, "Suche nach der Wirklichkeit: Die Mongolen und die europäische Erfahrungswissenschaft im 13. Jahrhundert," *Historische Zeitschrift* 243 (1986): 287–332.

¹⁰¹ Angelo Cattaneo, "Fra Mauro's *Cosmographus incomparabilis* and his *Mappamundi*: Documents, Sources, and Protocols for Mapping," in *La Cartografia europea tra primo Rinascimento e fine dell'Illuminismo*, ed. Diogo Ramado Curto (Florence: Olschki, 2003), 19–48.

¹⁰² William A. R. Richardson, "East and South-East Asia: Cartographers' Attempts to Reconcile the Maps of Ptolemy and Martellus with Marco Polo's *Travels* and with Portuguese Charts," in *Terrae incognitae* 32 (2000): 1–22.

¹⁰³ Folker Reichert, "Chinas Beitrag zum Weltbild der Europäer: Zur Rezeption der Fernostkenntnisse im 13. und 14. Jahrhundert," in *Das geographische Weltbild um 1300: Politik im Spannungsfeld von Wissen, Mythos und Fiktion*, ed. Peter Moraw (Berlin: Duncker & Humblot, 1989), 33–57.

¹⁰⁴ Ilaria Luzzana Caraci, "Marco Polo e le grandi scoperte geografiche dei secoli XV e XVI," in *L'impresa di Marco Polo: Cartografia, viaggi, percezione*, ed. Cosimo Palagiano (Rome: Tiellemmedia, 2007), 21–26.

¹⁰⁵ Folker Reichert, "Columbus und Marco Polo—Asien in Amerika: Zur Literaturgeschichte der Entdeckungen," *Zeitschrift für historische Forschung* 15 (1988): 1–61.

Sonuç

Sonunda, Doğu'ya giden Katolik gezginler, Uzak Doğu'da kendi dinlerini yaymakla değil, Batı'daki kendi ülkelerinde Uzak Doğu'nun bilgisini ve cazibesini artırarak tarihe görünür bir iz bıraktılar. Bu hiçbir şekilde yalnızca bir orta çağ fenomeni değildi. Güçlü bir "ev etkisi", daha sonraki Cizvit misyonlarında "sömürge fantezilerini" körükleyen ve sömürge faaliyetlerine katılımda da bulunabilir¹⁰⁶. Gezginler, Batı'daki izleyicilerinin dünyayı anlamalarına ve nihayetinde dünyayı fethetmelerine yardımcı olan "yararlı ve güvenilir bilgi" yaratılmasına kendi paylarını eklediler¹⁰⁷. Buna karşılık, Orta Doğu'daki Nesturîlerin çok farklı başlangıç noktaları, misyonerlik faaliyetlerinin farklı bir şekilde gelişmesine ve menşe ülkeleri üzerindeki etkilerine yol açtı. Kendi ülkelerindeki azınlık statüleri nedeniyle Nesturîler kültürler arası uyum ve asimilasyona daha hazırlıklıydılar. Bu durum onların Doğu'daki misyoner başarılarını artırmış, ancak Batı'da artan marjinalleşmelerini engelleyememiştir.

O halde, orta çağda kültürler arası seyahatin yol açtığı sonuçların çeşitliliği budur¹⁰⁸. Uzak Doğu'ya yapılan bu iki farklı görevin sonuçları çok farklı etkiler yarattı. Nesturîler, sıra insanların gerçek din değiştirmesine geldiğinde başarılı oldular, ancak üzerinde çok az etkiye sahip oldukları siyasi ve doğal değişimler karşısında konumlarını kaybettiler. Fransiskanların yeni ev sahibi toplumları üzerinde çok az etkisi oldu, ancak daha sonraki girişimlerin üzerine inşa edebileceği bir miras yarattılar. Her iki misyon da aynı amaca sahipti, ancak Fransiskan misyonunun amaçlanmayan ve öngörülemeyen etkileri vardı. Avrupa'nın Uzak Doğu toplumları hakkındaki bilgisini ve ilgisini yenilediler; bu süreç, 16. ve 17. yüzyıllarda Hıristiyan misyonerlik faaliyetlerinin yeniden canlanmasını sağlayan ve nihayetinde kolaylaştıran bir süreçti.

Kaynakça

- Alexander Toepel, "Traces of Nestorianism in Manchuria and Korea," *Oriens Christianus* 89 (2005): 77–85.
- Anastasius van Wyngaert, ed., "Wilhelmus Rubruquensis, Itinerarium ad partes orientales," in *Itinera et relationes Fratrum Minorum saeculi XIII et XIV* (Quaracchi-Firenze: Collegium S. Bonaventurae, 1929), 29.
- Angelo Cattaneo, "Fra Mauro's *Cosmographus incomparabilis* and his *Mappamundi*: Documents, Sources, and Protocols for Mapping," in *La Cartografia europea tra primo Rinascimento e fine dell'Illuminismo*, ed. Diogo Ramado Curto (Florence: Olschki, 2003), 19–48.
- Arnold Lauren, *Princely Gifts and Papal Treasures: The Franciscan Mission to China and its Influence on the Art of the West, 1250–1350* (San Francisco: Desiderata Press, 1999).
- Arthur C. Moule, "The Use of the Cross among the Nestorians in China," *T'oung Pao* 28 (1931).
- Arthur C. Moule, *Christians in China Before the Year 1550* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1930).
- Barbara Wehr, "A propos de la g n se du 'Devisament dou monde' de Marco Polo," in *Le passage de l'écrit des langues romanes*, ed. Maria Selig, Barbara Fank, and J rg Hartmann (Tübingen: Gunter Narr, 1993), 299–326.
- Bayard H. Jones, "The History of Nestorian Liturgies," *Anglican Theological Review* 46 (1964).
- Bizhen Xie, "The History of Quanzhou Nestorianism," in Malek and Hofrichter, *Jingjiao*, 257–277.

¹⁰⁶ Alman Cizvit misyonunun on sekizinci y zyıldaki etkisinin bir  rneđi için bkz. Strasser, "A Case of Empire Envy?" 39–40. K reselleşmenin erken-modern s re lerinde misyoner ağlarının  nemi şurada tartışılmaktadır: Luke Clossey, "Merchants, Migrants, Missionaries, and Globalization in the Early Modern Pacific," *Journal of Global History* 1, no. 1 (2006): 41–58.

¹⁰⁷ Patrick O'Brien, "Historical Foundations for a Global Perspective on the Emergence of a Western European Regime for the Discovery, Development, and Diffusion of Useful and Reliable Knowledge," *Journal of Global History* 8, no. 1 (2013): 1–24.

¹⁰⁸ "Orta  ađ'da kültürler arası etkileşim ve kültürler arası karışıklığın failleri" olarak farklı inançların temsilcileri hakkında bkz. Tilmann Lohse, "Pious Men in Foreign Lands: Global-historical Perspectives on the Migrations of Medieval Ascetics, Missionaries, and Pilgrims," *Viator* 44 (2013): 123–136.

- C. Y. Hsü, "Nestorianism and the Nestorian Monument in China," *Asian Culture Quarterly* 14, no. 1 (1986): 46.
- Charles H. Parker, "Converting Souls across Cultural Borders: Dutch Calvinism and Early Modern Missionary Enterprises," *Journal of Global History*, 8, 1, 2013.
- Christine Mollier, *Buddhism and Taoism Face to Face: Scripture, Ritual, and Iconographic Exchange in Medieval China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008).
- Christopher A. Atwood, "Validation by Holiness or Sovereignty: Religious Toleration as Political Theology in the Mongol World Empire of the Thirteenth Century," *International History Review* 26, no. 2 (2004).
- David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Stuttgart: Steiner, 1985), 164–172.
- Dietmar W. Winkler, *Ostsyrisches Christentum: Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens* (Münster: Lit, 2003).
- dward L. Farmer, *Zhu Yuanzhang and Early Ming Legislation: The Reordering of Chinese Society Following the Era of Mongol Rule* (Leiden: Brill, 1995), 105–113.
- Erica C. D. Hunter, "The Church of the East in Central Asia," *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 78, no. 3 (1996).
- Erica C. D. Hunter, "The Conversion of the Kerait to Christianity in AD 1007," *Zentralasiatische Studien* 22 (1989/90): 140–163.
- Erik Hildinger, trans. and ed., *The Story of the Mongols whom We Call the Tartars. Friar Giovanni di Plano Carpini's Account of his Embassy to the Court of the Mongol Khan* (Boston: Branden, 1996).
- Fan Ke, (2001), "Maritime Muslims and Hui Identity: A South Fujian Case," *Journal of Muslim Minority Affairs* 21, 2.
- Folker Reichert, "Chinas Beitrag zum Weltbild der Europäer: Zur Rezeption der Fernostkenntnisse im 13. und 14. Jahrhundert," in *Das geographische Weltbild um 1300: Politik im Spannungsfeld von Wissen, Mythos und Fiktion*, ed. Peter Moraw (Berlin: Duncker & Humblot, 1989), 33–57.
- Folker Reichert, "Columbus und Marco Polo—Asien in Amerika: Zur Literaturgeschichte der Entdeckungen," *Zeitschrift für historische Forschung* 15 (1988): 1–61.
- Francis A. Rouleau, "The Yangchow Latin Tombstone as a Landmark of Medieval Christianity in China," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 17, no. 3–4 (1954): 348–351.
- Franz Xaver Peintinger, "In Nomine Domini: Ein christlicher Grabstein in Yangzhou (1344)," in *The Chinese Face of Jesus Christ*, ed. Roman Malek (Nettetal: Steyler, 2002), 1:285–289.
- Frédéric Luisetto, *Arméniens et autres chrétiens d'Orient sous la domination mongole* (Paris: Geuthner, 2007).
- Gerhard Rosenkranz, *Die älteste Christenheit in China in den Quellenschriften der Nestorianer-Texte der Tang-Dynastie* (Berlin: Ostasien-Mission, 1939).
- Gerrit J. Reinink, "Tradition and the Formation of the Nestorian Identity in Sixth- to Seventh-Century Iraq," *Church History and Religious Culture* 89, no. 1–3 (2009).
- Hajji Yusuf Chang, "Chinese Muslim Mobility in Sung-Liao-Chin Period," in *Islam in China: Key Papers*, ed. Michael Dillon (Folkestone: Global Oriental, 2009), 1:159–160.
- Henry Yule, trans., *The Travels of Friar Odoric: Blessed Odoric of Pordenone*. Italian Texts and Studies on Religion and Society, (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002), 1–62 ("Introduction" by Paolo Chiesa).
- Herbert Franke, "Eine qarluq-türkische Familie im Dienste der mongolischen Großkhane," in *Scholia: Beiträge zur Turkologie und Zentralasienkunde. Annemarie von Gabain zum 80. Geburtstag*, ed. Klaus Röhrborn and Horst Wilfrid Brands (Wiesbaden: Harrassowitz, 1981), 64–79.
- Ian Gillman and Hans-Joachim Klimkeit, *Christians in Asia before 1500* (Richmond: Curzon, 1999).
- Igor de Rachewiltz, "The Turks in China under the Mongols: A Preliminary Investigation of Turco-Mongol Relations in the 13th and 14th Century," in *China among Equals: The Middle Kingdom and its Neighbors, 10th–14th centuries*, ed. Morris Rossabi (Berkeley: University of California Press, 1983).

- Ilaria Luzzana Caraci, "Marco Polo e le grandi scoperte geografiche dei secoli XV e XVI," in *L'impresa di Marco Polo: Cartografia, viaggi, percezione*, ed. Cosimo Palagiano (Rome: Tiellemedia, 2007), 21–26.
- James D. Ryan, "Christian Wives of the Mongol Khans: Tartar Queens and Missionary Expectations in Asia," *Journal of the Royal Asiatic Society* 8, no. 3 (1998): 411–421.
- James Hamilton and Ru-Ji Niu, "Deux inscriptions funéraires Turques Nestoriennes de la Chine orientale," *Journal Asiatique* 282, no. 1 (1994): 147–155.
- Jean Dauvillier, "Les provinces Chaldéennes 'de l'extérieur' au moyen âge," in *Mélanges offerts au R. P. Ferdinand Cavallera, doyen de la faculté de théologie de Toulouse, à l'occasion de la quarantième année de son professorat à l'Institut Catholique*, ed. Jean Dauvillier (Toulouse: Bibliothèque de l'Institut Catholique, 1948).
- Jean Maurice Fiey, *Chrétiens syriaques sous le Mongols: Il-Khanat de Perse, XIIIe–XIVe s.* Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1987).
- Jean Maurice Fiey, *Pour un Oriens Christianus Novus: Répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux* (Stuttgart: Steiner, 1993).
- Jean Richard, "La mission en Europe de Rabban Çauuma et l'union des églises," in *Orient et Occident au Moyen Âge*, ed. Jean Richard (London: Variorum Reprints, 1976), 162–167.
- Jean Richard, "Zayton, un évêché au bout du monde," in *Chemins d'Outre-Mer: Etudes d'histoire sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*, ed. Damien Coulon (Paris: Publications de la Sorbonne, 2004).
- Johannes Fried, "Suche nach der Wirklichkeit: Die Mongolen und die europäische Erfahrungswissenschaft im 13. Jahrhundert," *Historische Zeitschrift* 243 (1986): 287–332.
- Johannes Witte, *Das Buch des Marco Polo als Quelle für die Religionsgeschichte* (Berlin: Hutten-Verlag, 1916).
- Joseph P. Byrne, "Giovanni di Piano Carpini (c. 1180–1252)," in *Key Figures in Medieval Europe: An Encyclopedia*, ed. Richard C. Emmerson and Sandra Clayton-Emmerson (New York: Routledge, 2006).
- Jussi Hanska and Antti Ruotsala, "Berthold von Regensburg, OFM, and the Mongols: Medieval Sermon as a Historical Source," *Archivum franciscanum historicum* 89 (1996): 425–445.
- Ken Parry, "An Unusual Artifact from South China," *Journal of the Asian Arts Society of Australia Review* 15, no. 2 (2006): 12–13.
- Ken Parry, "Images of the Church of the East: The Evidence from Central Asia and China," *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 78, no. 3 (1996): 143–162.
- Klaus Koschorke, „Ob er nun unter den Indern weilt oder unter den Chinesen ... Die ostsyrisch-nestorianische Kirche des Ostens als kontinentales Netzwerk im Asien der Vormoderne," *Jahrbuch für Europäische Überseegegeschichte* 9 (2009): 18–24.
- Leonardi Olschky, "Manichaeism, Buddhism and Christianity in Marco Polo's China," *Asiatische Studien* 5, 1–2 (1951): 1–21.
- Li Tang, *A Study on the History of Nestorian Christianity in China and its Literature in Chinese: Together with a New English Translation of the Dunhuang Nestorian Documents* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2004).
- Liam Brockey, *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579–1724* (Cambridge: Harvard University Press, 2007).
- Louis Ligeti, "Les sept monastères Nestoriens de Mar Sargis," *Acta Orientalia Hungarica* 26, no. 2–3 (1972): 169–178.
- Luke Clossey, "Merchants, Migrants, Missionaries, and Globalization in the Early Modern Pacific," *Journal of Global History* 1, no. 1 (2006): 41–58.
- Marco Polo, *The Description of the World*, trans. and annot. A.C. Moule and Paul Pelliot (London: G. Routledge & Sons, 1938).
- Mathias Mundadan, *History of Christianity in India*, vol. 1, *From the Beginning up to the Middle of the Sixteenth Century* (Bangalore: Church History Association of India, 1984).

- Matteo Ricci, *Descrizione della Cina* (Macerata: Quodlibet, 2011).
- Max Deeg, "Towards a New Translation of the Chinese Nestorian Documents from the Tang Dynasty," in Malek and Hofrichter, *Jingjiao*, 115–131.
- Michael Frassetto, ed., *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages: Essays on the Work of R. I. Moore* (Leiden: Brill, 2006).
- Michal Biran, *The Empire of the Qara Khitai in Eurasian History between China and the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).
- Morris Rossabi, *Voyager from Xanadu: Rabban Sauma and the First Journey from China to the West* (Tokyo, New York and London: Kodansha, 1992).
- Nancy Shatzman Steinhardt, (2008), "China's Earliest Mosques," *Journal of the Society of Architectural Historians* 67, no. 3 : 330–361.
- Nathan J. Ristuccia, "Eastern Religions and the West: The Making of an Image," *History of Religions* 53, 2 (2013): 170–204.
- Nicolas Standaert, ed., *Handbook of Christianity in China*, vol. I, 635–1800 (Leiden: Brill, 2001).
- P. Yoshiro Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China* (Tokyo: Maruzen, 1951).
- Patrick O'Brien, "Historical Foundations for a Global Perspective on the Emergence of a Western European Regime for the Discovery, Development, and Diffusion of Useful and Reliable Knowledge," *Journal of Global History* 8, no. 1 (2013): 1–24.
- Paul Carus, *The Nestorian Monument: An Ancient Record of Christianity in China* (Chicago: The Open Court Publishing Company, 1909).
- Peter Bruns, "Doch wegen der Ehre des Kreuzes standen wir zusammen ... Östliches Christentum im Itinerar des Wilhelm von Rubruk (1253–1255)," *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 113, no. 2 (2002): 145–169.
- Peter Burke, *Cultural Hybridity* (Cambridge: Polity Press, 2009).
- Peter Jackson, trans. and ed., *The Mission of Friar William of Rubruck: His Journey to the Court of the Great Khan Möngke, 1253–1255* (London: Hakluyt Society, 1990), chap. XXVI, 12, 163–164.
- Peter N. Gregory and Patricia Buckley Ebrey, "The Religious and Historical Landscape," in *Religion and Society in T'ang and Sung China*, ed. Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993), 18–35..
- Peter R. D'Agostino, "Orthodoxy or Decorum? Missionary Discourse, Religious Representations, and Historical Knowledge," *Church History* 72, no. 4 (2003).
- Pier Borbone, *Storia di Mar Yahballaha e di Rabban Sauma: Un orientale in Occidente ai tempi di Marco Polo* (Turin: Zamorani, 2000).
- Qin Zhang Yang, "Nestorian Churches and their Followers along the Southern China Coast in the Yuan," in *Andrea da Perugia: Atti del Convegno, Perugia, 19 settembre 1992*, ed. Carlo Santini (Rome: Il Calamo, 1994), 105–128.
- Richard M. Price, "Marian Piety and the Nestorian Controversy," in *The Church and Mary*, ed. Robert N. Swanson (Woodbridge: Boydell Press, 2006).
- Roberto S. Lopez, *Su e giu per la storia di Genova* (Genoa: Università di Genova. Istituto di paleografia e storia medievale, 1975).
- Rowan A. Greer, "The Use of Scripture in the Nestorian Controversy," *Scottish Journal of Theology* 20, no. 4 (1967).
- Samuel H. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, vol. 1, *Beginnings to 1500* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1998).
- Samuel N. C. Lieu, "Medieval Manichaean and Nestorian Remains in the Zayton (Quanzhou) of Marco Polo," in *New Light on Manichaeism: Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism Organized by the International Association of Manichaean Studies*, ed. Jason D. BeDuhn (Leiden: Brill, 2009).

- Samuel N. C. Lieu, "Nestorian Remains from Zaitun (Quanzhou), South China," in Malek and Hofrichter, *Jingjiao*, 277–291.
- Sebastian P. Brock, "The 'Nestorian' Church: A Lamentable Misnomer," *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 78, no. 3 (1996).
- Shimin Geng, "Reexamination of the Nestorian Inscription from Yangzhou," in *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia*, ed. Roman Malek and Peter Hofrichter (Nettetal: Steyler, 2006).
- Shimin Geng, Hans-Joachim Klimkeit, and Jens Peter Laut, "Eine neue nestorianische Grabinschrift aus China," *Ural-altaische Jahrbücher*, N. F. 14 (1996).
- Susan Wessel, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic* (Oxford: Oxford University Press, 2004).
- Thomas Ertl, *Religion und Disziplin: Selbstdeutung und Weltordnung im frühen deutschen Franziskanertum* (Berlin: de Gruyter, 2006), 367–388.
- Thomas Graumann, "The Distribution of Texts and Communication-Networks in the Nestorian Controversy," in *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica: XXXII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma, 8–10 maggio 2003* (Rome: Institutum Patristicum Augustinianum, 2004).
- Tilmann Lohse, "Pious Men in Foreign Lands: Global-historical Perspectives on the Migrations of Medieval Ascetics, Missionaries, and Pilgrims," *Viator* 44 (2013): 123–136.
- Tjalling H. F. Halbertsma, *Early Christian Remains of Inner Mongolia* (Leiden: Brill, 2008).
- Ulrike Strasser, "A Case of Empire Envy? German Jesuits Meet an Asian Mystic in Spanish America," *Journal of Global History* 2, no. 1 (2007).
- Wasilios Klein, "Christliche Reliefgrabsteine des 14. Jahrhunderts von der Seidenstraße: Ergänzungen zu einer alttürkischen und zwei syrischen Inschriften," in *VI Symposium Syriacum*, ed. René Lavenant (Rome: Pontificio Istituto Orientale, 1994), 439–442.
- Wilhelm Baum and Dietmar W. Winkler, *Die Apostolische Kirche des Ostens: Geschichte der sogenannten Nestorianer* (Klagenfurt: Kitab, 2000).
- Wolfgang Hage, "Das Nebeneinander christlicher Konfessionen im mittelalterlichen Zentralasien," in *XVII. Deutscher Orientalistentag*, ed. Wolfgang Voigt, (Wiesbaden: Steiner, 1969), 2:517–525.
- Wolfgang Hage, "Der Weg nach Asien: Die ostsyrische Missionskirche," in *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, ed. Knut Schäferdiek, vol. 2, bk. 1, *Die Kirche des früheren Mittelalters* (München: Kaiser, 1978).
- Wolfgang Hage, "Einheimische Volkssprachen und syrische Kirchensprache in der nestorianischen Asienmission," in *Erkenntnisse und Meinungen*, vol. 2, ed. Gernot Wießner (Wiesbaden: Harrassowitz, 1978), 131–160.
- Xu Longfei, *Die nestorianische Stele in Xi'an: Begegnung von Christentum und chinesischer Kultur* (Bonn: Borengässer, 2004).
- Yves Raguin, "China's First Evangelization by the 7th and 8th Century Eastern Syrian Monks," in Malek, *The Chinese Face of Jesus Christ*, 1:159–161.



Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
Haziran / June 2022, Cilt/Volume 5, Sayı/Issue 1

Yayın ilkeleri / Editorial Policies

Yayıncı

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi (49250, Muş, Türkiye) tarafından yayımlanır.

Kapsam

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, dinî araştırmalar alanında hazırlanan akademik çalışmalarını yayımlar.

Temel İslam Bilimleri: Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı.

Felsefe ve Din Bilimleri: İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi, Mantık, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi.

İslam Tarihi ve Sanatları: İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Musiki.

Yayın Sıklığı

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, yılda 2 sayı (Haziran ve Aralık) olarak yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

Publisher

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences is published by Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, 49250, Muş, Turkey.

Scope

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences publishes academic articles that produced in the area of Religious Studies.

Primary Islamic Sciences: Tafsir, Kalam, Hadith, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, Arabic Language and Literature.

Philosophy and Religious Sciences: Philosophy of Islam, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, History of Philosophy, Logic.

Islamic History and Arts: History of Islam, History of Islamic Arts, Turkish Islamic Literature, Religious Music.

Period

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences is an international peer-reviewed academic journal published twice a year (Biannually: June & December).



Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Değerlendirme Süreci

Din ve Bilim, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Dergimize gönderilen yazılar, önce Yayın Kurulu'nca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir.

Bk. Ön İnceleme Formu. Uygun görülmeyenler düzeltilmesi için yazarına iade edilir.

Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir.

Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez. Bk. Makale Değerlendirme Formu. Kitap Kritiği Değerlendirme Formu. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.

Evaluation Period

Editorial Policies Review of Articles Religion & Science uses double-blind review fulfilled by at least three reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Referee identities may only be disclosed to Journal Editorial Board members, who are also instructed to maintain confidentiality.

Articles submitted to Religion and Science are first reviewed by the Editorial Board in terms of the journal's publishing principles.

See: Article Preliminary Review Form Those found unsuitable is returned to their authors for revision.

Academic objectivity and scientific quality are considered as the paramount importance. Submissions found suitable are referred to two referees working in relevant fields. The names of the referees are kept confidential and referee reports are archived for five years. If one of the referee reports is positive and the other is negative, the article may be forwarded to a third referee for further assessment or alternatively, the Editorial Board may make a final decision based on the nature of the two reports. The authors are responsible for revising their articles in line with the criticism and suggestions made by the referees and the Editorial Board. If they disagree with any issues, they may make an objection by providing clearly-stated reasons. Submissions which are not accepted for publication are not returned to their authors. See: Evaluation Form This Journal uses double-blind review fulfilled by at least two referees. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.



Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Yayın Dili

Din ve Bilim Dergisinin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150, en fazla 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), ve İSNAD stilinde hazırlanan kaynakça içerir.

Atıf ve Referans Sistemi

Din ve Bilim Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında İSNAD Atıf Stili'nin kullanılmasını şart koşmaktadır.

İntihal Tespit Politikası

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

Açık Erişim Politikası

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracak ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. Din ve Bilim Dergisi, Creative Commons Atıf-Gayri ticari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Language of Publication

The language of Religion and Science is Turkish as spoken in Turkey. However, each issue may include articles in English or in Arabic as long as the number of these do not exceed one-third of the total number of articles in the issue.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150, up to 250 words), keywords (at least 5 concepts), and a bibliography prepared with the ISNAD Citation Style.

Notes and Bibliography

Religion and Science Journal requires writers to use the ISNAD Citation Style "notes and bibliography" system of referencing.

Plagiarism Policy

All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

Open Access Policy

This Journal provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Religion and Science Journal is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-No Derivatives 4.0.



Arşivlenme

Dergi, Yayın Kurulu tarafından belirlenen yurt içi ve dışındaki kütüphanelere uluslararası indeks kurumlarına, yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

Yayın Ücreti

Din ve Bilim Dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talepmemektedir.

Telif Hakkı

Yazarlar, Din ve Bilim Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) olarak lisanslıdır.

Makale Kabul

Din ve Bilim Dergisi'ne gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmaları değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.

Makalelerin Din ve Bilim Dergisi'nde yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir. Araştırma makalesi, çeviri ve kitap kritiği türlerinde çalışmaları değerlendirmeye kabul edilmektedir.

Archiving

Each issue is forwarded to libraries and international indexing institutions within one month after its publication.

Processing Charges

Religion and Science Journal does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

Copyright

Authors publishing with Journal of Religion and Science retain the copyright to their work, licensing it under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

Submissions

Submissions to Religion and Science Journal should be original articles evaluating previous studies in the field and should produce new and worthwhile ideas and perspectives.

An article to be published in Religion and Science Journal should not have been previously published or accepted for publication elsewhere.

Papers presented at a conference or symposium may be accepted for publication if this is clearly indicated.

Religion and Science Journal accepts paper submission from researchers with only doctoral degrees in research articles and book review.