



ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies

SAYI / ISSUE 7 - HAZİRAN / JUNE 2022

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE

e-ISSN 2757-5616

Sayı: 7 Issue: 7
Haziran-2022 June-2022

YAYINCI PUBLISHER

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Social Sciences University of Ankara

DERGİ ESKİ ADI PREVIOUS TITLE

Kisbu İlahiyat Dergisi Founded in 2019 as "Kisbu İlahiyat Dergisi"
Yayımlanan Sayılar: Year Range of Publication with Former Title:
Yıl 2019- 2020, Sayı: 1-3 2019-2020, Issue: 1 – Issue: 3
Önceki e-ISSN: 2667-4602 Former e-ISSN: 2667-4602

KAPSAM SCOPE

İslam Araştırmaları, Dinî Araştırmalar Islamic Studies, Religious Studies
ATEBE yılda iki defa yayımlanan hakemli akademik bir ATEBE is a peer-reviewed academic journal published
dergidir. twice a year.

PERİYOT PERIOD

Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık) Biannually (30 June & 31 December)

YAYIN DİLİ LANGUAGE PUBLICATION

Türkçe & İngilizce & Arapça Turkish & English & Arabic

HAKEM KURULU REFEREE BOARD

ATEBE en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör ATEBE uses the system of double-sided blind arbitration
hakemlik sistemini kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli that has the duty of at least two arbitrators. The names
tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. of the arbitrators have been hidden and not published.
Makaleler, İngilizce başlık, öz (350-400 kelime), anahtar Articles contain an English title, abstract (350-400
kelimeler (5-8 kavram) ve İSNAD Atf Sistemi'ne uygun words), keywords (5-8 concepts), and a bibliography
olarak hazırlanan kaynakça içerir. prepared with The ISNAD Citation Style.

Yazarlar, ATEBE'de yayınlanan çalışmalarının telif Authors publishing with ATEBE retain the copyright to
hakkına sahiptirler. Fakat yazıların hukuki sorumluluğu their work. But the legal responsibility of the articles
yazarlarına aittir. belongs to the authors.

ATEBE'nin tüm giderleri Ankara Sosyal Bilimler All expenses of ATEBE are covered by the Social Sciences
Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergimiz University of Ankara. Our journal does not charge any
yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için fee from the authors for the article evaluation and
herhangi bir ücret talep etmemektedir. Dergide makalesi publication process. No fee is paid to the authors whose
yayımlanan yazarlara herhangi bir ücret articles are published in the journal.
ödenmemektedir.

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ EXECUTIVE OFFICE

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic
Fakültesi, Ankara, 06050, Türkiye. Studies, Ankara, 06050 Türkiye.
e-mail: atebe@asbu.edu.tr e-mail: atebe@asbu.edu.tr
Tel: +90 312 596 4950 Tel: +90 312 596 4950

SAHİBİ / OWNER

Prof. Dr. Ali Osman KURT aliosman.kurt@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara Faculty of Islamic Studies, Ankara/Türkiye

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Doç. Dr. Mehmet Murat KARAKAYA mehmetmurat.karakaya@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara Faculty of Islamic Studies, Ankara/Türkiye

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Dr. Ahmet Mekin KANDEMİR ahmet.kandemir@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara Faculty of Islamic Studies, Ankara/Türkiye

EDİTÖR YARDIMCILARI / EDITORIAL ASSISTANTS

Dr. Volkan NURÇİN volkan.nurcin@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara Campus of Northern Cyprus, Department of Theology, Nicosia/Turkish Republic of Northern Cyprus

Dr. Aykut Alper YILMAZ alper.yilmaz@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara Faculty of Islamic Studies, Ankara/ Türkiye

SEKRETERYA/SECRETARIAT

Arş. Gör. Muhammed Abdullah HAKSEVER muhammedabdullah.haksever@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara Faculty of Islamic Studies, Ankara/ Türkiye

İNDEKS SORUMLUSU/INDEXING MANAGER

Mehmet ÖZGÜN mehmet_1296@hotmail.com

Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık

ALAN EDİTÖRLERİ / SECTION EDITORS

Felsefe ve Din Bilimleri Philosophy and Religious Studies

Dr. Halil Temiztürk

htemizturk@nku.edu.tr

Tekirdağ Namık Kemal University,
Faculty of Theology, Tekirdağ/Türkiye

Dr. Sakin Özışık

sakin.ozisik@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Temel İslam Bilimleri Basic Islamic Sciences

Doç. Dr. Yusuf Erdem Gezgin

yegezgin@kmu.edu.tr

Karamanoğlu Mehmetbey
University, Faculty of Islamic
Studies, Karaman/ Türkiye

Dr. Abdulhekim Ağırbaş

ahakimag@hotmail.com

Çankırı Karatekin University,
University, Faculty of Islamic
Studies, Çankırı/Türkiye

İslam Tarihi ve Sanatları Islamic History and Arts

Dr. Ersin Durmuş

ersin.durmus@asbu.edu.tr

Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/ Türkiye

Dr. Mahmut Dilbaz

mahmut.dilbaz@asbu.edu.tr

Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Dr. Zeynep Kaya

zeynep.kaya@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Dr. İsa Güceyüz

isa.guceyuz@asbu.edu.tr

Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Dr. Muhammet Sevinç

muhammet.sevinc@asbu.edu.tr

Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Arş. Gör. Recep Bayyigit

recep.bayyigit@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Dr. İsmail Akkoyunlu

ismail.akkoyunlu@asbu.edu.tr

Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Arş. Gör. Ahmet Zahid Özcan

ahmetzahid.ozcan@asbu.edu.tr

Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Dr. Yusuf Daşdemir

dasdemiry@hotmail.com

University of Jyväskylä
Jyväskylä/Finland

Dr. Mesut Sandıkçı

mesut.sandikci@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan University,
Faculty of Theology, Rize/Türkiye

Temel İslam Bilimleri
Basic Islamic Sciences

Temel İslam Bilimleri
Basic Islamic Sciences

İstatistik Editörü
Statistics Editor

Arş. Gör. Esra E. Şamlıoğlu

esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Arş. Gör. Mehmet Çilek

mehmet.cilek@asbu.edu.tr

Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Dr. Ahmet Rifat Geçioğlu

ahmetrifat@hotmail.com

Çukurova University Faculty of
Theology, Adana/Türkiye

Dil Editörleri
Language Editors

Dil Editörleri
Language Editors

Ön İnceleme Editörleri
Preview Editors

Dr. Halil Şimşek

halil.simsek@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Dr. Luay Hatem Yaçoob

luay.hatem@asbu.edu.tr

Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Arş. Gör. Rabia Gülşah Birinci

rabiagulsah.birinci@asbu.edu.tr

Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Dr. Rûmeysa Nur Doğan

rumeysanur.dogan@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Arş. Gör. Miray Alhallaq

miray.alhallaq@asbu.edu.tr

Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Arş. Gör. Rûmeysa Ergin

rumeysa.ergin@asbu.edu.tr

Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Dr. Sevcan Öztürk

sevcan.ozturk@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Etik Editörü/Ethics Editor

Dr. Mustafa Yasin Akbaş

yakbas@gmail.com

Afyon Kocatepe University Faculty
of Islamic Studies, Afyon/Türkiye

Arş. Gör. Sümeyye Şehide Can

sumeyye.sagir@asbu.edu.tr

Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Asım Yapıcı
asim.yapici@asbu.edu.tr
Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez
mahfuz@istanbul.edu.tr
İstanbul University, Faculty of
Theology, İstanbul/Türkiye

Prof. Dr. Şahin Ahmetoğlu
sahin.ahmetoglu@kku.edu.tr
Kırıkkale University, Faculty of
Islamic Studies, Kırıkkale/Türkiye

Doç. Dr. Maher Abu Munshar
abumunshar@hotmail.com
Qatar University Humanities
Department
College of Arts and Science
Doha/Qatar

Doç. Dr. Şuayip Seven
suayip.seven@asbu.edu.tr
Social Sciences University of
Ankara, Faculty of
Islamic Studies, Ankara/Türkiye

Dr. Ahmet Mekin KANDEMİR
ahmet.kandemir@asbu.edu.tr
Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Çağfer Karadaş
caferkaradas@hotmail.com
Bursa Uludağ University, Faculty
of Theology, Bursa/Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Cem Şahin
mehmetcem.sahin@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of
Theology, İzmir/Türkiye

Doç. Dr. Abdurrahman Yazıcı
abdurrahman.yazici@gmail.com
Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Doç. Dr. Mehmet Alıcı
mehmetalici@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu University,
Faculty of Islamic Studies,
Mardin/Türkiye

Doç. Dr. Muhammet Fatih Kılıç
fatih.kilic@asbu.edu.tr
Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Dr. Hicret K. Toprak
hicret.toprak@asbu.edu.tr
Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Adem Aygün
adem.ayguen@kphvie.ac.at
University of Wien Kirchliche
Pädagogische Hochschule
Wien/Austria

Prof. Dr. Recep Alpyağlı
recepalp@istanbul.edu.tr
İstanbul University, Faculty of
Theology, İstanbul/Türkiye

Doç. Dr. Ali Çoban
acoban@erbakan.edu.tr
**Necmettin Erbakan University,
Faculty of Theology, Konya/Türkiye**

Doç. Dr. Mehmet Murat Karakaya
mehmetmurat.karakaya@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Doç. Dr. Hadiye Ünsal
hadiye.unsal@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Dr. Volkan Nurçin
volkan.nurcin@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara,
Campus of Northern Cyprus,
Department of Theology,
Nicosia/TRNC

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Adnan Demircan
adnan.demircan@istanbul.edu.tr
Istanbul University, Faculty of
Theology, Istanbul/Türkiye

Prof. Dr. Ali Tan
ali.tan@medeniyet.edu.tr
Istanbul Medeniyet University,
Faculty of Art, Design and
Architecture, Istanbul/Türkiye

Prof. Dr. Cemil Hakyemez
cemilhakyemez@hitit.edu.tr
Hitit University, Faculty of
Theology, Çorum/Türkiye

Prof. Dr. Cristopher Gaillard Ellison
cristopher.ellison@utsa.edu
The University of Texas
San Antonio/USA

Prof. Dr. Ejder Okumuş
ejder.okumus@asbu.edu.tr
Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic
Studies, Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Enver Arpa
enver.arpa@asbu.edu.tr
Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Hayri Kaplan
hayri.kaplan@asbu.edu.tr
Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay
hmgunay@sakarya.edu.tr
Sakarya University, Faculty of
Theology, Sakarya/Türkiye

Prof. Dr. Latif Tokat
latif.tokat@asbu.edu.tr
Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Metin Özdemir
metin.ozdemir@asbu.edu.tr
Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Mustafa Sarıbyık
konevi_1@hotmail.com
Gaziantep University, Faculty of
Theology, Gaziantep/Türkiye



Prof. Dr. Ömer Mahir Alper
alperom@istanbul.edu.tr
Istanbul University, Faculty of
Theology, Istanbul/Türkiye

Prof. Dr. Şamil Öçal
samil.ocal@asbu.edu.tr
Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Şinasi Gündüz
sgunduz@istanbul.edu.tr
Istanbul University, Faculty of
Theology, Istanbul/Türkiye

Doç. Dr. Şahban Yıldırım
sahban.yildirim@asbu.edu.tr
Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Dergimizin Tarandığı İndeksler/Indexes

	EBSCOhost™ Database Başlangıç / Starty Date: 24/05/2022
	Ulrich's Periodicals Directory ProQuest Başlangıç / Starty Date: 18/04/2022

Dergimizin Yer Aldığı Veritabanları/Databases

	Academia Social Science Index Başlangıç / Starty Date: 30/03/2020
	İdeal Online Başlangıç / Starty Date: 29/03/2020
	RESEARCH BIB: Academic Resource Index Başlangıç / Starty Date: 05/03/2020
	EuroPub: Directory of Academic and Scientific Journals Başlangıç / Starty Date: 05/04/2020
	CiteFactor: Academic and Scientific Journals Başlangıç / Starty Date: 03/05/2021
	Zenodo Başlangıç / Starty Date: 14/02/2021
	ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing Service Başlangıç / Starty Date: Mart/March 2020
	İSAM: İlahiyat Makaleler Veritabanı / ISAM: Articles on Theology Database Başlangıç / Starty Date: 27/04/2020

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE
Sayı: 7 (Haziran/ June 2022)

EDİTÖRDEN / EDITORIAL

Değerli ATEBE okurları!

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi tarafından yayımlanan ATEBE Dinî Araştırmalar Dergisi'nin yedinci sayısıyla karşınızdayız.

2019 yılında yayın hayatına başlayan dergimiz bu sayıyla birlikte önemli bir eşiği geride bırakmıştır. Dergimiz 7. sayıdan itibaren "EBSCOhost ve Ulrich's Periodicals Directory-ProQuest" indekslerine kabul edilmiştir. Böylece dergimiz doçentlik başvurularında ve akademik teşvikte uluslararası alan dergisi statüsüne kavuşmuştur. Ulusal indeksimiz olan TR Dizin'in 2022 yılı için belirlediği bütün kriterleri benimseyen ve uygulayan dergimizin izleme süreci devam etmektedir. Bu yayın döneminde TR Dizin'e kabul edilmeyi ummaktayız. Scopus ve ESCI gibi a sınıfı uluslararası indeksler için de gerekli hazırlıklarını yapan dergimizin 2022 yılı içinde bu indekslere başvurularını tamamlaması hedeflenmektedir. Diğer taraftan dergi kurullarımız yurt dışındaki farklı üniversitelerde görev alan akademisyenlerle güçlendirilmiş, böylece uluslararası dergi olma yolunda bir adım daha ileriye gidilmiştir. Ayrıca ekibimize katılan etik editörü, istatistik editörü ve indeks takip sorumlusuyla birlikte kurullarımızın insan kaynağı güçlendirilmiş, makale değerlendirme süreçlerinin daha bilimsel ve özverili bir şekilde yürütülmesi sağlanmıştır. Daha önce duyurusunu yaptığımız üzere 7. sayımızdan itibaren yayın kurulumuzun seçeceği iki makalenin bir sonraki sayıda İngilizce tercümesi yapılacaktır. Bu konuda yayın kurulumuz bilimsel incelemelerini tamamlamış, makalelerin tercümesiyle ilgili gerekli planlamalar yapmıştır.

Dergimizin yedinci sayısı, bir birinden değerli ve kaliteli 6 araştırma makalesi, bir derleme makale ve bir tercüme makaleden oluşmaktadır. Sayımızın ilk makalesinde Furkan Çakır, Kalifat dizisinde yer alan İslâmî imgeleri, din istismarı ve İslamofobi gibi başlıklar üzerinden tahlil ederek dijital platformların din algısını ne denli şekillendirdiğini tespit etmeye çalışmaktadır. İkinci makalede İsa Atçı, Hz. Peygamber döneminden başlamak üzere İslâm hukuk tarihinin farklı dönemlerindeki bazı uygulama örneklerinden hareketle, İslâm devletlerinin gayrimüslimlerin ibadethânelerine yönelik yürüttüğü politikaların dinî mi yoksa siyasî mi olduğu sorusuna cevap aramaktadır. "Hâris el-Muhâsibî'de Eğitimle İlgili Bazı Kavramlar" başlığını taşıyan üçüncü makalede Ahmet Beken, Hâris el-Muhâsibî'nin eğitim, din ve ahlâk eğitimiyle ilgili yer verdiği kavramları konu edinmekte, bunları hangi anlamlarda kullandığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Nihat Oyman'a ait olan sayımızdaki dördüncü makale, dijitalleşmenin hızla geliştiği bir ortamda yeni ekonomik modellerden kripto paranın sosyal hayattaki karşılığı ve bunun sosyal

ve beşeri bir sermaye olarak da değerlendirebilecek olan din ile ilişkisini ortaya koymayı amaçlayan bir alan araştırmasından oluşmaktadır. Beşinci makalede Rami İbrahim Mahmut, salgın hastalıklar ve veba konusunu kelâm açısından ele alarak, acıların kaynağı, salgın ve veba gibi felaketlerin Allah'ın hükmü olup olmadığı, eğer Allah'ın hükmü ise tedbirin gerekip gerekmediği gibi itikadî problemleri tartışmaktadır. Bir derleme olan yedinci makalede Yusuf Aydın, “*el-Bahrü'l-muḥîṭ*” adlı eserinden hareketle Ebû Hayyân'ın Fâtiha sûresindeki edebî sanatlara ilişkin görüşlerini tespit etmekte, buradan hareketle belâgat ilmindeki edebî sanatların anlam bakımından ayetler üzerinde katkılarını tespit etmeye çalışmaktadır. Sayımızdaki son çalışma, Arif Aytekin'in “İslam'da Müşrik Çocukları” adlı makalesinin Erdinç Atasever tarafından İngilizce'ye yapılmış tercümesidir. Bu çalışmada yazar, gayrimüslimlerin akıl baliğ olmadan ölen çocuklarının ahiretteki durumu, bunların cennetlik mi yoksa cehennemlik mi olacağı konularını, kader gibi kelâmi problemler çerçevesinde ele almakta ve Kur'an ile sünnetteki uygulamalardan hareketle konuya bir açılım sağlamaya çalışmaktadır.

Dergimizin siz okurlara ulaşması güzide bir ekibin ve çok sayıda kişinin özverili gayretleriyle mümkün olmuştur. Bu bağlamda öncelikle dergimize birbirinden kıymetli çalışmalarını katkıda bulunan yazarlarımıza; makalelerin değerlendirilmesinde emeği geçen hakemlerimize; ön inceleme, değerlendirme ve yabancı dil kontrolü süreçlerinde özverili bir şekilde çalışan alan editörlerimize şükranlarımızı sunarız. Ayrıca dergimizin okuyucu ile buluşması için her konuda koşulsuz destek sağlayan rektör yardımcımız Prof. Dr. Ali Osman Kurt'a, fakülte dekanımız Prof. Dr. Selçuk Coşkun'a ve dekan yardımcımız Doç. Dr. Mehmet Murat Karakaya'ya teşekkürlerimizi arz ederiz.

Son olarak, 31 Aralık 2022'de yayınlanacak 8. sayımız için makale kabul tarihlerinin 01 Temmuz-15 Kasım 2022 olduğunu ve bu sayımızda değerli katkılarınızı beklediğimizi hatırlatmak isterim. Daha nitelikli ve daha başarılı çalışmalarla dolu nice sayılarda buluşmak ümidiyle, iyi okumalar dileriz.

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Mekin KANDEMİR

Editör

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörden / Editorial

IX

ARAşTIRMA MAKALELERİ - RESEARCH ARTICLES

Furkan Çakır	Dijital Platformlarda İslâmî İmgeler (Kalifat Dizisi Örneği) <i>Islamic Images on Digital Platforms (In the Example of Caliphate Series)</i>	1-13
İsa Atcı	İslâm Devletler Hukukunda Devletin Gayrimüslimlere Ait Mâbetler Hususunda Yürüttüğü Politikanın Dinî mi Yoksa Siyasî mi Olduğu Üzerine Bir İnceleme <i>An Examination on Whether the State's Policy on Non-Muslim Temples is Religious or Political in the Islamic Law of States</i>	15-36
Ahmet Beken	Hâris el-Muhâsibî'de Eğitimle İlgili Bazı Kavramlar <i>Some Concepts Related to Education in Hârith al-Muhâsibî</i>	37-59
Nihat Oyman	Dijital Gelişmeler Kapsamında Sosyo-Ekonomik Yaşam ve Din: Kripto Para Örneği <i>Socio-Economic Life and Religion in the Scope of Digital Developments: The Cryptocurrency Example</i>	61-78
Rami İbrahim Mahmut	The Speech of Fate in the Time of the Corona <i>Koronavirüs Zamanında Kaderin Hitabı</i>	79-98

Hüseyin Elmhemit	نشأة اللغات بين القاضي عبد الجبار وعلم اللغة الحديث <i>Kādî Abdülcebbâr'ın Düşüncesinde Dillerin Ortaya Çıkışı ve Modern Dilbilim</i>	99-113
------------------	--	--------

DERLEME MAKALE / REVIEW ARTICLE

Yusuf Aydın	Ebû Hayyân'a Göre Fâtîha Sûresindeki Edebî Sanatlar <i>Literary Arts in Surah Fâtiha According to Abû Hayyân</i>	115-128
-------------	---	---------

ÇEVİRİ /TRANSLATION

Erdinç Atasever	The Question Regarding the Children of Nonbelievers in Islam <i>İslam'da Müşrik Çocukları Meselesi</i>	129-147
-----------------	--	---------

YAYIN İLKELERİ

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 7 (Haziran / June 2022), 1-13

Dijital Platformlarda İslâmî İmgeler (Kalifat Dizisi Örneği) Islamic Images on Digital Platforms (In the Example of Caliphate Series)

Furkan Çakır

Arş. Gör. Dr. Selçuk Üniversitesi, Hadis Anabilim Dalı
Research Assistant, Ph.D. Selcuk University, Department of Hadith
Konya, Türkiye

ahmedfurkan@selcuk.edu.tr

orcid.org/0000-0002-3269-1649

<https://ror.org/045hgzm75>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 01 Şubat/February 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Mayıs/May 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Atıf / Cite as: Çakır, Furkan. "Dijital Platformlarda İslâmî İmgeler (Kalifat Dizisi Örneği)". ATEBE 7 (Haziran 2022), 1-13. <https://doi.org/10.51575/atebe.1066335>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

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

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Dijital Platformlarda İslâmî İmgeler (Kalifat Dizisi Örneği)*

Öz

Bireysel düşüncelerini başkalarına aktarma ve hatta empoze etme düşüncesi insanlık tarihi kadar eskidir. Nitekim ilâhî kitabımız, ilk insanların şeytanın söylediği sözlerden etkilenerek kandırıldığını ifade etmiştir. Hz. Peygamber'in insanları doğru yola sevk etmek için tebliğ ettiği ve bu vazifeyi yerine getirmekle görevlendirildiği bilinen bir gerçektir. Asıl itibarıyla insanın olduğu her yerde bu durumun gerçekleşmesi gayet tabiidir. Fakat tarih boyunca özellikle kültürel ve teknolojik sahadaki ilerlemeler sözü edilen faaliyetlerde kullanılan araçları değiştirmiştir. Örneğin; yazı malzemesinin temininin kolaylaşması ve matbaa alanında gelişmeler yaşanmasıyla fikirler daha çok yazıyla aktarılmıştır. Modern döneme gelince televizyon, bilgisayar ve bunların destekleyicisi olarak internetin geçirdiği dijital değişim ve dönüşümlerle birlikte görsel çalışmalar hız kazanmıştır. Bu doğrultuda televizyon ve akabinde dijital yayın platformları yaygınlaşmış ve hatta dijital platformlara rağbetin artmasıyla medya sektöründe zorunlu bir değişiklik gerekmiştir. Bu değişikliği öngörerek dijital yayın sektörüne hızlı bir giriş yapan ve milyonlarca abone sayısına ulaşan en büyük dijital yayın platformu Netflix'tir. Bilindiği üzere görsel medya uygarlığının tek olmasa da en önemli gayesi ekonomik çıkar elde etmektir. Ancak bununla birlikte Netflix ve benzeri şirketlerin içerikleriyle düşünce dünyalarını, hayatı anlamlandırma yöntemlerini ve hatta ideolojilerini kasıtlı ya da kasıtsız empoze ettiği de muhakkaktır. Bu doğrultuda hem ilgisi fazla hem de ses getirme etkisi yüksek olduğu için dini imgeler taşıyan program, dizi ve film gibi yayınlara dijital platformlarda büyük oranda yer verilmektedir. Ancak kimi zaman insanların doğru bilgiye ulaşması ve her türlü hurafeden uzaklaşmasına yol açan bu yayınlar, çoğu zaman yanlış bir din öğretisinin aktarılmasına sebep olmaktadır. Sözü edilen platformda son günlerde en çok izlenen içerikler arasında yer alan ve İsveç'ten sözde İslâm Devleti'nin sınırları içerisindeki Rakka'ya giden bir ailenin dram dolu hikâyesini anlatan Kalifat dizisinin, izleyicilerini İslâm öğretileri hakkında farklı şekillerde yönlendirdiği görülmektedir. Çalışmamızda bu dizide yer alan İslâmî imgeler, din istismarı ve İslamofobi gibi başlıklar üzerinden tahlil edilecek ve dijital platformların din algısını ne denli şekillendirdiği üzerinde durulacaktır. Ayrıca değişen medya ve dijital platformların dönüşümüne, dizinin amaç ve hedeflerine uygunluğuna ve IŞİD militanlarının düşünce dünyalarının İslâm'ın esas öğretileriyle ne denli örtüştüğüne de temas edilecektir. Tüm bunların akabinde genelde medya sektöründe özelde dijital platformlarda algı oluşturma imkânına vurgu yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Dijital, Medya, Netflix, İslamofobi, IŞİD.

Islamic Images on Digital Platforms (In the Example of Caliphate Series)**

Abstract

The idea of transferring and even imposing individual thoughts on others is as old as human history. Quran states that the first people were deceived by being influenced by the words of the devil. It is a known fact that the Prophet conveyed the message to guide people to the right path and was assigned to fulfill this duty. In fact, it is quite natural for this situation to happen wherever there are people. However, advances in the cultural and technological fields throughout history have changed the tools used in the mentioned activities.

* Bu çalışma, 21-22 Ekim 2021 tarihlerinde düzenlenen Uluslararası Din ve Medya Sempozyumu'nda bildiri olarak kabul edilmiştir.

** This study was accepted as a paper at the International Religion and Media Symposium held on 21-22 October 2021.

For instance, with the ease of supply of writing materials and the developments in the field of printing, ideas were conveyed more in writing. When it comes to the modern era, visual programs have gained speed with the digital changes and transformations experienced by television, computers and the internet as their supporter. In this direction, television and subsequently digital broadcasting platforms became widespread, and with the increase in demand for digital platforms, a mandatory change was required in the media sector. Anticipating this change, Netflix is the largest digital broadcasting platform, which entered the digital broadcasting industry quickly and reached millions of subscribers. As it is known, the most important purpose of visual media civilization, if not the only one, is to obtain financial benefits. However, it is also certain that Netflix and similar companies deliberately or unintentionally impose their world of thought, ways of making sense of life, and even ideologies through their content. In this direction, TV programs, series and movies that carry religious images are given a great deal of places on digital platforms, because they attract the watchers and they have high potential to influence on them. Although, these programs sometimes lead people to reach the right information, they often cause false religious teaching to be conveyed. the Caliphate series, which is one of the most watched content on the mentioned platform in recent days and tells the drama-filled story of a family who went to Raqqa from Sweden within the borders of the so-called Islamic State, directs its viewers about Islamic teachings in various ways. In our study, Islamic images in this series will be analyzed through topics such as religious abuse and Islamophobia, and it will be focused on how digital platforms shape the perception of religion. In addition, the transformation of media and digital platforms, the compatibility of the series with its aims and objectives, and how the minds of ISIS militants overlap with the main teachings of Islam will also be touched upon. After all these, the creation of perception will be emphasized in the media sector in general, and digital platforms in particular.

Keywords: Hadith, Digital, Media, Netflix, Islamophobia, ISIS.

1. Değişen Medya ve Dijital Platformlar

Televizyon; 18. yüzyılda icat edildikten sonra, bu asrın ilk çeyreğinin sonu ve ikinci çeyreğinin başlarında ilk defa siyah beyaz görüntü ile yayınlanmıştır. Teknolojik gelişmelerin etkisiyle XVIII. yüzyılın ortalarında renkli televizyon icat edilse de maliyeti yüksek olduğu için yaygınlaşması epey zaman almıştır. Daha sonra anten ve kumanda teknolojileri ilerlemiş, özel kanallar kurulmaya başlamıştır. İlerleyen yıllarda televizyon imalatının seri üretime geçişiyle artık televizyon neredeyse her eve girmiştir.¹

Televizyon kanalları, yayın politikalarının gerektirdiği şekilde izleyicisinin görmek istediği içerikleri tespit ederek yayın akışı hazırladılar. İnsanlar özel kanalların açılmasıyla birlikte izlemek istediği programları tercih etti ve zamanını bu doğrultuda geçirdi. Ancak 1994 yılında ilk DVD oynatıcının icat edilmesiyle insanların artık başkasının kendilerine izletmek istediği şeyi değil, bizatihi kendilerinin istediği şeyleri izleyebileceği gündeme geldi. Bu doğrultuda 1997

¹ Gülşah Sarı, “Türkiye’de Özel Televizyon Yayıncılığının Gelişimi ve Medyanın Mülkiyet Yapısı”, *Ulakbilge Sosyal Bilimler Dergisi* 5/18 (2017), 2087.

yılında kurulan Netflix gibi şirketler DVD satış ve kiralama sektörüne girdiler.² İnternetin gelişme hızını ve teknolojinin gideceği yeri öngören bu gibi şirketler, zamanla günümüzde var olan “internet üzerinden yayın yapma” modeline geçti. Ayrıca akıllı telefon ve tabletlerin yaygınlaşmasıyla birlikte sanal alışveriş sitelerine elverişli uygulamalar geliştirdi. Bu doğrultuda başta Avrupa olmak üzere pek çok ülkede dijital platformlar yayın hayatına başladı ve bu şirketler daha fazla büyüyerek yapımcılığını üstlendiği içerikleri yayınladı.³

Görsel medya uygarlığının kurulduğu televizyon kanalları ve dijital platformlarının tek olmasa da en önemli gayesi ekonomik çıkar elde etmektir. Ancak bununla birlikte sözü edilen medya kuruluşlarının düşünce dünyalarını, hayatı anlamlandırma yöntemini ve hatta ideolojisini kasıtlı ya da kasıtsız empoze ettiği de muhakkaktır.⁴ Bu doğrultuda hem ilgisi fazla hem de ses getirme etkisi yüksek olduğu için dini imgeler taşıyan program, dizi ve film gibi yayınlara medya sektöründe büyük oranda yer verilmektedir. Ancak kimi zaman insanların doğru bilgiye ulaşması ve her türlü hurafeden uzaklaşmasına yol açan bu yayınlar, çoğu zaman yanlış bir din öğretisinin aktarılmasına sebep olmaktadır.⁵ İslâm dininin istismar edilmesi ve din korkusunun dayatılması (İslamofobi) bu tür menfi çalışmaların en önde gelen tehlikeleridir.⁶

2. Kalifat Dizisi Üzerine Teolojik Bir Değerlendirme

2.1. Dizinin Konusu

Dizi, İŞİD’e katılmak için kocasıyla birlikte Rakka’ya gelmiş ve küçük bir çocuğu olan Pervin adındaki karakterin burada yapılan zulümlere tanık olduktan sonra vatani İsveç’e dönmek istemesini ele almaktadır. Rakka’ya geldikten sonra arzuladığı hayatla karşılaşamayan Pervin ve eşi Hüsam, büyük hayal kırıklıkları yaşamaktadır. Zira Hüsam, yaptıkları saldırılar sonucunda ölen çocukları rüyasında görerek geceleri korkarak uyanmaktadır. En kısa zamanda buradan kurtulmak isteyen Pervin, eline geçen bir telefon vasıtasıyla daha önce tanıştığı Dolores adındaki karakteri arar. Dolores’in güvenlik servisinde çalışan, başına buyruk bir personel olan Fatima adındaki bir görevliyle Pervin’i tanıştırması sonucunda olaylar gelişir. Pervin’in İsveç’te bir saldırı yapılacağını haber vermesi üzerine Fatima, kendisine bu operasyon hakkındaki bilgileri ulaştırması ve dolayısıyla casusluk yapması sonucunda Pervin’i kurtaracağını söyler. Yapılması planlanan terör operasyonunun organizasyon ekibi içerisinde Hüsam da yer almaktadır. Pervin’in,

² Güliz Uluç, *Küreselleşen Medya: İktidar ve Mücadele Alanı* (İstanbul: Anahtar Yayınevi, 2008), 116-119.

³ Tolga Akkuş, “Kan Benim Kanal Benim”, *TRT Akademi* 4/7 (2019), 178, 179.

⁴ Tarkan Demir - Nuh Aşan, “Hollywood Kamerasında İslam’ın Ötekileştirilmesi”, *Turkish Studies* 5/9 (2014), 743.

⁵ William L. Blizek, “Dinleri Değerlendirmek/Eleştirmek İçin Filmleri Kullanma”, çev. Bilal Yorulmaz, *Sinema ve Din* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 1225, 1226.

⁶ Bilal Yorulmaz, “1896’dan Günümüze Hollywood’un Kötü Adamları: Müslümanlar”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 34.

kocası Hüsam'ın ajanda ve bilgisayarından edindiği bilgileri Fatima'ya aktarması ve sır dolu olduğu zannedilen operasyonun düğümlerinin bir bir çözülmesiyle olaylar gelişir.

Bununla birlikte dizide örgütün İsveç içerisindeki faaliyetlerinin sürdürdüğüne ve kimlik arayışında olan gençleri hedef alarak onlarla irtibat kurduğuna yer verilmektedir. Bir ailenin IŞİD'e sempati duyan kızıyla kurduğu hatalı iletişim ve bunun sonucunda kızlarını örgüte kaptırmasının hikâyesi de bu doğrultuda betimlenmektedir. IŞİD'e teslim olan kızlardan biriyle Pervin karakterinin yolunun kesişmesi üzerine her iki hikâye birleşmekte ve örgütün çalışma disiplini ve yapısına dair caydırıcı bilgiler sunulmaktadır.

2.2. Amaç ve Hedef

Dizinin iki yönetmeninden biri olan Wilhelm Behrman, 2015 yılında üç İngiliz genç kızın IŞİD'e katılmaya giderken havalimanı kameralarına yansıyan görüntülerinden kendisinin benzer yaşlarda kızı olduğu için çok etkilendiğini ve IŞİD'e katılmak isteyen kimlik arayışındaki gençleri uyarmak için böyle bir diziyi hayata geçirdiklerini ifade etmektedir. Nitekim dizide Rakka'da özgürlüklerin kısıtlandığına ve insanların alıkonduğuna dair repliklerin yer alması bu doğrultuda önem arz etmektedir. Aynı şekilde IŞİD'in faaliyetlerinin sadece sözde hâkim olduğu topraklarda değil, dünyanın dört bir yanında hem reel hem de sanal olmak üzere iki ayrı şekilde sürdürdüğüne ve ikna timlerinin gençleri kandırmasına dair vurguların yer alması da bu bağlamda değerlendirilebilir.⁷ Bu doğrultuda IŞİD'in kendilerine yakın fikirleri olduğunu tespit ettiği ya da örgüte üye olmasını istediği kişilerle günlük hayat akışı içerisinde iletişim kurduğu ve akabinde sosyal medya üzerinden takipleşmek suretiyle daha önce hazırlanan sözlü veya görsel radikal söylemleri hedeflerinin ekranına düşürdüğüne işaret edilmektedir. Bu bağlamda Kalifat hakkında değerlendirme yazısı yazarların görüşleri ve sosyal medya yorumları incelendiğinde, yapımcıların hedefine ulaştığı ve IŞİD'in bir terör hareketi olduğunu göstermek suretiyle hedef kitlesini etkilediği gözlemlenmektedir.

Bu projenin anne ve babaları da hedeflediğini söylememiz gerekmektedir. Zira dizide ebeveynlerin çocuklarına baskı yaparak onları ikna etmelerinin mümkün olmadığına, onlarla sürekli ve düzenli bir biçimde iletişim halinde olmaları gerektiğine işaret edilmektedir. Dizide IŞİD militanlarının örgüte kazandırmak istediği kız çocuklarına zorla başörtüsü taktırmadığına ve hatta onlara hediyeler almak suretiyle gönüllerine hitap ettiğine; fakat dindar olmayan bir ailenin başörtüsü takan çocuğuna onu çıkarması için zorbalık yaptığına dair bir örneğin yer alması dikkat çekicidir. Dolayısıyla IŞİD'in Rakka'da yaptığı baskılar ve zulümlerle, evde çocuklara uygulanan diktatöryanın aynı kategoride yer aldığı ve çocuklarla doğru iletişim kurmanın yönteminin

⁷ Çiğdem Erdin, "Radikal Selefi Örgütlerin Sosyal Medya Kullanımı: IŞİD Örneği", *Bilge Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2017), 127, 128.

bulunması gerektiği ima edilmektedir. Ayrıca yeni neslin bir öncekinden farklı olduğu ve onlara yaklaşımda yeni metotlar takip edilmesi gerektiğine dair işaretlerin yanında, bu neslin önceliklere göre apolitik olduğu ve hiçbir siyasi-ideolojik girişime yanaşmak istememelerine rağmen bu tür örgütler tarafından nasıl kaldırıldıklarının araştırılması gerektiği vurgusu yapılmaktadır. Sonuç olarak; dizinin IŞİD ve benzeri terör örgütlerinin masum olmadığı mesajını vermek istediği ve bu hedefine ulaştığı söylenebilir.

2.3. Din İstismarı

Din istismarı denildiğinde ilkin çok büyük hedefleri olan kuruluşların organizasyonları akla gelmektedir. Fakat bu durum hakikati tam anlamıyla yansıtmamaktadır. Zira arkasında örgütlü, silah tüccarlarının olduğu yapıların faaliyetleri de küçük bir kasabada dini bildiğini iddia ederek insanlara liderlik etme peşine düşen ve şöhret elde etmek için dini vaazlar veren veya dinin yasakladığı fuhşiyatı güya dini sevdirmek için ekranlara taşıyan ya da Hz. Peygamber'in dile getirmediğine dair güçlü emareler bulunan rivayetleri sırf geçmiş dönemde yaşadığı ve kitaplarına bu sözleri "hadis" olarak kaydettiği için "alimlere hürmet" retoriği altında nakleden kişilerin yaptıkları da din istismarı altında değerlendirilmelidir. Ancak biz burada tüm bunlara değinemeyeceğimiz için çalışmamızın esasını teşkil eden ve dijital platformlarda yer alan din istismarına temas edeceğiz.⁸

Bilindiği üzere medya organlarında dinin istismar edilmesi dijital platformların kurulmasıyla ortaya çıkmamıştır. Ana akım medyanın alternatifi olmadığı dönemlerde şov programlarında ya da dizi ve filmlerde yer alan dindar karakterlerin önemli bir kısmı sahtekâr, sapkın ve azgın kimseler olarak gösterilmiştir. Özellikle dini liderler (imam ve müezzin gibi) muhtelif karakterler üzerinden alaycı ve küçümseyici bir tutumla ekrana yansıtılmıştır.⁹ Aynı zamanda rolü gereği modern yaşantıyı sürdüren ve başrolü uhdesinde tutarak izleyicilere büyük oranda etki eden karakterlerin kahir ekseriyetinin dindar olmadığı; bunun yanında gündeliğe giden temizlikçi gibi izleyicinin genellikle öykünmediği rolleri üstlenen ve statü gereği ekonomik, sosyal ve kültürel alanda alt sınıfta olduğu hissedilen karakterlerin bir kısmının dindar olduğu çok rahatlıkla gözlemlenebilir.¹⁰ Bununla birlikte televizyon ekranlarında büyü bozduğunu ya da cin çıkarttığını iddia edenlerin, bu organizasyonun akabinde bal ve çörek otu gibi gıdaların faziletine dair rivayetleri ekrana yansıtan menfaat şebekeleri olduğu bilinmeli ve bunlar da din istismarı

⁸ Hayri Kırbaşoğlu, "Çeşitli Boyutlarıyla Din İstismarı" (Görüşmecisi: Adil Öztekin, Akademik Yayın) *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/3 (05 Ağustos 2021), 165-180.

⁹ Handan Karakaya, "Türk Sinemasında Din Adamı Tiplemesi", *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/12 (2018), 64-69; Bulgular için ayrıca bk. Mustafa Koç, "Değerler Psikolojisi Perspektifinden Türk Sinemasında Din Görevlisi İmajı: 'Değer-Yoksun Dindarlık' Tipolojisi Bağlamında Semantik Analizler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2016), 209-230.

¹⁰ Yalçın Lüleci, "Türk Sineması ve Din", *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 22 (2014), 151.

başlığı altında değerlendirilmelidir. Ancak bu durum sadece televizyon yayınları için geçerli değildir. Nitekim dijital platformlarda da din istismarının oldukça yoğun düzeyde yer aldığı görülmektedir. Bu bağlamda yukarıda zikredildiği üzere dinin emirlerini kasıtlı ya da kasıtsız alaya alan ve dindar bireylerin doğrularına hakaret eden içerikleri yayınlayan dijital platformlar, bununla da yetinmeyerek İslamofobik yayınlar yapmışlardır.

Kalifat dizisinde IŞİD sempatican ve militanlarının hayatı anlamlandırma biçimlerine dair atıflar da yer almaktadır. Ancak mezkûr örgütle bağ kuran kişiler kendilerini Müslüman olarak tanımladıkları için düşünce dünyalarını İslâm'ın şekillendirdiği varsayılabilir. Bu başlık altında dizide yer alan söz konusu imgeler değerlendirilecektir.

İsveç'te IŞİD'e sempati duyan bir kız çocuğunu oynayan Sulle karakteri, ülkelerinde Müslüman isimleri taşıyan kimselerin yetkili mercilere gelmediğini, Müslümanların dışlandığını ve onlara terörist gözüyle bakıldığını söylemektedir. Ayrıca diğer bir bölümde Avrupalıların İslâm düşmanı olduğu da açıkça ifade edilmektedir. Buradan hareketle Müslümanların İslamofobik faaliyetlerin etkisiyle diğer insanlar tarafından dışlanan, toplumun benimsemediği bireyler olduğuna işaret edilmektedir. Bu, İslamofobinin sadece Müslümanlara değil, ötekileştirilmenin bir sonucu olarak radikalleşen bireylerin diğer dini düşünceleri benimseyen kimselere doğrudan ya da dolaylı olarak zarar verdiğini göstermektedir. Bu tür durumların hakikati yansıttığı, İslâm ya da herhangi bir öğretinin adına ileri sürülen ötekileştirmenin toplumun tüm tabakalarına zarar verdiği muhakkaktır.¹¹

Dizide IŞİD militanlarının neredeyse tamamının uzun saçlı ya da sakallı aktörler içerisinde tercih edildiği görülmektedir. Esasında bu durum vakıyyla da uyumaktadır. Fakat bunun toplumda pogonofobi, yani sakallı insanlardan korkmanın yaygınlaşmasına sebep olduğunu söylemek gerekmektedir. Ancak dizide İsveç metrosunda planlanan silahlı ve bombalı saldırı failine örgüt yetkilileri tarafından sakalını kesmesinin emredildiği bir sahneyle IŞİD'in kendi hedefleri doğrultusunda akidesine uygun olmayan şeyler yapabileceğine işaret edilmektedir.¹²

Kalifat'ta vurgulanan bir diğer konu da IŞİD sempaticanlarının camide öğretilen bilgilerin sapkın olduğu düşüncesinde olmasıdır. Ancak yine bu kimselerin Kur'an okumak, namaz kılmak gibi İslâm'ın temel vecibelerini bilmediği ve buna rağmen sözü edilen eleştiriyi yaparak sıradan (!) Müslümanları beğenmediği vurgulanmaktadır. Esasında henüz temel düzeydeki bilgileri haiz olmadan radikal düşüncelerle hareket etme vurgusu isabetlidir. Nitekim sanal mecrada IŞİD

¹¹ bk. Seyfettin Aslan vd., "İslamofobi ve Batı Dünyasındaki Yansımaları", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/16 (2016), 451-461.

¹² Bu konuda yapılan müstakil bir çalışma için bk. Alexandra Hardy, *The "new phenomenon": An examination of American Media Portrayal of Muslim Female Suicide Bombers* (Washington D.C.: Georgetown University, 2010), 29.

militanları tarafından hazırlanan tebliğ (!) videoları incelendiğinde bu durum daha açık bir şekilde gözlemlenebilir. Bu videolarda örgüt sempatzanlarının “ne yapması gerektiği”nden daha çok, “ne yapanları kınaması, tekfir etmesi gerektiği” vurgulanmaktadır. Dolayısıyla dizide gösterilen bu tablonun hakikati yansıttığı söylenebilir.

Daha önce zikredildiği gibi *Kalifat'ta* IŞİD militanları hedefledikleri gençleri hem reel hem de sanal olarak kuşatmakta ve onlarla yakın arkadaşlık ilişkileri kurmaktadır.¹³ Bu doğrultuda dizide IŞİD militanlarının kadınlara mahsus cezbedici mekanlar inşa ettiği, bunlar sayesinde yakın arkadaşlık ilişkileri içerisinde buldukları ve örgüt sempatzanı gençlerin gözlerini boyadıkları görülmektedir. Bu meyanda Kalifat'ta Ghaddah isimli karakterin IŞİD sempatzanı kızlara Rakka'daki yaşam koşullarını övdükten sonra daha önce iki kez evlendiğini ve her iki eşinin de şehit olduğunu iftihar ederek söylediği görülmektedir. Bu doğrultuda dizide hilâfet, şehâdet, cihad ve dârüislâm gibi kavramların lekelendiği gözlemlenmektedir. Ayrıca aynı sahnenin devamında kızlara Rakka'nın cezbedici güzelliklere sahip olduğuna dair vakıyyla uyuşmayan görsellerle etkileyici sunumlar yapılmakta ve “İslâm Devleti (!)” altında yaşamının ne denli büyük bir mutluluk olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla “İslâm Devleti” kavramı da kirletilen kavramlar arasında yer almaktadır.¹⁴

Dizide İslâm'ın anlayışı olarak gösterilen bazı yaşantı ve ritüeller dikkat çekmektedir. Buralarda IŞİD militanlarının günlük yaşantılarında büyük çelişkiler olduğu görülmektedir. Örneğin; İbbe isimindeki IŞİD militanını oynayan erkek karakter, örgüte kazandırmak istediği kızlarla aynı evde günlerce yaşayabilmektedir. İslâm'ın mahremiyet anlayışıyla örtüşmeyen bu durumun, günlük yaşantılarını İslâm'ın ölçülerine göre tanzim ettiğini iddia eden karakterler üzerinden gösterilmesi şaşırtıcıdır. Ayrıca dizide aynı evde yaşayan iki kişiye ses çıkartmayan IŞİD sempatzanlarının sigara içmenin ve basketbol oynamanın haram olduğunu dile getirmeleri de oldukça dikkat çekicidir. Ayrıca IŞİD sempatzanı bir kız çocuğunun şeriatı ücretsiz yemek, okul ve sağlık hizmeti olarak tanımlaması da sosyalist bir anlayışın İslâm öğretisi gibi sunulduğunu göstermektedir. İslâm hukuk yapısı düzeyinde bir eleştirinin bu denli sığ bir bakış açısıyla yansıtılması, milyon dolarlar harcanan bir yapımın doğru bilgiyi öğrenmek için alanında uzman kimselerden danışmanlık almadığı ya da bu yapımla yanlış bir din telakkisi ortaya konulmak istendiği şeklinde okunabilir.

¹³ Bu durumun hakikati yansıttığı ve ilgili örgütün medya organizasyonunun ne denli güçlü olduğu hakkında yapılan bir çalışma için bk. Bünyamin Ayhan - Muhammet Emin Çiftçi, “IŞİD, Propaganda ve İslamofobi”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 22-25.

¹⁴ Sinema sektöründe sahne aralarında verilen olumsuz mesajlarla ilgili bk. Bilal Yorulmaz, *Sinema ve Din Eğitimi* (İstanbul: Dem, 2016), 199-206.

Dizide IŞİD üyelerinin Müslümanları öldüren katiller olduğunun vurgulanması ve bu örgütün faaliyetlerinin hakikatte İslâm'ı yansıtmadığının ifade edilmesi oldukça dikkat çekicidir. Ancak bununla birlikte IŞİD sempatisini bir kişinin, “Kur'an'da dinden dönenlerin öldürülmesi gerektiği”ne dair ifadelerin yer aldığını söylemesi iki farklı şekilde anlaşılabilir: Bunlardan ilkinde göre yapımcılar, IŞİD militanlarının nassların metinlerini bağlamından kopararak lafza bağlı bir formda yorumladıklarını göstermek istemiş olabilir. İkincisine göre; Kur'an'ın Müslüman olmayan herkesin öldürülmesini emrettiğine ve Müslümanların bu emir doğrultusunda hareket ettiğine işaret edilmiş olabilir. İlk ihtimalin ilmî bir zemin gerektirdiği ve dijital platformlarda bu tür dizileri takip eden kimselerin birçoğunun nasslara yaklaşım farklılıklarıyla ilgili malumatı olmadığı düşünüldüğünde ikinci ihtimal ağır basmaktadır. Tam da bu noktada zikri geçen İslamofobik imgelerin dizide yer aldığına ve Kalifat'ın ilgili perspektife dayanarak yeniden gözden geçirilmesi gerektiğine temas etmek gerekmektedir.

2.4. İslamofobik İmgeler

Yunanca *xenos* (yabancı) ve *phobos* (korku) kelimelerinden oluşan ve yabancı düşmanlığı anlamına gelen *xenophobia*'nın bir türü olan İslamofobi, yabancılara karşı duyulan antipatiyi göstermektedir.¹⁵ İslamofobi gerek yazılı gerek görsel medya tarafından pompalanmakta ve en üst düzeyde İslâm ve onun müntesipleri olan Müslümanlar terörle ilişkilendirilmektedir.¹⁶ Esasında İslamofobi 11 Eylül saldırıları sonrasında ortaya çıkmış yeni bir fenomendir.¹⁷ Ancak özellikle son yıllarda İslâm'ı sapkın anlayışlar üzerinden tanımlayan İslamofobik çalışmalar, IŞİD gibi kimi radikal örgütlerin sözde İslâm adına terör eylemleri yapmasıyla hız kazanmıştır.¹⁸ Bu doğrultuda radikal bir örgütle ilişki içerisinde bulunan insanların yaşanmış ya da kurgu hikâyelerine dijital platformlarda sıklıkla yer verilmiştir.¹⁹ Bu kategoride yer alan çalışmalar içerisinde *Layla, Road to İstanbul, Heaven Will Wait, The Dark Wind* ve *Kalifat* isimli yapımlar dikkat çekmektedir. Kalifat dizisinde yer alan İslamofobik imgeler, ilgili başlığa çalışmamız içerisinde yer vermemizi sağlayan gerekçelerin başında gelmektedir. Bu kavramın politik, kültürel, teolojik bir yönü olduğunu

¹⁵ Kadir Canatan, “İslamofobi ve Anti-İslamizm: Kavramsal ve Tarihsel Yaklaşım”, *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm*, ed. Kadir Canatan - Özcan Hıdır (Ankara: Eskiye Yayınları, 2007), 25, 26.

¹⁶ Ingrid Ramberg, *Islamophobia and its Consequences on Young People* (Budapeşte: European Youth Centre, 2006), 47-49.

¹⁷ Abdülkadir Gölcü - Mustafa Çuhadar, “Batı Toplumlarında İslamofobi'nin Üretilmesinde Medyanın Rolü”, *Ombudsman Akademik* 7 (2017), 72.

¹⁸ Naved Bakali, *Cultural Pedagogy and Islamophobia: Towards a Framework for Engaging Students in Critical Discussion*. (Montreal: McGill University, 2011), 94.

¹⁹ Türkiye'de sözü edilen sahada yapılan çalışmaların literatür bilgisi için bk. Mustafa Temel, “Türkiye'de Medya ve İslamofobi Araştırmaları”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2019), 93-121.

söylemenin yanında Batı oryantalist düşüncesinin İslam'a bakış açısını da gösterdiği ifade edebilir.²⁰

Kalifat ile ilgili eleştirilerin önemli bir kısmı, dizide yer alan İslamofobik imgeler hakkındadır. Nitekim henüz dizinin ilk sahnesinde IŞİD militanlarının kontrolünde yer alan Rakka'da bir el kesme sahnesi yer almaktadır. Bu sahnenin İslâm öğretileri ve hukuk sisteminin arkaik bir düzleme dayandığı ve cezalandırmaların acımasız olduğu mesajı verdiği apaçıktır. Dizinin ilerleyen bölümlerinde Kur'an'ın bin yıl önce yazılmış ilkel bir metin olduğuna dair vurguların yer alması bu iddiayı güçlendirmektedir.²¹

Dizide yer alan İslamofobik imgelerden en dikkat çekici olanları kadınlarla ilgilidir. Zira dizide başörtüsü takanların neredeyse tamamı IŞİD militanlarından oluşmaktadır. Bu durum elbette başörtüsüne yönelik bakış açısını şekillendiren ve her başörtülü kişiyi IŞİD militanı olmakla itham eden bir anlayışı ileri sürmektedir. Ayrıca dizide muhtelif yerlerde İslâm'ın kadının özgürlüklerini sınırlandırdığına dair işaretler vardır. Bu doğrultuda sözde şeriatla yönetilen Rakka bölgesinde kadınların tek başına evlerinden dışarı çıkmalarının yasak olduğu sürekli vurgulanarak bölge emniyetini sağlayan görevlilerin sokakta tek başına dolaşan kadınları alıkoyabilme hakkına sahip olduğu gösterilmektedir. Ayrıca dulların bir eve kapatıldığı ve hizmetçi ya da köle olmak yerine evlenme ihtimali olanların şanslı görüldüğü bir ortam betimlenmektedir. Bu bağlamda IŞİD'e katılmaması için ailesi tarafından zorla evlendirilmek istenen bir örgüt sempatisini kız çocuğunun gözyaşları içerisinde arkasına, "ailesine itiraz etmesinin mümkün olmadığını ve İslâm'a göre bu kararı anne ve babasının vermesi gerektiğini" belirtmesi dikkat çekicidir. Bu söylem üzerinden İslâm'da kadının cebren salt anne ve babasının rızası ile evlendirilebileceğine ve bireylerin kişisel hak ve hürriyetlerinin olmadığı düşüncesine atıfta bulunmaktadır. Ayrıca gelenekteki pek çok yorumdan biri olarak babasının kızını evlendirebileceği görüşünün, İslâm'ın değiştirilemez bir kuralı gibi ileri sürülmesi rahatsız edicidir. Benzer şekilde dizide Rakka'daki kadınların cep telefonu kullanmasının yasak olduğu gösterilmektedir. Hatta karısının telefon kullanmak istediğini belirten IŞİD militanına derhal karısını dövmesi ve ikinci bir eş alması emredilmektedir. Ve bu durum İslâmî öğretilerin sonucunda ortaya çıkmış bir şey gibi gösterilmektedir. Bu bağlamda dizide İslâm'ın kadınların izzet, hürriyet ve namus gibi olgularıyla ilgili öğretileri bulunmadığı mesajını izleyiciye hissettiriyor olması oldukça üzücüdür. Dizide IŞİD militanı tarafından tecavüze uğrayan kadının, tecavüzcüsünü öldürdükten sonra korkudan

²⁰ Elizabeth Anne Poole, *British Islam: Media Representations and Social Meanings* (University of Leicester, 1999), 22-24; İslamofobi faaliyetlerinin sadece Batı medeniyetinin ürettikleriyle sınırlı kalmadığı ve hatta ülkemizde de cereyan ettiği hakkında kaleme alınan bir çalışma için bk. Enes Bayraklı - Turgay Yerlikaya, "Müslüman Toplumlarında İslamofobi: Türkiye Örneği", *Ombudsman Akademik* 7 (2017), 51-70.

²¹ bk. Mehmet Gökhan Genel, "Avrupa'daki Türk Medya Perspektifinden, Batı'nın bir 'Ötekileştirme' Dili Olarak Kullandığı İslâmofobi'ye Bakış", *Atatürk İletişim Dergisi* 6 (2014), 112.

kendinden geçtiği, namus ve şerefini korumak için kendisini muhafaza etmesine rağmen bebeğinin kendisinden alınacağından ve öldürüleceğinden korkması da bu bağlamda değerlendirilebilir. Aynı kadının tecavüze uğradığı ortaya çıktığında bir elinde Kur'an olan eşinin kendisini dövmesi ve akabinde Kur'an'ı öpüp başına koymasıyla Kur'an'ın kadınların izzet ve şerefini korumadığına ve kocaların istediği zaman eşlerini dövebileceğine atıfta bulunmaktadır.

Sonuç olarak; dizide yer alan İslâm'ın terörizmle güçlü bir şekilde bağlantılı olduğunu gösteren imgeler asla kabul edilemez.²² Yine tüm Müslümanların basmakalıp ve ırkçı bir şekilde tasvir edilmesi de hakikati ifade etmeyen genellemeci bir yaklaşım olarak görülmeli ve aynı şekilde reddedilmelidir. Bu bakımdan dizinin kimi yerlerde IŞİD'i araçsallaştırdığı ve İslamofobik imgelerle donatıldığı ileri sürülebilir.²³

Sözü edilen eleştiriler, yapımcıların IŞİD gibi kendisini Müslüman olmakla tavsif eden grubu dışarıdan bir gözle değerlendirdiği ve dolayısıyla bu tür hataların kabul edilebileceği savıyla tenkit edilebilir. Ancak sinema sektörü için başarılı olduğu düşünülen ve oyuncularına ödüller kazandıran bu tür bir yapımda “seccadenin altında saklanan silahlar”ın yer aldığı sahnelerin sadece dışarıdan bir gözle bakmaktan kaynaklandığını, algı oluşturmak istemediğini ve iyi niyet taşıdığını söylemek safdillik olacaktır.

Sonuç

Teknolojinin ilerlemesiyle medya sektöründe kimi değişim ve dönüşümler yaşanmaktadır. Son yıllarda toplumun önemli bir kısmının televizyon kanallarından ziyade dijital yayın platformlarına yöneldiği ve yine son yıllarda ortaya çıkan kimi terör hareketlerinin kendilerini İslâm kimliği üzerinden tanımladıkları muhakkaktır. Sözde İslâmî cihat hareketi olarak kendilerini tanıtan bu örgütlerin yapıları ve çalışma sistemleriyle ilgili kimi dizi, film ve belgeseller bu dijital platformlarda yayınlanmıştır. Dijital platformlar içerisinde abone sayısı ile ilk sırada yer alan Netflix'de en çok izlenen yapımlar arasında Kalifat dizisi yer almaktadır. Bu dizide IŞİD terör örgütünün kimlik arayışındaki gençlerin aklını hangi yöntemlerle çeldiği ve sözde İslâm Devleti'ndeki yaşantının beklenen içerikleri haiz olmadığı gösterilmektedir. Bu bağlamda dizinin IŞİD'in kendi çıkarları doğrultusunda inancına uygun olmayan şeyler yapabileceği, sempatanlarına “ne yapması gerektiği”nden daha çok “ne yapanları kınaması gerektiği” fikrini empoze ettiği ve hilâfet, şehâdet, cihad, dârüİslâm ve İslâm Devleti gibi kavramları lekelediği gösterilmek suretiyle IŞİD terör örgütüne karşı bir tavır almaya sevk ederek amacına ulaştığı görülmektedir. Nitekim IŞİD'in dini istismar ettiğinin ve Müslümanlara karşı da

²² Mehmet Akif Enderun, *Beyaz Perdenin Din Algısı Sinema-Din İlişkileri Üzerine Bir Analiz* (İstanbul: Işık, 2011), 161-165.

²³ bk. David Douglas Belt, *Framing Islam as a Threat: The use of Islam by Some U.S. Conservatives as a Platform for Cultural Politics in the decade after 9/11* (U.S.A: Virginia Polytechnic Institute and State University, 2014).

savaş açtığıının betimlenmesi bu iddiayı güçlendirmektedir. Ancak dizide IŞİD militanlarının düşünce dünyalarını İslâm anlayışının şekillendirdiğine dair imalara yer verilerek bunlar üzerinden İslamofobik imgelere atıfta bulunmaktadır. İslâm hukuk sisteminin ilkel, bütün Müslümanların basmakalıp ve ırkçı olduğuna, başörtüsü ve seccade gibi unsurların terör örgütüyle bütünleştiğine ve İslâm'ın kadınların izzet, şeref, hürriyet ve namuslarını korumadığına dair genellemeci yaklaşımlar bu kategoride zikredilebilir. Nihai olarak Kalifat dizisi, medya sektöründe yer alan daha önceki çalışmalardan çok daha insafli bir tavrın sergilendiği ve hakikatin belirli ölçüde ortaya konulmak istendiği bir yapım olarak dikkat çekmektedir. Ancak bu, dizide İslâm'ın kavram, öğretisi ve düşünce sisteminin terör örgütüyle bağdaştırıldığı ve bunun yanında İslamofobik imgelere kasıtlı ya da kasıtsız yer verildiği gerçeğini değiştirmemektedir.

Kaynakça

- Akkuş, Tolga. “Kan Benim Kanal Benim”. *TRT Akademi* 4/7 (2019), 178-183.
- Aslan, Seyfettin vd. “İslamofobi ve Batı Dünyasındaki Yansımaları”. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/16 (2016), 451-461.
- Ayhan, Bünyamin - Çiftçi, Muhammet Emin. “IŞİD, Propaganda ve İslamofobi”. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 17-32.
- Bakali, Naved. *Cultural Pedagogy and Islamophobia: Towards a Framework for Engaging Students in Critical Discussion*. Montreal: McGill University, 2011.
- Bayraklı, Enes - Yerlikaya, Turgay. “Müslüman Toplumlarında İslamofobi: Türkiye Örneği”. *Ombudsman Akademik* 7 (2017), 51-70.
- Behrman, Wilhelm - Rockström Niklas. Kalifat, (Dizi, 2020).
<https://www.imdb.com/title/tt11398870/>
- Belt, David Douglas. *Framing Islam as a Threat: The use of Islam by Some U.S. Conservatives as a Platform for Cultural Politics in the decade after 9/11*. U.S.A: Virginia Polytechnic Institute and State University, 2014.
- Canatan, Kadir. “İslamofobi ve Anti-İslamizm: Kavramsal ve Tarihsel Yaklaşım”. *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm*. ed. Kadir Canatan - Özcan Hıdır. Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2007.
- Demir, Tarkan - Aşan, Nuh. “Hollywood Kamerasında İslam'ın Ötekileştirilmesi”. *Turkish Studies* 5/9 (2014), 741-748.
- Enderun, Mehmet Akif. *Beyaz Perdenin Din Algısı Sinema-Din İlişkileri Üzerine Bir Analiz*. İstanbul: Işık, 2011.
- Erdin, Çiğdem. “Radikal Selefi Örgütlerin Sosyal Medya Kullanımı: IŞİD Örneği”. *Bilge Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2017), 124-130.

- Genel, Mehmet Gökhan. “Avrupa’daki Türk Medya Perspektifinden, Batı’nın bir ‘Ötekileştirme’ Dili Olarak Kullandığı İslâmofobi’ye Bakış”. *Atatürk İletişim Dergisi* 6 (2014), 105-124.
- Gölcü, Abdülkadir – Çuhadar, Mustafa. “Batı Toplumlarında İslamofobi’nin Üretilmesinde Medyanın Rolü”. *Ombudsman Akademik* 7 (2017), 71-99.
- Hardy, Alexandra. *The “new phenomenon”: An examination of American Media Portrayal of Muslim Female Suicide Bombers*. Washington D.C.: Georgetown University, 2010.
- Karakaya, Handan. “Türk Sinemasında Din Adamı Tiplemesi”. *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/12 (2018), 48-70.
- Kırbaçoğlu, Hayri. “Çeşitli Boyutlarıyla Din İstismarı” (Görüşmecisi: Adil Öztekin, Akademik Yayın) *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/3 (05 Ağustos 2021) 165-180.
- Koç, Mustafa. “Değerler Psikolojisi Perspektifinden Türk Sinemasında Din Görevlisi İmajı: ‘Değer-Yoksun Dindarlık’ Tipolojisi Bağlamında Semantik Analizler”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 191-249.
- L. Blizek, William. “Dinleri Değerlendirmek/Eleştirmek İçin Filmleri Kullanma”. çev. Bilal Yorulmaz. *Sinema ve Din*. 1236. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2015.
- Lüleci, Yalçın. “Türk Sineması ve Din”. *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 22 (2014), 150-153.
- Poole, Elizabeth Anne. *British Islam: Media Representations and Social Meanings*. University of Leicester, 1999.
- Ramberg, Ingrid. *Islamophobia and its Consequences on Young People*. Budapeşte: European Youth Centre, 2006.
- Sarı, Gülşah. “Türkiye’de Özel Televizyon Yayıncılığının Gelişimi ve Medyanın Mülkiyet Yapısı”. *Ulakbilge Sosyal Bilimler Dergisi* 5/18 (2017), 2087-2095.
- Temel, Mustafa. “Türkiye’de Medya ve İslamofobi Araştırmaları”. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2019), 93-121.
- Uluç, Güliz. *Küreselleşen Medya: İktidar ve Mücadele Alanı*. İstanbul: Anahtar Yayınevi, 2008.
- Yorulmaz, Bilal. “1896’dan Günümüze Hollywood’un Kötü Adamları: Müslümanlar”. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 33-47.
- Yorulmaz, Bilal. *Sinema ve Din Eğitimi*. İstanbul: Dem, 2016.

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 7 (Haziran / June 2022), 15-36

İslâm Devletler Hukukunda Devletin Gayrimüslimlere Ait Mâbetler Hususunda Yürüttüğü Politikanın Dinî mi Yoksa Siyasî mi Olduğu Üzerine Bir İnceleme

*An Examination on Whether the State's Policy on Non-Muslim Temples is Religious or
Political in the Islamic Law of States*

İsa Atcı

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assistant Professor, Aksaray University, Department of Islamic Law
Aksaray, Türkiye

isakonevi@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-5198-3874

<https://ror.org/026db3d50>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 27 Nisan/April 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Haziran/June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Atıf / Cite as: Atcı, İsa. "İslâm Devletler Hukukunda Devletin Gayrimüslimlere Ait Mâbetler Hususunda Yürüttüğü Politikanın Dinî mi Yoksa Siyasî mi Olduğu Üzerine Bir İnceleme". *ATEBE* 7 (Haziran 2022), 15-36.

<https://doi.org/10.51575/atebe.1109648>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

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

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

İslâm Devletler Hukukunda Devletin Gayrimüslimlere Ait Mâbetler Hususunda Yürüttüğü Politikanın Dinî mi Yoksa Siyasî mi Olduğu Üzerine Bir İnceleme

Öz

Müslüman olmayıp belirli şartlar çerçevesinde İslâm devletinin hâkimiyetinde yaşayan insanlara “gayrimüslim” denilmektedir. Hz. Peygamber Medine’ye hicretiyle beraber gayrimüslim topluma karşılaşmış ve bunlarla ilgili duruşunu “Medine Sözleşmesi” ile net bir şekilde ortaya koymuştur. Sahabe dönemi ile başlayan yoğun fetih hareketleri sonucunda gayrimüslimler İslâm devletinin tebaası olmuştur. Bunlarla ilgili hukukî düzenlemeler gerçekleştirilerek devlet nezdindeki ve toplum içerisindeki statüleri belirlenmiştir. İslâm inancını kabul etmeye zorlanmayan bu insanlara inanç ve ibadet hürriyeti de tanınmıştır. Bununla birlikte bu hürriyetin çerçevesi, İslâm devleti ve Müslüman toplumun maslahatı ile sınırlandırılarak toplumsal güven ve huzur temin edilmiş, bir arada yaşamının temel parametreleri tesis edilmeye çalışılmıştır. İslâm devletleri, sulh ile alınan yerler ile savaş sonucunda alınan yerlerdeki gayrimüslim mâbetlerini farklı değerlendirmiştir. Sulh ile alınan yerlerde, mâbetlerin yıkılması veya camiye çevrilmesi hususunda gayrimüslim halkın rızası alınırken; savaş ile alınan yerlerde bulunan mâbetler üzerindeki tasarruflarda böyle bir rızaya ihtiyaç duyulmamıştır. İlkel olarak gayrimüslimlerin fetih öncesi inşâ edilmiş olan mâbetlerine dokunmama ve onları tamir etmeme prensibi hemen hemen bütün dönemlerde korunmuş, yeni mâbet inşâ edilmesine de olumlu bakılmamıştır. İlkel olarak din ve vicdan hürriyeti kapsamında gayrimüslimler inançlarında serbest bırakılmış ve Müslüman olmaya zorlanmamışlardır. Ancak Müslüman toplumun dinini muhafaza edebilmesi için gayrimüslimlerin din, kültür ve geleneklerini ulu orta yaşamalarına izin verilmediği gibi; mâbetleri hususunda da kısıtlamalar getirilmiştir. Bu bağlamda bazı kiliselerin yıkılması ve mevcut mâbet sayısının azaltılması gibi bir dizi önlem alınmıştır. Buna rağmen zarurî ihtiyaç halinde yeni mâbet inşâsına izin verildiği de olmuştur. Bu durumda mâbetlerin ihtişamlı inşâ edilmesine izin verilmemiş, mimaride bazı ölçülere riâyet etmeleri şart koşulmuştur. Bu çalışmada Hz. Peygamber döneminden başlamak üzere İslâm hukuk tarihinin farklı dönemlerinden bazı uygulama örnekleriyle İslâm devletlerinin gayrimüslimlerin ibadethânelerine yönelik yürüttüğü politikaların dinî mi yoksa siyasî mi olduğu sorusuna cevap aranacaktır. Bu bağlamda İslâm devletinde “zimmî” olarak tanımlanan bu insanların genel hukukî statülerinden ziyade bunlara ait mâbetlerin durumu bu çalışmamızın temelini oluşturmaktadır. Çalışmamız Hıristiyan ve Yahudilere ait mâbetler ile sınırlı tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Gayrimüslim, Zimmî, Mâbet, Kilise.

An Examination on Whether the State's Policy on Non-Muslim Temples is Religious or Political in the Islamic Law of States

Abstract

People who are not Muslims but live under the rule of the Islamic state under certain conditions are called "non-Muslim". With the Prophet's migration to Madinah, he encountered a non-Muslim community and clearly demonstrated his stance on them with the "Madinah Convention". As a result of the intense conquest movements that started with the Companions period, non-Muslim people became the citizen of the Islamic

state. Legal arrangements have been made regarding these, and their status before the state and within the society has been determined. These people, who were not forced to accept the Islamic faith, were also given the freedom of belief and worship. However, by limiting the framework of this freedom to the interests of the Islamic state and Muslim society, social security and peace were ensured, and the basic parameters of coexistence were tried to be established. Islamic states have evaluated the non-Muslim temples in the places taken by peace and the places taken as a result of war. While obtaining the consent of the non-Muslim people for the demolition of the temples or the conversion of them into mosques in the places taken by peace; In the dispositions on the temples located in the places taken by the war, they were treated more freely. In principle, the principle of not touching or repairing the temples of non-Muslims built before the conquest was preserved in almost all periods, and the construction of new temples was not viewed positively. Yes, as a requirement of religion, non-Muslims were freed in their beliefs and were not forced to become Muslims, taking into account the freedom of religion and conscience. However, in order for the Muslim community to preserve its religion, non-Muslims are not allowed to live their religion, culture and traditions in front of the public; Restrictions have also been imposed on their temples. In this context, a series of measures were taken, such as the demolition of some churches and the reduction of the number of existing temples. Despite this, it was also allowed to build new temples in case of necessity. In this case, the magnificent construction of the temples was not allowed, and they were required to comply with some criteria in architecture. In this study, starting from the time of the Prophet, an answer will be sought to the question of whether the policies carried out by the Islamic states towards the places of worship of non-Muslims are religious or political, with some examples of practice from different periods of the history of Islamic law. In this context, the status of the temples belonging to these people, who are defined as "dhimmis" in the Islamic state, rather than their general legal status, forms the basis of our study. Our study has been limited to Christian and Jewish temples. **Keywords:** Islamic Law, Non-muslim, Dhimmî, Temple, Church.

Giriş

İnsanın inandığı değerleri yaşamak da en doğal hakkıdır. Zira insanın maddi ihtiyaçları kadar manevî ihtiyaçları da vardır. Yaşam hakkı, mülkiyet hakkı ve ifade özgürlüğü ne kadar fitrî bir ihtiyaç ise, inanç hürriyetinin temelini oluşturan mâbet kutsiyeti de bir o kadar doğaldır ve bütün dinlerde kutsal kabul edilmiştir. Doğuştan gelen haklar kategorisinde yer alan inanç hürriyeti modern hukukun temel konusu olduğu gibi İslâm hukukunun da temel konuları arasında yer almıştır. Her insanın istediği şeye inanma hakkı vardır ve bu konuda zorlanamaz.¹ Dolayısıyla herkesin inancı kendisine has kabul edilmiştir.²

İslâm hukukçuları dinî inanışları açısından gayrimüslimleri iki gruba ayırmıştır: Bunlar; Ehl-i kitap olan Yahudi ve Hıristiyanlar ile bunların dışında kalan Müşrikler ve Mecusiler gibi diğer dinî gruplardır. Siyasî yönden ise gayrimüslimleri üç gruba ayırmıştır:

¹ *Kur'an Yolu*, (Erişim 10 Nisan 2022), el-Bakara 2/256.

² *Kâfirûn* 109/6.

1. Ehl-i harp: Bunlar Müslümanların kendileriyle savaş halinde oldukları gruplardır.

2. Ehl-i ahd: Bunlar Müslümanların barış halinde oldukları gruplardır. Bu grup da kendi içerisinde üç kısma ayrılmıştır:

a. Zimmîler: Bunlar ehl-i zimmet olup İslâm Devletinin himayesi altına girmeyi kabul etmiş insanlardır. İslam ülkelerinde yaşamaktadırlar.

b. Muâhedler: Bunlar kendileri ile anlaşma yapılmış olanlardır. Kendi ülkelerinde yaşamaktadırlar.

c. Müste'menler: Kendilerine İslâm Devletinin emân verdiği kişilerdir. İslam ülkelerine ticaret, ziyaret vb. nedenlerle girip çıkmaları serbest kılınmıştır.³

İslâm hukukuna göre korunması gereken mekânlar sadece Müslümanlara ait mâbetler değil Allah'ın adının anıldığı bütün mâbetlerdir. *“Eğer Allah insanların bir kısmının zararını diğer bir kısmı ile savmasaydı, Allah'ın adının çokça zikredildiği manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler yıkılıp giderdi”*⁴ ayetinde ifade edildiği gibi İslâm hukukunda başta mescitler olmak üzere, manastırlar, kiliseler ve havralar Allah'ın adının anıldığı yerler olarak tanımlanmıştır. Bütün ilâhî dinlerdeki ibadetlerde Allah'ı çokça anmanın temel hedef olduğunda kuşku yoktur.⁵ Buna karşın “Allah'ın adının anılması” gereken yerde nifak ve başka amaçlara hizmet eden mekânlar da bulunabilmiştir. Kur'an bu tür mekânları “mescid-i dırâr”⁶ şeklinde tanımlamış ve bunları *“Zarar vermek, (hakkı) inkâr etmek, müminlerin arasına ayrılık sokmak...”*⁷ amaçlarından dolayı mâbet hüviyetinde de olsa dokunulmazlık alanına dâhil etmemiştir.

Bu çalışmada Hz. Peygamber döneminden başlamak üzere İslâm hukuk tarihinde Yahudi ve Hıristiyan gayrimüslimlere ait mâbetlerle ilgili bazı örneklere bakılarak, İslâm devletlerinin yürüttüğü uygulamaların siyasî mi yoksa dinî mi olduğu hususu tetkik edilmeye çalışılacaktır.

1. Hz. Peygamber Dönemi

Hz. Peygamber'in risâletini (610-632) süreç itibariyle Mekke ve Medine olmak üzere iki döneme ayırmak mümkündür. Hz. Peygamber'in nübüvvetle görevlendirildiği Mekke'de “Kâbe” yer almaktaydı ve putperest olan Mekkeliler için de kutsal bir mekândı. Hatta bazı araştırmacılara

³ İbrahim Özcoşar, “Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin Hukukî ve Millet Sistemi”, *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 124.

⁴ Hac 22/40.

⁵ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 3/736-738 (Erişim 25 Ekim 2021).

⁶ Mescid-i Dırâr hakkında geniş bilgi için bk. Hüseyin Algül, “Mescid-i Dırâr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Mart 2022).

⁷ Tevbe 9/107.

göre Hıristiyanlar da Kâbe’de tavafa katılıyorlardı.⁸ Bu sebepten dolayı Hz. Peygamber’in Mekke döneminde bu anlamda başka bir mâbetten bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Tarihi kaynaklar o dönemde Mekke’de yerleşik bir Yahudi ve Hıristiyan varlığından da bahsetmemektedir.

Hz. Peygamber’in farklı din mensuplarıyla muhatap olduğu dönem ve mekân ise Medine’dir. Zira burada kalabalık üç Yahudi kabilesi olan Benî Kaynuke, Benî Kureyza ve Benî Nadîr vardı. Medine’nin demografik yapısına baktığımızda Hz. Peygamber döneminde Müslümanlar, Yahudiler ve Evs ve Hazrec’den oluşan putperest Araplar yaşamaktaydı.

Hz. Peygamber’in Medine’de başta Yahudi kabileleri olmak üzere Müslüman olmayanlarla yaptığı “Medine Sözleşmesi”nde mâbetler ile ilgili herhangi bir maddeye yer verilmemesi dikkat çekicidir.⁹ Her ne kadar “Medine Sözleşmesi”ni bir arada yaşama ve Medine’yi birlikte savunma ağırlıklı bir içerik ile yorumlamak mümkün ise de 25. maddede, Benî Avf Yahudilerinin müminlerle beraber bir ümmet olduğu ifade edildikten sonra “Yahudilerin dinleri kendilerine Müminlerin dinleri kendilerindedir”¹⁰ ifadelerinin yer alması dikkatlerimizi bir kez daha o dönemin özellikle de “Ehl-i kitap” ve dolayısıyla ehl-i mâbet olan Yahudilerine yöneltmektedir. Yahudiler ibadet mekânları olarak *Sinagog* veya *Havra* diye adlandırdıkları yerlerde ibadet ediyorlardı. Kur’an bu mekânı “salavât” olarak da adlandırmaktadır.¹¹ Kaynaklarımız, Hz. Peygamber döneminde Medine’de açık ve yaygın bir Yahudi mâbedinden bahsetmemektedir. Bununla beraber Hz. Peygamber döneminde Yahudilerin bu sinagogları sadece ibadet için değil kültürel amaçlarla da kullandığı görülmektedir. Bu bağlamda, Medineli şair Kays b. Rifâ’nın¹² buralara uğradığı Belâzürî’nin (öl. 279/892-3) rivâyetinde görmek mümkündür.¹³ Bunun dışında Yahudilerin “bet din” denilen “cemaat evi” anlamında bir araya gelip konuştukları başka bir mekânları da vardır. Hz. Peygamber bir sebt (şabat) günü buraya ödemeleri gereken diyeti Benî Nadîr’den almak için gitmiştir.¹⁴ Gerek Sinagog olsun gerekse bir araya geldikleri “bet din”

⁸ Yaşar Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 46.

⁹ Bütün maddeleri için bk. Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm el-Himyârî, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sakkâ vd. (Mısır: Mektebet-u Mustafâ el-Bâbî’l-Halebî, 1375/1955), 1/501; Ayrıca bk. W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Medine’de*, çev. Süleyman Kalkan (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2016), 221. vd.

¹⁰ Servet Armağan, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 228.

¹¹ Hac 22/40.

¹² Bu şahsın Dahhak b. Halife olduğu ve bir Yahudi mâbedine giderken yolda bir ağaç dalının gözüne isabet ettiği de nakledilir. bk. Ebû Ca’fer Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî, *el-Muhabber*, nşr. Ilse Lichtenstadter (Beyrut: Dâru’l- Âfâki’l-Cedîde, ts.), 1/469.

¹³ Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbü’l-eshrâf*, nşr. Süheyl Zekkâr - Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1417/1996), 1/277.

¹⁴ Nuh Aslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2016), 290.

mekânları olsun, Hz. Peygamber tarafından kabul görmüş, onlara yönelik menfi bir söylemde bulunulmamıştır.

Yahudilerin dinî mekânlarından biri sayılan ve dini eğitim aldıkları yer olan “Beytülmidrâs”a Hz. Peygamber uğramış ve onların; “İbrahim Yahudi’dir” iddiaları üzerine, “İddianızda doğruysanız haydi Tevrat’ı getirin, bakalım” demiştir. Bunu göze alamayan Yahudiler iddialarından vazgeçmişlerdir.¹⁵

Hz. Peygamber döneminde Medine’ye gelen Necranlı Hıristiyanların ibadet için mekân talepleri üzerine Mescid-i Nebevî’nin bir köşesi kendilerine tahsis edilmiştir.¹⁶ Bu tahsis, İslâm hukukunda gayrimüslimlerin ibadet veya mâbet talepleri açısından son derece önemlidir. Aynı şekilde Hz. Peygamber tarafından Necran Hıristiyanlarına yönelik yazılan emannâmede; “onların mâbetlerine dokunulmayacağı”¹⁷ garanti altına alınmış olması, O’nun gayrimüslimlerin mâbetlerine dair tutumuyla ilgili önemli bir veri konumundadır. Zira İslâm hukukunun Kur’ân’dan sonra ikinci dayanağını oluşturan Hz. Peygamber uygulamasında yer almış olması konumuz açısından temel ilke oluşturmaktadır.

Doğrudan konumuzla ilgili olmamakla birlikte burada Hz. Peygamber’in Müşriklerle ilgili bazı uygulamalarını da zikretmek istiyoruz. Zira O’nun bu uygulamaları kıyasen gayrimüslimlere yönelik uygulamalara referans olmuştur. Nitekim Ebû Hanîfe (öl. 150/767), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ve birçok fakîh, sünnetteki bu uygulamayı delil olarak zimmet akdinde mâbetlerin gayrimüslimlerin kullanımına bırakılıp bırakılmayacağı hususunda devlet başkanının muhayyer olduğu görüşünü dile getirmiştir.¹⁸

Hz. Peygamber Mekke’li Müşriklerle Hudeybiye’de “Müşriklerden Müslüman olanların Müslümanların arasına kabul edilmemesi” şartı üzerine sulh antlaşması imzalamış ancak bu madde “Eğer gelen kadınların mümin olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere iade etmeyin”¹⁹ ayeti ile ref’ edilmiştir. Bu uygulama, devlet başkanının Müslümanların maslahatını gözeterek sulh antlaşmalarında Müslümanların menfaatine olmayan maddeleri sonradan da olsa ilga

¹⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 1/553; Ebü’l-Ferec Abdurrahmân b. Alî İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-meşîr fî ilmi’t-tefsîr*, nşr. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1422/2001), 1/269.

¹⁶ Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa’d b. Menî’, *et-Tabakât*, nşr. Alî Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1421/2001), 1/307.

¹⁷ Süleyman b. el-Eş’âs b. İshak es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.) “Harâc”, 30 (No: 3041).

¹⁸ Şemseddin Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâm-u ehli’z-zimme*, thk. Seyyid İmrân (Kahire: Dâru’l-Hadis, 2003), 464.

¹⁹ el-Mümtetine 60/10.

edebileceğine referans olmuştur.²⁰ Diğer bir örnek de Efendimizin Hayber’i fethinde nakledilmiştir. Hayber’in fethinden sonra Hz. Peygamber maslahatı gözeterek, şehrin bir kısmını Yahudiler’in kullanımına bırakmış diğer kısmını ise Müslüman askerlere ganimet olarak taksim etmiştir.²¹

Bütün bunlarla beraber Hz. Peygamber döneminde Müslümanlar arasına nifak sokmak amacıyla inşâ edilmiş olan ve Kur’an’da “mescid-i dırâr” olarak tanımlanan bir mescid, amacı dışında bir gaye ile inşâ edildiğinden dolayı Hz. Peygamber tarafından yıktırılmıştır. Tebuk Seferi dönüşünde Medine’ye ulaşan Hz. Peygamber, vahyen aldığı “bu mescidin nifak amacıyla kurulduğu” haberi üzerine Âsım b. Adî el-Aclânî (öl. 45/665) ile Mâlik b. Duşşüm es-Sâlimî’ye mescidi yıkmaları talimatını vermiş ve bunun üzerine yatsı vakti sıralarında Mescid-i Dirâr’ı yakıp yıkmışlardır.²²

Hz. Peygamber’in fiilî uygulamaları böyle olmakla birlikte sefere gönderdiği İslâm askerlerini gayrimüslimlere ait mâbetlere ve kutsallara zarar vermemeleri hususunda uyarılmış ve şöyle buyurmuştur: “Kadınlara, yaşlılara, çocuklara, kendisini ibadete vermiş din adamlarına ve mâbetlere dokunmayınız. Ağaçları yakmayınız. Hayvanları ellemeyiniz. Ve servetleri heder etmeyiniz” buyurmuştur.²³ Kuşkusuz Efendimizin bu uyarıları İslâm savaş hukuku açısından çok önemlidir. Tarihsel süreçte İslâm devletleri bu uyarıları savaş hukukunun en temel ilkesi haline getirmiş ve savaş esnasında fiilen savaşmayan; kadın, çocuk ve yaşlılar ile din adamlarına dokunmadıkları gibi şehirleri tahrip etmemiş, mâbetlere zarar vermemişlerdir.

2. Hz. Peygamber Sonrası

Hz. Peygamber dönemi İslâm Devleti’nin temellerinin atıldığı dönem olmakla birlikte kurumsal anlamda bazı hususlar daha sonra “Dört Halife” dönemini de içeren “Sahabe Dönemi” olarak da adlandırabileceğimiz dönemde şekillenmiştir. İslâm Devleti’nin hukukî ve kurumsal yapısı Emevîler ve Abbâsîler gibi daha sonraki dönemlerde Müslümanların kurduğu devletlerle daha da kemâle ermiştir. Kuşkusuz fetih hareketleri bu asırlarda canlılığı korumuş ve farklı din ve milletlere mensup topluluklarla iletişim kurulmuştur. Müslümanların gayrimüslimlere ait şehirlere birer birer hâkim olmaya başladıkları bu süreç, gayrimüslimlere yönelik zimmet

²⁰ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsüleimme es-Serahsî, *Şerh-u Siyeri'l-kebir* (b.y. : Şirket-u Şarkiyeti'l-İlânât, 1971), 1/1548.

²¹ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Ahkâm-u ehli'z-zimme*, 464.

²² Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Esemî el-Vâkîdî, *el-Megâzî*, nşr. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-Alemî, 1409/1989), 3/104; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/529; İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 3/432.

²³ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hümmâm el-Yemânî es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habiburrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403), “Cihâd”, 19, (No: 9430).

hukukunun geliştirilmesini zorunlu kıldığı gibi onlara ait mâbetlerle ilgili de bazı politikaların benimsenmesini gerektirmiştir.

2.1. Sahabe Dönemi

Burada sahabe döneminden kastımız, Hz. Peygamber'in vefatıyla başlayan ve akabinde; Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin hilafet sürelerinden oluşan "Hulefâ-i Râşidîn (632-661)" dönemidir. Bu dönemler içerisinde konumuz ile ilgili en dikkat çeken Hz. Ömer dönemidir. Zira gayrimüslim coğrafyaya yoğun bir fütuhatin yapıldığı dönem, bu dönemdir. Özellikle de bugünkü Anadolu coğrafyasının da yer aldığı Bizans topraklarının Şam ve el-Cezire bölgeleri²⁴ bu dönemde Müslümanların hâkimiyetine girmiştir.

Hz. Ömer dönemi sadece İslâm fütuhâtı açısından değil aynı zamanda İslâm'ın kurumsallaşması özellikle de İslâm hukukuna dâhil olan birçok konunun şekillendiği dönemdir. Bu konuların başında da gayrimüslimlerle ilgili hususlar gelmektedir. İslâm fütuhâtının yayıldığı coğrafyada başta el-Cezire olmak üzere özellikle de Şam (Dımaşk) ve Kudüs gibi şehirlerde Hıristiyan toplum yoğun olarak yaşamakta ve onlara ait çokça mâbet bulunmaktaydı. Gerek gayrimüslimlerin inanç değerlerine gösterilen müsamaha gerekse buna bağlı olarak onların mâbetlerine yönelik uygulamalar bu anlamda dikkat çekicidir. Hz. Ömer bizzat Kudüs'ün fethinde Kudüs'teki kiliselere dokunmadığı gibi, Ürdün yolunda bir kilisede namaz dahi kılmıştır.²⁵

İslâm fetihlerinin ilk dönemlerinde yer alan Şam fethi ile bağlantılı olarak bugünkü Şam Emevî Camisi hakkında İbn Kesîr (öl. 774/1373) şunları söylemiştir: "*Burası bir kısmı savaş ile bir kısmı da sulh yoluyla alınmış olduğundan şehirde bulunan kiliseler yarı yarıya paylaşılmıştır. Buna göre, Şam'daki büyük Yohannes Kilisesi'nin doğu kısmı camiye çevrilmiş batı kısmı ise kilise olarak bırakılmıştır. Diğer kiliseler de adet olarak paylaşılmış ve 14 kilise Hıristiyanlara bırakılmıştır.*"²⁶ İbnü'l-Esîr (öl. 630/1233) de aynı şekilde buranın kısmen sulh ile alınmış olduğundan bahsetmiştir. Hâlid b. Velîd'in (öl. 21/642) savaşarak, Ebû Ubeyde'nin (öl. 18/639) ise sulh yoluyla Dımaşk'e girdiğini, dolayısıyla da şehre sulh uygulaması yapıldığını nakletmiştir.²⁷

²⁴ Cezire'nin Hz. Ömer döneminde fethi için bk. Cuma Karan, "Hz. Ömer Döneminde (13-23/634-644) Anadolu Fetihlerine Giden Yolda el-Cezire Fütuhâtı", *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, ed. Ali Aksu (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018), 1/501-515.

²⁵ Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî *el-Muntazam fî târîhi'l-mulûk ve'l-umem*, nşr. Muhammed Abdulkâdir Aâtâ - Mustafa Abdülkadir Aâtâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 4/328.

²⁶ İsmail b. Ömer Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Kahire: Dâru'l-Hecer, 1424/2003), 9/581.

²⁷ Ebü'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmirî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997), 2/269, 270; Geniş bilgi için bk. Abdurrahman Demirci, *Hz. Peygamber ve Dört Halife Döneminde Gayr-i Müslim Politikalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 315.

Muaviye b. Ebî Süfyan (öl. 60/680) tarafından Humus alınınca, buranın halkıyla yapılan anlaşmada şehirdeki Yohannes Kilisesi'nin dörtte birinin cami yapılması şartıyla kendilerine can ve mal emniyeti verilmiştir.²⁸

Sahabe İyâz b. Ganm (öl. 20/641) komutasında Urfa ve Cezîre halklarına verilen dini inanç özgürlüğüne karşın yeni mâbet yapımı sınırlandırılmış ve mevcut kiliselerle yetinilmesi şartı getirilmiştir.²⁹ İyâz b. Ganm'in Rakka halkıyla yaptığı antlaşma şartları arasında da aynı şekilde "kiliselerine dokunulmayacağı" teminatı vardır.³⁰

Ermenistan ve Tiflis halkı ile yapılan ahitnâmelerde de aynı şekilde "Canları, havra ve kiliseleri, mâbetleri," güvence altında olacağına dair emân verilmiştir.³¹

Emevî Devletinin yıkılışının, Abbâsî Devletinin de kuruluş döneminin canlı şahidi, 8. Asrın İslâm hukukçularından ve Hanefî fihhının önde gelen isimlerinden olan Ebû Yûsuf (öl. 182/798) İslâm hâkimiyetinde bulunan zimmilerin³² yaşamları ile ilgili bilgi verirken mâbetler konusuna da değinerek; dönemin siyasî konjonktürel durumunun da etkisiyle; "Bunların daha önce anlaşmayla kabul edilenler dışında yeni mâbet inşâ edemeyeceklerini" zikretmiştir.³³ Aynı müellif, eserinin "Kiliseler ve Haç" başlığı altında; "Müslümanların sulh ile fethettikleri yerlerde gayrimüslimlerin mâbetlerine dokunmadıklarını söyleyerek; dolayısıyla şimdi de bu mâbetlerin yıkılamayacağına, Şam Bölgesinin hepsinin, Hîre (حيرة) bölgesinin ise bir kısmının bu şekilde sulh ile alındığına" dikkat çekmiştir.³⁴

Ebû Yûsuf'a göre, Hâlid b. Velîd'in Ânât (عانات) Bölgesini sulh ile aldıktan sonra bunların patriklerine "Onların mâbetlerine dokunulmayacağı, yıkılmayacağı, bayramlarda kutsalları olan haçın çıkarılabileceği, namaz vakitlerinde çan çalınabileceği" konusunda emân vermiştir. Daha sonra Karkîsyâ (قرقيسيا) halkıyla yapılan savaştan sonra onların sulh talep etmeleri üzerine Ânât

²⁸ Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Fütûhu'l-buldân* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 133.

²⁹ Belâzürî, *Fütûhu'l-buldân*, 172.

³⁰ Belâzürî, *Fütûhu'l-buldân*, 206.

³¹ Demirci, *Gayr-i Müslim Politikalar*, 334, 335.

³² Sözlükte "bir kimsenin yüklendiği, ödemeye mecbur olduğu borç, alacak; himaye, sahip çıkma; antlaşma, ahid" manalarına gelen zimmet kökünden türeyen zimmî kavramı, "kendisine güvence verilen, koruma altına alınan kişi" anlamına gelmektedir. İslâm devletinde Müslümanlarla birlikte vatandaş statüsünde yaşayan diğer din mensuplarına "zimmî" haricinde "ehl-i zimme" (ehlü'z-zimme) de denilmiştir. Geniş bilgi için bk. Mustafa Fayda, "Zimmî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Nisan 2022); Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: y.y. 1993), 3/663.

³³ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm el-Ensârî, *Kitâbü'l-Harâc*, nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd – Sa'd Hasen Muhammed (b.y. : el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.), 1/140.

³⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 1/152.

antlaşma şartlarıyla onlarla da emân ile sulh yapılmıştır. Bütün bu sulh anlaşmalarına dört halife de itiraz etmemiştir. Halifelerin bu sulhu kabul ettiğine Ebû Yûsuf özellikle dikkat çekmiştir.³⁵

2.2. Arap – İslâm Devletleri Dönemi

Gayrimüslimlerin mâbetleriyle ilgili farklı uygulamalara ilk defa Emevî döneminde rastlandığını söylemek mümkündür. Emevî döneminde Şam'ın başkent olarak seçilmesiyle Şam kısa sürede yoğun bir Müslüman nüfusla tanışsa da eski Hıristiyan tebaanın yoğunluğu ve onlara ait mâbetlerin varlığı azımsanmayacak sayıdadır. Aynı şekilde Mısır'da da yoğun bir Hıristiyan nüfusun varlığı dikkat çekmektedir.

Konumuz açısından önemli bir örnek Şam Emevî Camii'nin inşâ sürecinde Emevî Devleti'nin yürüttüğü politikadır. Bugünkü Emevî Camii'nin yerinde Roma baş tanrısı Jüpiter'in tapınak kalıntıları ve Yohannes Kilise'si vardır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın girişimleri ile tapınak kalıntıları camiye çevrilmiştir. Ancak zamanla caminin yeterli gelmemesi üzerine genişletilmesi gerekmiş ve Halife Velid b. Abdülmelik (öl. 96/715) tarafından tapınağın batı yanında bulunan Yohannes Kilisesi yıktırılarak Emevî Camisi inşâ edilmiştir.³⁶

Bu süreçte Emevî Halifesi Velid b. Abdülmelik'in siyasî mülahazalarla Thoma Kilisesi'ni savaş yoluyla, içerdeki Aziz Yohannes Kilisesi'ni de sulh ile aldığını belirterek; Thoma Kilisesi'ni yıkmama karşılığında Yohannes Kilisesi'ni camiye dâhil etmeyi Hıristiyan tebaaya önerdiği rivâyet edilmiştir. Bunun üzerine Hıristiyan ahâlinin önde gelenleri hicrî 86 senesinde içerdeki Yohannes Kilisesi'nin camiye dâhil edilmesini istemeyerek de olsa kabul etmişlerdir.³⁷ Bir başka rivâyette ise Halife Velid, bu seçenekleri sunmadan Şam'daki Aziz Yohannes Kilisesi'ni Hıristiyanların tepkisine rağmen Emevî Camisi'ne dâhil etmiştir.³⁸ Velid'in bu dönemde Şam'da on kiliseyi de yıktığı rivâyet edilmektedir.³⁹ İbn Kesîr'in rivâyetinde ise Velid döneminde Müslümanlar Şam'ı fethettiklerinde Yohannes Kilisesi'nin durumu söz konusu olmuş ve buranın doğu bölümünü mescit, batı bölümünü de kilise olarak ortaklaşa kullanmışlardır. Bu uygulama 14 yıl devam etmiştir. Ancak Velid b. Abdülmelik vefatından önce Hıristiyanlara Yohannes Kilisesi'nin geri kalan kısmının da camiye dâhil edilmesi karşılığında, yanında bulunan Meryem Kilisesi'nin başka bir rivâyete göre ise Thoma Kilisesi'nin onlara verilmesini teklif etmiştir. Bu

³⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 1/160.

³⁶ Tâlib Yâzîcî, "Emevîyye Camii", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Nisan 2022).

³⁷ Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, nşr. Amr b. Gurâme el-Umrevî (b.y. : Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 2/251; Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruvefyî, *Muhtasarü Târîhi Dimaşk*, nşr. Rûhiyye en-Nehhâs, vd. (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1984), 1/260.

³⁸ Belâzürî, *Fütûhu'l-buldân*, 127, 128.

³⁹ Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed el-Hemedânî İbnü'l-Fakîh, *el-Buldân*, nşr. Yûsuf el-Hâdî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1416/1996), 1/158.

teklifin kabulü üzerine Yohannes Kilisesi'nin geri kalan bölümü de yıkılarak Şam Emevî Camii'ne dâhil edilmişti.⁴⁰

Daha sonra Ömer b. Abdülaziz (öl. 101/720) döneminde (717/720) Hıristiyanların Yohannes Kilisesi'ni yerinde tekrar inşâ etme talepleri değerlendirilmek istense de Müslümanların tepkisiyle karşılaşıldığından bu talepten vazgeçilmiştir. Ancak Hıristiyanlardan alınmış olan kilise malları kendilerine iade edilmiştir.⁴¹ İlgili rivâyetleri nakleden Muhammed Hamîdullah (öl. 2002), Ömer b. Abdülazîz'in, Emevî Camii'nin yıkılmasını emrettiği ancak Müslüman halkın tepkisini gören Hıristiyanların bundan vaz geçerek Kilise'nin işgal edilmiş olmasından dolayı tazminat istediklerini ve ödendiğini kaydetmiştir.⁴² Aynı olayı Taberî de (öl. 310/923) nakletmiştir. Ancak Taberî'nin rivâyetinde Ömer b. Abdülazîz'in kendilerine Velîd döneminde alınan kiliselerinin istekleri doğrultusunda geri verileceğini ancak buna mukabil şehrin dışında bulunan ve savaş yoluyla alınmış olan Thoma Kilisesi'nin yıkılacağını söylediği zikredilmektedir. Bunun üzerine taleplerinden vaz geçerek durumun eski hal üzere bırakılmasını istemişlerdir.⁴³

Sulh veya savaş yoluyla alınan şehirlerde bulunan mâbetlerle ilgili genel yaklaşım böyle olmakla birlikte yeni mâbet inşâ etme konusunda gayrimüslimlere izin verilmemiştir. Hatta fethedilip kaybedilen ancak daha sonra tekrar fethedilen yerlerle ilgili de bu genel prensip üzerinde hareket edilmiş ve bu ara dönemde inşâ edilen mâbetler yıktırılmıştır. Selâhaddîn-i Eyyûbî (öl. 589/1193) Kudüs'ü hicri 583 yılında yeniden fethettiğinde haçlıların ilk fetihten sonra inşâ etmiş olduğu kiliselerin tümünü müştemilâtı ile birlikte yıktırmıştır. Hatta bu kiliselerden biri olan Sainte Anne adlı kilisenin yerine Medresetü's-Salâhiyye ismiyle bir medrese inşâ ettirmiştir.⁴⁴

Burada bir örnek de Endülüs Emevî döneminden vermek istiyoruz. Zira Endülüs Emevî Devleti (756-1492), farklı inanç ve kültürlerin buluştuğu, her uygulaması değişik açılardan önemi haiz dönemdir. Kuruluşundan yıkılışına kadar yaklaşık sekiz asırlık bir dönemde gayrimüslimlerin mâbetleriyle ilgili farklı uygulamalar olmuştur. Endülüs Emevî Devleti'nin kurucusu olan I. Abdurrahman (ed-Dâhil) (öl. 172/788) Kurtuba'da şehrin en büyük Hıristiyan mâbedi sayılan San

⁴⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/404.

⁴¹ İbnü'l-Fakîh, *el-Buldân*, 1/158, 159.

⁴² Muhammed Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, çev. Mustafa Sabri Küçükbaşçı (İstanbul: y.y. 1995), 219.

⁴³ Muhammed b. Cerir b. Yezid Ebu Ca'fer et-Taberî, *Târîhu't-Taberî* (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387), 6/499.

⁴⁴ Ebû Amr Osman b. Abdurrahmân Takıyyuddîn İbnü's-Salâh, *Ma'rifetu Envâ-i Ulûmi'l-Hadîs/Mukaddime*, nşr. Nûreddîn İtr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 24; Ebû Abdullâh Muhammed b. Sâlim İbn Vâsıl el-Hamevî, *Muferricü'l-kurûb fi ahbâri Benî Eyyûb*, nşr. Heyet (b.y. : y.y., 1377/1957), 2/407; Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâleddîn es-Suyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, nşr. Hamdi ed-Demirdâş (b.y. : Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1425/2004), 321; Geniş bilgi için bk. Yılmaz Can - Metin Yılmaz, "Müslümanların Fethedilen Topraklarda Mevcut Gayri İslam Mabetlere Yaklaşımı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/3 (2008), 32.

Vicente Kilisesini ikiye bölerek Müslümanların ibadet ihtiyacını karşılayacak şekilde bir kısmını camiye dönüştürmüştür. Diğer kısmı da kilise şekliyle Hıristiyanların elinde bırakılmıştır. İlerleyen dönemlerde artan Müslüman nüfusu nedeniyle Camiî dar gelmiş ve diğer yarısını Hıristiyanlardan satın almışlardır. Hıristiyan tebaanın buna razı olmalarından dolayı I. Abdurrahman daha önce yıkılmış olan başka kiliseler için tamir hakkı tanımıştır.⁴⁵ Bu sürece biraz daha yakında bakmakta fayda vardır. Zira I. Abdurrahman artan Müslüman nüfusun ihtiyacı için kilisenin geri kalan kısmını isteyince, bu istek reddedilmişti. Buna karşın I. Abdurrahman'ın elinde fazla yapacak bir şey yoktu. Zor kullanarak burayı camiye dönüştürmek mümkün değildi. Zira İslâm hukukuna göre, gasp edilmiş bir mekân mâbet olmazdı. Ayrıca Hıristiyan halkın elinde fetih yıllarına ait bir emannâme belgesi vardı ki bu belgeye göre Müslümanlar Hıristiyanların kiliselerini istedikleri zaman yıkma hakkına sahip değillerdi. Emâna göre mâbetlerine dokunulmayacağı taahhüt edilmişti. Bu sebeple I. Abdurrahman yüz bin dinar ve şehir dışında bazı kiliselerin tamir ve kullanım hakkını vererek onları kilisenin diğer yarısını Müslümanlara vermeye razı etmişti.⁴⁶

Endülüs Emevî Devletinde özellikle de miladi 950 yıllarında yabancı devletlerle artan diplomatik ilişkilerde Kurtuba'ya gelen Hıristiyan elçilerin ibadetlerini rahatça yapabilmeleri için kendilerine özel bir kilisenin tahsis edilmiş olması da bu anlamda dikkat çekicidir.⁴⁷ Ancak yine bu dönemlerde zaman zaman mâbetlerin aslî amacı olan ibadet gayesinden uzaklaştığı ve bu sebeple yıkıldığı da olmuştur. Nitekim “Hıristiyan Fedailer Hareketi” olarak Endülüs tarihinde devleti meşgul eden bir isyana karşı o dönemde isyancıların yuvalandığı bir iki manastırın da yıkıldığı nakledilmiştir.⁴⁸

2.3. Osmanlı Devleti Dönemi

İslâm tarihinde altı asırdan fazla bir döneme damgasını vuran Osmanlı Devleti (1299-1923) geniş bir coğrafyaya yayılmasından dolayı birçok yerde gayrimüslim tebaayı da içine almıştır.

Osmanlı toplumu dini ve milliyeti birbirinden farklı olan çok uluslu bir yapıya sahipti. Dolayısıyla tebaa Müslüman ve gayrimüslimlerden müteşekkildi. Ancak “millet” kavramını ırk ve dil birliği değil din birliği oluşturuyordu. Bu bağlamda devleti oluşturan asıl unsur din birliği ile birbirine bağlı olan büyük çoğunluktu. Bununla birlikte gayrimüslimlerin de huzur ve güvenlik içerisinde yaşam hakları ile inanç/ibadet hürriyetleri güvence altına alınmıştı. Bu cümleden olmak üzere gayrimüslim tebaanın idaresi ile cinayet haricindeki hukukî meseleleri devletin

⁴⁵ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn İzârî el-Merrâkuşî, *el-Beyânü'l-magrib fi ahbâri'l-Endelüs* (Beirut: Mektebetü Sadr, 1950), 2/85; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları-Siyasi Tarih* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 92.

⁴⁶ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 92.

⁴⁷ Mehmet Özdemir, *Endülüs* (Ankara: İSAM Yayınları, 2022), 79.

⁴⁸ Özdemir, *Endülüs*, 59.

gözetiminde olmak üzere kendi dinî liderlerinin tasarrufuna bırakılmıştı.⁴⁹ Gayrimüslimlere ait mâbetlerin durumu da bu anlamda hem idarî hem siyasî hem de dinî mahiyet kazanmış bir durumdaydı.

Gayrimüslim tebaanın dinî yaşamı özellikle de din ve mâbet hürriyeti konusunda geçmiş dönemlerdeki Müslüman Devletlerin maslahata uygun bir siyaset izlediğini söylemek mümkündür. Özellikle de sınırların Batıya doğru genişlemesiyle Hıristiyan halka tanınan inanç ve mâbet hürriyeti ilk dönemden itibaren kendini göstermiştir. Aşağıda Osmanlı'nın, gücünün zirvesinde olduğu bir dönemden, İstanbul'un fethedilmesi ile Fatih Sultan Mehmet'in gayrimüslimler hakkında yürüttüğü siyasetten bahsedilecektir.

Fatih'in İstanbul'u fethetmesinin ardından verdiği müsaade ile Hıristiyan ruhâniler tarafından 6 Ocak 1454 tarihinde Georgios Scolarios Ortodoks Patriği olarak seçilmiştir. "Gennadios" ünvanını kullanmayı tercih eden Patrik saraya davet edilmiş, Sultanın elinden tacını ve âsâsını alarak görevine başlamıştır. Fatih'in düzenlediği fermanla Patrik vezir seviyesinde protokole alınarak Ortodoksların temsilcisi kabul edilmiştir. Osmanlı'nın Patrikhaneeye verdiği ayrıcalıklar bununla da sınırlı kalmamıştır. Devlet, Patrikliği iç işleyişinde serbest bırakmış, ruhban sınıfı vergiden muaf tutulmuş, Ortodokslar arasında cereyan eden cinayet haricindeki davalara Patriklik mahkemelerinin bakması karara bağlanmıştır. Ortodoks-Hıristiyan Balkan halkı buraya bağlanmıştır. Esasen Fatih'in Katolik-Ortodoks Kiliseleri'nin birleşmesi hayaline son veren bu uygulaması tamamen siyasî bir manevra olmuştur. Rum Ortodoks Kilisesi'ni (Fener Rum Patrikliği) bu şekilde teşkilatlandırarak güçlendiren Fatih, bu gücün karşısına Ortodoks Kilisesi'nden, "İsa'nın insanî tabiatının ilâhî tabiatı içerisinde eridiği"ni kabul ettikleri için ayrılan Ermeni Kilisesini koymuş, İstanbul Ermeni Partikliği'nin kurulmasına izin vermiştir.⁵⁰

İstanbul fatih'i Sultan Mehmet'in en önemli icraatlarından birisi de fetihle birlikte Hıristiyanlık tarihi ve inancı açısından çok önemli bir yere sahip olan şehrin en büyük kilisesini camiye çevirmesidir. Ayasofya'nın camiye çevrilmesi kuşkusuz Osmanlı'da devlet geleneği haline gelmiş olan "fethedilen şehirlerin en büyük kilisesinin camiye çevrilmesi ve ilk Cuma namazının burada kılınması" âdetine dayanmaktadır.⁵¹ Keza fetihden sonra şehirde bulunan yüzü aşkın kilise

⁴⁹ Mehmet Güneş, "Osmanlı Devleti'nin Gayrimüslim Tebaaya Yaklaşımında Dönemsel Değişimler", *Tarih ve Gelecek Dergisi* 3/3 (Aralık 2017), 13.

⁵⁰ Hidayet Işık, "İstanbul'un Fethinin Hıristiyanlık Üzerindeki Etkileri", *Dinî Araştırmalar* 4/10 (2001), 197-200.

⁵¹ Said Öztürk, "İstanbul'un Fethinden Sonra Ayasofya Kilisesinin Camiye Çevrilişi", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 14 (2003), 140.

ve manastır, mescit, cami veya medreseye çevrilmiş bir kısmı da tarikat ehlinin tasarrufuna bırakılmak üzere hankâh yapılmıştır.⁵²

Fatih'in Ayasofya üzerindeki camiye tahvil etme tasarrufu, bir Osmanlı fetih geleneği olsa da kanaatimizce siyaseten önemli mesajlar da barındırmaktadır. Zira İstanbul, Roma İmparatorluğunun devamı niteliğinde kurulmuş olan Bizans'ın (330-1453) başkentidir. Bin yıldan fazla bir süre hüküm sürmüş, dünya tarihine yön vermiş bir imparatorluktur ve Fatih bu devleti tarih sahnesinden kaldırarak başkentlerini de fethetmiştir. İstanbul, aynı zamanda Ortodoks Hıristiyan dünyasının da merkezidir. Bu bağlamda Ayasofya'nın camiye çevrilmesi en üst düzeyde İslâm hâkimiyetinin Hıristiyan dünyasına ilanı noktasında güçlü bir mesaj içermektedir. Fatih bu hâkimiyetini perçinlemek için siyaseten başka önemli tasarruflarda da bulunmuştur. Örneğin, Rum Ortodoks Kilisesini kendi himâyesine almış ve Patrikhâne'ye bazı imtiyazlar da sağlamıştır.

Osmanlı Devleti, Hıristiyan tebaasının mâbet ihtiyacına duyarsız kalmamış, Hıristiyan tebaanın bu konudaki taleplerine olumlu yaklaşmış ancak kilise inşâsı ile ilgili bazı ilkeler tesis etmiştir. Buna göre; ihtiyaç olup olmadığı tetkik edilmiş, belirli bir genişlik ve yüksekliği aşmaması şart koşulmuştur. Örneğin kilise inşâsına müsaade eden bir vesikada şu hususlar dile getirilmiştir:

“Kilise inşâ olunacak arsanın yirmi sekiz seneden beri Gürcü, Ermeni Katolik râhip ve râhibelerin ikâmetlerine ve icrâyı âyinlerine mahsûs olması ve söz konusu yerleşim yerinin ahâlisinin ise mileli gayrimüslimden bulunması cihetlerle kilise-i mezkûrun inşâsında mahzûr olmadığı bi'l-muhâbere tarafından vuku' bulunmuş ve uygun görülmüştür. Fakat kilisenin yüksekliği ve genişliğinin haddi aşmasının önüne geçilmesine dikkat edilsin.”⁵³

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'tan sonra azınlıkların mâbet ihtiyaçlarına karşı duyarlılığın belki de dış devletlerin müdahalelerine karşı koyabilmek için daha da arttığını söylemek mümkündür. Nitekim Diyâr-ı Bekr Vilayetine bağlı Silvan kazasında mûkim olan Keldânî vatandaşların kilise taleplerine karşı Devlet-i Aliyye duyarsız kalmamış ve bu konuda gerekli yazışmalarla bu süreç olumlu sonuçlanmıştır. Bu süreç ile ilgili belgelerden biri de 12 Şevval 1309 ve 27 Nisan 1308 (9 Nisan 1892) senesinde “Daire-i Sadâret-i İftâ”ya Sadrazam ve Yâver-i Ekrem imzasıyla şu içerikle gönderilmiştir:

Diyâr-ı Bekir Sancağından Silvan Kazası merkezinde mutavattin Keldânî Cemaatinin mâbetleri olmadığından müceddeden bir kilise inşâsına ruhsat i'tâsı cemaat-i merkûma serpiskoposu tarafından istid'a olunmuş ve kaza-ı mezkûrede bulunan Keldânî Cemaati, 50 haneden 250 nüfustan ibaret olup kilisenin mülk bir mahalle tûlen 17, arzen 13, irtifâen 8 zira' olmak üzere inşâ ve mesârifi

⁵² Hoca Sâdettin Efendi, *Tâcü't-tevârih*, sad. İsmet Parmaksızoğlu (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), 2/293.

⁵³ Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umur-ı Belediye* (İstanbul: İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1995), 7/4011.

olan 52.500 kuruşun serpiskopos tarafından i'tâ kılınacağı ve inşâsınca bir gunâ mahzûr olmadığı iş'âr-ı mahallîden anlaşılması olduğundan sûret-i istid'â karîn-i müsâ'ade-i seniyye-i hazret-i padişahî buyrulduğu halde Divan-ı Hümâyûn Kalemî müzekkiresinde gösterildiği üzere kuyûdu lâzime ve derciyle ruhsatı mutezammin emr-i âli tasdîri ve muâmele-i muteferri'asının icrâsı tezekkür olunduğuna dair Şûrâ-yı Devlet Dâhiliyye Dairesi'nin mazbatası ile beraber arz ve takdim kılınmış olmağla ber-muceb-i mazbata îfâ-yı muktezâsı hakkında her ne vech ile emr u fermân-ı Hümâyûn-ı hazret-i padişahî müte'allik buyrulur ise... münîfi infâz edileceği beyânıyla tezkire-i senâverî terkîm kılındı efendim.⁵⁴

Osmanlı tebaasının bir diğer önemli kısmını Yahudiler oluşturmaktaydı. İstanbul'un fethinden sonra Yahudilerin de hakları garanti altına alınmıştır. Fatih, Mose Kapsalı'yi İstanbul Yahudi Hahambaşı'sı olarak atamış, savaş sırasında evlerini terk eden Yahudilerin güvenlik içerisinde dönebileceklerini belirtmiştir.⁵⁵ Yahudilerin yaşam, inanç ve ibâdet özgürlükleri Pâyitaht'ta garanti altına alınmış olmakla birlikte, özellikle Müslümanların ilk kiblesi olan Kudüs'te izlenen siyaset biraz daha farklı olmuştur. Esasen Hz. Ömer'in Kudüs'ü fethi esnasında Hıristiyanlarla yaptığı zimmet antlaşması sadece Osmanlı Dönemi için değil önceki İslâm devletleri için de belirleyici olmuştur. Bu anlaşma sadece Hıristiyanlarla yapılmıştır. Çünkü o dönemde Kudüs'te yoğun bir Hıristiyan nüfus varken Yahudiler azınlık konumundaydı ve şehirde kurulu bir havraları dahi yoktu. Bu bağlamda gayrimüslimlerin mâbetleri konusunda sürekli Hz. Ömer'in bu zimmet anlaşmasına atıf yapılmış ve Yahudilere mâbet inşâ etme hakkı tanınmamıştır. Yavuz Sultan Selim'in 1516'da Kudüs'ü fethettiğinde Rum Ortodoks Patriğine gönderdiği fermanda Hz. Ömer dönemine atfen, "kadîm bütün hakların bâki olduğu"nu ifade ettiği görülmektedir. Ancak Yahudilerden bahsedilmemiştir. Devam eden süreçte Hıristiyanlarla aynı haklara sahip olmayan Yahudiler, ibadetlerini yerine getirebilecekleri mâbetlere ihtiyaç duymuş ve mâbet inşâ etmelerine kanunen izin verilmediği halde bazı evleri mâbete çevirerek bu ihtiyaçlarını giderebilmelerine göz yumulmuştur. Ancak bu evlerde sadece kutsal metinler okunabilecek, mâbeti andıran mihrap vb. kutsal eşyalar bulunmayacaktır. Mevcut mâbetlerin tamiri için ise izin almaları gerekmektedir. Osmanlı devlet yönetimi Müslümanlarca kutsal kabul edilmesinden dolayı Kudüs'ü Şerif'i özel olarak takip etmiştir. Yahudilere burada mâbet yaptırmama hususundaki dirayeti asırlarca sürdürmüştür. Örneğin Kudüs kâdısı'na gönderilen 1589 tarihli bir fermanda; Yahudiler'in şehrin asıl sâkinleri olmadığına dikkat çekilerek Kudüs'ün fethinde hiçbir mâbetlerinin olmadığı hatırlatılmış ve mâbet inşâ etmelerine kesinlikle izin verilmemesi gerektiği talimatı verilmiştir.⁵⁶

⁵⁴ Osmanlı Arşivi (BOA), *İrâde Şura-yı Devlet [İ.ŞD]*, No. 118, Gömlek No. 7086.

⁵⁵ Işık, "İstanbul'un Fethi", 199, 200.

⁵⁶ Mustafa Öksüz, "XVI. Yüzyıl Kudüs'ünde Yahudi Mâbetleri ve Osmanlı Devleti", *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi* 2 (Yaz 2018), 13, 26.

Osmanlı Devleti'nin Kudüs özelinde Yahudilerle ilgili takip ettiği siyâset dikkate değerdir. Esasen Yahudilerin bu şehirde kurumsallaşarak kök salmamalarını temin etmeye çalıştıkları görülmektedir. Zira Hıristiyanlara sağlanan mâbet inşâ etme özgürlüğü “şehrin yerlisi olmama” gibi bazı politik bahanelerle siyâseten Yahudilere verilmemiştir. Burada Yahudilerin gerçekten de Kudüs'te Müslümanların şehri fethetmesinden önce elle tutulur bir varlıklarının olmadığını ifade etmek gerekir. Zira Hıristiyan Roma imparatorluğunun baskısı altında; inanç ve ibadet özgürlüğünden mahrum bir şekilde yaşamaktaydılar. Kaldı ki Yahudi tarihi, sürgün ve savaşlarla dolu bir tarih olup hemen her dönemde güçlü devletlerin hükmü altında; köle, esir ve en iyi ihtimalle azınlık statüsünde yaşamışlardır. Bununla birlikte İslâm Devletleri kendilerine asla zulmetmemiş, daima inanç ve ibadet hürriyeti tanımışlardır. Ancak bu hürriyette Hıristiyanlarla eşit düzeyde olduklarını söylemek mümkün değildir. Kuşkusuz bu Hıristiyan halkın o gün açısından Roma; sonraki tarihi süreçlerde ise güçlü Avrupa devletleri gibi hâmilerinin mevcudiyeti ile de alakalı bir durumdur. İslâm devletleri güçlü oldukları dönemlerde de bu güç dengesini korumuşlardır. Osmanlı'nın son dönemlerinde gücünü yitirmesi ile Hıristiyan ülkelerin azınlıkların haklarına sahip çıkma (azınlıklar sorunu) bahanesi ile devletin işleyişine müdahil olma çabaları, gayrimüslim tebaanın her dönemde devletlerarası ilişkilerde önemli bir denklem teşkil ettiğini göstermektedir. Keza günümüzde de dinî azınlıklar ve mâbetleri ilgilendiren hususlarda “mukâbele bi'l-misl” kuralının uluslararası ilişkilerde işletildiğini görmek mümkündür. Ancak tabî olarak misli ile mukabele yine de devletlerin güç dengeleri ile alakalıdır.

3. Genel Değerlendirme

Konumuz ile ilgili olarak yukarıda yer verdiğimiz açıklamaları şu maddelerle değerlendirmek mümkündür:

1) Gayrimüslimlerin inanç ve mâbet kutsiyeti bizzat Hz. peygamber döneminden itibaren güvence altına almıştır. Bu durum Medine içinde yaşayan Yahudilerin inanç ve bunun mütemmimi olan mâbet hürriyetlerinde olduğu gibi Necran bölgesinde yaşayan Hıristiyanlara verilen emânın içeriğinde de belirtildiği şekliyle dini yaşantılarına, din adamlarına ve mâbetlerine dokunmama konusunda güvenceler içermiştir.⁵⁷

2) Hz. Peygamber döneminde münafıklar tarafından ismi “mescit” olarak adlandırıldığı halde mescit amacı dışında kullanılmak niyetiyle inşâ edilmiş olan “mescid-i dırâr”, Allah

⁵⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 85.

tarafından amaç dışı inşâ edildiğinin haber verilmesi üzerine⁵⁸ bizzat Hz. Peygamber tarafından yıktırılmıştır. Hz. Peygamber amacı dışına çıkan yapılara izin vermemiştir.⁵⁹

3) Gayrimüslimlerin mâbetleri ile ilgili olarak Hulefâ-i Raşidîn döneminde özellikle de Hâlid b. Velîd komutasında gerçekleşen fetihlerde, Anât, Kerkisya, Hire gibi bölgelerdeki gayrimüslimlere ait kiliselere dokunulmamak şartıyla yapılan antlaşmalara dikkat çeken Ebû Yûsuf, dört halifenin de buna sadık kaldığını ve zimmîler sulh üzerine kaldığı sürece bu durumun kıyamete kadar süreceğini ifade etmiştir.⁶⁰

4) Emevîler döneminde İslâm fetihlerinden sonra gayrimüslimler ve özellikle de mâbetleri ile ilgili siyasî ve politik mülahazaların devreye girdiğini söylemek mümkündür.

5) Daha sonraki dönemlerde bölgenin fetih şekli de bu konuda belirleyici olmuştur. Savaş ile alınan yerler ile sulh ile alınan yerlerde farklı uygulamalara gidildiği görülmüştür. Karşı konulmadan, savaşılmadan sulh ile teslim olan şehirlerdeki mâbetler ancak sulh yolu ile yani Hristiyan halkın onayı ile camiye çevrilmiştir. Savaş yoluyla alınanlar şehirlerdeki mâbetler için ise Hristiyan halkın rızasının olup olmadığı gözetilmemiştir.⁶¹

6) Müslümanların nüfus ve gücünün artması ve azalmasıyla da devletin ve toplumunun maslahatı gözetilerek mâbetler konusunda farklı stratejiler benimsendiğini söylemek mümkündür.

7) Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Raşidîn, sefere çıkardığı her askeri birliğe “Kilise ve havralarda bulunan görevli kimseleri öldürmeyiniz ve bu mekânları tahrip etmeyiniz” talimatını daima yinelemiştir.⁶² Bu talimat doğrultusunda hareket eden İslâm orduları tarihin hiçbir döneminde yaptıkları savaşlarda din adamlarının canına kastetmedikleri gibi kutsal mekânlarına da zarar vermemişlerdir.

8) Ebû Ubeyde, Şam halkı ile yaptığı antlaşmalarda buralarda bulunan zimmî mâbetlerine (kilise, sinagog) dair belli düzenlemeler getirmiştir. Buna göre yeni mâbet yapımına yasak

⁵⁸ Bu konuda şu iki ayet inmiştir: “Bir de şunlar var ki, zararlı eylemler gerçekleştirmek, inkârcılıklarını pekiştirmek, müminlerin arasına ayrılık sokmak ve daha önce Allah ve resulüne savaş açmış kişi lehine fırsat kollamak üzere bir mescid yapmışlardır. ‘Amacımız sadece iyi bir şey yapmaktır’ diye de yemin edecekler. Allah şahit, onlar kesin keskin yalancıdır.” “Orada asla namaza durma! Daha ilk günden takvâ temeli üzerine kurulan mescid ise namaz kılman için elbette daha uygundur; burada gerçekten arınmak isteyen adamlar vardır. Allah da arınmaya çalışanları sever.” Tevbe 9/107- 108.

⁵⁹ Vâkîdî, *el-Megâzî*, 3/1046; Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâr-u İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1405/1984), 4/367-368; Ebû'l-Hasen Alî b. Abdulkâfi, Takiyyuddîn, *es-Subkî, Fetâvâ's-Subkî* (b.y. : Dâru'l-Maârif, ts.), 1/175.

⁶⁰ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 1/161.

⁶¹ Serahsî, *Şerh-u Siyeri'l-Kebîr*, 1/1550.

⁶² Abdürrezzâk, *el-Musannef*, “Cihad”, 19 (No: 9430); Demirci, *Gayr-i Müslim Politikalar*, 174.

getirilmesine karşın şehir içi ve dışındaki mevcut mâbetlere dokunulmazlık verilmiştir. Ancak Herakl tarafından sürgüne gönderilmiş bulunan patrik Bünyamin'in on üç yıl uzak kaldığı İskenderiye patrikliğine Amr b. Âs (öl. 43/664) tarafından geri çağırılıp onore edilmesi Müslümanların Kıptilere, dindaşlarının baskılarına nazaran nasıl davrandıklarının açık bir ifadesidir. Keza patriğin dönüşüyle Mısır'da gerek eski kiliselerin tamiri gerekse yenilerinin bina edilmesi yönünde çalışmalara da müsaade edilmiştir. Mısır'daki bu uygulama, Şam uygulamasına zıt durmakla birlikte İslâm devleti bünyesinde mâbet yasağında koşulsuz bir durum olmadığına ve istisnai durumlara müsaade edildiğine delildir.⁶³

Sonuç

İslâm medeniyetinde gayrimüslimlere ait mâbetlerin İslâm Hukukundaki durumu Hz. Peygamber döneminden itibaren örnekleriyle aktarılmıştır. Din ve inanç hürriyetinin bir parçası olarak mâbet kutsiyeti genel bir ilke olarak kabul edilmiştir. Özellikle de Hz. Peygamber'in yaşadığı ve Ehl-i kitaptan Yahudilerin bulunduğu Medine'de bu anlamda mâbet veya buna yakın işlev gören mekânlara dokunulmamıştır. Hz. Peygamber'den sonra dört halife döneminde de bu anlayış korunmuştur.

Özellikle Hulefâ-i Râşidin'i takip eden dönemlerde İslâm ve dünya tarihinde önemli bir yer teşkil eden; Emevî, Abbâsî, Endülüs Emevî Devleti ile Osman Devleti hâkim oldukları yerlerde zaman zaman gayrimüslimlerin mâbetleri ile ilgili farklı uygulamalarda bulunmuşlardır. Bu farklı uygulamaların arka planı araştırıldığında dini bir sâik ile değil günün siyasî ve konjonktürel gerekleri ile gerçekleştiği görülmektedir. Bu sebeple gayrimüslimlere ait mâbetlerin korunması, Hz. Peygamber dönemi itibarıyla hukukî bir güvence ile teminat altına alınmış iken daha sonraki dönemlerde siyâsî nedenler ve dönemselsel faktörlerin etkisiyle din, devlet ve Müslüman toplumun maslahatı gözetilerek farklı kararlar verilmiştir. Kudüs'te Yahudîler ile Hıristiyanlar'a farklı muamele edilmiş olması ve fethedilen şehirlerin en büyük kiliselerinin camiye çevrilmesi gibi çalışmamızda da zikrettiğimiz örnekler bu kanaatimizi destekler mahiyettedir.

Hz. Peygamber'in hayatına bakıldığında Mekke'yi fethettikten sonra Kâbe'yi olduğu haliyle Müşriklere bırakmadığı, bilakis içerisindeki putları temizleterek Müslümanlar için mâbede çevirdiği görülmektedir. Bu örnekten hareketle, Hz. Peygamber'in "din adamlarının öldürülmemesi, mâbetlere zarar verilmemesi" gibi talimatlarının savaş anı ile ilgili olduğunu ve Müslüman askerlere haddi aşmamaları noktasında uyarı niteliği taşıdığını düşünüyoruz. Zira mâkul ve mantıklı olan, savaş sonrasında Müslümanların galip gelmesi durumunda ilm-i siyâset ile hareket ederek maslahatı gözetilen bir idare sergilemeleridir. Bu maslahat üç hususta söz konusu olacaktır:

⁶³ Demirci, *Gayr-i Müslim Politikalar*, 319.

1. İslâm'ın galibiyetini, şeref ve izzetini düşmana hissettirmektir. Nitekim bunu sağlamak için fethedilen şehirlerin en büyük kiliseleri camiye çevrilmiştir.

2. Özellikle çocuk ve gençler olmak üzere Müslüman toplumun dinini muhafaza edebilmesini temin etmektir. Bunun için gayrimüslimlere ait mevcut mâbetlerin bir kısmı kapatılmış, camiye veya medreseye çevrilmiştir. Yeni mâbet inşâsına çok elzem olmadıkça izin verilmemiştir.

3. Yenik düşmüş, esaretle cezalandırılmış veya zimmet akdine mecbur kalmış ama tebaa statüsünde bir arada yaşama mecburiyetinde bulunan gayrimüslimlerin maslahatını gözetmektir. Zira tamamıyla baskı kurularak inanç özgürlüklerinin kısıtlanması ve ibâdetlerinin yasaklanması bu toplumun topyekûn İslâm'ı kabul etmesini sağlamayacağı gibi böyle bir baskı toplumsal huzuru bozacak ve onları dışarıda düşman ile mücadele eden İslâm devleti için potansiyel bir iç düşman haline getirecektir. Bu bağlamda onların iç huzurunun sağlanması tüm toplumun emniyet ve huzurunun temin edilmiş olması anlamına gelmektedir.

Çalışmamızda incelediğimiz farklı dönemlere ait uygulamalar, İslâm devletlerinin her şart ve durumda gayrimüslimlere inanç, ibâdet ve mâbetleri konusunda sınırsız bir özgürlük tanımadığını; bu üç maslahat üzerinde hareket ederek dâima dengeleri gözetilen bir siyâset izlediğini göstermektedir.

Kaynakça

Algül, Hüseyin. "Mescid-i Dırâr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Mart 2022. <https://islamsiklopedisi.org.tr/mescid-i-dirar>

Armağan, Servet. *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 1436/2015.

Aslantaş, Nuh. *Hız Muhammed Döneminde Yahudiler*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2016.

Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbü'l-eşraf*. nşr. Süheyl Zekkâr - Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.

Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Fütûhu'l-buldân*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1409/1988.

BOA, Osmanlı Arşivi. *İrâde Şûrâ-yı Devlet [İ.ŞD]*. No: 118, Gömlek No: 7086. 15.10.1309 (13.5.1892). Erişim 15 Mart 2022. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/Sayfalar/eSatis/BelgeGoster.aspx?ItemId=21357257&Hash=524B52213B82BFED2956214B56E4FDA8A2325E2465248F43744DF4622D09B097&A=2&Mi=0>

Can, Yılmaz - Yılmaz, Metin. "Müslümanların Fethedilen Topraklarda Mevcut Gayri İslam Mabetlere Yaklaşımı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/3, (2008), 27-52.

- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Râzî. *Ahkâmu'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405/1984.
- Çelikkol, Yaşar. *İslâm Öncesi Mekke*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Demirci, Abdurrahman. *Hız Peygamber ve Dört Halife Döneminde Gayr-i Müslim Politikalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012. Erişim 15 Mayıs 2022 <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'âs b. İshak es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhim el-Ensârî. *Kitâbü'l-Harâc*. nşr. Ṭâhâ Abdurraûf Sa'd - Sa'd Hasan Muhammed. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.
- Ergin, Osman Nuri. *Mecelle-i Umûr-ı Belediye*. 7 Cilt. İstanbul: İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1995.
- Fayda, Mustafa. "Zimmî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Nisan 2022. <https://islamsiklopedisi.org.tr/zimmi#1>
- Güneş, Mehmet. "Osmanlı Devleti'nin Gayrimüslim Tebaaya Yaklaşımında Dönemsel Değişimler". *Tarih ve Gelecek Dergisi* 3/3 (Aralık 2017), 12-26.
- Hoca Sadettin Efendi. *Tâcü't-tevarih*. sad. İsmet Parmaksızoğlu. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.
- Işık, Hidayet. "İstanbul'un Fethinin Hıristiyanlık Üzerindeki Etkileri". *Dinî Araştırmalar* 4/10. (2001), 187-208.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen. *Târîh-u Dımaşk*. nşr. Amr b. Gurâme el-Umrevî. 80 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr. 1415/1995.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî. *el-Muhabber*. nşr. Ilse Lichtenstadter. Beyrut: Dâru'l- Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm el-Himyerî. es-Sîretü'n-nebeviyye. nşr. Mustafa es-Sakkâ vd. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 1375/1955.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemseddin Muhammed b. Ebî Bekr. *Ahkâm-u ehli'z-zimme*. thk. Seyyid İmrân. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1424/2003.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer, Ebu'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 21 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hecer, 1424/2003.
- İbn İzârî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Merrâkuşî. *el-Beyânü'l-mağrib fi ahbâri'l-Endelüs*. Beyrut: Mektebetu Sâdr, 1370/1950.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl, Muhammed b. Mükerrrem b. Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfi'î. *Muhtasarü târîh-i Dımaşk*. nşr. Rûhiyye en-Nehhâs. Riyâd: Abdulhamîd Murâd - Muhammed Mutî'. 29 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1984.

- İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *et-Tabakât*. nşr. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1421/2001.
- İbn Vâsıl, Ebû Abdullâh Muhammed b. Sâlim el-Hamevî. *Muferricü'l-kurûb fi ahbâri Benî Eyyûb*. nşr. Heyet. 5 Cilt. b.y. : y.y. 1377/1957.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali. *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-umem*. nşr. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Mustafa Abdulkâdir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. nşr. Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422/2001.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem İzzeddin. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmirî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997.
- İbnü'l-Fakîh, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed el-Hemedânî. *el-Buldân*. nşr. Yûsuf el-Hâdî. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1416/1996.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahmân Takıyyuddîn. *Ma'rifetu envâ-i ulûmi'l-hadîs/mukaddime*. nşr. Nûreddîn İtr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.
- Karan, Cuma. "Hz. Ömer Döneminde (13-23/634-644) Anadolu Fetihlerine Giden Yolda el-Cezire Fütuhâtı". *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*. ed. Ali Aksu. 1/501-515. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 10 Nisan 2022. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kur'ân Yolu Meal ve Tefsir*. Hayrettin Karaman, vd. Erişim 25 Ekim 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Hac-suresi/2634/39-41-ayet-tefsiri>
- Muhammed Hamîdullah. *İslâm Anayasa Hukuku*. çev. Mustafa Sabri Küçükaşçı. İstanbul: y.y. 1995.
- Öksüz, Mustafa. "XVI. Yüzyıl Kudüs'ünde Yahudi Mâbetleri ve Osmanlı Devleti". *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi* 2 (Yaz 2018), 9-32.
- Özcoşar, İbrahim. "Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin Hukukî ve Millet Sistemi". *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 124-139.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs*. Ankara: İSAM Yayınları, 2022.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları-Siyasi Tarih*. Ankara: TDV. Yayınları, 2016.
- Öztürk, Said. "İstanbul'un Fethinden Sonra Ayasofya Kilisesinin Camiye Çevrilişi". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 14 (2003), 133-142.
- Pakalın, Zeki. *Osmanlı Tarih ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: y.y. 1993.
- San'ânî, Abdurrezzâk b. Hümâm, Ebû Bekr el-Yemânî. *el-Musannef*. thk. Habiburrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403/1982.

- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Şerh-u Siyeri'l-kebîr*. 5 Cilt. b.y. : Şirketu Şarkiyyeti'l-İ'lânât, 1370/1971.
- Subkî, Takiyuddîn Ebü'l-Hasen Alî b. Abdulkâfî. *Fetâvâ's-Subkî*. 2 Cilt. b.y. : Dâru'l-Maârif, ts.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Târihu'l-hulefâ*. nşr. Hamdî ed-Demirdâş. Mekke: Mektebetu Nizâr Mutafa el-Bâz, 1425/2004.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Târihu't-Taberî*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967.
- Vâkîdî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî. *el-Megâzî*. nşr. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âlemî, 1409/1989.
- Watt, W. Montgomery. *Hiz. Muhammed Medine'de*. çev. Süleyman Kalkan. İstanbul: KURAMER. Yayınları, 2016.
- Yâzîcî, Tâlib. "Emevîyye Camii". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Nisan 2022. <https://islamsiklopedisi.org.tr/Emeviyye-camii#1>

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 7 (Haziran / June 2022), 37-59

Hâris el-Muhâsibî’de Eğitimle İlgili Bazı Kavramlar

Some Concepts Related to Education in Hârith al-Muhâsibî

Ahmet Beken

Arş. Gör. Dr. Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Research Assistant Ph.D. Çukurova University, Institute of Social Sciences, Department of
Religious Education

Adana, Türkiye

ahmtbeken@gmail.com

orcid.org/0000-0002-5243-7605

<https://ror.org/05wxkj555>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Mayıs/May 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 20 Haziran/June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Atıf / Cite as: Beken, Ahmet. “Hâris el-Muhâsibî’de Eğitimle İlgili Bazı Kavramlar”. ATEBE 7 (Haziran 2022), 37-59. <https://doi.org/10.51575/atebe.1116998>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

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

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Hâris el-Muhâsibî'de Eğitimle İlgili Bazı Kavramlar *

Öz

Eğitim, insanla birlikte var olan bir olgudur. Eğitimin ilmî bir disiplin hâlini alması ise yenidir. Yakın döneme kadar eğitim, din eğitimi, ahlâk ve değer eğitimi şeklinde birbirinden ayrı alanlar da söz konusu değildir. Dolayısıyla bunların ilmî birer disiplin olarak birbirlerinden ayrılmaları da yeni bir hadisedir. Zira tarihsel süreçte eğitim, dinî ve ahlâkî bir karakteri haiz olup bunların her biri diğerinden bağımsız alanlar olarak telakki edilmemiştir. Burada din, eğitime anlamlı gaye ve hedefler sağlarken ahlâk, hem dinin hem de eğitimin önemli amaçlarından birini teşkil etmektedir. Ayrıca tam anlamıyla tahakkuk etmesi, olumlu ve dengeli bir kişilik oluşturmaya adına eğitimin dinî ve ahlâkî karakteri de önem arz etmektedir. Bu nedenle günümüzde eğitim, din eğitimi, değer ve ahlâk eğitimi şeklindeki adlandırmaların tarihsel süreçte hangi kavramlara karşılandığının ya da hangi kavramlarla ilişkili olduğunun ortaya konması büyük bir önemi haizdir. Ehl-i Sünnet kelâmının ve tasavvufun kurucu isimleri arasında yer alan Hâris el-Muhâsibî (öl. 243/857), insanın dinamik yapısını oluşturan, onun olumlu-olumsuz eylemlerinin kaynağı konumundaki kalp, akıl ve nefsin belli bir ölçü ve denge içerisinde eğitilmesi gerektiği üzerinde duran, bu yönde çok sayıda kavrama yer veren erken dönem âlimlerinden birisidir. Muhâsibî'nin insanın içten dışa değişimi ve dönüşümü, onun eğitimi ve öğretimle ilgili farklı kavramlara değindiği görülmektedir. Bu yönüyle çalışmamız, Muhâsibî'nin -günümüzdeki anlamıyla- eğitim, din ve ahlâk eğitimiyle ilgili yer verdiği kavramları konu edinmekte, bunları hangi anlamlarda kullanıldığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu şekilde eğitime dair kavramların gelenekten tevarüs edilen birikimle ve klasik metinler bağlamında ele alınması, eğitimin günümüzdeki muhtevasını, yaşadığı değişimleri, daralmaları vs. anlamayı daha da kolaylaştıracaktır. Hem kavramların hem de bunların sahip olduğu muhtevanın tespit edilmesi bağlamında öncelikle Muhâsibî'nin eserlerinden istifade edilmiştir. Buna göre araştırma yazılı dokümanların incelenmesi yöntemiyle ele alınmıştır. Muhâsibî'nin başta edeb olmak üzere eğitime dair ele aldığı kavramlar -dönemin genel anlayışına uygun olarak- dinî ve ahlâkî bir tema taşımaktadır. *Ta'lim/te'allum, ders/te'drîs, edeb/te'dîb, tasfiye, tathîr, ıslâh ve mücâhede (mücâdele ve mükâbede)* Muhâsibî'nin yer verdiği başlıca kavramlardır. *Terbiye, tehzîb, tezkiye ve riyâzet* gibi kavramlara ise ya hiç değinmediği ya da çok az değindiği görülmektedir. Muhâsibî, bunlardan edeble -bilhassa tasavvuf çevresinde ele alındığı şekliyle- dinî/ahlâkî bir içerikle ve daha çok nefsin terbiye edilmesi yönüyle ilgilenmiştir. Bunun yanında diğer kavramların da benzer bir içerikle ele alındığı gözlenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Hâris el-Muhâsibî, Edeb, Te'dîb, Ta'lim, Te'allum, Âlim, Müte'allim.

Some Concepts Related to Education in Hârith al-Muhâsibî**

Abstract

Education is a phenomenon that has existed from the early times of human beings, but it has recently become a scientific discipline. Until recently, there were no separate fields such as education, religious education, moral and value education. Therefore, their separation from each other as scientific disciplines is also a new phenomenon. In fact, in the historical process, education has a religious and moral character in itself, and these two have not seen independent from each other. Here religion has provided meaningful goals and objectives to education, while morality constitutes one of the important aims of this education. Besides, the religious and moral character of education has also been significant in order to accrue a positive and

* Bu makale, "Hâris el-Muhâsibî'nin Din Eğitimine İlişkin Görüşleri" (2019) isimli doktora tezinden istifade edilerek yazılmıştır.

** This article is extracted from doctorate dissertation entitled "Hârith Al-Muhâsibî's Views About Religious Education" (2019).

balanced personality. For this reason, it is of great importance to understand how the modern concepts of education, religious education, and moral education have been dealt with in traditional education or in historical processes. Hâriþ al-Muhâsibî (d. 243/857), among the founding names of Ahl as-Sunnah theology and Sufism, was one of the early scholars who emphasized that the heart, mind (*‘akl*) and soul (*nafs*), forming the dynamic structure and the source for human’s positive and negative actions, should be educated in a certain measure and equilibrium, and who presented various concepts and terms in this direction. It seems that Muhâsibî refers to different concepts concerning the humans’ change and transformation, his education and training. In this respect, our study aims to deal with the concepts Muhâsibî used within education, religion and moral education in today’s terms and to reveal in which meanings he used these terms. It is also hoped that considering the concepts of education in the traditional and classical concept will make it easier to understand the current content of education, the changes and specialism it has experienced. The concepts that Muhâsibî dealt with on education, especially on decency (*adab/ta’dîb*), have a religious and moral theme in accordance with the general understanding of the period. Among the main concepts that Muhâsibî includes are educating/teaching (*ta’lîm/ta’allum*), instruction/teaching (*dars/tadrîs*), decency, purification (*tathîr, islâh* and *tasfiya*), and mucâhada. It seems that he doesn’t deal with the concepts such as tarbiyah, tahzîb, tazkiya and riyâzat at all or very little. Among them, Muhâsibî was especially interested in decency/adab, as it was handled in the context of Sufism, with a religious/moral view and mostly in the way of educating the soul. In addition, it is observed that other concepts are handled with a similar perspective.

Keywords: Religious Education, Hâriþ al-Muhâsibî, Adab (Decency), Ta’dîb, Ta’lîm, Ta’allum, Scholar, Student.

Giriş

İnsan, iyi ile kötü arasında her daim değişim ve dönüşüm yaşamaya müsait, yönlendirilebilir bir fitratta yaratılmıştır. Buna göre iyilik ve kötülüğe eşit derecede istidatlı olup yaratılışı gereği ikisini de elde etmeye muktedir bir varlıktır. İnsanın her iki yönde belli potansiyellerle yaratılması, eğitim vasıtasıyla iyi ya da kötü anlamda yönlendirilebilir olduğunun da göstergesidir. Onun iyiye veya kötüye yönelmesinin temelde bir eğitim sürecini gerektirdiği söylenebilir. Nitekim insandaki potansiyelin açığa çıkarılıp fiil durumuna getirilmesi, fitraten sahip olduğu kuvve ve istidatların geliştirilmesi, her an yeni bir form kazanarak değişip dönüşmesi eğitim yoluyla gerçekleşmektedir. İnsanın iyi olana yönelmesini sağlamak temel gayesi olsa da eğitimin olumsuz yönde de gelişmesi, neticeleri ve kazandırılmak istenen davranışlar itibarıyla istenmeyen durumların ortaya çıkması da mümkündür.

İnsanla beraber var olan bir olgu olmasına rağmen “eğitim”, “eğitme”, “eğitilmiş olma” vb. kavramlar tarihsel süreçte farklı kültürler tarafından farklı sözcüklerle ifade edilmiştir. Eş kavramlar olmasa da İslâm düşünce geleneğinde eğitim ve öğretimle ilişkilendirilebilecek çok sayıda kavrama yer verilmiştir. “Ta’lîm/te’allum, taleb/talebü’l-‘ilm, hıfz, ders/tedrîs, terbiye, edeb/te’dîb, tehzîb, tezkiye, tasfiye, tathîr, tahsîl, islâh, da’vet, irşâd, teblîğ, riyâzet, siyâset ve mucâhede (mucâdele ve mükâbede)”nin geçmiş dönemde ve günümüzde eğitim-öğretimle ilişkisi

kurulabilecek kavramlar olduğu ileri sürülebilir.¹ Bu kavramlardan biri olan edeb sözcüğü, hem dilbilimsel açıdan aslının ne olduğuyla alakalı çok sayıda tartışmaya neden olmuş hem de tarih boyunca farklı anlamlardaki kullanımına dair çeşitli görüşler öne sürülmüş bir kavramdır.² Nitekim çalışmanın odak ismi olan Hâris el-Muhâsibî, *edeb* sözcüğünü dilbilimsel muhtevâsından bağımsız olarak daha çok nefsin terbiye edilmesi yönüyle ele almıştır.

Muhâsibî, dinî ilimlerin farklı alanlarında söz söylemekle birlikte daha çok tasavvufî/ahlâkî meselelerle ilgilenmiştir. Ancak tasavvufun yanı sıra kelâm, tefsir ve hadis gibi ilimlere de konu olmuştur. Eğitim/din eğitimi alanında ise Muhâsibî'nin insan anlayışını ve insan eğitimiyle ilgili düşüncelerini ele alan çalışmalar oldukça azdır. Hâlbuki insanı ve onun olumlu yönde dönüşümünü konu edinen Muhâsibî, edeb kavramının yanı sıra -günümüzdeki anlamıyla- hem eğitim-öğretimle (*ta'lîm*, *te'allüm* ve *ders/tedris* gibi) hem de din ve ahlâk eğitimiyle (*tathîr*, *mücâhede* vs.) ilişkilendirilebilecek kavramlara yer veren erken dönem âlimlerindedir. Konuyla ilgili Ahmed Ziyâüddîn Hüseyin tarafından *el-Fikrû'-terbevî 'inde'l-Hâris el-Muhâsibî* adıyla yazılan tez ilk çalışmalardan biridir. Bu çalışmada daha çok eğiten (*'âlim*) ve eğitilende (*müte'allim*) bulunması gereken dinî/ahlâkî hasletlere (*âdâb*), iyiliklere yönlendirme ve kötülüklerden sakındırma (*terğîb* ve *terhîb*) gibi yöntemlere değinilmiştir.³ Biz de bu çalışmada eğiten/hoca (*'âlim*, *mu'allim*) ve eğitilende/öğrencide (*müte'allim*) bulunması gereken özelliklerden bahsetmekle birlikte temel odağımız, Muhâsibî'nin doğrudan eğitime dair yer verdiği kavramlardır. Ancak onun çağdaş anlamda eğitimle ilgili konulara yer veren bir eğitimci olmadığına, başta eğitimle ilgili kavramlar olmak üzere meselâ eğiten/hoca ve eğitilende/öğrenci bulunması gereken özelliklerden bahsederken bunları müstakil olarak ele almadığına belirtilmesi gerekir. Ayrıca sözü edilen kavramlardan bazılarının (*tathîrde* olduğu üzere) tanımına doğrudan yer verirken diğerleriyle ilgili herhangi bir tanıma ya da açıklama yoluna gitmediği görülmektedir. Bununla birlikte kullanımdan yola çıkılarak kavramlarla nelerin kastedildiğinin ya da bunların hangi anlamlarda kullanıldığının tespit edilmesi mümkündür. Nitekim çalışma, Muhâsibî'de eğitim ve öğretimle ilişkilendirilebilecek kavramların tespit edilmesini ve başta edeb olmak üzere bunların hangi anlamlarda kullanıldığının ortaya konulmasını amaçlamaktadır. "Eğitim" derken akla gelen ilk kavramlardan olması ve daha özeldir Muhâsibî'nin eserlerinden birine isim olması edeb kavramının ayrı bir başlıkta ele alınmasının daha doğru bir yaklaşım olacağı kanaatini

¹ bk. Turgay Gündüz, *İslâm, Gençlik ve Din Eğitimi* (Bursa: Düşünce Kitabevi, 2002), 24-56; Ziya Kazıcı-Halis Ayhan, "Tâlim ve Terbiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/515-523.

² Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı*, çev. Muhammet Çelik (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 51.

³ Ahmed Ziyâüddîn Hüseyin, *el-Fikrû'-terbevî 'inde'l-Hâris el-Muhâsibî* (Ürdün: Yermük Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1412/1991).

doğurmuştur. Yazılı dokümanların incelenmesi yöntemiyle ele alınan çalışmada veriler, Hâris el-Muhâsibî’nin günümüze ulaşan eserlerinden hareketle elde edilmiştir.

1. Edeb/Te’dîb

Edeb genel olarak gelenek, görenek ve ahlâk gibi ilk anlamları yanında İslâm kültürünün tarihi gelişimi içerisinde çeşitli mevkileri, meslek ve sanatları vurgulayan geniş muhtevalı bir kavramdır. Eğitim ve öğretim, tasavvuf ve tarikat, ilmî araştırma ve tartışmalar, ibâdet, dua ve Kur’ân okuma gibi dinî faaliyetler, yeme ve içme, giyim kuşam, temizlik vb. günlük meşguliyetler, her türlü sosyal ilişki ve hayatın diğer bütün alanlarına dair bilgiler ve en uygun davranış tarzları bu geniş muhtevanın içinde yer almıştır. Edeb ayrıca bir toplumda örf, âdet ve kural hâline gelen iyi tutum ve davranışları ve/veya bunları kazandıran bilgileri;⁴ ilim, kültür, koruyup kollamayı, doğru ve makbul olan yolu ve her şeyde ölçülü davranmayı;⁵ söz, fiil ve ahlâkı kapsayan her türlü hatadan sakınabilmenin bilgisini⁶ ifade etmektedir.⁷

Muhâsibî ise edeb kavramını, genel olarak hâl ve hareketlerin dinin istediği doğrultuda düzene sokulup nefsin terbiye edilmesini, dinin tasvip etmediği yanlış bir davranıştan alıkonmasını, uyarılmak ve sakındırılmak suretiyle doğru yola sevk edilmesini, takınılması gereken tutum, davranış, tavır, ilke, kuralların genelini ifade edecek şekilde kullanmaktadır.⁸ Bunun yanında ona göre meselâ dinlemenin âdâbı (*edebü’l-istimâ*) olduğu gibi anlatmanın, anlatılan şeyi uygulamanın ve hatta fikir ve tefekkürün dahi edebi/âdâbı vardır.⁹ Muhâsibî’nin aktardığı kimi rivayetler güzel konuşmanın, güzel dinlemenin ve buna dair âdâbın da öğrenmeyle ilgili olduğunu, ilmin hangi sırayla öğretilmesi/öğrenilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Hukemâdan birisi şöyle demiştir: “Güzel konuşmayı (*hüsnü’l-keîâm*) öğrendiğin (*te’allem*) gibi güzel dinlemeyi (*hüsnü’l-istimâ*) de öğren (*tete’allem*)! Nitekim konuşan sözünü bitirinceye kadar sözünü kesmemek, cevap vermede acele davranmamak, konuşana yüzüyle yönelip ona bakmak, onu anlamak için can kulağıyla dinlemek ve anladığını ortaya koyacak bir tavır sergilemek güzel dinlemenin âdâbındandır.” el-Ğulâbî, Süfyân b. Uyeyne’yi “İlmin başı güzel dinlemedir; sonra fehmetme, sonra

⁴ Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: DEM Yayınları, 2006), 77, 81-82.

⁵ Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî’l-fünûn ve’l-‘ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 127.

⁶ Üveys Vefâ, *Minhâcü’l-yakîn şerhu kitâbi edebü’l-dünyâ ve’l-dîn* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1980), 4.

⁷ Nitekim Cürcânî (öl. 816/1413) de kavrama, “her türlü hatadan sakınabilmenin bilgisi” anlamını vermektedir. bk. Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta’rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire: Dârü’l-Fazîlet, 2004), 16.

⁸ Böyle bir kullanımla ilgili meselâ bk. Muhâsibî, *el-Kasd ve’r-rücû’ ilallâh (el-Vesâyâ içinde)*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986), 252.

⁹ Muhâsibî, *er-Ri’âye li-hukûkillâh*, thk. Abdülkâdir Ahmed ‘Atâ (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2010), 29, 31; a.mlf., *Risâletü’l-müsterşidîn*, thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde (Kâhire: Dârü’s-Selâm, 1983), 28-30, 101-102.

hıfzetme, sonra onunla amel etme ve sonra da onu yayma (*neşr*) gelmektedir” derken duyduğunu bizlere aktarmaktadır.¹⁰

Edeb; edinilmesi gereken davranışlar dışında, farz ya da nafil ibâdetler yerine getirilirken dikkat edilmesi gereken husus ve rükünleri belirtecek şekilde de ele alınmaktadır.¹¹ Nitekim Muhâsibî'nin “Farzlara çok ihtiyacın vardır, farzları yerine getirirken de edebe ihtiyacın vardır”¹² şeklindeki ifadesi bununla ilgilidir. Bu bağlamda onun vurguladığı hususlar ise niyet, sıdk ve ihlâstır.¹³ Buna göre davranışın kaynağından itibaren düzeltilerek (*ıslâh*) irâde ve niyetin ihlâs yönünde dönüşümü edeb kapsamındadır. “... Dinin her bir ibâdetinin birçok kuralı (*şerâi'*), sınırı (*hudûd*), farz ve sünnetleri vardır. Onları öğrenmeye (*te'lemûhâ*) ve uygulamaya çalışınız!...”¹⁴ ifadesinin devamında yer alan edeb de yukarıdaki muhtevayı taşımaktadır ki Muhâsibî, “dinin âdâbı” tabirine bizzat değinmektedir.¹⁵ Yine “Öğrencilere (*müte'llimîn*) düşen, hocalarının (*mu'allimîn*) gerek huzurunda gerekse gıyabında onlara saygı gösterip tazim etmek, huzurlarında edebi elden bırakmamaktır” derken kavram, talebenin hocasına karşı takınması gereken ahlâkî değerlere/ilkelere göndermede bulunmaktadır. Bunun yanında âlimin öğretme (*ta'lîm*) görevi dışında bir de eğitip terbiye etme (*te'dîb*) görevinden bahsedilmektedir.¹⁶ Bu kullanım, mezkûr kavramlar ve bunlarla aynı kökü paylaşan kelimelerin -yakın anlamlar taşısa da- birbiriyle eş olmadığını, her birinin farklı imalar taşıdığını göstermektedir.

Muhâsibî, edebe daha çok kalb temizliği (*tathîr/tahâret*), nefis terbiyesi ve temel ahlâkî faziletlerin edinilmesi yönüyle temas etmiştir. Bu şekilde dinî ve ahlâkî faziletler edinerek edeblenme aynı zamanda doğru düşünme ve aklın sağlıklı hâle gelmesinin de yoludur.¹⁷ Bu bağlamda kavrama sadece iyi bir davranışın kazandırılması değil, kötü bir davranıştan alıkoyma

¹⁰ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 30.

¹¹ Meselâ fıkıh literatüründe daha çok sünnetin tamamlayıcısı olarak ele alınan edebe fukahâ tarafından da namaz ve oruç gibi ibâdetlerin ve bazı muamelâtın âdâbından bahsetmek üzere yer verilmiş, daha sonra gelen âlimler tarafından bunların tümü “el-âdâbü's-şer'iyye” başlığı altında toplanmıştır. bk. Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı*, 60. Bununla birlikte edeb/âdâb, ahlâka dair yazılan kimi eserlerde de sözü edilen geniş muhtevayı yansıtacak şekilde kullanıldığı görülmektedir. Meselâ bk. Nâsirüddîn es-Semerkindî, *Riyâzetü'l-Ahlâk*, thk. Semîh İbrâhîm Sâlih (Dımaşk: Dârü'l-Beşâir, 2006), 27 v.dğr.

¹² Muhâsibî, “Kitâbü'l-halve ve't-tenakkul fi'l-'ibâdeti ve deracâtî'l-'âbidîn”, nşr. Abduh Halîfe el-Yesû'î, *Mecelletü'l-Meşrik* (Beyrut: Matba'atu'l-Kât(s)ülîkiyye, 1955), 31.

¹³ Muhâsibî, “Kitâbü'l-halve...”, 31.

¹⁴ Muhâsibî, *el-Vesâyâ/en-Nesâih (el-Kasd ve'r-rücû', Bed'ü men enâbe, Fehmü's-salât ve et-Tevehhüm* ile birlikte), thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 118.

¹⁵ Muhâsibî, *el-Vesâyâ/en-Nesâih*, 63.

¹⁶ Muhâsibî, *el-Mesâil fi'z-zühd (el-Mesâil fi a'mâlî'l-kulûb ve'l-cevârih* ile birlikte), (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 32.

¹⁷ “Hilim sahibi kimselerin âdâbıyla edeblenerek aklını korumalısın/emniyete almalısın!” ve “... İşte sen de böyle kimselerin ahlâkıyla edeblenmelisin (*ve bi ahlâkîhim fe eddeb*)...” ifadeleri de temelde bununla ilgilidir. bk. Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, 89, 107.

ve bu şekilde iyiliğe yönlendirilme manası da yüklemiştir. “... Nefsini Allah’ın emriyle edeblendirir ve ta ki ahlâkı tertemiz olup Allah’ın ahlâkı ile ahlâklanır...”¹⁸ mealindeki ifade, kavramın nefis (ahlâk) eğitimiyle ilgili yönünü vurgulamaktadır. Buna göre edeblenme Allah’ın emirlerine uymayı, yasakladıklarından sakınmayı (Allah’ın hukukuna riayet etmeyi) ve ahlâkiyla ahlâklanmayı bildirdiği söylenebilir. Ayrıca nefsin sorgulanıp hesaba çekilmesini (*muhâsebeyi*), kişiyi edebe ulaştıran vasıtalarından biri¹⁹ sayması ve doğrudan *te’dibü’n-nefs/edebü’n-nefs* ifadesine yer vermesi,²⁰ onun için edeb kavramının evveleminde nefis terbiyesiyle ilgili olduğuna dair önemli kanıttır. İlaveten sabık ifadeye “kişinin kendi kendini eğitmesi” şeklinde bir anlam da yüklenebilir ki bu durumda terkipte daha çok bireysel eğitimin vurgulandığı ileri sürülebilir. Nitekim nefsin terbiye eden kimseden de *müeddibü’n-nefs*²¹ şeklinde bahsetmektedir. Kullanımı az olsa da “iyi ve güzel davranışlar edinen kimse” anlamında *müte’eddibine* de rastlanmaktadır.²² Kısaca nefis terbiyesi söz konusu olduğunda edeb kavramıyla daha çok bireysel eğitimin vurgulandığı iddia edilebilir. Bununla birlikte kavramın genel kullanımı göz önüne alınarak kişinin kendisi dışında eğitici konumunda bir başkasının da bulunabileceği gerçeği unutulmamalıdır. Nitekim *te’dib*, bir başkası tarafından eğitime karşılık gelecek şekilde de kullanılmaktadır.²³ Ayrıca başlangıçta bir başkasından, daha sonra kendi kendine öğrenerek bilgi ve davranış edinme şeklinde öncelik-sonralık ilişkisi ya da her iki öğrenme türü arasında karşılıklı bir ilişkiden söz edilebilir. Muhâsibî, kalbi edeblendirme ve ahlâkî meziyetlerle donanı edeblenme anlamında *te’eddebe* kelimesine de yer vermektedir.²⁴ Başka bir eserinde ise kavramın sadece bireysel değil, toplumsal yönünü de vurgulayarak ahlâk ve âdâb yönünden toplum eleştirisi yapmaktadır.²⁵

Muhâsibî, *er-Ri’âye* eserinin sonunda mürîdin edebiyile ilgili yer verdiği müstakil başlıkta²⁶ takınılması gereken ve kişinin hayatını anlamlandıran kimi davranış özelliklerine değinmektedir. Bu manasıyla *edeb*, insanın sadece kendisi/nefsi ve Allah ile ilişkisini değil, diğer insanlarla arasındaki ilişkiyi anlatan bir kavrama dönüşmektedir. Nitekim kesin (*yakînî*) îmân sahibi kimsenin niteliklerinden bahsederken edebi/te’dibi yukarıdaki ilişki biçimlerini kapsayacak,

¹⁸ Muhâsibî, *el-Kasd*, 311.

¹⁹ Meselâ bk. Muhâsibî, *Şerhu’l-ma’rife*, thk. Sâlih Ahmed eş-Şâmî (Dimaşk-Beyrut: Dârü’l-Kalem, 1993), 85.

²⁰ Muhâsibî, *el-Mekâsib ve’l-vera’*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beyrut: Mü’essesetü’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, 1987), 64, 65; a.mlf., *Şerhu’l-ma’rife*, 37; a.mlf., *Bed’ü men enâbe ilallâh*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1986), 334, 347.

²¹ Muhâsibî, *Bed’ü men enâbe*, 347.

²² Meselâ bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, 282.

²³ Meselâ bk. Muhâsibî, *er-Ri’âye*, Beyrut, 288.

²⁴ Muhâsibî, *Şerhu’l-ma’rife*, 57. Edeb şeklindeki kullanım için bk. Muhâsibî, *Şerhu’l-ma’rife*, 70.

²⁵ Muhâsibî, “Kitâbü’l-halve”, 55.

²⁶ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, 503.

temel dinî ve ahlâkî erdemleri edinmeye karşılık gelecek şekilde kullanmaktadır. Ancak burada bir başkasını edeblendirecek ya da ahlâkının güzelleşmesine vesile olacak kişilerin hali hazırda edeblenmiş ve güzel ahlâkla donanmış kimseler olduğu anlaşılmaktadır.²⁷ Başka bir ifadeyle te'dîb faaliyetinde özne konumundaki kişinin kendisi öncesinde terbiyeye konu olan ahlâkî hasletleri edinmiş olması öngörülmektedir. Bu durumda bir başkasının davranışını düzeltmeden önce kişinin kendi davranışlarını düzeltmiş olması te'dîb sürecinde ilke olarak benimsendiği ileri sürülebilir. Bu durumda sadece söz ile terbiye etme değil, eylemlerle örnek olmak (*temsîliyet*) ve bir başkasını bu şekilde eğitme durumu söz konusudur.

Mürîdin terbiyesi (*te'dîbü'l-mürîd*) başlığında ise kavramı günlük hayatta edinilmesi gereken davranışlar, alış-veriş ve diğer insanlarla ilişkilerde (selâm verme, hasta ziyaretinde bulunma vs.) dikkat edilmesi gereken ilkeler, ibâdetlerin (abdest, namaz vs.) âdâb ve erkânına yönelik hususlar, Allah'la irtibatla riayet edilmesi gereken hasletler şeklinde geniş bir çerçevede ele almaktadır. Bu bağlamda öncelikle gafletten sakınılması, bu sakınmanın günahlardan temizlenme ve bunun da sadece Allah'ın rızasını elde etme gayesiyle yapılması gerektiğini belirtmektedir. Allah'ın emirlerine riayet edip nehiyelerinden sakınma konusunda azimli ve kararlı davranma, tevbe edip Allah'a yönelme, ona karşı kalbin korku (*havf*), sakınma (*hazer*) ve hayâ ile dolu olması, Allah'la olan ahdin nefse her daim hatırlatılması, tevbenin ve Allah haklarına riayet etme azminin yenilenmesi; Allah'ı, ölümü, âhireti ve âhret ahvâlini düşünme (*tezekkür*) ve yaşayışın buna göre düzenlenmesi, niyetin öne alınarak ihlâslı olmaya özen gösterme, uykudan uyandıktan sonra ilk iş olarak Allah'a hamd etme, giyinirken setr-i avret niyetiyle giyinmek, (Allah rızası ve Peygamberin sünnetine uyma niyetiyle) ağız ve diş temizliğine dikkat etmek, namazda dikkatin dağılmaması için tuvalet ihtiyacını giderip temizlenmek, abdest alıp namazı cemaatle eda etme niyetiyle mescide gitmek, farz namazından sonra evlâ olma durumuna göre ya nafilâ ibâdetle devam etmek ya da eve gidip maişet için işe koyulmaktan birini tercih etmek, aile fertlerine karşı sevgi ve merhamet göstermeyi ilke hâline getirmek, onları eğitip terbiyeleri ile ilgilenmek, bir ihtiyaç için dışarı çıkılacaksa -karşılık niyetlere göre olacağından- öncelikle niyeti kontrol edip pekiştirmek, alış-verişte Allah'ın hoş görmediği her türlü kâr, ücret ve maddî çıkar terk edilerek vera' üzere hareket etmek, muhtaç insanlara yardım etmek, ilim talebinde bulunulacaksa Allah'a tâati ve rızasına erişmeyi gaye edinmek²⁸ edeb/te'dîb kapsamında değinilen diğer hasletlerdir.

Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife* adlı eserinde nefsin hesaba çekilmesiyle (*muhâsebe*) birlikte azmin kuvvetinin ve hevâya aykırı hareket etmenin neticesi saydığı on hasleti de edinilmesi gereken (*te'eddüb*) ahlâkî hasletlerden saymaktadır. Bunlardan birincisi doğru ya da yalan, bilerek ya da yanılarak Allah adına yemin etmemektir. İkincisi şaka ya da gerçek her hâl ve harekette yalandan

²⁷ bk. Muhâsibî, *el-Vesâyâ/en-Nesâih*, 213-14.

²⁸ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 503-515.

uzak durmaktır. Üçüncüsü söz verildiğinde bunu yerine getirmemekten sakınmaktır. Dördüncü hiçbir mahlûka lanet okumamak ve zerre kadar bir şeyi dahi incitmemektir. Beşincisi Allah'ın yarattığı hiçbir şeye bedduada bulunmamaktır. Altıncısı kible ehli Müslümanlardan hiçbirinin müşrik, kâfir ya da fâsık olduğunu söylememek ve bu hususta şehadette bulunmamaktır. Yedincisi Allah'ın haram kıldığı masiyetlerin hiçbirisine azmedip nazar etmemek, el uzatmamak, görünür (*zâhir*) görünmez (*bâtın*) her durumda onlardan bütün uzuvlarla uzak durmaktır. Sekizincisi küçük ya da büyük hiç kimseye hiçbir sıkıntı vermemek, hak itibarıyla bütün mahlûkâtı eşit seviyede görmektir. Dokuzuncusu insanlardan ümit ve beklentilerin kesilmesidir. Onuncusu kişinin mülaki olduğu insanların tümünün Allah katında kendisinden daha faziletli olduğunu bilmesidir.²⁹ Buna göre taassuba düşmeme, inancından ötürü bir başkasını küçümseyip ötekileştirmeme, başkalarına saygı duyma, onlara sevgi ve hoşgörüyle yaklaşma, bütün varlıklara karşı şefkat ve merhamet besleme edebilmek suretiyle edinilecek kazanım ve becerilerdir.

Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs* adıyla eser yazmasına rağmen edebe dair doğrudan bir tanım ve açıklama yapmamaktadır. Ancak insanın nefis eğitiminde dikkat etmesi gereken konularla ilgili geniş bilgiler vererek edebın neye tekabül ettiği ve hangi kavramlarla ifade edildiğine dair ipuçları vermektedir. Buna göre edebın genel olarak insanın kalp ve bedeniyle Allah'ın haklarına riayet edecek şekilde terbiye edilmesine, içten dışa iyi yönde dönüşümüne karşılık geldiği görülmektedir. *Siyâsetü'n-nefs* (nefis yönetimi/terbiyesi), *muhâsetü'n-nefs/muhâsebe* (nefsin hesaba çekilmesi), *murâkabe* (kişinin her daim Allah'ın gözetimi altında olduğuna dair şuurlu hâli), *siyâsetü'l-kalb* (kalp yönetimi/terbiyesi), *tathîr/tahâret* (kalbin/akılın türlü reziletlerden/kötülüklerden temizlenmesi), *sıdk* (doğruluk), *ihlâs* (samimiyet), *ma'rifet*, (bilgi, bilme ve tanıma) *havf ve recâ* (korku ve ümit), *yakaza/teyakkuz* (uyanıklık hâli) ve *tesebbüt* (eylemde bulunmadan önce bunun doğru mu yanlış mı olduğu ortaya çıkıncaya kadar durup düşünme hâli) Muhâsibî'nin nefsin te'dîbi ile ilgili değindiği başlıca kavramlardır.³⁰ Ayrıca dünya nimetlerini terk etmek,³¹ oruç tutmak, oruçla birlikte yemeyi de azaltarak nefsi aç bırakmak (*el-cû'*),³² nefse hoş gelen duygu ve düşünceleri iyice anlayıp kavramak için susmak ve konuşmaktan uzak durmak (*samt*) gibi pratikler de nefsin te'dîbiyle ilgilidir.³³ Nefsin bu doğrultuda edeblendirilmesi ise güzel ahlâka/edeb tekabül etmektedir. Bu bağlamda Muhâsibî, nefsin Allah'ın emir ve yasakları, Kur'an'da ortaya konan ilkeler doğrultusunda terbiye edilmesi (*edeb*) gerektiğine de bizzat

²⁹ Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife*, 57-62.

³⁰ bk. Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beyrut: Mü'essesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1991).

³¹ Muhâsibî, *el-Kasd*, 242.

³² Muhâsibî, şüpheleri şeyleri yapmaya götüren çağrılarını (*devâ't*) kesmeyi ve hâlden hâle intikal etmek suretiyle nefsi edeblendirmeyi (*te'dîbü'n-nefs*) Basralı âbidlerin düşüncesi olarak aktarmaktadır. bk. Muhâsibî, *el-Mekâsib*, 102.

³³ Muhâsibî, *Bed'ü men enâbe*, 335-337.

değirmektedir.³⁴ “Zâhir ilmin³⁵ onaylamadığı bâtın bir edebe inanma!”³⁶ ifadesi de temelde bununla ilgilidir. Bu doğrultuda gelişen terbiye süreci “nefsin Allah’ın kitabında ortaya koyduğu edebiyetle edeblenme”, bunun zıddı yönde gelişen terbiye ise “Allah’ın edebiyetle edeplenmeme”³⁷ şeklindedir. Muhâsibî, Hz. Peygamber’in sünnetine ve ashâbının yoluna ittiba etme anlamında da “onların edebiyetle edeplenme” tabirini kullanmaktadır.³⁸ Bu yönüyle edebe; iyi söz, fiil ve davranışların örnek alınarak kendi davranışı hâline getirme gibi bir anlam yüklenebilir. Bu nedenle onun nazarında kişinin böyle bir edepten müstağni kalması mümkün değildir.³⁹ Çünkü nefsin kötü istek ve arzularından alıkonularak, şüpheli hususlardan sakınılıp *vera’* gibi erdemlerle donanarak terbiye edilmesi (*et-te’dîb li-nüfûs*) saadete eriştiren bir rol üstlenmektedir.⁴⁰

Muhâsibî, “aileni terbiye et (*eddib ehlek*)”⁴¹ derken kavramı bilginin yanı sıra dinin emrettiği her türlü olumlu tutum ve davranışların kazandırılması manasında kullanmaktadır. “Ey îmân edenler kendinizi ve ailenizi yakıtı insan ve taşlar olan ateşten koruyun” âyetini,⁴² Hz. Ali, Mucâhid (öl. 103/721), Katâde (öl. 117/735) ve Dahhâk’tan (öl. 105/723) hareketle öğretmek ve terbiye etmek (*ta’lîm-edeb/te’dîb*), takvâyı tavsiye etmek, Allah’a tâati emredip günah ve kötülüklerden sakındırmak⁴³ şeklinde tefsir etmektedir. Her ne kadar kimi açıklamalarda kavramın davranış boyutu ön plana çıkıyorsa da⁴⁴ Muhâsibî’nin bilgi-davranış (ilim-amel) arasında kurduğu sıkı irtibat, edebin tek bir öğrenme alanına indirgenmesini imkânsız kılmaktadır. Ayrıca “edebi ilim bağlarında (*besâtin*) ara!”⁴⁵ tarzındaki ifadeler de kavramın salt tutum ve davranış kazandırmaktan ibaret olmadığını başka bir göstergesidir.⁴⁶ Dinlemenin âdâbından, bunun neticesinde anlama ve anladığını içselleştirip davranış hâline getirmeden bahsedilmesi, kavramın hem bilişsel hem de duyuşsal yönüyle ilgilidir. Neticede edeb/te’dîb, bilgi ve davranış kazanmanın/kazandırmanın yanı sıra zihnin ve düşüncenin de terbiye edilme sürecini ifade etmektedir.⁴⁷ Zira sağlıklı

³⁴ Muhâsibî, *Bed’ü men enâbe*, 331, 335, 341; a.mlf., *Şerhu’l-ma’rife*, 85.

³⁵ Kur’ân, sünnet ve önceki âlimlerin icmama dayalı bilgiler bütünü olarak anlaşılabilir.

³⁶ Muhâsibî, *Risâletü’l-müsterşidîn*, 133.

³⁷ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, 437; a.mlf., *el-Mesâil fi a’mâli’l-kulûb ve’l-cevârih* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000), 71.

³⁸ Muhâsibî, *Âdâbü’n-nüfûs*, 33; a.mlf., *Risâletü’l-müsterşidîn*, 107.

³⁹ Muhâsibî, *Şerhu’l-ma’rife*, 85.

⁴⁰ Muhâsibî, *el-Mekâsib*, 101.

⁴¹ Muhâsibî, *Risâletü’l-müsterşidîn*, 135.

⁴² et-Tahrîm 66/6.

⁴³ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, 321-322.

⁴⁴ Meselâ bk. Muhâsibî, *Risâletü’l-müsterşidîn*, 130-132; a.mlf., *el-Vesâyâ*, 120.

⁴⁵ Ebû Gudde buradaki “Besâtin” ifadesiyle Kur’ân’ın kastedildiğini söylemekte ve bunu *Hilyetü’l-evliyâ*’da geçen bir rivayete dayandırmaktadır. bk. Muhâsibî, *Risâletü’l-müsterşidîn*, 154 (1. dipnot).

⁴⁶ Edebın bilgi ve davranış edinme anlamına göndermede bulunan bir kullanım için bk. Muhâsibî, *Risâletü’l-müsterşidîn*, 160.

⁴⁷ Bununla ilgili meselâ bk. Muhâsibî, *Bed’ü men enâbe*, 331-332.

düşünmenin sağlanması adına aklın korunması, temel dinî ve ahlâkî erdemlerin edinilmesiyle ilgilidir.⁴⁸ O, ayrıca ilim ve edebi birlikte zikrederken edeb-hevâ zıtlığını da vurgulamakta, hevânın hâkimiyeti neticesinde edebın azalacağını ifade etmektedir.⁴⁹ Böylece akıl-hevâ arasında kurulan zıtlık, edeb-hevâ arasında da kurulmaktadır. Bu durumda kötü istek ve arzular (hevâ ve şehvetler) artıp kişiye hâkim oldukça edebın, edeb artıkça da hevâ ve şehvetlerin (gücünün) azalacağı söylenebilir. Birinci durumun kötü ahlâk/edeb, ikincisinin ise iyi ahlâkla/edeple neticelenmesi kaçınılmazdır. Nitekim Muhâsibî, ahlâk ve edebi, iyi ve kötü şeklinde niteleyerek⁵⁰ sîreti meydana getiren ahlâk ve âdâbın güzelleş(tiril)mesi ya da çirkinleş(tiril)mesinden⁵¹ bahsetmektedir ki aslında bu durum eğitimin imkânına da göndermede bulunmaktadır. Buna göre iyi ve güzel ahlâkın/edebın edinilmesi (*tahalluk* ve *te’eddüb*), belli bir çabayı ve belli bir eğitimi gerektirmektedir.

Muhâsibî’nin düşüncesinde insanın gayret ve çabaları neticesinde kendisine Allah tarafından bahşedilen güzel huy ve davranışlar da edeb kapsamında değerlendirilmektedir.⁵² Başka bir ifadeyle edebın öncelikle insanın içe dönük tarafının (akıl, kalb ve nefis) terbiye edilmesiyle ilgili olduğu ileri sürülebilir. Bununla birlikte içe dönük terbiyenin aynı zamanda iyi davranışlarla desteklenmesi gerekmektedir. Zira edeb merkeze alındığında eğitim hadisesinin basit bir davranış kazandırmanın ötesinde içle dışın birlikte terbiye edilmesini ön gören bir içeriğe tekabül etmektedir. Nitekim Muhâsibî, bunu, “Edebe ulaştıracak yola girmek, amel konusunda ciddi olmak ve içinde bulunduğun sıkıntı ve keder veren hususlardan kurtulmak istiyorsan yeme-içimde, giyim-kuşamında, namazında, orucunda ve diğer bütün tasarruf ve hâllerinde Allah’a yönelmeli (*kasd*) ve itidalli olmalısın”⁵³ şeklinde dile getirmektedir. Zira Muhâsibî’ye göre kişi yediği, içtiği şeyleri haramlardan arındırmadıkça, kalb ve organlarını afetlerden kurtarmadıkça hiçbir amelinin saf hâle gelmesi mümkün değildir.⁵⁴ Neticede Muhâsibî’nin düşüncesinde edeb kavramı amellerin saf hâle gelme şartlarından olduğu kadar ihlâslı amellerde bulunmak da edebe ulaştırıcı bir husustur. Bu yönüyle de edepten müstağni kalınması mümkün değildir.⁵⁵

Edeb ve türevlerinin ele alındığı yerlerin çoğunda eğiten ve terbiye eden konumunda birisinin mevcudiyeti söz konusudur. Bu bağlamda sadece insanın değil, Allah’ın da

⁴⁸ Bunun misali için bk. Muhâsibî, *Risâletü’l-müsterşidîn*, 89. Muhâsibî, bilhassa *el-Akl* adlı eserinde de akıl-ahlâk arasında ilişki kurarak ahlâkın aklı terbiye eden yönüne odaklanmaktadır. bk. Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, thk. Hüseyin Kuvvetli (İrbid: Dârü’l-Fikr, 1971), 201-238.

⁴⁹ “Hevâsıyla dost olanın edebi azalır” ifadesiyle ilgili bk. Muhâsibî, *Risâletü’l-müsterşidîn*, 160.

⁵⁰ Muhâsibî, *Âdâbü’n-nüfûs*, 95-96.

⁵¹ Muhâsibî, “Kitâbü’l-halve...”, 51.

⁵² Muhâsibî, *er-Ri’âye*, 30.

⁵³ Muhâsibî, *Şerhu’l-ma’rife*, 70.

⁵⁴ Muhâsibî, *Şerhu’l-ma’rife*, 78.

⁵⁵ Muhâsibî, *Şerhu’l-ma’rife*, 85.

kulunu/kullarını edeblendirmesinden söz edilmektedir.⁵⁶ “... Allah’ın müminleri onunla edeblendirdiği ilk şey, ondan bir şeyler dinleme, fahmetme irâdesi ve azmini ortaya koymaları, sonra niyet ve aklın yoğunlaştırılması suretiyle onu dinlemeleri, anlamaları ve anladıklarıyla amel etmeleridir.”⁵⁷ Devamında Allah’ın sevdiği kullarını dinleme, susma, tâate niyet etme ve bunda sebatkâr olma, gerektiğinde duyduğuyla amel etme; kötü istek, arzu ve meyillerden (hevâ ve şehvetlerden) uzak durma, tâatten alıkoyacak ve bunları bozacak şeylerden kaçınma üzere edeblendirdiği aktarılmaktadır.⁵⁸ Allah’a tevbe eden, Rabbine ve onu razı edecek amelleri yapmaya yönelen bir kimsenin yapacağı ilk şey; Allah’ı tanımak (*ma’rifetullâh*), onun müjde/mükâfat ve uyarılarını/cezasını (*va’d* ve *va’id*) bilmek, nefsini bilmek ve nefsin kötü istek ve arzularının farkında olmak (*ma’rifetü’n-nefs*), nefsin âhirette kurtuluşunu talep etme konusunda içinde bulunduğu zaafıların bilincinde olmak ve mezkûr bilgileri elde ettikten sonra onu Allah’ın edebiyiyle edeblendirme, ona Allah’ın muhabbeti yönünde istikâmet vermektir. Nefsin Allah’ın emrettiği şekilde edeblendirilmesinin başlangıcı ise kalbe Allah’ı ve âhireti düşünüp hatırlamanın (*fıkr/tefekür* ve *tezekkür*) yerleştirilmesi, Allah’ın azamet ve kudretinin, rıza ve gazabının büyüklüğünün, va’d ve va’id gibi hususlarda sürekli düşünmedir. Böyle bir terbiye ise kalbi nurlandıran bir işlev görmektedir.⁵⁹

2. Eğitimle İlişkili Diğer Kavramlar

Muhâsibî; edeb/te’dîb haricinde günümüzdeki ifadesiyle eğitim, öğretim, din ve ahlâk eğitimiyle ilişkilendirilebilecek başka kavramlara da yer vermiştir. Ancak bu bağlamda -tespit edebildiğimiz kadarıyla- *terbiye*, *tehzîb* ve *riyâzet* kavramlarına değinmemekte,⁶⁰ İslâm düşünce geleneğinde sık kullanılan *tezkiyeye*⁶¹ ise çok az temas etmektedir. Çoğunlukla fiil formunda kullandığı *tezkiyeye*, kalbin ve uzuvlardan sadır olan davranışların riyâ gibi reziletlerden arındırılması⁶² anlamı yüklemektedir. Nitekim kalbin kendileriyle arındığı ve onlardan müstağni kalamayacağı faziletlerden (*ihlâs*, *tevazu* gibi) bahsederken *tezkiye* fiiline yer vermektedir.⁶³ Necm 53/32. âyeti bağlamında da kişinin nefsini temize çıkarıp (*tebriye*) itham etmemesi gerektiğini

⁵⁶ Meselâ bk. Muhâsibî, *el-Akl*, 223.

⁵⁷ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, 30.

⁵⁸ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, 31.

⁵⁹ Muhâsibî, *Bed’ü men enâbe*, 331.

⁶⁰ Allah dışındaki her şeyin terbiye edilmeye muhtaç olduğundan bahsederken *merbûb* kelimesine yer vermektedir. Muhâsibî, *er-Ri’âye*, 289.

⁶¹ Muhâsibî, nefsin kötü ahlâkını terk edip boyun eğmesinden bahsederken *mücâhede* ile birlikte *riyâzetin* fiil formunu da kullanmaktadır. bk. Muhâsibî, *Kitâbü’l-’ilm*, nşr. Muhammed el-Âbid Mezâlî (Cezâyir, 1975), 92.

⁶² Muhâsibî, *er-Ri’âye*, 41, 462. Ayrıca bk. *Âdâbü’n-nüfûs*, 37, 42; *en-Nesâih*, 182; *el-Mekâsib*, 53, 100.

⁶³ Muhâsibî, *Âdâbü’n-nüfûs*, 42.

belirterek kavramın nefsin tezkiye edilmesi⁶⁴ yönüne göndermede bulunmaktadır. Bununla birlikte Muhâsibî, tezkiyeyi hem olumlu (nefsin kötülüklerinden ve günahlarından arındırılması) hem de olumsuz (insanın kendisini/nefsini temize çıkarması, arınmış olduğunu iddia etmesi)⁶⁵ anlamda kullanmaktadır. Ancak Muhâsibî'nin tezkiyeyi yaygın olarak kullanmadığı görülmektedir.

Edeb/te'dîb ile birlikte Muhâsibî'nin nefsin terbiye edilmesi yönüyle tercih ettiği kavramlar daha çok *mücâhede*,⁶⁶ *salâh/islâh*,⁶⁷ *tashîh* ve *tathîr/tahârettir*. Mücâhede, nefsin maddî-manevî her türlü kötülükten arındırılıp Allah'ın sevip emrettiği hususlara yönelme yolunda verilen gayret ve çabayı bildirmektedir.⁶⁸ Kalp dolayısıyla nefis terbiyesi bağlamında ele aldığı diğer bir kavram *tathîr* ve bunun neticesi olan *tahârettir*.⁶⁹ Tathîr ve tahâret bütün kötü duygu, düşünce, haslet [riyâ, haset ve bunlarla ilgili kalbe gelen ilk düşünceler ve güdüler (*hatarât*) gibi], davranış, günah ve masiyetten arınmayı,⁷⁰ kısaca içten dışa insanın iyi yöndeki değişimini ve dönüşümünü vurgulamaktadır. Muhâsibî, kalp ve organların (kötülüklerden) temizlenmesi olarak tanımladığından kavram, hem kalp (duygu, düşünce ve tutumlar) hem de bedenle (fiil ve davranışlarla) ilgili bir arınma sürecini bildirmektedir.⁷¹ Tathîrin bu yönüyle *tehzîbe* karşılık geldiği söylenebilir. Nitekim tathîr de tehzîbde olduğu şekliyle bir taraftan kötü ahlâktan temizlenmeyi bildirirken diğer taraftan iyi ahlâkla donanmayı ifade etmektedir.⁷²

Islâhı ise öncelikle kalbin; duygu, düşünce, irâde ve niyetlerin dinin emrettiği ve Allah'ın istediği şekilde düzeltilmesini (*salâh*) bildirecek şekilde kullanmaktadır.⁷³ Bunun yanında tathîrde olduğu gibi nefsin kötülüklerden arındırılıp iyiliklerle donanması da ıslâh kapsamındadır.⁷⁴ Bu

⁶⁴ Nefis temize çıkarılınca (tezkiye) Allah haklarına riayete önem vermeyip kendini kurtuluşa erenlerden zanneder. Böyle olunca itham edilip ayıplarının farkına varılması da zorlaşır. bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 336.

⁶⁵ Tezkiyenin olumsuz kullanımı için ayrıca bk. Muhâsibî, *en-Nesâih*, 107, 111, 208; *er-Ri'âye*, 336.

⁶⁶ Nefis ve hevâsıyla mücâhede ve mücâdele için meselâ bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 324, 330. Muhâsibî, nefisli mücâhedenin en büyük cihat olduğuna dair rivayete de yer verir. bk. Muhâsibî, "Kitâbü'l-halve", 480. Hevâyla mücadeleyi bazen de *mükâbede* ile ifade eder. bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fi'z-zühd*, 28.

⁶⁷ Nefsin ıslâh edilmesi gerektiğiyle ilgili bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 44; a.mlf., *Risâletü'l-müstersidîn*, 50; a.mlf., *Şerhu'l-ma'rife*, 45.

⁶⁸ Bununla ilgili bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 89, 119, 192-3, 323-324, 330, 350; a.mlf., *el-'Akl*, 137.

⁶⁹ Kalplerin temizlenmesiyle ilgili bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 178, 457; a.mlf., *el-Mesâil fi'z-zühd*, 22.

⁷⁰ Meselâ bk. Muhâsibî, *en-Nesâih*, 113, 114; a.mlf., *er-Ri'âye*, 76, 137, 456-457, 463, 503-504; a.mlf., *et-Tevehhum* (*el-Kasd ve'r-rücû'*, *Bed'ü men enâbe*, *Fehmü's-salât* ve *el-Vesâyâ/en-Nesâih* ile birlikte), thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 422; a.mlf., *el-Mekâsib*, 52; a.mlf., *Şerhu'l-ma'rife*, 74-75, 76.

⁷¹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 76, 137, 456-457, 463, 503-504; a.mlf., *et-Tevehhum*, 422; a.mlf., *el-Mekâsib*, 52.

⁷² Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife*, 73-76.

⁷³ Bununla ilgili meselâ bk. Muhâsibî, *Risâletü'l-müstersidîn*, 110; *Şerhu'l-ma'rife*, 67.

⁷⁴ Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 80, 96.

bağlamda *tashîhe*, çoğunlukla kalpteki duygu, düşünce, arzu ve isteklere Allah'ın rızasına uygun istikâmet verilmesi, irâde ve niyetin riyâ gibi ameli boşa çıkaran unsurlardan arındırılıp ihlâsın elde edilmesi tarafıyla değinmektedir.⁷⁵ Zira Muhâsibî'ye göre kalplerin temiz kılınması (*tashîhu's-serâir*), irâdenin istikâmeti/sağlamlaştırılması (*istikâmetü'l-irâde*), niyetin doğruluğu (*sıdku'n-niyye*), düşünce ve niyetlerin denetlenip kontrol edilmesi (*müfâşetü'l-himme*), kalbin Allah'ın hoş görmediği her şeyden arındırılması (*nakâü'z-zamîr*), daha önce kalb ve organlarla işlenmiş bütün günahlardan pişmanlık duyup tevbe edilmesi *bâtınî farzlar* kapsamındadır.⁷⁶

“Ma’rifet, (nefse/hevâyaya) muhâlefet,⁷⁷ muhâsebe, teftîş/müfâteşe, murâkabe, imtihân,⁷⁸ takvâ, havf, recâ, vera, zühd,⁷⁹ oruç ve açlık,⁸⁰ ölümün her an geleceğine dair bilinç durumu ve ölüm korkusu,⁸¹ tefekkür, tezekkür ve i’tibar”⁸² gibi kavramlar da hem nefis terbiyesiyle ilgili belli bir yöntemi, hem nefsin terbiye edilmesi neticesinde elde edilecek kazanımları (erdemleri ve üst idrak seviyelerini) hem de eğitimin gayesini bildirmektedir. Bu yönüyle biri diğerini gerektiren birbiriyle bağlantılı kavram grubunu teşkil etmektedir. Söz gelimi Muhâsibî, insanların i’tibar bakımından üstünlüklerini belirtirken kalp temizliğini (*tathîr*) bunu sağlayan hususlardan biri olarak zikretmektedir. Başka bir tabirle kalbin/ağlın doğru düşünme yönünde işlevsel kılınması *tathîre* bağlıdır. Zira Muhâsibî'ye göre i’tibarın çıkış noktası ve kaynağı kalp olup bu düşünce seviyesine erişme, kalbin her türlü kötülükten arınmasına bağlıdır.⁸³ Muhâsibî, nefis terbiyesi bağlamında değinilebilecek kavramlardan *uzlet* ve *halvete*,⁸⁴ nefis terbiyesinde sınırlı bir zamanı

⁷⁵ bk. Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 35, 89, 107.

⁷⁶ Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 34.

⁷⁷ Muhâsibî, nefse ve hevâsına muhalefeti, Allah'ın rızasına uygun hareket etme olarak kabul etmektedir. bk. Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 63.

⁷⁸ Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife*, 35-38

⁷⁹ Zühd de Muhâsibî'nin nefsin ıslâh edilmesi bağlamında ele aldığı kavramlardan biridir. bk. Muhâsibî, “Kitâbü'l-halve...”, 452.

⁸⁰ Açlık nefsi kırarken tokluk; şehvet, kasvet, taşkınlık ve kibri (batar) artırır. bk. Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 87, 100; *Şerhu'l-ma'rife*, 73. Bununla birlikte Muhâsibî, açlık konusunda mutedil bir yaklaşıma sahip olup imkân olduğu hâlde yeme, içme ve giyimden uzak durmayı, “nefsi katletmek” olarak niteler. Nefsin aç bırakılmak suretiyle hevâ ve şehvetlerinden alıkonmasının dengeli olması, yeme, içme ve giyinmede ifrat ve tefrite kaçılmamasıyla ilgili bk. Muhâsibî, “Kitâbü'l-halve...”, 461. Ayrıca bk. *el-Mesâil fi'z-zühd*, 40-42; *el-Mekâsib*, 102-104. Neticede onun düşüncesinde açlık, ahlâkî eğitimle bütünleşen daha doğrusu neticelenen bir kavramı ifade etmektedir.

⁸¹ Bunun kalben ve bedenen işlenen bütün hata ve günahlardan pişmanlık duyup tevbeye yönelme ve tevbeyle ertelememe, bitmek bilmeyen istek ve arzularla (*tûl-i emel*) aldanmama, iyi ve güzel davranışlara yönelme gibi işlevleri için bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 125, 134-151, 505; a.mlf., *Âdâbü'n-nüfûs*, 40.

⁸² Muhâsibî, *el-Kasd*, 288-289; *el-Mesâil fi'z-zühd*, 13.

⁸³ Muhâsibî, *el-Kasd*, 289.

⁸⁴ Her iki kavram için de bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, 280; a.mlf., *er-Ri'âye*, 452; a.mlf., *Risâletü'l-müstersîdîn*, 89-90, 127, 154, 172; a.mlf., *Şerhu'l-ma'rife*, 73, 79.

ifade edecek şekilde değinmekte, toplumdan soyutlanıp münzevi bir hayat yaşamaya (*tekaşşüf*) sıcak bakmamaktadır.⁸⁵ Nefsin gayri ahlâkî eğilimleri, arzu ve istekleri olan hevâ ve şehvetin teskinini sağlayan oruç ve açlık, aynı zamanda kalbin arınmasıyla da ilgilidir.⁸⁶ Nefis terbiyesi ve kalbin her türlü kötülükten arındırılması sağlıklı düşünmeyi ve akli doğru kullanmayı sağladığından sözü edilen kavram ve ifadelerin tümünün aynı zamanda akıl terbiyesiyle ilgili olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Muhâsibî’de nefis eğitimi; biliş, duyuş ve devinimi birlikte içeren, aynı zamanda akli terbiyeyi ve bunun neticesi olarak akli olgunlaşmayı sağlayan bir sürece işaret etmektedir. Zira ağırlıkları farklı olsa da zikredilen hususların her biri insanın duyuş, düşünce ve davranışlarıyla ilgilidir. Bu durum; duyuş, düşünce ve davranışın birlikte eğitime konu olması gerektiğini (birlikte eğitilmesini) ve eğitimin öğretime indirgenmemesini de açığa çıkarmaktadır. Buna göre bir davranışın eğitime konu olması için onun görünür bir davranış olmasının yeterli olmayacağı söylenebilir. Bilindiği üzere bir davranışın ardındaki duyuş, düşünce ve niyetler de eğitimin konusudur. Meselâ sadaka vermek, gerçekte bunun sahih bir düşünceyle/niyetle (ihlâsla) olması durumunda dinî ve ahlâkî bir değer ifade etmektedir.

Muhâsibî, öğreten ve öğrenen arasındaki alakayı/ilişkiyi anlatmak üzere ta’lîm/te’allüm ve edeb/te’dîbe eğitim, öğretim ve buna konu olan hususları belirtmek üzere değinmektedir.⁸⁷ Meselâ yüzme ve Kur’ân harflerinin, nâsîh, mensûh, muhkem ve müteşâbihinin öğretilmesi ve öğrenilmesinden; fukahâ, muhaddis ve ulemânın kendisiyle nitelendikleri ilmi bir başkasına aktarmasından, ilim elde etmekten ve sünnetin öğretilmesinden bahsederken bunları te’allüm ve türevleriyle⁸⁸ bildirmektedir. Kullanımlardan hareketle ta’lîmin birine bir bilgiyi/ilmi, bir meseleyi ve manayı öğretmek, bir dersi iyice anlayıncaya kadar okutmak⁸⁹ gibi manaların yüklendiği söylenebilir. Zaten ilim kavramıyla da çoğu zaman ta’lîm/te’allümle Kur’ân, sünnet ve âlimlerin sözlerini merkeze alarak elde edilen çıkarımsal bilgi ve yorumları kastetmiştir.⁹⁰ Aklın

⁸⁵ bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd ev Medîneti’s-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dârü’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2001), 9/107; Ebû Nu’aym el-İsfehânî, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-asfiyâ* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1996), 10/74.

⁸⁶ Muhâsibî, *Âdâbü’n-nüfûs*, 87, 102; a.mlf., *Bed’ü men enâbe*, 336-337; a.mlf., *Şerhu’l-ma’rife*, 53-54, 73; a.mlf., *el-Kasd*, 291. Açlığın kalbi temizlediğiyle ilgili ayrıca bk. Hakîm et-Tirmizî, *Edebü’n-nefs*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih, *Dâru’l-Mısriyyeti’l-Lübnâniyye*, 1413/1993; a.mlf., *Kalbini Bul*, çev. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayykitap, 2013), 59-60. Muhâsibî, oruç ve namazla ilgili temel gayelerden birinin günah ve kötülüklerden uzak durma olarak zikreder. bk. Muhâsibî, “Kitâbü’l-halve”, 462.

⁸⁷ Muhâsibî, *el-Mesâil fi’z-zühd*, 14, 32; a.mlf., *el-Mesâil fi a’mâl*, 49; a.mlf., *Âdâbü’n-nüfûs*, 85; a.mlf., “Kitâbü’l-halve...”, 460. Muallimin Kur’ân öğreticisi karşılığında kullanımıyla ilgili bk. Muhâsibî, *el-Mekâsib*, 99.

⁸⁸ Muhâsibî, *Şerhu’l-ma’rife*, 40; a.mlf., *er-Ri’âye*, 320, 381-382, 384, 415, 422-423; a.mlf., *Âdâbü’n-nüfûs*, 90; a.mlf., *el-Mesâil fi’z-zühd*, 32; a.mlf., *el-’Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, 325.

⁸⁹ Bu anlama gelebilecek kullanımlar için bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fi a’mâl*, 95; a.mlf., *el-Kasd*, 252.

⁹⁰ İlim; Kitap, sünnet ve ümmetin âlimlerinin sözlerinden anlaşılan ve hifzedilen şeylerdir. bk. Muhâsibî, *er-Ri’âye*, 338.

artıp eksilmesinin imkânına dair kendisine soru soran kişiye (*fetâ/feten*), “Aferin sana! Baban seni güzel edeblendirmiş. Hem güzel bir edeb ve eğitim vermiş hem de küçük yaşta birçok meseleyi sana öğretmiş (ve *‘allemke’l-mesâil*)”⁹¹ şeklindeki cevabı; edebi daha çok amelî, te‘allümü ise ekseriyetle nazârî olana işaret edecek şekilde kullandığını ihsas ettirmektedir. Başka bir ifadeyle edeb/âdâb, edinilmesi gereken ahlâkî davranışları, te‘allüm ise öğrenilmesi gereken bilgi ve meseleleri ifade ettiği söylenebilir. Nitekim ta‘lîm ve te‘allüm başka metinlerde de yukarıdakine yakın kullanılmıştır. Meselâ İhvân-ı Safâ’ya göre te‘allüm hem bir bilgiyi, konuyu ve meseleyi elde etme hem de insanda yaratılış itibarıyla potansiyel hâlde bulunan bir kuvvenin ve zorunlu aklî bilgilerin fiil durumuna geçmesi (potansiyelin açığa çıkarılması) adına gösterilen çabaları bildirmektedir. Buna göre öğrenme ve öğretme (*te‘allüm ve ta‘lîm*), kuvve (*imkân*) hâlinde bulunan bir şeyi fiile, diğer bir deyişle varlık alanına çıkarmaktır. Bu fiile çıkarma işlemi âlime nispet edildiğinde “öğretme” (*ta‘lîm*), öğrenciyeye (*müte‘allim*) nispet edildiğinde ise “öğrenme” (*te‘allüm*) olarak adlandırılmaktadır.⁹²

Muhâsibî; bir bilgiyi, ilmî bir meseleyi, konuyu vs. öğretmenin manasında ‘âlim ve mu‘allim,⁹³ bilgiyi alan ve öğrenenin karşılığı olarak *müte‘allim*, öğrendikleri ve bildikleri üzerinde düşünen manasında *müfekkîr*;⁹⁴ Allah’ı bilen, hükümlerini/hikmetini tam manasıyla anlayıp açıklayan, Allah sevgisi ve korkusu kalbinde yer edinen, zühd ve ihlâs gibi ahlâkî hasletlerle donanan kimse anlamında *fakîh*⁹⁵ kavramlarını kullanmakla birlikte tasavvufî bir kavram olarak *mürşide*⁹⁶ ve herhangi bir ilimde ya da sanat alanında bilgi ve söz sahibi olan, üstün bir yeri, tam vukufu bulunan kimse⁹⁷ gibi anlamlara gelen *üstâda*⁹⁸ çok az değinmektedir. Allah rızasını biricik gayesi hâline getiren, Allah’ın irâde ettiği hususlara kalbiyle inanıp bedeniyle bunun gereklerini yapan⁹⁹ anlamında *mürîde* ise sık yer vermektedir. Bunun yanında *sâlik* kavramını da çok az

⁹¹ bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, 252.

⁹² İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvânî’s-Safâ* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 1/262.

⁹³ Muhâsibî, *Risâletü’l-mürşidîn*, 152; a.mlf., *el-Mesâil fi’z-zühd*, 32.

⁹⁴ Muhâsibî, *el-Mesâil fi’z-zühd*, 14, 32.

⁹⁵ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, 447-448.

⁹⁶ Meselâ nasihatte bulunan *mürşid*in kişi için rahmet (*ra’fet*) olduğuyla ilgili bk. Muhâsibî, *en-Nesâih*, 132. Ancak görebildiğimiz kadarıyla Muhâsibî’nin atıfta bulunduğu ya da tavsiye ettiği bir mürşidi olmayıp mürşid olarak kabul ettiği kaynaklar Kur’ân, sünnet (ilim) ve akıldır.

⁹⁷ Z. İlhan Ayverdi, “Üstat-Üstad”, <http://lugatim.com/s/ustat-ustad> (Erişim Tarihi: 11. 06. 2022).

⁹⁸ Bu bağlamda söylenenler konusunda kendisine muhalefet edilmemesiyle ilgili hikmet ehli birinin “İlâhî aşka ermiş mürîdlerin helâk olmasına neden olan hususun hocalarına (*üstâz/esâtiz*) muhalefet etmeleridir” sözünü aktarmakta ve bunu tabibe muhalefet eden hastanın iyileşme sürecinin gecikmesine benzetmektedir. Muhâsibî, *el-Kasd*, 291-292.

⁹⁹ bk. Muhâsibî, *Bed’ü men enâbe*, 349; a.mlf., *en-Nesâih*, 169; a.mlf., *el-Mesâil fi’l-mâl*, 78; a.mlf., *el-Kasd ilallâh* (Bursa: İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Orhan Kitaplığı, 637/2), vr. 110a.

kullanmaktadır.¹⁰⁰ Muhâsibî, doğrudan doğruya eğitende/hocada (*âlim*) ve eğitilende/öğrencide (*müte'allim*) bulunması gereken hasletlere de değinmektedir. Bilgiyi/ilmi, eylemden/amelden ayrı düşünmeyen bir yaklaşıma sahip olduğundan onun nazarında bilgi ahlâkî bir davranışla neticelendiği zaman asıl değerini kazanmaktadır. Zira ilmiyle amel olmak, Muhâsibî'ye göre kul için en kurtarıcı yoldur.¹⁰¹ Ayrıca bilen/eğiten ve öğrenende bulunması gereken niteliklerden bahsederken de ahlâkî temayı, ilmiyle amel olmayı daha çok vurgulamaktadır.¹⁰² Eğitimde ilim-amel bütünlüğü ve ahlâkî temanın vurgulanması Muhâsibî ile sınırlı olmayıp İslâm düşüncesinin geneline sirayet eden bir özelliktir. Meselâ İhvân-ı Safâ'ya göre de ta'lîm salt bilgi (*ma'lûmât*) aktarımından ibaret değildir. Dolayısıyla ta'lîm, zihni birtakım bilgilerle doldurmak manasına gelmediğini, bunun ayrıca bilgiyi eyleme dönüştürmek olduğunu belirtmektedir. Çünkü onlar nazarında nefsin arınması/arıtılması (*tehzîb*), huy ve karakterin türlü kötülük ve reziletlerden temizlenmesi (*tathîr*), doğru görüşler kazandırmak ve bozuk adetlerden korumak terbiyenin amaçları olup ta'lîm, terbiyeyle tamamlanması gereken bir sürece işaret etmektedir.¹⁰³ Aynı şekilde Gazzâlî (öl. 505/1111) de ilim-amel birlikteliğinin kurtuluşa götüren yol olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁴ Gazzâlî'ye göre dünya ve âhîret saadetinin aslı ve amellerin en faziletlisi ilimdir. İlim bu şekilde bütün işlerden daha faziletli olunca onu öğrenmeye çalışmak (*te'allüm*) da en üstün olanı istemektir. Eğitmek ve öğretmek (*ta'lîm*) ise en üstün faydayı sağlamaktır.¹⁰⁵

Muhâsibî nazarında âlim gerçek manada Kur'ân ahlâkının kendisinde tahakkuk ettiği kimsedir.¹⁰⁶ Ona göre âlimin kalbinde yer etmesi gereken hasletlerin ilki ise Allah'ı aşırı derecede yüceltmesidir (*ta'zîm*). Allah rızası için şiddetli heybetle (derin saygı ve yüceltme) birlikte muhabbeti öğretmesi, âlime lazım gelen diğer bir husustur.¹⁰⁷ Muhâsibî nazarında bir şeyi gerçek manasıyla anlamak, derin bir saygıya ve yüceltmeye (*heybet* ve *ta'zîm*) bağlıdır. Bu bağlamda meselâ Kur'ân'ı ta'zîm ve hürmet duygusu içerisinde aklını odaklayarak okuyan kimse, ondan daha çok şey öğrenme ve manalarını daha fazla içselleştirme imkânı bulacaktır. Buna göre muhabbet, heybet ve ta'zîm, pür dikkat dinleme, manaları üzerinde düşünme, anlama (*fehîm*),

¹⁰⁰ Bunun bir örneği için bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fi a'mâl*, 54; a.mlf., *el-'Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, 272.

¹⁰¹ bk. Muhâsibî, *Risâletü'l-müstersîdîn*, 130.

¹⁰² bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fi'z-zühd*, 14, 32-33; Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife*, 79.

¹⁰³ Ahmet Koç, *İhvan-ı Safa'nın Eğitim Felsefesi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1999).

¹⁰⁴ Meselâ bk. Gazzâlî, *Mîzânü'l-'amel*, thk. Süleymân Dünyâ (Mısır: Dârü'l-Me'ârif, 1964), 194, 328.

¹⁰⁵ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1432/2011), 1/48-49.

¹⁰⁶ bk. Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife*, 79. Muhâsibî, bilhassa *er-Ri'âye* adlı eserinde de bir âlimin sahip olması gereken hasletlere değinmektedir. Ancak biz burada onun doğrudan "bir âlimde bulunması gereken hasletler" şeklinde sözünü ettiği özelliklere yer verdik. Aynı durum bir öğrencide bulunması gereken nitelikler için de geçerlidir. Hoca (*âlim*) ve öğrenci (*müte'allim*) nitelikleriyle (*âdâb*) ilgili daha geniş bilgi için bk. Ahmed Ziyâüddîn Hüseyin, *el-Fikrû'-terbevî 'inde'l-Hâris el-Muhâsibî* (Ürdün: Yermük Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1412/1991), 75-89.

¹⁰⁷ Muhâsibî, *el-Mesâil fi'z-zühd*, 14.

özümseme ve kavrayıp öğrendikleriyle amelde bulunma Muhâsibî'de öğrenmenin temel unsurlarını teşkil ettiği ileri sürülebilir.¹⁰⁸ Eğitime aşkın varlıkla (Allah'la) irtibatlı yaklaşımın neticesi olarak âlimden beklenen hasletlerin başında da Allah'a derin bir saygı (*ta'zîm* ve *heybet*) ve *muhabbet* yer almıştır. Bu bağlamda o, Allah'ı bilmeyi de en faziletli ibâdet kabul etmektedir.¹⁰⁹ Değnilmesi gereken diğer bir husus, ta'zîm ve muhabbetin öğrenilebilir ve öğretilebilir özellikler olduğudur.¹¹⁰ *Ta'zîm* ve *muhabbet*in (duyuşsal) *anlamayı* (bilişsel) sağlayıcı rolünden hareketle duygu, düşünce ve davranış durumlarının birlikte ve dengeli bir şekilde eğitime konu olması gerektiği sonucuna varılabilir (duyuş-biliş ve davranış birlikteliği).

Muhâsibî'ye göre âlimin görevi, talebelerinin ihtiyaçlarını karşılamakla sınırlı değildir. Onun aynı zamanda toplumun ihtiyaçlarıyla da ilgilenmesi ve bunu ihmal etmemesi gerekmektedir. Zira onun nazarında insanların en faziletlilerden biri, kendini ilme hasreden kimseyken diğeri kendini insanların ihtiyaçlarını karşılamaya adayandır. Âlimin işi ve kendisini adama şekli, öğrencilerini gözetip yetiştirmesidir. O, yoksul ve düşkünlerin/miskinlerin ihtiyacını giderebilme adına âdetâ kendisini/nefsini unuttur.¹¹¹ Muhâsibî devamında bir âlimin öncelikle dinî ve ahlâkî erdemlerle donanmış olmasını, hem bireylerin/öğrencilerin hem de toplumun maddî ve manevî ihtiyaçlarıyla ilgilenmesi gerektiğini, insanlarla ilişkilerinde ve ders esnasında dikkat etmesi gereken hususları vurgulayarak eğitim hadisesini, öğretene-öğrenen ilişkisinden daha geniş bir çerçevede ele almaktadır.¹¹²

Âlimin ilmi konusunda yapması gereken şey ise kendisine bir konuda soru sorulduğu ya da düşüncesi alınmak istendiği zaman mütevazı davranması, onlara karşı merhamet ve muhabbeti elden bırakmaması, emrettiklerini harfiyen yerine getirmesi, dost ve arkadaşlarını kendisine tercih edip (*îsâr*) hâllerleriyle hemhâl olmasıdır.¹¹³ Yine âlime ilmi konusunda düşen şey, onların eksikliklerini tamamlamaya çalışması, geride bıraktıkları dul ve yetimlerine bakması ve malıyla onlara yardım etmesidir. Yapması gereken diğer bir görev de onların te'dîbiyle ilgilenip iyiliklerinin artmasını sağlayıp bundan yüz çevirmemeleri için hata ve kusurlarını görmezden gelmesidir. Yine o, her insanın mezhebine iltimas ederek (görüşü ve düşüncelerinden ötürü ötekileştirmeden) onlarla iyi geçinir ve onlara karşı büyükleme yoluna gitmez. Zira bu âlime yakışmayan bir durumdur. İtap konusunda sürekli düşmanlığa mahal bırakmamak için kınama konusunda aşırıya kaçmamak da âlimin dikkat etmesi gereken davranış şeklidir. Sürekli öğrencilerden birine yönelip diğerlerini ihmal etmek de âlimin sakınması gereken bir davranıştır.

¹⁰⁸ Bununla ilgili meselâ bk. Muhâsibî, *el-'Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, 314, 319-320.

¹⁰⁹ Muhâsibî, *el-Mesâil fi'z-zühd*, 31.

¹¹⁰ Muhâsibî, *el-Mesâil fi'z-zühd*, 14.

¹¹¹ Muhâsibî, *el-Mesâil fi'z-zühd*, 32.

¹¹² Muhâsibî, *el-Mesâil fi'z-zühd*, 32.

¹¹³ Muhâsibî, *el-Mesâil fi'z-zühd*, 32.

Zira böyle bir davranış, insanların kalplerinin kendisinden yana kırılmasına neden olmaktadır. Bu nedenle insanlar/öğrenciler üzerinde daha etkili olup kendisini örnek almalarını istiyorsa dikkat ve ilgisini onlar arasında eşit bir şekilde dağıtması gerekir.¹¹⁴ Buna göre Muhâsibî nazarında bir âlim, öncelikle dinî ve ahlâkî erdemlerle donanmış olması, toplumun ve bireyin/öğrencilerin maddî ve manevî ihtiyaçlarıyla ilgilenmesi gerekir. İnsanlarla ilişkilerde ve ders esnasında nelere dikkat etmesi gerektiği değinilen diğer hususlardır. Yine öğrenciler arasında eşit davranarak adaleti tesis etmeye çalışmak âlimden beklenen önemli hasletlerdendir.

Muhâsibî'ye göre öğrencinin kalbinde yer etmesi gereken ilk haslet ise güzel bir teslimiyettir. Ta'limde niyeti/ni güzelleştirmek (*hüsnü'n-niyye*) de öğrencide bulunması gereken niteliklerdendir.¹¹⁵ Aslında ilim elde etmede niyet ve ihlâsın öne alınması, eğitim ve öğretimle ilgili daha sonraki metinlerde de talebeden beklenen öncelikli hasletlerden olmuştur. Meselâ Burhaneddîn ez-Zernûcî (öl. 593/1196) ve Bedruddîn İbn Cemâ'a (öl. 733/1333) da ilim öğrenmede niyetin Allah rızasını kazanma ve âhireti elde etmek maksadı taşıması gerektiğini belirtmişlerdir.¹¹⁶ İstifade etmenin vakarı ile ilmini artırma beklentisi, öğrencinin kalbinde bulunması gereken diğer bir haslettir. Öğrencilere (*müte'llimîn*) düşen, hocalarının (*mu'allimîn*) gerek huzurunda gerekse gıyabında onlara saygı gösterip tazimde bulunmak, huzurlarında edebi elden bırakmamaktır. Âlimin huzurunda uzuvlarını herhangi bir şeyle meşgul etmeyip onu büyük bir dikkatle dinlemesi, huzurunda iltifatta bulunmayı azaltması, konuştuğu ve bir şeyler anlattığı zaman mutluluğunu izhar etmesi, hata ve kusurlarını açığa vurmaması, hocasıyla görüş birliğine vardıkları konularda mübalağa ile bunu belirtmesi, muhalefet ettikleri konularda ise onunla aşırı münakaşaya girmemesi öğrencinin takınması gereken edeplerdir. Yine öğrenci hocanın dinamikliğini/çalışkanlığını almalı, bunu amaç edinmelidir. Atalet ve tembelliğinden ise uzak durmalıdır. Hocada bir yorgunluk gördüğünde müzakereyi kesmeli, onda bir canlılık ve uyanıklık gördüğünde ise ihtiyacı olanı sormaya/istemeye çalışmalıdır.¹¹⁷ Öğreten ve metin merkezli yaklaşımın bir sonucu olarak Muhâsibî, öncelikle öğrencinin hocasına itaat etmesi gerektiğini belirtmektedir. Ders esnasında dersin pür dikkat dinlenmesi, hocaya karşı edebin elden bırakılmaması, hocayla iletişimde nelere dikkat edilmesi gerektiği ve her şeyden önce niyetin güzelleştirilmesi üzerinde durulan diğer konulardır.¹¹⁸ Bu durum öğrencinin ders ortamında ya da

¹¹⁴ Muhâsibî, *el-Mesâil fi'z-zühd*, 32.

¹¹⁵ Muhâsibî, *el-Mesâil fi'z-zühd*, 14.

¹¹⁶ bk. Burhaneddîn ez-Zernûcî, *Ta'limü'l-müte'allim fi tarîki't-te'allüm/İslâm'da Eğitim-Öğretim Metodu*, Tercüme ve Şerh: Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, 12. Baskı, 2015), 69-72; İbn Cemâ'a, *Tezkiretü's-sâmi' ve'l-mütekellim fi edebi'l-âlim ve'l-müte'allim/İslâmî Gelenekte Eğitim Ahlâkı*, çev. Muhammet Şevki Aydın (Ankara: TDV Yayınları, 2. Baskı, 2015), 135.

¹¹⁷ Muhâsibî, *el-Mesâil fi'z-zühd*, 14, 32-33.

¹¹⁸ İslâm eğitim geleneğinde hoca-talebe ilişkisine dair geniş bilgi için bk. Mehmet Faruk Bayraktar, *İslâm Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münâsebetleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 8. Baskı, 2010).

bir konuyu müzakere ederken bütünüyle pasif olduğu anlamına gelmemelidir. Zira meselâ soru-cevap, Muhâsibî'nin eserlerini kaleme alırken yaygın olarak başvurduğu yöntemlerden biridir.

Muhâsibî'nin öğretme/öğretim bağlamında yer verdiği kavramlardan biri de *derstir/tedrîstir*. Ders (*dirâse*) kökünden türeyen tedrîs, etken ve edilgen olmak üzere bir ilmi, bir mesâili okumak, okutmak, anlamak, anlatmak, bir metni, kitabı, yazıyı vs. öğrenmek, öğretmek, ezberlemek üzere tekrar etmek¹¹⁹ gibi anlamlara gelmektedir ki Muhâsibî de terimi buna yakın kullanmaktadır.¹²⁰ Bunun yanında Muhâsibî'de bir ilmin tedrîsi, salt bilgi ya da biliş (öğretim) boyutuyla ilgili bir durum değildir. Buna göre tedrîs edilecek ilim ve bilginin kişiye üst düzey düşünme becerilerini (*nazar*, *i'tibar* ve *tefekkür* gibi) kazandırması ve bunun iyi bir eylemle/amelle neticelenmesi gerekmektedir. “Bir ilmi, manalarını durup düşünmeden (*nazar* etmeden), tezekkür ve tedebbür olmadan sadece diliyle okuyan (tedrîste bulunan/*derese'l-ilm*) ve lafızlarını kalbiyle ezberleyen kimsenin ilmi hangi dereceye ulaşır ki!” sözünün bununla ilişkisi kurulabilir. Nitekim fazilet bakımından (ahlâken) yükselmeyi ve ilmin ziyadeleşmesini de tefekkür, *nazar*, *zikir/tezekkür* ve *i'tibar*ın artmasına bağlamıştır. “Tefekkürü az olanın *i'tibar*ı, *i'tibar*ı az olanın da ilmi az olur. İlmi az olanın ise cehaleti artarak eksiklikleri ortaya çıkar, iyilikten (*el-birr*) yana nasibi olmaz, yakînî bilgi/îmân ve hikmetin özünden de mahrum kalır”¹²¹ ifadesi de ilmin salt ilim olması yönüyle öğretilmediği/öğrenilmediği manası taşımaktadır. Bilginin bu şekilde aşkın varlıkla (Allah'la) ilişkili tabiatı, eğitim hadisesini de Allah'la ilişkilendirmektedir. Ayrıca o, ilimden/ilim elde etmekten beklenen ahlâkî gelişimin sağlanmamasından dolayı da neredeyse bütün zümreleri tenkit etmiştir.¹²² Muhâsibî, ilim talebini de derse yakın kullanmakta, ilmi talep eden kimseler manasında “*tullâb (tullâbu'l-ilm)*” ifadesine yer vermektedir. Ayrıca kurtuluş yolunu talep edenler (*ve tâlibin li-sebîli'n-necât*) anlamında “*tâlib*”i de kullanmaktadır.¹²³

Sonuç

Eğitimi *insanı istenilen istikâmete yöneltme süreci* olarak tanımlayacak olursak Müslümanlar için bu yöneltme Kur'ân ve sünnete uygun bir yöneltme olmalıdır. Nitekim Muhâsibî, hem ele aldığı konularda hem de eğitimle ilgili yer verdiği kavramlarda Kur'ân ve sünnet merkezli bir yaklaşım sergilemiştir. Nitekim bunu, bir konuyu ele alırken âyet ve hadislerden yaptığı referanslardan anlamak mümkündür. Bu yüzden eğitimle ilgisi kurulabilecek kavramlar da dinî ve ahlâkî olanla irtibatlı, aşkın varlıkla bağlantılı kavramlardır. Muhâsibî, müstakil olarak eğitim

¹¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1999), 4/329.

¹²⁰ Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 79; *el-'Akl*, 235; *en-Nesâih*, 74, 170; *er-Ri'âye*, 445. Yazmak, okutmak ve öğretmek (ders) suretiyle bilme ve öğrenmeyle (*te'allüm*) ilgili bk. Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 79-80.

¹²¹ Muhâsibî, *el-'Akl*, 235.

¹²² bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 389-390.

¹²³ Bunlar için bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 117, 322; a.mlf., *en-Nesâih*, 170; a.mlf., *Fehmü'l-Kur'ân*, 268.

konusuyla ilgilenmemekle birlikte eğitim bağlamında değerlendirilebilecek kavramlara da yer vermektedir. Bu bağlamda dikkati çeken hususlardan biri, onun, eğitim olgusunu tek bir kavramla karşılamadığıdır. *Ta’lîm/te’allum, ders/tehrîs, edeb/te’dîb, tasfiye, tathîr, ıslâh ve mücâhede (mücâdele ve mükâbede)* Muhâsibî’nin eğitimle ilişkili olarak yer verdiği kavramlardır. *Terbiye, tehzîb, tezkiye ve riyâzet* gibi kavramlara ise ya hiç değinmediği ya da çok az değindiği görülmektedir. Terbiyeye yer vermemesi, kavramın eğitimle ilişkisinin ya da eğitimle ilgili muhtevasının daha sonraki dönemlerde gerçekleşmesiyle açıklanabilir. Muhâsibî, sözü edilen kavramlar arasında edebî üç temel manasına göndermede bulunmaktadır. Birincisi, Allah’ın kulunu ve diğer her şeyi terbiye etmesi, ikincisi bir kimsenin bir başkasını eğitmesi, üçüncüsü ise kişinin kendi kendini/nefsini eğitmesidir ki kavramı daha çok bu anlamıyla (nefis terbiyesi manasıyla) kullanmıştır. Bununla birlikte o, edebî Arap diliyle ilgili içeriğine değinmemiştir. Mezkûr kavramlar farklı anlam katmanlarına sahip olmakla birlikte birbirinden kesin sınırlarla ayrılmamış, dahası dönemin hâkim anlayışına uygun olarak dinî ve ahlâkî bir muhtevada ele alınmıştır. Kavramlar birlikte düşünüldüğünde günümüzde olduğu şekliyle eğitim, din eğitimi, değer ve ahlâk eğitimi şeklinde farklı alanların söz konusu olmadığı, bunlardan birinin tek başına bu alanların tümünü üstlenmediği, eğitime yönelik dinî ve ahlâkî vurgunun güçlü olduğu ve öğrenmenin tam bir öğrenme olabilmesi için bunun biliş, duyuş ve davranışı birlikte içermesi gerektiği görülmektedir. Gelenekten tevarüs eden bu yaklaşım, günümüzde olduğu şekliyle, eğitim-din eğitimi ayrımını, eğitim-din eğitimi arasındaki genellik-özellik ilişkisini de dışarıda bırakmaktadır. İnsana bütüncül (bireysel, toplumsal, bilişsel, duyuşsal, devinişsel, maddî-manevî vs.) yaklaşımın neticesi olarak onun eğitimi de bütüncül bir yaklaşımla ele alınmıştır. Muhâsibî ayrıca bilen, eğiten (*âlim*) ve öğrenende (*mûte’allim*) bulunması gereken hasletlerden de bahseden ilk âlimlerdendir. Onun bu bağlamda değindiği özelliklerin çoğu dinî/ahlâkî bir karakterde olup meselâ âlimin öğrencileri arasında eşit davranarak adaleti tesis etmeye çalışması, sadece talebelerinin değil, toplumun ihtiyaçlarıyla da ilgilenmesi gerektiği gibi bazıları günümüzde de geçerliliğini sürdüren ilkeler ortaya koymuştur.

Kaynakça

- Ayverdi, Z. İlhan. “Üstat-Üstad”. <http://lugatim.com/s/üstat-üstad> (Erişim Tarihi: 11. 06. 2022).
- Bağdâdî, Hatîb. *Târihu Bağdâd ev Medîneti’s-selâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1422/2001.
- Bayraktar, Mehmet Faruk. *İslâm Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münâsebetleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 8. Baskı, 2010.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Ahlaki Aklı*. çev. Muhammet Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.

- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dârü'l-Fazîlet, 1425/2004.
- Çağrıçı, Mustafa. *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul: DEM Yayınları, 2006.
- Ebû Nu'aym, İsfehânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1417/1996.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mîzânü'l-'amel*. thk. Süleymân Dünyâ. Mısır: Dârü'l-Me'ârif, 1964.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. 10 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1432/2011.
- Gündüz, Turgay. *İslâm, Gençlik ve Din Eğitimi*. Bursa: Düşünce Kitabevi, 2002.
- Hüseyn, Ahmed Ziyâüddîn. *el-Fikrû'-terbevî 'inde'l-Hâris el-Muhâsibî*. Ürdün: Yermûk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1412/1991.
- İbn Cemâ'a. *Tezkiretü's-sâmi' ve'l-mütekellim fî edebî'l-âlim ve'l-müte'allim/İslâmî Gelenekte Eğitim Ahlâkı*. çev. Muhammet Şevki Aydın. 2. Baskı. Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- İhvân-ı Safâ. *Resâilü İhvânî's-Safâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-Arabî, 3. Basım, 1420/1999.
- Kazıcı, Ziya-Ayhan, Halis. "Tâlim ve Terbiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/515-523. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Koç, Ahmet. *İhvan-ı Safa'nın Eğitim Felsefesi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1999.
- Muhâsibî, Hâris. *Âdâbü'n-nüfûs*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Mü'essesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1412/1991.
- Muhâsibî, Hâris. *Bed'ü men enâbe ilallâh*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Muhâsibî, Hâris. *et-Tevehhum (el-Kasd ve'r-rücû', Bed'ü men enâbe, Fehmü's-salât ve el-Vesâyâ/en-Nesâih ile birlikte)*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Muhâsibî, Hâris. *el-'Akl ve fehmü'l-Kur'ân*. thk. Hüseyin Kuvvetlî. İrbid: Dârü'l-Fikr, 1391/1971.
- Muhâsibî, Hâris. *el-Kasd ilallâh*. Bursa: İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Orhan Kitaplığı, 637/2.
- Muhâsibî, Hâris. *el-Kasd ve'r-rücû' ilallâh*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Muhâsibî, Hâris. *el-Mekâsib ve'l-vera'*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Mü'essesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1407/1987.

- Muhâsibî, Hâris. *el-Vesâyâ/en-Nesâih*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Muhâsibî, Hâris. *el-Mesâil fi'z-zühd (el-Mesâil fi a'mâli'l-kulûb ve'l-cevârih* ile birlikte), (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Muhâsibî, Hâris. *el-Mesâil fi a'mâli'l-kulûb ve'l-cevârih*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Muhâsibî, Hâris. *er-Ri'âye li-kukûkillâh*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1431/2010.
- Muhâsibî, Hâris. "Kitâbü'l-halve ve't-tenakkul fi'l-'ibâdeti ve deracâti'l-'âbidîn". nşr. Abduh Halife el-Yesû'î. *Mecelletü'l-Meşrik*. 7-58. Beyrut: Matba'atü'l-Kâsûlkiyye, 1955.
- Muhâsibî, Hâris. *Risâletü'l-müsterşidîn*. thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde. Kâhire: Dârü's-Selâm, 1983.
- Muhâsibî, Hâris. *Şerhu'l-ma'rife*. thk. Sâlih Ahmed eş-Şâmî. Dımaşk-Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1993.
- Semerkandî, Nâsirüddîn. *Riyâzetü'l-Ahlâk*. thk. Semîh İbrâhîm Sâlih. Dımaşk: Dârü'l-Beşâir, 2006.
- Tehânevî. *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Tirmizî, Hakîm. *Edebü'n-nefs*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih. Dârü'l-Misriyyeti'l-Lübnâniyye, 1413/1993.
- Tirmizî, Hakîm. *Kalbini Bul*, çev. Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayykitap, 2013.
- Vefâ, Üveys. *Minhâcü'l-yakîn şerhu kitâbi edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980.
- Zernûcî, Burhaneddîn. *Ta'lîmü'l-müte'allim fi tarîki't-te'allüm/İslâm'da Eğitim-Öğretim Metodu*. Tercüme ve Şerh: Yunus Vehbi Yavuz. 12. Baskı. İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, 2015.

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 7 (Haziran / June 2022), 61-78

Dijital Gelişmeler Kapsamında Sosyoekonomik Yaşam ve Din: Kripto Para Örneği

*Socio-Economic Life and Religion in the Scope of Digital Developments:
The Cryptocurrency Example*

Nihat OYMAN

Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri
Anabilim Dalı

Ph.D Candidate, Atatürk University, Institute for Social Sciences, Department of Philosophy
and Religious Sciences

Erzurum, Türkiye

n-forever-n@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-8918-9142

<https://ror.org/025y36b60>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 8 Kasım 2021/September 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 20 Haziran/June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Atıf / Cite as: Oyman, Nihat. "Dijital Gelişmeler Kapsamında Sosyo-Ekonomik Yaşam ve Din: Kripto Para Örneği". ATEBE 7 (Haziran 2022), 61-78. <https://doi.org/10.51575/atebe.1020766>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu çalışma için etik kurul izni, Atatürk Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun 08.03.2022 tarihli ve 5/65 numaralı kararı ile alınmıştır. /It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Ethics committee approval for this study was obtained with the decision of Atatürk University Social and Human Sciences Ethics Committee dated 08.03.2022 and numbered 5/65. **(Nihat Oyman).**

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Dijital Gelişmeler Kapsamında Sosyoekonomik Yaşam ve Din: Kripto Para Örneği*

Öz

Sosyoekonomik yaşam, kültürler ve inançlar açısından farklılık gösterebilmektedir. Sosyoekonomik yaşamın günümüzde hızlı bir şekilde gelişen dijitalleşmeden etkilenmemesinin mümkün olmadığı görülmektedir. Dijitalleşme, sosyal hayatın çoğu alanında hükümlerini ilan etmiş durumdadır. Dijitalleşmenin etkisi özellikle de ekonomik alanda daha fazla olduğu aşikârdır. Bunun nedeni dijital gelişimin temelinde ekonomik gelişimin olmasıdır. Enformasyonel, küresel ve ağ örgütlemesine dayalı olan dijital ekonomik modellerden dolayı insanlar, geleneksel topluma nazaran daha fazla etkileşim içindedir. Böylece insanlar daha kapsamlı ve eşitlikçi bir zeminde iktisadi süreçlere katılarak reel bir rekabet ortamının oluşmasına katkıda bulunmaktadır. Teknolojik iletişim araçlarıyla, e-postalarla, network ağları ve inovatif yazılımlarla desteklenen ekonomik modeller, her geçen gün daha da güçlenmekte ve toplumsal yaşamın çoğu alanına sirayet etmektedir. Dijitalleşmenin ekonomik alana etkisi özellikle de din ve iktisadi hayat ilişkisinde önemli tartışmalara zemin hazırlamaktadır. Dijital gelişmeler sonucu ortaya çıkan e-ticaret ve kripto para gibi yeni alışveriş biçimleri, dinin ekonomik yeniliğe yaklaşımı ile de yakından ilgilidir. Dijitalleşme ortamında din ya da dindarlar gelişen yeni ekonomik modeller ve kripto paraya karşı olumsuz bir tavır içinde olmalı mıdır? Dijitalleşmeyle birlikte dinin sosyoekonomik yaşamdaki rolü değişmiş midir? Sosyoekonomik yaşam ve din ilişkisinde kripto paranın işlevsel boyutu nedir? gibi soruların cevapları merak konusudur. Bu çalışmada, söz konusu bu problemler çerçevesinde araştırma yoluna gidilecektir. Bu çalışmadaki temel amaç, dijitalleşmenin hızla geliştiği bir ortamda yeni ekonomik modellerden kripto paranın sosyal hayattaki karşılığı ve bunun sosyal ve beşeri bir sermaye olarak da değerlendirilebilecek olan din ile ilişkisini ortaya koymaktır. Bu çalışmada yöntem olarak nitel yöntem, veri toplama aracı olarak ise mülakat tercih edilmiştir. Bulgulara göre görüşme yapılan kişilerin kripto parayı kullanırken dini endişelere maruz kaldıkları görülmüştür. Kripto paralarda yaşanan zararların dini hassasiyetlerin göz ardı edilmesiyle de bağlantılı olduğunu düşünenler olmuştur. Ayrıca katılımcıların bir kısmı kripto paranın dijitalleşme çağının önemli bir gerekliliği haline geleceği ve bu paraların zekât ve sadaka verebilme özelliğinin olması gerektiğini belirtmişlerdir. Kripto paraların zekat ve sadaka verebilme özelliği kazanması durumunda toplumsal yardımlaşma ve paylaşmaya olacak katkısından dolayı dini açıdan da sosyoekonomik yaşama canlılık katacağına inanılmaktadır. Sonuç olarak kripto paranın yeni dünya düzeninde varlığını gün geçtikçe daha çok hissettireceği ve bunun dini sosyolojik boyutunun temellerinin atılması gerektiği ortaya çıkmıştır. Yeni nesil para olarak ortaya çıkan ve birçok çeşidi bulunan kripto paraların genel ekonomik modeller doğrultusunda değerlendirilmesi ve dindarların da bu bağlamda endişelerini giderecek şekilde geliştirilmesinin yararlı olacağı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Sosyoekonomik Yaşam, Din, Dijitalleşme, Ekonomik Model, Kripto Para.

* Bu çalışma, 21-22 Ekim 2021 tarihlerinde düzenlenen Uluslararası Din ve Medya Sempozyumu'nda özet bildiri olarak sunulmuştur.

Socio-Economic Life and Religion in the Scope of Digital Developments: The Cryptocurrency

Example*

Abstract

Socio-economic life may differ in terms of cultures and beliefs. Today, it is seen that it is impossible for socio-economic life not to be affected by the rapidly developing digitalization. Digitalization proclaims its dominance in most areas of social life, but especially in economic fields its effect is thought to be more different because economic development is the basis of the digital development. Due to digital economic models based on informational, global and network organizations, people interact with more people than in traditional society. Thus, people contribute to the creation of a real competitive environment by participating in economic processes on a more comprehensive and egalitarian basis. Economic models supported by technological communication tools, e-mails, networks and innovative software are getting stronger day by day and spread to most areas of social life. The effect of digitalization on the economic field prepares the ground for important discussions especially in the relationship between religion and economic life. New forms of shopping such as e-commerce and crypto money that emerged as a result of digital developments are closely related to the approach of religion to economic innovation. Should religion or religious people take a stand in the face of new economic models and crypto money developing in the digitalization environment? Has the sociological role of religion in socio-economic life changed with digitalization? What is the functional dimension of crypto money in the relationship between socio-economic life and religion? The answers to such questions are a matter of curiosity. In this study, research will be made within the framework of the problems whose answers are the subject of curiosity. The main purpose of this study is to reveal the equivalence of crypto money, one of the new economic models in social life, and its relationship with religion, which is human and social capital, in an environment where digitalization is rapidly developing. Methods used in this study are literature review, field research and interviews with people using cryptocurrency. According to the findings, it has been observed that people are exposed to religious concerns when using crypto money. There have even been those who think that the losses in cryptocurrencies are also related to ignoring religious sensitivities. As a result, crypto money will make its presence felt more and more in the new world order and this situation should be considered in terms of religious sociological dimensions. It is seen that it will be beneficial to develop the crypto money, which has emerged as a new generation money and has many types, in line with the general economic models and to be developed in a way that will eliminate the concerns of the religious in this context.

Keywords: Sociology of Religion, Cryptocurrency, Socioeconomic Life, Religion, Digitalization, Digital Developments, Economic Models.

Giriş

Dijital gelişmeler ile ekonomi arasındaki etkileşim karşılıklı işleve sahiptir. Teknolojik gelişmeler ve dijitalleşme bir yandan ekonomiye merkeziyetçi bir karakter kazandırırken bir taraftan da ekonomiyi atomize etmektedir. Dijitalleşmeye hükmedebilen yazılımcılar, yatırımcılar ve şirketler yeni bir elit sermaye sınıfı ortaya çıkarmaktadır.¹ Bu yeni elit sınıf, toplumun çoğu alanına etki edebilmekte ve yeni ekonomik modeller deneyerek sermayesine sermaye katmayı

* This study was presented as a summary paper at the International Religion and Media Symposium held on 21-22 October 2021.

¹ Uğur Dolgun, *İletişim Sosyolojisi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2017), 143.

hedeflemektedir. Böylece sosyoekonomik yaşamın içindeki her unsur yeniden geliştirilen ekonomik sistemlerden etkilenmekte ya da ekonomik sistemlere etki etmektedir. Burada etki unsuru olan toplumsal sermayenin en önemli unsurlarından birisi de dindir. Dinin küresel enformasyonla dönüşen yönü ya da dini inançlara dayalı toplumsal davranışlar, tüketim toplumunda önemli bir yatırım mecrası olarak görülmektedir. Küresel yatırımcıların piyasa alanını geliştirmek için dindar kişilerin tüketim alışkanlıklarını da göz ardı etmediği aşikârdır. Özellikle de dijitalleşme çağının sürekli olarak gelişmesi kripto para gibi birçok yeni ekonomik modeli ortaya çıkarmıştır. Böylece bu ekonomik modellerin dinle ilişkisi merak konusu haline gelmiştir. Dijital ilerlemeler sonucu gelişen e-ticaret ve kripto para gibi yeni alışveriş biçimlerinin, dindarların ekonomik yeniliğe yaklaşımı ile de yakından ilgili olduğu düşünülerek böyle bir çalışma ortaya çıkmıştır.

Bu çalışmanın amacı, dijitalleşmenin hızla geliştiği bir ortamda yeni ekonomik modellerden kripto paranın sosyal hayattaki karşılığı ve bunun beşeri ve sosyal sermaye olan din ile ilişkisini ortaya koymaktır. Bu çerçevede çalışmada kripto para kullanmaya iten nedenlerin neler olduğu ve bunun dini inançlarla bağlantısı olup olmadığı tartışılacaktır. Dini hassasiyetlerin kripto para kullanma konusunda çekimserliğe yol açıp açmadığı ya da tam aksi yönde dini anlayışların bu konuda teşvik edici bir fenomen olarak görülüp görülmediği merak konusudur. Bu çerçevede, bazı örneklerden yola çıkarak kripto para kullananların dini bir endişe yaşamayı yaşamadığı ve aynı zamanda dinin kripto para kullanımındaki işlevinin ne olduğuna dair bazı sonuçlar ortaya koymayı hedeflemektedir. Kripto paranın geleneksel paraya göre hangi yönlerinin cezbedici olduğu ve buna dindarların yaklaşımının nasıl olduğunu araştırmak çalışmanın alt başlıklarını oluşturmaktadır. Bu çalışmada metot olarak nitel yöntem veri toplama aracı olarak ise mülakat ve katılımlı gözlem yöntemi tercih edilmiştir. Kripto para yatırımcılarından 20 kişiyle yaptığımız mülakatta deneklere aynı sorular sorulmuş ve bu soruların cevapları yazılı olarak kayıt altına alınmıştır. Ayrıca katılımcı gözlem yöntemine dayanarak deneklerin sorular karşısında gösterdikleri tepkilere de dikkat edilmiştir.

1. Dijital Gelişmeler ve Din

Dijitalleşme, ulaşılabilir bilgilerin ve var olan dokümanların, dosyaların, görsellerin, videoların ve diğer süreçlerin bir cihaz aracılığıyla sanal ortama aktarılması için kullanılan bir kavramdır.² Bilgiler veya veriler dijital mecraya aktarıldıkça daha modern ve yenilikçi bir bakış açısıyla hizmet vermeye başlamaktadır. Elektriğin kullanımının yaygınlaşması ile birlikte dijitalleşme kamuoyunda verilerin saklanması ve aktarılması konusunda önemli bir araç haline

² Daniel Chandler, Rod Munday, *Medya ve İletişim Sözlüğü*, trc. Babacan Taşdemir (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 83.

gelmiştir. Dijital veri depolama, ağ iletişimi, internet ve dijital ürünler biçiminde gelişen dijitalleşme süreci insan yaşamına birçok kolaylık getirmiştir. Dijitalleşme aynı zamanda bilgilerin, kâğıt, kalem, kitap gibi fiziksel ve geleneksel bir araca bağlı kalmaksızın internet verileri ile sanal ortamda sunulabilmesidir. Dijital gelişmelerle birlikte iletişim yolları farklılaşarak geleneksel yollardan uzaklaşmıştır. Geleneksel yöntemlerle elde edilen iletişim şekilleri analog seviyeden öteye geçmez iken, dijitalleşme sonucunda iletişim yöntemleri büyük ölçüde farklılaşmıştır. Dijital ortamdaki iletişimin verileri kolay şekilde depolanarak farklı cihaz ve iletişim kanallarına aktarılabilir. İletişim ve enformasyonun bütün yönlerini kapsayan dijitalleşme süreci toplum tarafından daha iyi anlaşılmakta ve küresel dünyanın vazgeçilmez haline gelmektedir. Dijitalleşme hayatın her alanında mevcut iken özellikle de medya ile daha çok karşımıza çıkmaktadır. Modern iletişim ağlarının ve araçlarının dijitalleşmesi, iletişimin de dijitalleşmesine zemin hazırlamıştır. Özellikle de yazılı, görsel basının yanında gelişen sosyal medya, dijital ortamı gün geçtikçe daha da geliştirmektedir. Bu dijitalleşme süreci bütün kültürel alanları etkileyip dönüştürdüğü gibi dini alanı da etkilemiştir.³ Dijitalleşme aynı zamanda din ve ekonomi ilişkisinde de önemli bir etkiye sahip olmuştur. Dijitalleşme, dinin iktisatta tekelliliğe ya da serbest piyasa modeline neden olmuştur.

Adam Smith dini tekelliliğin doğru olmadığını dini alanda da serbest piyasa modelinin benimsenmesi gerektiğini savunarak serbest piyasa modelinde dinin önemine dikkat çekmiştir.⁴ Diğer taraftan Weber de sosyoekonomik yaşamda dinin önemine dikkat çekmiştir. Weber, dini yaşantılarla ekonomik yaşantıları karşılaştırarak dinsel yönelimlerin toplumsal değişmeyi sağlayabileceğini, toplumu ekonomik olarak ilerletebileceğinin sonucuna varmaktadır. Weber; Hollanda, İngiltere gibi birçok ülkenin modern çağa geçme sebebinin dini alanda yapılan reformlar olduğunu belirtmektedir. Özellikle de Protestan ahlakının ürettiği rasyonel düşünce modernite sürecini hızlandırmıştır. Weber'e göre mikro düzeyde modern toplumu etkileyen kapitalizmin temel özelliği rasyonelliğidir. Protestan ahlakının rasyonel olmasından ötürü kapitalizm ile örtüşmektedir. Weber, bir Protestan ile bir kapitalist arasında benzerlikler olduğunu her ikisinin de rasyonel eylemlerde bulunarak ideal tipe doğru ilerlediğini vurgulamaktadır. Weber burada üst anlatı olarak ortaya çıkan ekonomik modellerin temelinde dinin ya da dindarın rolünün ne kadar önemli olduğuna dikkat çekmiştir.⁵ Çağımızda da üst anlatı olarak ortaya çıkan dijital ekonomik sistemlerde dini dışarıda bırakmanın mümkün olmadığı

³ Mehmet Akgül, "Dijitalleşme ve Din", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2017), 202.

⁴ Adam Smith, *Milletlerin Zenginliği*, trc. Haldun Derin (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1941), Erişim Tarihi: 18 Haziran 2021, https://turuz.com/storage/her_konu-2017/1683-Milletlerin_Zenginligi-Adam_Smith-Xeldun_Derin-1167s.pdf

⁵ Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*, trc. Emir Aktan (Ankara: Alter Yayınları, 2011), 109.

görülmektedir. Akgül'ün de belirttiği gibi dünya çapında bilgisayar ve internet kullanımının yaygınlaşmasıyla birlikte çeşitli dinlere mensup kullanıcılar da internet ve bilgisayarı dini gerekçelerle kullanmaya başlamıştır. Seksenli yıllardan itibaren internet tabanlı ağlarda dini siteler kurulmuştur. Dijital ortamda çoğunlukla dini ve etik konular üzerinde yoğunlaşan bilgi alışverişi sağlayan dini siteler dolaşıma girmiştir. Bununla birlikte birçok dinin mensubu dijital platformlar üzerinde sanal mabetler açmıştır. Farklı dinlere ait gruplar dijital ortamla tanışınca kendi dini görüşlerini yaymak için oldukça yararlı olduğunu fark edip onu kullanmaya devam etmişlerdir.”⁶

Son dönem gelişmelerle birlikte sosyal medyanın yayılmasıyla dijital alanda dini paylaşımlar gittikçe artmıştır. Diyanet hutbeleri ve ibadet vakitlerinin dijital ortamda paylaşılması bu alandaki temel ihtiyacının farkında olunduğunun ve bu anlamda toplumdan bir talep olduğu görülmektedir. Ayrıca hacı adaylarının kuralarını elektronik ortamda gerçekleşmesi gelenekleşmiş bir dijital anlayıştır. Dijital alanda birçok resmi veya sivil kurumlara ait dini paylaşım blokları olduğu gibi yer yer dijital alan bir tebliğ aracı olarak da kullanılmaktadır.

2. Dijitalleşme ve Sosyoekonomik Yaşam

Teknoloji ile birlikte gelişen bankacılığın yeni özellikleri, artan bir sermaye birikimine yol açmıştır. Tüketimin küreselleşmesi ve hızlı bir tüketim alışkanlığın gün geçtikçe artması dijitalleşmenin hayati etkisinin en fazla ekonomide belirginleşmesine sebep olmuştur. Dijitalleşmenin toplum üzerindeki etkisi çoğunlukla ekonomik temellere dayanmaktadır. Burada ekonomi, dijitalleşmenin ve teknolojik gelişmenin taşıyıcısı, geliştiricisi ve yaygınlaştırıcısı konumundadır. Makro iktisadi yönelimler açısından da ülkelerin ekonomik gelişmişlik seviyelerinin teknolojik gelişmelere bağlı olduğu varsayımına dayanmaktadır. Kapitalist ve emperyalist gibi büyük ölçekli ekonomik dinamiklerin en önemli taşıyıcılardan birisi dijital teknolojilerin gelişmesi olmuştur. Teknolojinin gelişmesi sanayi toplumunun gündelik yaşamının her yönüyle gelişmesini sağlamış ve bunu kapsamlı bir şekilde devam ettirmiştir. Özellikle de günümüzde toplumsal yaşamın kaçınılmaz bir boyutu haline gelen dijitalleşme veya medyalaşma sosyoekonomik yaşam tarzlarını değiştirerek kripto para gibi yeni ekonomik analiz biçimlerini ortaya koymuştur. Dijitalleşme, ekonomik hayatta zaman ve mekân anlayışlarını değiştirerek çalışma yaşamı ve buna bağlı olarak gündelik alışkanlıkları da dönüştürmüştür. Teknolojinin gelişmesiyle sosyoekonomik yaşam geleneksel toplumların kullandığı meteorolojik yapı yerine zaman ve hız odaklı hale gelmiştir. Sanayi ve fabrikalarda kullanılan teknolojiler dakikaya hatta saniyelere göre ayarlanmış kısa süre içinde yüz binlerce ürüne ulaşma imkânı sağlamıştır.

⁶ Akgül, *Dijitalleşme ve Din*, 202-204.

Sanayinin temel özelliklerinden biri de iki taraflı bir etkiye sahip olmasıdır. Hem insan birikimi hem de sermaye birikimini besleyecek şekilde bütünsellik arz etmektedir. Marx'ın da belirttiği gibi geleneksel ve feodal toplumların yaşam biçiminden farklı olarak sanayi toplumu, üretimdeki teknolojik gelişmelerle ilerleyebileceğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda kapitalist sanayi unsurları dijital veya teknolojik gelişmelerle işlevsellik kazanacağını böylece işbölümü, uzmanlaşma ve eşgüdüm oluşturmaktadır. Üreticinin veya işverenin üst düzeyde verim alması ancak teknolojik gelişmelerle mümkün olabilecektir.⁷ Sanayi devriminden sonra hızlı bir şekilde gelişen yeni enformasyon süreci daha güçlü teknolojilerin üretimine katkıda bulunmuştur. Özellikle de dijital medyada gelişen yeni enformasyonel teknolojiler örgütlenmiş ağlar oluşturarak toplumsal faaliyet alanları ile insanların gündelik yaşamlarındaki etkinliklerin çoğunda ilk sırasında yer almaya başlamıştır. Bu durum yeni ve döngüsel bir ekonomik sistem ortaya koymuştur. Yeni ekonomik sistem olarak adlandırılan bu yeni yapı enformasyonel, küresel ve ağ örgütlemesine dayalıdır.⁸

İktisadi eylemler ya da ekonomi, toplumun yaşamını devam ettirebilmesi için ihtiyaç duyduklarını ürettiği, tükettiği ve alışverişini yaptığı kaynaklarla ilgili sistemlerdir. İnsanlık tarihi boyunca ekonominin işleyişini düzenleyen farklı yöntemler ve kurallar geliştirilmiştir. Ekonomi, "doğal hukuk" kapsamında anlam kazanan toplumların sosyal ilişkileri sonucunda oluşan ve yapılaşan ilkelere göre yürütülen kurumsal bir alandır. Küreselleşme ile birlikte yaşama stilleri, damak zevkleri, tüketim şekli ve eğlence kültürü küresel bir genişliğe geçmiştir. Neo-ekonomik yapılanmalar toplumdaki sosyoekonomik ilişkileri toplumdaki yapıya göre değiştirmiştir.⁹ Üreticiler, ticari rekabetin arttığı küresel ortamda elinde bulunan sermayeye her alanda piyasa bulmak istemektedir. Onun için de üretici markasını iyi bir şekilde reklamlarla tanıtmaya çalışmaktadır. Üretici, reklamları mizah, korku, eğlence ve din ile sunarak gelenekleri ve toplumsal değerleri modernleştirerek markayı ekonomik sisteme dâhil etmektedir. Üreticinin global dünyada yerini korumak ve daha çok kişiye ulaşmak için reklam yapması kaçınılmazdır. Bunun için de reklamlar yapılırken gelenek, görenek, milli değerler ve kimlikler göz önünde bulundurulur. Kimliğin birçok unsuru ile birlikte dini unsurun da olması üreticinin dini hassasiyetleri düşünerek reklam yapmalarına ve piyasayı ona göre organize etmelerine yol açmaktadır. Dini semboller, insanların yaşamında dinsel kimliğin bir ifadesi olarak tanımlanmaktadır. Toplumda bu sembolleri reklam ve pazarlama uygulamalarında kullanmaları

⁷ Dolgun, *İletişim Sosyolojisi*, 147.

⁸ Manuel Castells, *Ağ Toplumunun Yükselişi Enformasyon Çağı - Ekonomi Toplum ve Kültür* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), 245.

⁹ Hüsnü Ezber Bodur, "Küreselleşme ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. N. Akyüz, İ. Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 212-218.

dini kimliğin yansıtılması demektir. Bu doğrultuda kişi ait olduğu dinsel kimliğini gördüğünde olumlu bir duygu içine girmekte kendine yönlendirilen mesajı benimsemesi kolaylaşmaktadır. Dolayısıyla reklamlarda dini mesajların kullanılmasındaki amaç tüketicinin ilgisini reklama çekip üreticinin sermaye birikimini devam ettirmek ve global markayı yerel tüketiciye yakınlaştırmaktır.¹⁰

Din ve ekonomik faaliyetler insanların sosyolojik hayat prensibinden dolayı hep var olmuştur. Dinin toplum hayatında önemli bir realite olduğu, toplumun da yaşamını devam ettirebilmesi için ekonomik faaliyetlerde bulunması, dinsel ekonomik problemlerin ortaya çıkmasını kaçınılmaz kılmıştır. Ekonomi ile din ikilisi sosyolojinin tezahürleri olduklarından hep ilişki içinde olup ekonomik sermaye dini sermayeyi, dini sermaye de ekonomik sermayeyi geliştirmiştir. Aynı zaman da teknolojik gelişmeler de ekonomik faaliyetleri geliştirmekte ekonomi de teknolojinin daha hızla ilerlemesine katkı sağlamaktadır. Teknolojideki hızlı ilerleme dini alanda bilginin ekonomik maliyetini düşürmüş ve dini bilgiye ulaşmayı kolaylaştırmıştır. Televizyon gazete gibi iletişim araçları dini alanda insanların bilgilerinin yükselmesine katkı sağlamıştır. Hatta dünyanın ilk radyo yayını dini yayın olmuştur. Yani teknolojik iletişim araçları dini bir canlanmaya katkı sağlamış ancak bu da dini değerlerin ne kadar doğru şekilde katkı sağladığı probleminin ortaya çıkmasına yol açmıştır.¹¹

“Teknoloji ile hızla gelişen yazılı ve görsel basın, egemenliğini büyük ölçüde sosyo-kültürel unsurların varlığıyla devam ettirmektedir. Sosyo-kültürel dini değer taşıyan Ramazan ayında görsel ve yazılı basının toplumun taleplerine ilgisiz kalması hem ekonomik kaygıyı artırır hem de reyting konumunu riske etmiş olur. Bundan dolayı Ramazan ayında televizyon ve gazetelerde Ramazan’a özel programların olması medya için kaçınılmaz bir durumdur. Üreticiler toplumun hassasiyetini düşünerek Ramazan ayı ve bayramı gibi bazı dönemlerde tüketici sayısını artırmak için reklamlarda dini semboller kullanarak dindar kesimi de kendi tüketim topluluğuna çekmeyi amaçlamaktadır. Ramazan ayında Müslümanların oruç tutmasından dolayı gün boyu aç kalmaları bu yüzden kaliteli ve iyi beslenmek istemeleri çığınca alışveriş yapmalarına sebep olmaktadır. Üreticiler bu tüketim çılgınlığını düşünerek kendilerine daha fazla pay bulmak için Ramazan ayına yönelik reklamlar yayınladılar. Normal zamanlarda Müslümanların çekimser durduğu faizli

¹⁰ Gülay Öztürk, “Reklamlarda Dinsel Sembollerin Kullanımı”, *Medya ve Din Kitabı*, ed. Mete Çamdereli (İstanbul: Köprü Yayınları, 2014), 317.

¹¹ Ömer Demir, *Din Ekonomisi, İnanç Zenginlik ve Mutluluk* (Ankara: Sentez Yayınları, 2013), 182.

krediler ve bilimsel olarak çok tüketilmesi sağlığa zararlı olduğu bilinen Coca-Cola gibi sektörlerin Ramazan reklamları yayınlamaları da bir hayli dikkat çekicidir.”¹²

2.1. Geleneksel Paranın Evrimi Yeni Ekonomik Modeller ve Kripto Para

Para, mallar veya hizmetlerin değişimi esnasında üçüncü bir değişken olarak devreye giren alışverişlerin gerçekleşmesine imkân sağlayan bir araç durumundadır. Bu araç, hesap ve değer birimi işlevini yüklenerek insanlar arasında hizmetlerin daha kolay gerçekleşmesini sağlamaktadır. Paranın tarihine baktığımızda MÖ 7. yüzyıllarda madenlerin darp edilmesiyle ortaya çıktığı ve kâğıt olarak dolaşıma girmesinin ise MS 7. yüzyıllarda Çin’de gerçekleştiği bilinmektedir. Madeni paraların değerlerinin saklanması için kayıt altına alınan senetlerden yola çıkılarak üretilen kâğıt paralar merkezi hükümetlerin para basımında tekel oluşturarak devlet paralarının basılmasına başlanmıştır. Marco Polo gibi gezginler sayesinde dünyanın birçok kıtasında kâğıt para banknotların tanıtımı sağlanmış böylece kâğıt paralar ticaretin ve ekonominin dönüşümünde önemli bir rol üstlenmiştir.¹³ Özellikle on sekizinci yüzyıldan sonra gelişmeye başlayan sanayi ile birlikte madeni ve kâğıt paranın ticarete ve alışverişte kullanılması kaçınılmaz olmuştur. Geleneksel dönemdeki takas gibi ekonomik biçimlerinde malın net karşılığının olmaması malın dengi ile değişiminin bire bir mümkün olmaması birçok dezavantajı içermektedir. Bu tür sorunların çoğu banknot parayla ortadan kalkmıştır. Sanayi sonrası toplumda arka arkaya gelen devrimsel gelişmeler ve bu gelişmenin ortaya koyduğu dijitalleşme süreci yeni bir ekonomik sistem için gerekli maddi alt yapıyı oluşturmuştur. Bankacılık sisteminin gelişmesi, döviz, küresel ekonomik sermayenin sürekli el değiştirmesi birçok alternatif ekonomik model oluşturmuştur. Bu ekonomik modellerden bir tanesi de ağ toplumunun geliştirdiği ve sanal para olarak da ifade edilen kripto paralardır.

Genel olarak paranın değişim sürecine baktığımızda mal takası ve madeni paralar, kâğıt paralar, krediye dayalı paralar/dijital paralar olmak üzere üç çeşit para karşımıza çıkmaktadır. Son olarak dijitalleşmenin hız kazanmasıyla birlikte ağ toplumunda kullanılmaya başlanan kripto paralar, krediye dayalı paraların devamı olarak görülmektedir.¹⁴ Şifreli ya da kripto paralar, hizmet ve mal alış ve satışlarında imkân sağlayan, dijital ve küresel olan, çevrimiçi ve merkezî olmayan ve Dünya Merkez Bankası tarafından tanınmayan bir para birimidir. 2009’da Satoshi

¹² Nihat Oyman, “Yazılı ve Görsel Basında Din”, *II. Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Eğitim ve Sosyal Bilimler Sempozyumu E-Kitabı* (Gaziantep, 6 Mayıs 2016), 926.

¹³ Halkbank Arşivi, Paranın Tarihi, Erişim Tarihi: 28 Ağustos 2021
<https://www.halkbank.com.tr/tr/blog/finans/paranin-tarihi.html>

¹⁴ Hasan Doğan, “İslam Hukuku Açısından Kripto Paralar”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 26/2, (Eylül 2018), 225-253.

Nakamoto tarafından geliştirilen Bitcoin, ilk kripto para olarak bilinmektedir. Sonrasında kripto para sayısında gün geçtikçe artış olmuştur. Kripto paralar kuvvetli şifrelemeler olan kriptografi ile birbirine bağlanarak kullanıcı ve hesap bilgilerini belli kodlara dönüştürerek daha güvenli bir kullanım sağlamaktadır. Kullanıcı bilgilerini kodlarla matematiksel algoritmalara dönüştüren bu şifreleme yöntemi blockchain sistemini oluşturmaktadır. Bu sistem kripto parayı çevrimiçi ve mobil bankalardan ayıran önemli bir güvenlik sistemidir. Blockchain sistemi sayesinde kullanıcıların bilgileri, cüzdan bilgileri ve para alışverişleri çeşitli bloklarla kodlanmaktadır. Güvenliği sağlayan bu şifrelemeden dolayı blok bağlantısına erişim yalnızca hesap sahibi tarafından gerçekleştirilmektedir. Kripto paraları küresel merkezi müdahalelerden uzak tutan ve bağımsız kılan blockchain dijital teknolojisidir.¹⁵ Geliştirilen Blockchain teknolojisi ile ortaya çıkarılan Bitcoin, Ethereum, Binance Coin, Tether, Dogecoin, Neo, Cordano, Chiliz gibi belli bir merkeze bağlı olmayan 9 bine yakın kripto para bulunmaktadır. Kripto para analiz şirketi CoinMarketCap verileri, kripto paraların toplam piyasa hacminin 3 trilyon dolara yaklaştığını göstermiştir. Verilere göre tüm dünyada 80 milyona yakın kripto para cüzdanı olduğu Türkiye’de ise 3,5 milyona yakın kripto para cüzdanının bulunduğu düşünülmektedir.¹⁶ Bir paranın tekrar tekrar harcama olasılığını engellemek için işlemlerin kontrolünü yapan merkezi bir otoritenin olmamasının kripto para hesaplarının kullanımının güvenlik zaafı oluşturabileceği düşünülmektedir. Ancak bu paraların blockchain ile şifrenmesi, şifreleme sistemi açısından diğer bütün paralardan daha güvenli olduğunu göstermektedir. Kripto paralar herhangi bir ülkenin bankası ile ilişkili olmadığından ülkelerde olabilecek olumsuz ekonomik durumlardan etkilenmesi de söz konusu değildir. Kripto para hesaplarının dondurulamaması ve hesaba el konulamaması daha özgür, serbest ve güvenli bir ekonomik model sunmaktadır. Ancak kripto paraların, küresel çapta zengin olan Elon Musk gibi yatırımcıların elinde olmasının da birçok güvenlik problemi oluşturduğu ortadadır. Elon Musk’ın kripto para piyasasını sarsmak ve kâr elde etmek için sosyal medya hesaplarında yaptığı ileri geri açıklamalar kripto para yatırımcısının canını sıkımsı ve birçok yatırımcı zarar etmesine rağmen kripto para hesaplarından parasını geri çekmiştir. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda kripto paraların da online bankacılık ve matbu paralarda olan bazı güvenlik risklerini taşıdığı ancak şifreleme sisteminden dolayı onlardan daha güvenli olduğu aşikardır.

¹⁵ Bilgi Teknolojileri ve İletişim Kurumu, Kripto Para Araştırma Raporu, Sektörel Araştırma ve Strateji Geliştirme Dairesi (Ankara: 2020), 5-11. <https://www.btk.gov.tr/uploads/pages/arastirma-raporlari/kripto-para-raporu-5f11dfe709c25.pdf>

¹⁶ Euronews, “Bitcoin Rallisi Kripto Paraların Toplam Piyasa Hacmini Tekrar 2 Trilyon Doların Üzerine Çıkardı”, Erişim: 30 Ağustos 2021, <https://tr.euronews.com/2022/03/29/bitcoin-rallisi-kriptoparalar-n-toplam-piyasa-hacmini-tekrar-2-trilyon-dolar-n-uzerine-c-k>

3. Kripto Para Yatırımcılarının Yaklaşımları ve Din İlişkisi (Bulgular)

Bu çalışma, kripto para yatırımcılarının yatırımlarında dinin etkisinin ve sosyal işlevinin ne tür değişkenlere bağlı olduğu ve dinin iktisadi değişkenlere etkisinin belirlenmesi amacıyla yapılmıştır. Çalışmanın evrenini, Türkiye'deki aktif olarak kripto para yatırımı yapan bireyler oluştururken örnekleme ise kripto para yatırımcılarından 20 denek oluşturmaktadır. Veri toplama aracı olarak nitel araştırma yöntemlerinden mülakat tekniği kullanılmıştır. Bu doğrultuda, Türkiye'de kripto para yatırımcılarına yönelik olarak mülakat soruları hazırlanmış ve katılımcılara bu sorular sorulmuştur. Araştırmada kullanılan mülakat iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, kripto para yatırımcılarının demografik özellikleri yer alırken ikinci bölümde yatırımcıların kripto parayı neden kullandığı ve kripto paranın dinle ilişkisinin ne olduğunu ortaya koyan sorular yer almaktadır. Mülakat rastgele seçilmiş kişilerle değil kripto para kullandığını söyleyen bireylerle yapılmıştır. Mülakat, katılımcılarla yüz yüze ve yapılandırılmış görüşme tekniğiyle olmuştur. Ayrıca katılımcıların isimleri araştırmacı tarafından değiştirilerek takma isim kullanılmıştır.

Tablo 1. Mülakatta Katılan Kripto Para Yatırımcılarının Demografik Özellikleri

Birim	Birim Tanımı	Frekans	Yüzdellik
Cinsiyet	Kadın	2	%10
	Erkek	18	%90
Yaş	20 yaş aşağısı	0	%0
	20 ve 30 yaş arası	14	%70
	30 ve 40 yaş arası	6	%30
	40 yaş üstü	0	%0
Eğitim Durumu	İlköğretim	0	%0
	Ortaöğretim	3	%15
Durumu	Lisans	12	%60
	Yüksek lisans	3	%15
	Doktora ve sonrası	1	%5

Tablo 1'de görüldüğü gibi mülakat yaptığımız kripto para yatırımcılarının %90'ı erkek, %10'u ise kadındır. Yaş grupları açısından değerlendirildiğinde yatırımcıların %70'i 20-30 yaş aralığı %30'u 30-40 yaş aralığındadır. 20 yaş altı ve 40 yaş üstü çok fazla yatırımcının olmadığı görülmektedir. Bu sonuçlar bize kripto para kullanımının belli bir yaş aralığında kümüle olduğunu göstermektedir. Tablo 1'de dikkat çeken bir diğer önemli veri ise yatırımcıların eğitim durumlarıdır. Kripto para yatırımcıların %15'i ortaöğretim, %60'ı lisans, %15'i yüksek lisans %5'i doktora ve sonrası eğitime sahip olduğu görülmüştür. Yatırımcılar arasında lisans düzeyinde kamu görevlilerin olduğu dikkat çekicidir. Kamu görevlilerin kazandıkları paraları yeterli

bulmaması kamu görevlileri arasında kripto parayla kolay yoldan para kazanacağı düşüncesi ortaya çıkmıştır

Deneklere “Kaç yıldır kripto para kullanıyorsunuz?” diye sorduğumuzda deneklerin %20’si 2 yıl, %80’i ise 1 yıl cevabını vermiştir. Ayrıca bu denekler günlük olarak defalarca kripto para hesaplarına ve cüzdanlarına bakıp gerekli işlemleri takip ettiklerini ifade etmişlerdir. Görüşmeye katılan Ercan, Cuma namazı hutbeleri uzadığı zamanlarda bile hutbeyi dinlerken kripto para hesaplarını kontrol ettiğini söylemiştir. Kripto paranın her an yatırımcısının kontrolünde olabileceği gibi en ufak bir ihmalin birçok maddi zarara sebep olabileceği aşikârdır.

Tablo 2. En Çok Kullanılan Kripto Para

Birim	Birimin Tanımı	Frekans	Yüzdellik
Kripto Paralar	Bitcoin	18	%90
	Ethereum	18	%90
	Binance Coin	10	%50
	Tether	10	%50
	Dogecoin	8	%40
	Neo	7	%35
	Chiliz	16	%80
	Cordano	9	%45
	Diğer	11	%55

Görüşmeye katılan deneklere sorulan “Hangi kripto paraları kullanıyorsunuz?” sorusuna karşılık katılımcıların %90’ı Ethereum ve Bitcoin demiştir. Bu iki paradan sonra en çok kullanılan kripto para yeni olmasına rağmen Chiliz olmuştur. “Neden bu paraları kullanıyorsunuz?” sorusuna karşılık olarak katılımcıların çoğunluğu kullanılan paraların yatırım güçlerinin fazla olması ve kâr oranlarının yüksek olduğu cevabını vermiştir. Bu cevaplar kripto para yatırımcılarının iktisadi davranışları hakkında birçok bilgi sunmaktadır. Örneğin insanların kolay yoldan para kazanma isteği ve ekonomik sıkıntıların yatırımcıların kripto parayı tercih etme eğilimi üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Nitekim katılımcılar, birçok sorunun cevabında daha fazla para kazanmayı istediklerini, ayrıca günlük hayatta bir işte çalışarak elde ettikleri kazançlarının aile harcamalarına yetmediğini belirtmişlerdir.

Deneklere yönelttiğimiz “Kripto parada kâr ve zarar durumunuz nedir?” sorusuna verilen cevapların oranı ise şöyledir: Katılımcılardan %20’si çok zarar ettiğini, %15’i çok kâr ettiğini, %25’i çoğu zaman kâr ettiğini bazen zarar ettiğini, %40’ı ise çoğu zaman zarar ettiğini bazen de kâr ettiğini ifade etmiştir. Bu oranlara baktığımızda durumun geleneksel iktisadi durumdan çok da farklı olmadığı kâr ve zarar risklerin kripto parada da olduğu görülmektedir. Katılımcıların kâr ve zarar oranına baktığımızda zarar edenlerin çoğunlukta olduğu görülmektedir. Ancak zarar

edenlerin bir gün çokça kâr edip bu zararlarını karşılayacaklarına inandıklarını ifade etmeleri, kripto paranın katılımcılar açısından bir umut vaat ettiğini ortaya koymaktadır.

Kripto para ile din ilişkisi konusunda açıklama yapmak isteyen Kübra: “Kripto para bir kumar değildir. Paranın hisseye dönüşme halidir. İyi bir tüccar gibi kripto para kullanımına hakimsen iyi bir kazanç elde edersin, kötü bir tüccar gibi işten anlamıyorsan ve kripto para gündemini takip edemiyorsan o zaman kaybedersin.” diyerek kripto para kullanımının meşruluğunu dile getirmiştir. “*Kripto paraları kullanırken dini anlamda bir endişe yaşıyor musunuz?*” sorusuna karşılık katılımcıların %80’i “Hayır” %20’si ise “Evet” cevabını vermiştir. Hayır cevabını verenlerin çoğunluğu kripto paraların son çağın kaçınılmaz bir ekonomik sistemi olduğundan dolayı bu ekonomik modelin toplumsal bir zorunluluğa dönüştüğünü ifade etmiştir. Katılımcılar, dijitalleşmenin sürekli olarak gelişmesiyle birlikte bütün dünya ekonomisinin bu yönde tecride maruz kalacağını, dijital ekonomik modellere sırt çeviren ekonomilerin geride kalacağını ve çağa ayak uyduramayacağını ifade ederek dinin de bu tür gelişmelere engel olmadığını ve olamayacağını dile getirmişlerdir. Katılımcılardan Mustafa: “Büyük ihtimalle yakın ileri dönemde insanlar kripto para ile zekât ve sadaka gibi ibadetlerini bile yerine getirebilecektir. Hatta MÜSİAD gibi muhafazakar ekonomik topluluklara dahil olan dindar yatırımcılar, sermaye kaybını önlemek adına kripto para gibi yeni ekonomik modellere çekimser durmayacaklardır. Nitekim muhafazakar yatırımcılar arasında kripto paraları kullananlar da vardır.” Kendisinin de bu yatırımcılardan biri olduğunu ifade ederek işin ciddiyetine dikkat çekmiştir. Diğer yandan “Kripto para kullanırken dini anlamda bir endişe yaşıyor musunuz?” sorusuna “Hayır” cevabını veren bazı katılımcılar ise kripto paranın akıbetinin belirsizliği ve kripto paraların merkezi devletler ve bankalar tarafından kontrol edilmediği için bir emek sömürsüne sebep olabileceğinden yakınmışlardır. Sömürü sebebiyle ortaya çıkacak emeksiz yatırımın, toplumun sonunu bile getirebileceğini ve bu anlamda emeksiz yatırımın bir taşıyıcısı olmanın dinen bir vebal yükleyeceğinden dolayı kripto paraları dikkatli ve kurallarına göre kullanmak gerektiğini ifade etmişlerdir.

“*İnancınız gereği kripto paraları kullanmak neden doğrudur ya da doğru değildir?*” sorusuna katılımcılar spesifik cevaplar vermekten geri durmamışlardır. Katılımcıların %100’ü inançlı olduğunu ifade ederek %40’ı düzenli olarak ibadetlerini yaptıklarını, %35’i Cuma namazı ve Ramazan orucu gibi ibadetleri yerine getirdiğini %25’i ise inançlı olduğunu ancak pratik ibadetlere çok yatkın olmadıklarını ifade etmişlerdir. Katılımcıların büyük bir çoğunluğu kripto para kullanmanın dini açıdan bir endişeye sebep olduğunu ancak bunun dinen bir sakıncası olamayacağını ifade etmişlerdir. Katılımcılardan Eyüp: “Din hayatın kendisidir. Sürekli olarak gelişen iktisadi hayattan dini soyutlamak doğru değildir. İslam dini güncel ve değişime engel

değildir. Din, daha çok topluma ve bireye sürekli olarak zarar veren şeyleri engeller bu bağlamda kripto para yeni dünyanın güncel parasıdır. Dinin bunu engelleyecek bir argümanı olmamalıdır.” diyerek kripto para kullanımının dini açıdan bir problem oluşturmadığına inandığını belirtmiştir. Diğer bir katılımcı olan Erkan: “kripto paraların grafik ve analizler doğrultusunda bilimsel ve ileri teknolojilerle kusursuz bir şekilde ortaya koyulduğu için haram veya yanlış olabileceğini düşünmediğini” ifade etmiştir. Kripto para kullanımının doğru olmadığını düşünen yatırımcılardan Melis: “Eğer kripto paralar bir kontrol mekanizmasına dayandırılıp geleneksel paralar gibi tamamen bir emeğin karşılığı olan bir yatırıma dönüştürülebilirse o zaman dini açıdan da kullanımı bir problem oluşturmayacaktır.” diyerek kripto paraların kullanımının neden doğru olmadığını gerekçelendirmiştir. Neticede sosyoekonomik yaşamın önemli bir parçası haline gelen dijitalleşmenin sonuçları olarak görülen kripto paraların kullanımı da toplumsal bir zorunluk olarak görülmektedir. Bu da din, dijitalleşme ve sosyoekonomik yaşamın iç içe geçişlerini örneklendirerek bir üst ve alt yapı bütünleşmesini ortaya koymaktadır.

“Kripto paralar dini açıdan sosyoekonomik yapıya nasıl bir katkı sağlar?” Sorusuna karşılık olarak katılımcıların tamamı olumlu yaklaşmışlardır. Katılımcılardan Sena: “Başka paralar veya altın ne kadar dini açıdan sosyal ekonomik yapıya katkı sağlarsa kripto paralar için de durum farklı değildir.” Mehmet: “Kripto paralar kazanç ve imkân eşitliği sağlayarak insanların daha güvenle yatırım yapabilmesini sağlayacaktır.” demiştir. Erol: “Kripto paralarda zekât ve sadaka verebilme özelliği olsa toplumsal yardımlaşma ve paylaşma açısından daha iyi olur.” demiştir. Dolayısıyla katılımcıların cevaplarında kripto paranın dini açıdan sosyoekonomik yaşama canlılık katacağına inanıldığı görülmektedir.

“Sizce dini bir kripto para olması gerekir mi? Neden?” sorusuna katılımcıların tamamı olumsuz yönde cevap vermiştir. Katılımcılar, dini bir paranın varlığının hele hele dini bir kripto paranın varlığının onu kullanan dindar insanların küresel yatırıma entegre olmalarını engelleyeceğini ve yatırımdan daha çok zarara sebep olacağını düşünmektedir. Nitekim dinin insanların bile bile zarar etmesini istemediğini ve bir dini kripto paranın varlığının da toplumsal dışlamaya sebep olacağından dolayı katılımcılarda dini açıdan da hoş görülmeceği kanaati oluşmuştur. Yatırımcılardan Muhittin “Dini bir para ya da yatırım aracı yok piyasada. Başka dinlere ait olduğunu da duymadım. Bu yüzden dini bir kripto para olması da makul değildir. Dini kripto para diye bir kavram olamaz. Kripto paraların hepsi aynı şekilde işler.” diyerek dini bir kripto paranın olmaması gerektiğini savunmuştur. Yatırımcılardan Mehmet: “Normal hayatı dinden ayırmak doğru değildir. Din hayatla iç içedir. Ondan dolayı özel bir dini kripto para olmasına gerek yoktur.” diyerek illaki din adı altında bir kripto paranın olmasının çok da anlamlı olmayacağını ifade etmiştir. “Sizce dini bir kripto para olması gerekir mi?” sorusu dindarların elektronik işlemlerde

gerçekleşen yatırım araçlarına mesafeli duruşları sebebiyle sorulmuştur. Nitekim bankalar muhafazakâr kesimin belli endişelerinden dolayı normal bankalara alternatif katılım bankaları açmıştır. Normal bankalara endişeyle bakan yatırımcılar katılım bankalarına yönelmiştir. Ancak kripto para konusunda katılımcı yatırımcılar normal kripto paralara alternatif bir dini kripto para olmasını istememiştir. Buna en büyük sebep olarak da küresel sermayeye entegre olamama endişesi olduğunu söylemişlerdir.

5. Değerlendirme ve Sonuç

Sosyoekonomik yaşam ve din ilişkisinin tarih boyunca farklı biçimlerde ve farklı argümanlarla şekillendiği bilinmektedir. İnsanlara hem inanç hem de davranış kazandırmayı amaçlayan dinler birçok alanda olduğu gibi iktisadi alanda da tutum ve tercihlerin değişmesinde etkili olmuştur. Gerek büyük dinler, gerek yerel dinler insanların sosyoekonomik yaşamında önemli etkilere sahip olmuştur. Din, bazı dönemlerde tekelcilik bazı dönemlerde ise ekonomik bir araç olarak da kullanılmıştır. Yani tarih boyunca toplumsal değişimlerin çoğunda dini görmek mümkündür. Çağımızın en önemli gelişmelerinden biri olan dijitalleşmede din ve ekonomi ilişkisi azımsanmayacak seviyededir.

Teknolojinin hızlı bir şekilde ilerlemesi ve dijitalleşmenin gelişmesi hem ekonomik modellerde hem de dindarlıklarda dönüşümlere sebep olmuştur. Enformasyon teknolojileriyle gelişen ağ toplumunda tüketim alışkanlıkları ve dindarlığın biçimleri değişmiş ve bu bağlamda yeni toplumsal yapı ve yeni ekonomik modeller ortaya çıkmıştır. Bilişim ve bilgisayar teknolojilerini bir araya getiren dijital buluşmalar, kısa sürede birçok yatırım alanı açmıştır. Özellikle sosyal medya ortamındaki sanal alışveriş biçimleri, sanal marketler ve kripto para bunlardan başlıca örneklerdir. Bu yatırım alanlarının çoğu bir dijitalleşme emperyalizmi doğrultusunda yol almaya başlamıştır. Dijitalleşme emperyalizminin ulusların medya iletişimini kullanarak ekonomik alanı denetim ve tahakküm altına aldığı ve birçok küresel bulanıma yol açtığı zamanlar da olmuştur. Dijitalleşme emperyalizminin gölgesinde ortaya çıkan kripto paralar her ne kadar merkezi bir devlet sisteminin kontrolünde olmasa da bu defa küresel zengin bireylerin kontrolü altında gelişmiştir. Nitekim merkezi ve küresel güçlere sahip olan birçok ülke, geleneksel ve krediye dayalı paranın yanında dijital parayı da kullanacaklarını duyurmuşlardır. Dijitalleşme emperyalizminin bir meta-anlatı olarak geliştirdiği tüketim alışkanlıklarına dinin dahil olmaması düşünülemezdi. Yeni tüketim alışkanlıklarında geliştirilen her alanda din ve dindarların tercihlerine dayalı yaklaşımlar, dijitalleşme sonucunda ortaya çıkabilecek her ekonomik modelde dinin yer almasına zemin hazırlamıştır. Postmodern çağın ağ toplumunda gelişen kripto para piyasasında da dinin dolaylı yoldan ya da doğrudan birçok etkisi olduğu görülmektedir.

Yaptığımız araştırmada kripto para yatırımcılarının yatırımlarında dinin etkisinin ve sosyal işlevinin birçok değişkene bağlı olduğu ve dinin sosyoekonomik yaşama katkısının olduğu belirlenmiştir. Bu katkılar daha çok iç motivasyondan kaynaklı olarak ortaya çıkan katkılardır. Diğer yandan katılımcıların dile getirdiği, kolay yoldan para kazanma ve ekonomik sıkıntılar gibi nedenler, yatırımcıların kripto parayı tercih etme eğilimi üzerindeki etkisinin inanca dayalı iç motivasyonun önüne geçtiği görülmektedir. Katılımcıların kâr ve zarar oranına baktığımızda zarar edenlerin çoğunlukta olduğu görülmektedir. Ancak zarar edenlerin Allah'ın yardımıyla bir gün çokça kâr edip bu zararlarını karşılayacaklarına inandıklarını ifade etmelerinin, onları inanç anlamda rahatlattığı görülmüştür. Hatta kripto paralarda zarar eden bazı katılımcıların “İnşallah, Allah'ın izniyle kripto para yükselecek ve yatırım yapmayanlar da pişman olacak.” diyerek dua niteliğinde temennilerde bulunmaları yatırımcılarda, olumsuz giden durumlar karşısında Tanrı'nın adaleti ve haklılığını savunma, refleksi olduğunu ortaya koymaktadır. Katılımcıların geneli kripto para gibi yeni ekonomik modellere sırt çeviren ekonomilerin geride kalacağını, çağa ayak uyduramayacağını ifade ederek dinin de bu tür gelişmelere engel olmadığını ve olamayacağını dile getirmişlerdir. Muhafazakar ekonomik topluluklara dahil olan dindar yatırımcılar, sermaye kaybını önlemek adına kripto para gibi yeni ekonomik modellere çekimser durmamaları gerektiğini savunmuşlardır. Diğer yandan kripto para kullanan yatırımcılar arasında dini hassasiyetlerden kaynaklanan birtakım endişelerin de olduğu görülmektedir. Bu katılımcılar kripto paranın akıbetinin belirsizliği ve kripto paraların merkezi devletler ve bankalar tarafından kontrol edilmediği için bir emek sömürüsüne sebep olabileceğinden yakınmışlardır. Sömürü kaynaklı olarak ortaya çıkacak emeksiz yatırımın, toplumun sonunu bile getirebileceğini ve bu anlamda emeksiz yatırımın bir taşıyıcısı olmanın dinen bir vebal yükleyecekleri yolunda endişe yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Dinen kripto para kullanımının doğru olup olmadığı konusunda genel olarak katılımcılar, dinin hayatın kendisi olduğunu, sürekli olarak gelişen iktisadi hayattan dini soyutlamanın doğru olmadığını, ayrıca İslam dininin güncel gelişmelere ve değişime engel olmadığını dile getirmişlerdir. Az da olsa bazı katılımcılar, kripto para devlet düzeyinde bir kontrol mekanizmasının olmaması ve yatırımların tamamen emeği karşılamamasının dini açıdan bazı problemlere yol açabileceğini düşünmüşlerdir. Ayrıca dijitalleşme çağının önemli bir gerekliliği haline geleceği düşünülen kripto paraların zekât ve sadaka verebilme özelliği kazanması temennisinin toplumsal yardımlaşma ve paylaşmaya yönelik katkısından dolayı dini açıdan sosyoekonomik yaşama canlılık katacağına inanılmaktadır. Katılımcıların dini bir kripto paranın varlığı konusundaki düşünceleri ise genel olarak olumsuzdur. Katılımcılar, dini bir kripto paranın varsayımı üzerine onu kullanacak dindar insanların küresel yatırıma entegre olmasının zor olacağını ve kazançtan çok zarara sebep olacağını düşünmüştür. Ayrıca kripto paralarının

hepsinin işleyişleri aynı olduğundan dolayı özel olarak bir dini paradan bahsetmenin mümkün görünmediği sonucu ortaya çıkmıştır.

Bulgulara göre katılımcıların kripto parayı kullanırken az da olsa dini endişelere maruz kaldıkları görülmüştür. Kripto paralarda yaşanan zararların dini hassasiyetlerin göz ardı edilmesiyle de bağlantılı olduğunu düşünenler bile olmuştur. Sonuç olarak kripto paranın yeni dünya düzeninde varlığını gün geçtikçe daha çok hissettireceğini ve bunun dini sosyolojik boyutunun temellerinin atılması gerektiği ortaya çıkmıştır. Yeni nesil para olarak ortaya çıkan ve birçok çeşidi bulunan kripto paraların genel ekonomik modeller doğrultusunda değerlendirilerek dindarların da bu bağlamda endişelerini giderecek şekilde geliştirilmesi dinin toplumsal işlevi bağlamında yararlı olacağı görülmektedir.

Kaynakça

- Akgül, Mehmet. “Dijitalleşme ve Din”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17 / 2 (Aralık 2017), 191-207.
- Bilgi Teknolojileri ve İletişim Kurumu. “Kripto Para Araştırma Raporu”. Sektörel Araştırma ve Strateji Geliştirme Dairesi. (Ankara, 2020), 5-11. <https://www.btk.gov.tr/uploads/pages/arastirma-raporlari/kripto-para-raporu-5f11dfe709c25.pdf>.
- Bodur, Hüsnü Ezber. “Küreselleşme ve Din”. *Din Sosyolojisi El Kitabı*. Ed. N. Akyüz, İ. Çapcıoğlu. 1. Baskı, Ankara: Grafiker Yayınları, 2016, 212-218.
- Castells, Manuel. *Ağ Toplumunun Yükselişi - Enformasyon Çağı / Ekonomi Toplum ve Kültür*. trc. Ebru Kılıç. 3. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Chandler, Daniel - Munday, Rod. *Medya ve İletişim Sözlüğü*. trc. Babacan Taşdemir. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Demir, Ömer. “Din Ekonomisi”. *İnanç Zenginlik ve Mutluluk*. 1.Baskı, Ankara: Sentez Yayınları, 2013.
- Doğan, Hasan. “İslam Hukuku Açısından Kripto Paralar”. *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 26/2 (2018), 225-253.
- Dolgun, Uğur. *İletişim Sosyolojisi*. 1. Baskı, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Euronews. Bitcoin Rallisi Kripto Paraların Toplam Piyasa Hacmini Tekrar 2 Trilyon Doların Üzerine Çıkardı. Erişim: 30 Ağustos 2021. <https://tr.euronews.com/2022/03/29/bitcoin-rallisi-kriptoparalar-n-toplam-piyasa-hacmini-tekrar-2-trilyon-dolar-n-uzerine-c-k>.
- Halkbank. “Paranın Tarihi”. Erişim: 28 Ağustos 2021. <https://www.halkbank.com.tr/tr/blog/finans/paranin-tarihi.html>.
- Oyman, Nihat. “Yazılı ve Görsel Basında Din”. *II. Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Eğitim ve Sosyal Bilimler Sempozyumu E-Kitabı*. Gaziantep, 6 Mayıs 2016, 926.

Öztürk, Gülay. “Reklamlarda Dinsel Sembollerin Kullanımı”. *Medya ve Din Kitabı*. Ed. Mete Çamdereli. İstanbul: Köprü Yayınları, 2014.

Smith, Adam. *Milletlerin Zenginliği*, trc. Haldun Derin, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1941, Erişim Tarihi: 18 Haziran 2021, https://turuz.com/storage/her_konu-2017/1683-Milletlerin_Zenginligi-Adam_Smith-Xeldun_Derin-1167s.pdf

Weber, Max. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. trc. Emir Aktan. Ankara: Alter Yayınları, 2011.

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 7 (Haziran/June 2022), 79-98

The Speech of Fate in the Time of the Corona

Koronavirüs Zamanında Kaderin Hitabı

Rami İbrahim Mahmut

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Kuzey Kıbrıs Yerleşkesi, İlahiyat Bölümü

Assistant Professor, Social Sciences University of Ankara, Campus of Northern Cyprus,
Department of Theology

Lefkoşa, TRNC

ramiibrahim.mahmut@asbu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-6853-1524

<https://ror.org/025y36b60>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Kasım 2021/September 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Haziran 2022/June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Atıf / Cite as: Mahmut, Rami İbrahim. "The Speech of Fate in the Time of the Corona". *ATEBE* 7 (Haziran 2022), 79-98. <https://doi.org/10.51575/atebe.1023710>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

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

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

The Speech of Fate in the Time of the Corona*

Abstract

The Coronavirus pandemic has been ongoing for almost two years now. Not only did it surprise the whole world in the initial stages of its occurrence, but also the world left it in shock. Therefore, the instant solution strategies included complete lockdowns in order to prevent the spread of such a disease. However, as the lockdowns lasted longer, it generated negative psychological effects on people globally. This being the case, collective endeavors and efforts were performed, in the hope of achieving a concrete solution in order to overcome the bad repercussions that seemed visible on societal levels, which of course, included religious aspects; and in some cases resulted in social separation as well as a dramatic rise in suicide rates. On the one hand, this caused a retraction from the religion and religiously oriented rituals, but on the other hand, it also made people turn more to religion as it provided a psychological relief from the heavy burdens of the pandemic. These psychological conditions had theological resonances that made already complicated issues even more complex. Among them, the nature of God's actions and the human position in this matter can be given as examples. This article is an attempt to place and define the issue of the pandemics and plagues from the perspective of Islamic theology, in particular, to shed light on three main points. The first is the problem of pains and aches, and how it was mentioned in theological literature and discussed by Islamic theologians (Mutakallimūn), as the issue of pandemics and plagues indisputably fall under this matter. The second point tackles the problem of whether "such calamities as pandemics and plagues come from God's Decree, or not?". The last point focuses on the issue of fatalism and tries to show whether the *de facto* acceptance that pandemics are from God's Decree would require the servant to stop taking measures in response to them. To answer the questions at stake, this paper will focus on four different perspectives of the Mu'tazila, Ash'ari s, Māturīdis, and Ahl al-Hadīth, by using a selective methodology and focusing on their prominent and pioneering theologians (Mutakallimūn) of these schools.

Keywords: Kalām (Islamic Theology), Theologians (Mutakallimūn), Coronavirus, Epidemic, Mu'tazila, Ash'ari s, Māturīdis, Ahl al-Hadīth.

Koronavirüs Zamanında Kaderin Hitabı**

Öz

Koronavirüs olarak bilinen Covid-19 -salgını neredeyse iki yıldır hayatımızda. Salgının başlangıç aşamalarında kapsamlı bir çözüm bulunamadığı için âdeta şok yaşayan dünya, salgının yayılmasını önlemek için bir çözüm olarak tamamen karantinaya kapanmak zorunda kaldı. Uzun süren kapanmadan dolayı dünyanın her yerinde insanlar, psikolojik olarak bunalımlı bir dönem geçirmekteler. Hemen hemen herkes, bu bunalımdan bir çıkış yolu aramaktadır. Öte yandan, mezkûr bunalımlı dönemin toplumsal ve dinî açılarından da belirli yankıları olduğu söylenebilir. Örneğin boşanma ve intihar vakalarının artması bunlar arasında gösterilebilir. Dinî açıdan bakıldığında ise, salgının yol açtığı psikolojik yükü hafifletmek için, pek çok bireyin manevi ibadetlere başvurduğu görülmektedir. Böylece, bu psikolojik bunalım hâlinin, temel

* The original of this article was a presentation at "The Conference of the Civilizational and Religious Shifts between Theory & Practice Religious Institutions at Times of Crises from The Arab Spring till Covid 19" In partnership with the Universities of Münster, Tübingen in Germany and Cairo University in Egypt 1 - 3 July 2021.

** Bu makale, 1-3 Temmuz 2021 tarihlerinde Münster, Tübingen ve Kahire Üniversitesi işbirliğinde düzenlenen "Arap Baharından Covid 19'a Kadarki Kriz Zamanlarında Dini Kurumlar Arasındaki Medeniyet ve Dini Değişimler Konferansı"nda bildiri olarak sunulmuştur.

olarak dinî ilgilendiren birçok soruyu da beraberinde getirdiği dikkat çekmektedir. Kelâm açısından bakıldığında, insan ve Tanrı arasındaki ilişkinin mahiyetine yönelik sorularla karşılaştığımız söylenebilir. Hiç şüphe yok ki Corona, herkes için ağır felaketlere yol açan ve insanların pek haz etmedikleri durumlar arasında kabul edilmekte. Her geçen gün duyduğumuz artan ölüm vakaları; Çin, İran ve Amerika'da karşılaşılan yoğun bakım hastalarının korkunç manzaraları, sıradanlaşır hale geldi. Ancak bireylere sorulduğunda, herkes bu virüsün özü itibarıyla oldukça kötü bir durum olduğunu söylemektedir. Konu teolojik açıdan ele alındığında, şu sorular karşımıza çıkmaktadır: eğer Corona bir kötülük olarak görülürse, bu durumun Tanrı'dan gelmesi mümkün müdür? Eğer Tanrı'dan geldiği iddia edilirse, Tanrı'nın bu derece bir eyleme sebep olması nasıl anlaşılmalıdır? Tanrı kötü bir fiille nitelendirilebilir mi? Bu sorular doğal olarak günlük hayatımıza yansıdığı için, pek çok Müslüman belirli açmazlarla karşı karşıya kalmaktadır. Bu çalışmada salgın hastalıklar ve veba konusu, kelâm açısından tartışılarak, üç temel noktaya ışık tutulmaya çalışılacaktır. Birincisi: ağır ve acı problemi ve bu problemin kelâm kitaplarında nasıl geçtiği ve hangi açılardan tartışıldığı. İkinci olarak ise: "Salgın ve veba meseleleri Allah'ın hükmünden midir, değil midir?" meselesi. Son olarak ise: "Salgınların Allah'ın hükmünden olduğunu söylemek, kulun tedbir almayı bırakmasını mı gerektirir?" sorusudur. Araştırma, Mu'tezile, Eş'ariler, Mâtürîdiler ve Ehl-i Hadis gibi ekollerinde gelen kalamcılarının (Mütekellimûn) bazılarını seçerek; ve mümkün olduğunca onların bakış açılarını yansıtmaya çalışarak bir perspektif sunmayı amaçlamaktadır. Makalede, tüm İslam kelâm ekollerinden kalamcılarının görüşlerine yer vermiş ve bunların her birinin Kur'an, Sünnet ve hadislerden delillerini zikredilip karşılaştırmalı bir yaklaşımla el aldığımız konuda bir sonuca varmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Kelâmcılar, Koronavirüs, Salgın, Mu'tezile, Eş'arî, Mâtürîdiler, Ehl-i Hadis.

Introduction

There have been many epidemics in human history that killed many people.¹ In early Islamic history, there are five famous epidemics: The plague of Shirawayh which happened during the life of the Prophet in the city of al-Madâ'in in Iraq in the year 627-62. The second is the famous plague of 'Amwās, which was in 634-44. The third was in 683-628, which is known as the sweeping plague (*al-tā'ūn al-jārif*). The fourth happened in 706, which is known as the plague of the girls (*al-fatayāt*) because most victims were young girls. The fifth epidemic was in 749.² By the end of last year and the beginning of this year, a heavy guest descended upon the world, named the Corona epidemic. It started in China and spread very quickly. One of the most impressive things about the virus is that it excluded no country, developed or otherwise. The epidemic made no segregation based on religion or race. And the truth we all saw was that the whole world, with its advanced machinery and technology, stood incapable of dealing with this pandemic, *the world was in confusion or "On the horns of a dilemma" as the saying goes*. This confusion is reflected in the human psychological and social condition. This results in questions related to religion and society, on the

¹ There are many epidemics that have occurred in human history from the time of the ancient Greeks to the modern era. Look at: J. N. Hays, *Epidemics and Pandemics: Their Impacts on Human History* (Santa Barbara: ABC-CLIO, 2005), 9-427.

² Ayman Shabana, "From the Plague to the Coronavirus: Islamic Ethics and Responses to the COVID-19 Pandemic", *Journal of Islamic Ethics* 5 (2021), 13; Michael W. Dols, "Plague in Early Islamic History", *Journal of the American Oriental Society* 94/3 (1974), 371-383.

one hand, seeking solutions in religion, while medicine was unable to find these solutions, and on the other hand, providing psychological safety from the state of panic that afflicted man. That is why places of worship belonging to different religions have been active in carrying out this duty.

From the Islamic point of view, the problem of good and evil was one of the main issues discussed in the fields of philosophy and Islamic theology. The debate about fate began as early as the eighth century.³ The debate on the issue of fate developed verbally throughout history, and it became an essential part of theology. In this paper, we will try to put the issue of the epidemic through its relationship to the issue of fate, good and evil in theology. The paper will attempt to answer some theological questions related to the epidemic by looking at the books of theology, and we will focus mainly on the Mu'tazila, Ash'arī, Māturīdī, and Ahl al-Hadīth sects. It is worth noting that the issue of epidemics and plagues has attracted the attention of Muslim scholars, past and present, and we can mention the following examples:

- Muhammad ibn Sa'īd al-Tamīmī (d. 990): *Māddat-ul-Baqā' fi islāh fasād il-hawā wa al-taharruz min darar-il-awbā'*⁴.
- Shams Al-Dīn al-Manbajī (d. 1383): *al-Tāwūn wa ahkāmuhu*.⁵
- Ibn al-Wardī, *al-naba' 'an al-wabā'*.⁶
- 'Abd al-Rahmān Bestāmī (d. 1454): *Wasf al-dawā' fi kaşf āfāt al-wabā'*.⁷
- Ibn Hajar al-Asqalānī (d. 1449), *Badhl al-mā'ūn fi fawā'id al-tā'ūn*.⁸
- Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (d. 1505), *Mā rawāhu al-wā'ūn fi akhbār al-tā'ūn*.⁹

³ Steven C. Judd, "Ghāylyan al-Dimashqī: The Isolation of a Heretic in Islamic Historiography", *International Journal of Middle East Studies* 31/2 (May 1999), 161-163.

⁴ The Fatimid era witnessed a renaissance in the natural sciences, such as mathematics, medicine, astronomy, and others. The author wrote this book for his friend, the well-known Fatimid vizier Yaḡoub bin Kilis. Muhammad ibn Sa'īd al-Tamīmī, *Māddat-ul-Baqā' fi Islāh fasād il-hawā w-al-taharruz min darar-il-awbā'*, ed. Yahya al-Shaar (Cairo: Arab League Educational, 1999).

⁵ al-Manbajī, *al-Tāwūn wa ahkāmuhu* (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2017).

⁶ Ramy Mahmoud - Hasan Çetinel, "Arap Edebiyatında Eğitici Bir Edebî Tür Olarak Makāme ve İbnü'l Verdî'den Salgın Dönemlerine Ait Bir Örnek", *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 3/1 (2020), 47-83

⁷ Ḥājjī Khalīfa, *Kashf az-Zunūn 'an 'asāmī 'l-Kutub wa'l-funūn* (Baghdad: Maktabat al-Muthanna, 1941), 2013.

⁸ Ramy Mahmoud, "İbn Hācer el-Askalānī'nin Veba-Tāun Gibi Salgın Hastalıklara Yaklaşımı", *Rumeli Journal of Islamic Studies* 3/8 (2020), 67-86.

⁹ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Mā rawāhu al-wā'ūn fi akhbār al-tā'ūn* (Damascus; Beirut: Dār al-Qalam; Dār al-Shāmiyyah, 1997).

Finally, The experience of the plague, starting from the eighth century AH, was an experience that inspired many Muslim scholars to write.¹⁰

1. Plagues in the era of the Prophet and the Caliphs

The word “epidemic” in the Arabic language means waba and Tāwun, it does not carry a negative meaning in the Arabic language, unlike the word “rijz” which carries a negative meaning, as it was mentioned in the Qur’an as follows; ‘Hence, we stroke upon the evil-doers a rijz from heaven for their evil-doing’¹¹ The word rijz has several connotations, including sin, punishment (‘adhāb), plague, idolatry, and insinuating whispers (waswasah).¹²

The sources tell us that a fever occurred to the Companions when they came to Medina, and this fever did not reach the extent of the epidemic. But the plague of Amwas occurred during the era of Omar Ibn Al-Khattāb in the year 18/639, as we have already mentioned. We think that it is useful to mention how *Omar Ibn al-Khattāb* and *Abū Ubaidah Ibn Al-Jarrāh* dealt with this incident. Abdullah bin Abbās said: Omar bin Al-Khattāb set out for Ash-Shām, As he reached Sargh (a town by the side of Hijaz), he came across the governor of Al-Ajnād, Abu 'Ubaydah bin Al-Jarrāh and his companions. They informed him that a plague (epidemic) had broken out in Ash-Shām. Ibn 'Abbās relates: 'Omar said to me: "Call to me the earliest Muhājirūn." So I called them, and he sought their advice and told them that an epidemic had broken out in Ash-Shām. There was a difference of opinion whether they (Omar and his companions from Madīna) should proceed further in the city or retreat to their homes in such a situation. Some of them said: "You have set forth for a matter, and therefore you should not go back;" whereas some of them said: As you have along with you many eminent Companions of the Messenger of Allah we would not advise you to set forth to the place of the plague 'Omar said: "You can now go away." He said: "Call to me the Ansar." So I called them to him, and he consulted them, and they differed in their opinions as well. He said: "Now, you may go. He again said: "Call the old of the Quraish who had emigrated before the conquest of Makkah." I called them. 'Omar consulted them in this issue, and not even two

¹⁰ See Stuart J. Borsch, *The Black Death in Egypt and England: a comparative study* (Austin, TX: University of Texas Press, 2005); In later periods, it can be seen: Alan Mikhail, “The Nature of Plague in Late Eighteenth-Century Egypt”, *Bulletin of the History of Medicine* 82/2 (2008), 249-275.

¹¹ Quran: 2/59.

¹² Zohaib Ahmad - Arzoo Ahad, “COVID-19: A Study of Islamic and Scientific Perspectives”, *Theology and Science* 19/1 (2021), 35.

There are works that dealt with epidemics and plagues with reference to the religious aspects of the issue in Turkey, see Yasemin Apalı: Pandemi Döneminin Zorlukları Karşısında Din, *Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Toplum ve Bilim Dergisi*, 4/9 (2021), 155-168; Fatih Kandemir, “Bazı Demografik Değişkenler Bağlamında Covid-19 Pandemi Neslinin Dindarlık ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (2021), 99-129; Süleyman Kaya, “Covid-19 Pandemi Süreci ve Sonrasına Kur’ân Temelli Yaklaşım”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2020), 1-29, 20.

persons among them differed in the opinions. They said: "We think that you should go back along with the people and do not take them to this scourge 'Omar made an announcement to the people, saying: "In the morning I intend to go back, and I want you to do the same." Abu 'Ubaydah bin Al-Jarrāh: "Are you going to run away from the Divine Decree?" Thereupon 'Umar said: "O Abu 'Ubaydah! Had it only been someone else to say this." He said: "Yes, we are running from the Divine Decree to the Divine Decree. What do you think if you have camels and you happen to descend a valley having two sides, one of them covered with foliage and the other being barren will you not act according to the Divine Decree if you graze them in vegetative land? And if you graze them in the barren land, then is,are you doing so according to the Divine Decree? There happened to come 'Abdur-Rahman bin 'Awf, who had been absent for some of his needs. He said: I have knowledge about this matter. I heard the Messenger of Allah saying "If you hear of the outbreak of a plague in a land, you should not enter it,and if it spreads in the land where you are, you should not depart from it."¹³

We see that the way to find a solution for Omar Ibn al-Khattāb to deal with this epidemic is full of lessons. Omar did not make a decision alone, but summoned the groups of the Companions of the Muhajirūn, the Ansar and the great wise people to ask them about the solution. The most important thing we see in this story, which is ours in our article here; It is the saying of Omar Ibn Al-Khattab: "Yes, we are running from the Divine Decree to the Divine Decree. (نفر من قضاء الله إلى قضاء الله) Before entering into the theological discussion that will come later; it can be said here that Omar set a rule of faith for the Muslims in dealing with calamities in general and epidemics in particular. This rule is that a person cannot in any way deviate from the circle of God's destiny in this world. But this does not mean absolute surrender to what is happening around us, for Omar has gathered all kinds of people present in his era to find a solution to this epidemic. This means that a Muslim should not give in to what happens in life in any way, but at the same time he believes that everything that happens is the will of God.

2. The Existence of Pains and Aches in This World

The problem of pain, aches, happiness and joy was one of the basic problems that many people sought to solve, like the philosophers who have investigated the issue from the ethical point of view, starting with Socrates and moral schools such as the Epicurean school and the Stoic school. As Muslim philosophers received this philosophy, the eschatological dimension was added to the issue of pain, aches, pleasure and happiness. Many Muslim philosophers, such as al-Kindi

¹³ Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār Ibn-i Kathir, 2002), 10/190.

(873), al-Rāzī al-Tabīb (925), Mesquiah (1030), Ikhwan al-Safa, and others discussed these issues.¹⁴ And it was one of the arguments circulating among atheists, both in the past and in the present. Ibn al-Raundī (913)¹⁵ was reported to have said that such a God who causes aches and pain to people is not worthy of being characterized by wisdom, mercy, or care.¹⁶

The Mu'tazila discussed the issue of aches and pains through the principle known¹⁷ as justice, for God is just and does not oppress His servants. It is obligatory for Him to do what is best for His servant, which is well-known among the Mu'tazila groups about the issue of righteousness and the issue of mercy and so on (اللطيف، الأصلاح، والأصلح، *salāh, al-aslah, al-loṭf*). 'Abd al-Jabbār (1025), one of the leading theologians (Mutakallimūn) of the Mu'tazila stated that the issue of aches and pain was a cause of confusion for many people. The main reason for this confusion was their misperception of pain and aches. Some of them believed that all pain is good, and all pleasures are ugly, while others said that pains only happen to those who deserve them. Because of this foundational assumption, a paradox appeared regarding the status of a child who is not guilty of anything yet suffers somehow. To provide a solution and overcome this paradox, they said that these pains were not in them but rather in another form that disobeyed God, so it was transferred to them in the form of children after being reincarnated.

'Abd al-Jabbār believes that the issue of pains and aches, like other actions, has good sides and ugly sides as well. He believes that the issue of pain has a double-sided nature like any other action, in terms of having potentiality towards good and bad. And he follows the Mu'tazila's approach in their definition of good and links its concept to the benefit for a person, as the pain here is considered as something good when it may result in a gain to the sufferer or when it pushes away more harm than the afflicted pain.¹⁸

In addition, he gives an example of a person who desires to endure the suffering of travel in search for profit and trade, as well as seeking treatment in ear-splitting, phlebotomy and

¹⁴ See a good summary of the philosophers' views of pain and pleasure in the Encyclopedia of Islamic Turkish Encyclopedia: İlhan Kutluer, "Elem", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Publications, 1998), 11/23-25.

¹⁵ See İlhan Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*.

¹⁶ This view was transmitted by al-Khayyāt from a book by al-Raundī called *Al-Taddeel wal-Tajwir*. See al-Khayyāt, *Kitāb al-Intiṣār*, ed. Nyberg, (Cairo: Dār al Kutub al-Misriyye, 1925), 2; Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Kaknüs Publications), 81

¹⁷ The five basic Mu'tazila principles are monotheism, justice, promise, threat, standing between the two states, enjoining what is good and forbidding what is wrong, See 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-uṣūl al-khamsa*, 2nd edition, ed. Abdel-Karim Othman (Cairo: Wahba Library, 1996), 128-141.

¹⁸ See Ahmed Mahmoud Sobhi, *Fī al-Falsafah al-Islamiya; Mu'tazilah* (Beirut: Dār al-Nahda al-Arabiya, 1985) 143.

cupping, thus the pain is good. So, if pain's benefit is not known, then merely thinking about the benefit of the pain means that it is good.¹⁹

There is a crucial question here that Al-Qadī 'Abd al-Jabbār raised. This question lies in the discussion of these pains and aches on the part of the obligated servant, as we have previously decided that the things from God's side are all good, but from the one who is obligated/Mokallaf, it may seem otherwise, for instance, what is the sin of a child who has suffered pain?!

'Abd al-Jabbār answers this question from the Mu'tazilia's point of view again, as they say, that God is just and that injustice is never permissible for Him, and the second thing is that His action is all wisdom and not in vain. Based on these two principles, 'Abd al-Jabbār starts with the person who is not obligated/Mokallaf and that is the most problematic in the matter, and he suggests the theory of compensations *ala'wāḍ* الأعواض because if the pain reaches the one who is not obligated, because of faith in God's justice and wisdom, the non-obligated will get compensations for this pain. However, if the pain reaches the one who is obligated, then the matter here, in addition to the compensations الأعواض, teaches him and others a lesson, and thus pain is good from God with His justice and wisdom.²⁰

There is another problem with this issue, how can such pain be without one's consent? Would this be fair? Moreover, the answer to this question according to 'Abd al-Jabbār is that God is the most generous, and aware of everything related to us as humans. In contrast, humans have limited reason and thought; they cannot recognize what is in their benefit. Therefore, the pain that He afflicts المصائب *al-maṣā'ib* upon us will be in the form of beneficial compensations, which are unrecognizable to us.²¹

As for the Māturīds, they believe that God does not have to do anything at all, since obligation comes from Him. It is permissible for Him to do to the servant what is not in his interest.²² The principle that something is obligatory on God is not befitting of itself. Deity contradicts this, so God can do whatever He pleases to His servants with His justice and thanks to Him, whether it is happiness or pain, faith or disbelief. As for His goodness, it is a kindness of God

¹⁹ 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-uṣūl al-khamsa*, 484.

²⁰ 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-uṣūl al-khamsa*, 485.

²¹ 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-uṣūl al-khamsa*, 485.

²² al-Nasafī, *Tabṣirat al-adīllah fī uṣūl al-dīn: 'alā ṭarīqat al-imām Abī manṣūr al-Māturīdī*, ed. Muhammad al-Anwar Hamid Issa (Cairo: The Library of al Azhar, 2011), 2/988.

towards His servants, and if He keeps that from some of His servants, He would be just and oppressive, and He is praiseworthy in every case.²³

The commitment to the principle of obligation to God according to the Mu'tazilites detracts from the meaning of divinity for the Māturids because one of the requirements of absolute divinity is absolute guardianship. Moreover, this principle of obligation comes from the meaning of divinity, the absolute guardianship of God over His worshippers. In addition to this, if we say that God's guidance to His servants and granting them goodness and kinds of happiness are only gifts from God, and we said nonetheless that this matter is obligatory on Him, this statement will fall into contradiction; the saying that it is an obligation to God negates the principle of gratitude because in this case, He will have given something worthy of His servants. In addition to this, the saying that God must do what is best for His servants leads to the limitation of God's ability, (يقضي) because He will have given His servants everything, and nothing remains within His power to give anymore.²⁴

Abu al-Mu'in al-Nasafi (1115) that discusses the issue by quoting from the Qur'an and Ijmā. In the Qur'an, God says: "And if We had willed, We could have given every soul its guidance"²⁵ and "If He had willed, He would have guided you all"²⁶ also, "And had your Lord willed, those on earth would have believed all of them entirely."²⁷ If He was not able to do this, then these verses would not have any meanings.²⁸ As for the Ijmā, al-Nasafi says:

(فقد أجمع المسلمون وأهل الأديان السماوية قبلهم على الدعاء لله تعالى، وطلب المعونة على الطاعات والعصمة من المعاصي، وكشف ما بهم من الضر وإزالة ما بهم وبأهل عنايتهم من المرض وتبديل ذلك بالعافية).²⁹

"Muslims and people of heavenly religions before them unanimously agreed to pray to God, and to ask for help in maintaining obedience and protection from sins, and to get rid of harms and sicknesses inflicted upon them and their loved ones and replace these with health."²⁹

Therefore, the prayers of Muslims to God to relieve them of harm and diseases indicates that what happened to them in terms of plagues is harmful to them and is not in their interest; otherwise, their prayers will have no meaning. The Māturīdiyya theologians respond to the

²³ al-Ṣābūnī, *al-Bidāyah fī uṣūl al-dīn*, ed. Bekir Topaloğlu (Istanbul: Faculty of Theology at Marmara University, 2017) 73-74, Id., *al-Kifāyah fī al-hidāyah*, ed. by Muhammad Aruchi, (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2014), 306.

²⁴ al-Ṣābūnī, *al-Bidāyah fī uṣūl al-dīn*, 306; Id., *al-Kifāyah fī al-hidāyah*, 74.

²⁵ Quran: 32/13.

²⁶ Quran: 6/149.

²⁷ Quran:10/ 99.

²⁸ al-Nasafī, *Tabṣirat al-adillah fī uṣūl al-dīn*, 2/992 Reference to al-Nasafī's refutation of the issue of the fittest according to the Mu'tazilites at length for these pages and beyond.

²⁹ al-Nasafī, *Tabṣirat al-adillah fī uṣūl al-dīn*, 2/919.

Mu'tazila: "creating the ugly is ugly and creating the foolish is foolishness: (إيجاد القبيح قبيح وإيجاد السفه سفه)" by saying that it has been proven first of all that there is no creation or invention except by God. It has also been proven that God has complete wisdom in doing anything. Based on that, everything that God has created has wisdom in it, whether it is ugly or good, but al-Nasafi criticized the Mu'tazila that they argue about what they have no knowledge of, so no one can perceive all the reasons of God in His deeds.³⁰

The hadith Islamic theologians, in Nasafi's terms, (المتكلمون من أهل الحديث) see that an ugly act and a good act are both dependent on the advent of the command and the prohibition in the holy texts. In addition, since God does not have the right to forbid Him or command Him, but He is the Commander who forbids, there is no permission in His actions or what is described as ugliness at all.³¹

al-Nasafi may mean by "Ahl al-Hadith" here both Ash'ari's and Maturids. The Ash'ari's saw that beauty and ugliness are based on Sharia, not reason. As stated by al-Shahrastani: "The doctrine of the people of truth is that reason does not indicate the goodness and ugliness of a thing",

(مذهب أهل الحق أن العقل لا يدل على حسن الشيء وقبحه)

In addition, he denied that the act for itself is ugly or good; rather it is contingent on praising the Sharia or denigrating its perpetrator.³²

Maturidism believes that God is the creator of everything and includes pernicious things under "everything", but these actions should not be attributed to God Almighty in particular, because it is not befitting of His holiness. Because adding a proper noun to it comes under the heading of glorifying this thing, as we say: the God of Muhammad, the God of Moses and the God of Aaron. As for ugly things, they should not be venerated under any circumstances, so we should not say about God, the creator of monkeys and pigs or the creator of epidemics either.³³

Another detail is called the action sides, meaning that the action has several sides; one side of it is ugly, while the other side may be good, and this detail was mentioned on the Najariya النجارية sect.³⁴ This view is close to the detail of the aforementioned 'Abd al-Jabbār's, and although there is

³⁰ al-Nasafi, *Tabṣirat al-adillah fi uṣūl al-dīn*, 2/919.

³¹ al-Nasafi, *Tabṣirat al-adillah fi uṣūl al-dīn*, 2/919.

³² al-Shahrastani, *Nihāyat al-aqdām fi 'ilm al-kalām*, ed. by Alfred Guillaume, (Baghdad: Al-Muthanna Library, no date), 370.

³³ al-Nasafi, *Tabṣirat al-adillah fi uṣūl al-dīn*, 2/925.

³⁴ al-Najjariya is a group of Mutakallimun whose leader is Hussain bin Muhammad al-Najjar al-Rāzī, and most of his followers were in Ray, and it was formed and developed as a group in the era of the Abbasid Caliph al-Ma'mun.

some logic in it, both Ash'arī s and Māturids have denied the idea of action sides, a view that requires a lengthy detailed discussion.³⁵

The Ash'arī s share with the Māturids that God is not obligated by His servants to do anything. So based on the veneration of the principle of divinity and that He is not bound by a slave; Ibn Fūrak (1015) reports on the authority of Abu Al-Hassan al-Ash'arī (936) that God's kindness to His servants has no limit or purpose, and it is restricted to those who believe in Him only. As for the unbelievers, they do not have the kindness of God. God is wise in all His actions, preventing justice does not mean miserliness in any way, for He is the Most Exalted for that, and His giving does not mean that He must give to His servants in any way³⁶ , (منعه لا يعني بخلا بحال فهو تعالى عن , وعطاؤه لا يعني أنه يجب عليه هذا العطاء لعباده بحال) (And all the actions of God Almighty are wisdom, good, right, proper and fair, and some of them are beneficial, righteous and fittest for those who received them") (وأفعال الله تعالى كلها حكمة وحسن وصواب وحق وعدل وبعضها مصلحة وصلاح وأصلح) لمن فُعل فيه). In addition, God Almighty created whom He knows will disbelieve, enter Hell, and be tormented even though He knows that there is no benefit in any way for this servant.³⁷ With the same logic in which the Māturids rejected the principle of righteousness and the fittest among the Mu'tazilites (مسألة الصلاح والأصلح), the Ash'arī rejected this theory. So, saying that God must do the best for His servant means that God Almighty has to do what is righteous, which means that creations are endless. (تناهي مقدور الله تعالى)³⁸

al-Ash'arī has come in the opposite direction of the Mu'tazila in the matter of reasons and wisdom, as he refused to link the action of God to any cause. And the wording of Ibn Fūrak on the authority of Al-Ash'arī says: "And he used to refer to the saying of those who said that God Almighty did such-for-such, or that God Almighty did such-and-such and wanted by it the kindness and goodness of others, and that was to refer him to God doing something for a reason or a cause."³⁹

(وكان يحيل قول من قال إن الله تعالى فعل كذا لكذا، أو إن الله تعالى فعل كذا وأراد به لطف غيره وصلاحه، وذلك لإحاطته أن يفعل الله الشيء لعلة أو

(لسبب)

The concept of wisdom according to al-Ash'arī is that the act of God in and of itself is wisdom, whether that action seemed good or bad to us. It is not correct in his view to interpret

Hind Bint Ahmed Bin Barak Al-Osaimi, *al Nejarites in the Book of Maqalat*, Volume Two of the 33rd Issue of the Year book of the College of Islamic and Arabic Studies for Girls in Alexandria, 679. Mustafa Öz, "Necçariyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*.

³⁵ al-Nasafî, *Tabşirat al-adillah fi uşul al-dîn*, 2/919.

³⁶ Ibn Fūrak, *Mujarrad maqālāt al-Shaykh Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*, ed. Daniel Guimaret (Beirut: Dār al-Mashreq, 1986), 125.

³⁷ Ibn Fūrak, *Mujarrad Maqālāt al-Ash'arī*, 127.

³⁸ Ibn Fūrak, *Mujarrad Maqālāt al-Ash'arī*, 127.

³⁹ Ibn Fūrak, *Mujarrad Maqālāt al-Ash'arī*, 129.

the act of God and extract wisdom from the action of others, and he set an example for that with colours and movements, for they are colours and movements for us, as for the divine entity they are actions. In addition, on this, Abu Al-Hasan al-Ash'arī says: "A thing for us may seem ugly, whereas, it is good, or may seem like foolishness, whereas, it has wisdom."⁴⁰ Ibn Fūrak presented the views of al-Ash'arī on the meaning of wisdom in the chapter of wrongfulness and righteousness -wrongfulness from unfairness, meaning injustice and righteousness from justice- and the attribution of each of them to God. Abu Al-Hasan says there that he agrees with his opposers that all God's actions have wisdom, but he says that these actions are wisdom for themselves without looking at the meaning. al-Ash'arī believes that a single act may be just on the one hand and unjust on the other at the same time. He cited an example that our obedience to God is obedience to God, but at the same time disobedience to Satan, for a single act may be good as well as ugly and just as well as unfair from two different sides.⁴¹

(طاعتنا لله فهي طاعة لله لكن في الوقت نفسه معصية للشيطان، فالفعل الواحد قد يكون حسناً قبيحاً عدلاً جوراً من جهتين مختلفتين)

In the same logic, Abu al-Hasan al-Ash'arī rejected the principle of linking the actions of God to purposes that follow them whether beneficial or harmful to man. In contrast to Mu'tazila, God has the absolute will, and neither His judgments nor their purposes should be explained in any way, rather, His actions are all wisdom themselves and nothing else. In addition, linking wisdom to a person's benefit or harm is not accepted by Abu al-Hasan, as it is permissible for God *يجوز لله* to do something harmful to the servant and there is wisdom in it. God has the right to give the servant pure harm without being followed by any benefit⁴², and to start afflicting pain on a being and perpetuating it for them, is like giving them blessings and perpetuating them as well. Moreover, choosing some rather than others is equal wisdom.⁴³

al-Ash'arī believes that people are of four types: The first type God created and wanted good for them in this world and the hereafter., the second was specified by God's benefit in this world but not in the hereafter, the third one from His creation are specified by His harm in this world while His benefit in the hereafter and some of them were specified by His harm in both this world and the hereafter.⁴⁴

Ibn Taymiyyah (1328) believes that God does not create pure evil, but rather creates it with wisdom, and considering that wisdom is from the goodness of God, God never does bad, rather His actions are all good and benevolent. As the Prophet Muhammed said in the opening supplication/

⁴⁰ Ibn Fūrak, *Mujarrad Maqālāt al-Ash'arī*, 130.

⁴¹ Ibn Fūrak, *Mujarrad Maqālāt al-Ash'arī*, 140.

⁴² Ibn Fūrak, *Mujarrad Maqālāt al-Ash'arī*, 141.

⁴³ Ibn Fūrak, *Mujarrad Maqālāt al-Ash'arī*, 142.

⁴⁴ Ibn Fūrak, *Mujarrad Maqālāt al-Ash'arī*, 144.

Du'a al-Iftitāh: "Good is by your hands and evil is never from you." "والخير بيديك، والشر ليس إليك", this evil that was labelled by some people, was termed "partial evil" "الشر الجزئي" by Ibn Taymiyyah. As for total and absolute evil, God is beyond it, and the partial additional evil الشر الجزئي الإضافي is good considering the wisdom in it. That is why evil is not specified to God - as it was previously mentioned by the Māturids - but it is permissible to enter the generality of His creation, as God Almighty said: "And He created everything." "وخلق كل شيء" Or it may be added to the reason, such as what the Almighty said: "And from the evil of what He created". "ومن شر ما خلق". Or omit its doer, as mentioned in the Qur'an: "And we do not know whether evil is intended for those on earth or whether their Lord intends for them a right course." "وإنا لا ندري أشر أريد بمن في الأرض أم أراد بهم ربهم رشداً", Ibn Taymiyyah criticized each of the two parties; those who saw that God does not create the actions of the servants, that is because they saw that among these actions were ugly acts. In addition, the other group that permitted God to do everything, such as commanding a servant to disbelief and disobedience and forbidding him from faith and obedience, in addition to His torture of the Prophets and His blessing of the Pharaohs and the unbelievers. In addition, this contradicts the expressions of the Qur'an, where God said: "Or do those who commit evils think we will make them like those who have believed and done righteous deeds - equal in their life and their death, Evil is that which they judge".

(أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ)

As for what a person sees as pure evil, or what Ibn Taymiyyah called a partial evil, such as the order of plagues and pandemics. He says that when we do not know the wisdom of this evil, it does not mean that it is non-existent; rather it may contain wisdom and mercy that is hidden from some people.⁴⁵ However, there is no doubt or suspicion that God created everything and behind His creation had wisdom, whether this thing was good or it seemed to us as evil. God said: "Who perfected everything which He created", "الذي أحسن كل شيء خلقه", and said: "It is the work of Allāh, who perfected all things." "صنع الله الذي أتقن كل شيء", Ibn Taymiyyah says:

The creature, considering the wisdom for which he was created, is good and wise, and if it is evil on the other hand, then that is a partial contradictory matter, not pure evil, but the intended evil is most likely good from the wise doer (God), even if it is evil for the one who did it.⁴⁶

Ibn Taymiyyah explained the matter of wisdom as a rational explanation. People differ in their perceiving of the wisdom behind things, so the more a person becomes aware of the facts of things, the more he knows the wisdom, justice, power and mercy of God. He connects that with

⁴⁵ Ibn Taymiyyah, *Risālat al-lhasanah wa as-sayyiah* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya), 46.

⁴⁶ Ibn Taymiyyah, *Majmoo' al-fatāwā*, ed. by Abd al-Rahman bin Muhammad bin Qasim (Medina: King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an, 1995), 8/511.

the worship of the servant and the deification of the creator, but he says that the wisdom of the actions of God is not all revealed; rather most people may not be able to know the wisdom from it. In addition, more than that was mentioned in the Qur'an when the wisdom behind the creation of human beings was hidden from the angels. When God said to the angels: "Indeed, I will make upon the earth a successive authority.", they thought that this was a form of evil and responded: "Will you place upon it one who causes corruption therein and sheds blood", Then God said: "Indeed, I know that which you do not know."⁴⁷

3. The Relationship Between the Epidemic and the Will of God.

Above we presented the Islamic theologians' view of the issue of evils and calamities المصائب within the framework of the will of God. In addition, it can be said that there are three answers to the question that says whether the likes of plagues, evils and calamities that befall a person are from the creation of God or not? According to the first answer, these evils are not from the creation of God, because God is wise and just, but are from the creation of man. The second opinion ascribes evils to God by saying that God will not be asked what He does while they (the servants of God) are asked. لا يُسئل عما يفعل وهم يسألون meaning that there is no wisdom from His action we should look for, but His action is wisdom itself. In addition, a final answer is about the question of partial or additional evil. This means that God is above the creation of pure evil, and if it is evil, then there must be good for the servants behind it. God is wise and does what is best for His servants without a doubt, for He is perfect in His qualities and actions.

It has been mentioned in the Qur'anic texts and the hadiths of the Prophet that evil is not attributed to God and there may be two reasons for it here: the first - as mentioned above - is that He is excluded from doing pure evil, and the other is that this pure evil is unreal in the sense that it is relative evil. In addition, our delusion that it is pure evil stems from our ignorance of the truth of the wisdom behind this evil, and it has been mentioned that being aware of the wisdom behind His actions may be realized by some people rather than all, may even be hidden from all people. Rather, it is explicitly mentioned in the Qur'an that the wisdom behind the creation of Adam was hidden from angels. Finally, this view can be applied to the issue of epidemics and plagues.

After all, if we try to answer the question: "Are epidemics from God's decree?" It can be said based on the foregoing: That it relates to the search for Islamic theologians' idea of "the will". Therefore, the Mu'tazila, once again, started from the principle of God being glorified, and described with justice and wisdom, and that all His actions are good, and He does not do ugly. 'Abd al-Jabbār says in his theorizing of the principle of the divine will: "Know that the way to understand this quality is a necessity, and it cannot be known by reasoning because every

⁴⁷ Ibn Taymiyyah, *Majmoo' al-Fatāwā*, 8/514.

indication shows it, so it is based on justice and wisdom".⁴⁸ Based on this, He does not want the ugly, for evils are not from the judgment of God nor His will based on this, for He does not intend evil and ugliness nor command them because the will of the ugly is only ugly as it is His.⁴⁹

‘Abd al-Jabbār objects to the well-known saying of Muslims: “What God willed, happened and what he did not will, did not happen”. "ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن". Saying that the meaning of this is not known basically, and whichever unknown is resorted to by interpretation. The interpretation here implies that what God does in a good manner, which leads to praise, has taken place.⁵⁰

It is worth noting here that the Mu'tazila have linked the quality of “the will” with the attributes of love and contentment, as the attribute of love, contentment, and selection is naturally all due to the meaning of the will. As what God wants, He loves, is pleased with, chooses, and desires, and what God does not want, He does not love, approve of nor choose, rather He hates and gets angry at the one who does it. Likewise, the Mu'tazila equated the will with the command, so what God wanted He commanded, and what He did not want He did not command.⁵¹

As for Ash'arī s and the Māturids, they proceeded from the principle that the will of God includes everything in the universe, so no event in the universe occurs against it. The Ash'arī opinion can be summarized as follows: Essentially, they link between the will and the creation, as every creature of God is His desire. Likewise, they linked love to will, as all meanings of love, contentment, and anger are due to the meaning of either the will or the lack of will. The result of this is that disbelief, sins, and evils occur at the will of God because He is their Creator, and at the same time, He loves and accepts them because it is impossible for what He hates to take part where He rules. While the Mu'tazila saw that evils do not happen by the will of God in the universe because God did not command them.⁵² As for the Māturids, their opinion is the same as that of the Ash'arī on this issue. Al-Nasafi and other Mutakallimūn started from the saying of the Muslims: “What God willed, happened and what he did not will, did not happen”. "ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن". That is, there is nothing in the universe that is outside the will and desire of God, be it good or ugly, evil or righteous.⁵³

⁴⁸ ‘Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-uṣūl al-khamsa*, 431.

⁴⁹ ‘Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-uṣūl al-khamsa*, 462.

⁵⁰ ‘Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-uṣūl al-khamsa*, 469.

⁵¹ Muhammad al-Sayyid Al-Julind, *The Case of Good and Evil among Islamic Thinkers* (Cairo: Dār Quba', 2010), 116-117.

⁵² Muhammad Al-Sayyid Al-Julind, *The Case of Good and Evil*, 29.

⁵³ al-Nasafī, *Tabṣirat al-adillah fī uṣūl al-dīn*, 2/967; al-Sālīmī, Abū Shakūr Muḥammad b. ‘Abd al-Sayyid, *Kitāb al-tamhīd fī bayān al-tawḥīd*, ed. by Omar Turkman (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2017), 133.

However, Ibn Taymiyyah divided the divine will into two types of will; a universal will (إرادة كونية), which is a general and comprehensive will for everything that happens in this universe. Nothing in the universe whether good, evil, beautiful, or ugly happens outside the will of God. In addition, it is what is meant by the Muslims saying: “What God willed, happened and what he did not will, did not happen”. In addition, from the words of God: “And you do not will except that Allāh wills”. "(وما تشاءون إلا أن يشاء الله)". Of course, this will, including the matter of plagues and pandemics, as it is included in God’s will. The second type of will is religious will (إرادة دينية), which are the religious orders mentioned in the holy texts. Like the saying of God: “Allāh intends for you ease and does not intend for you hardship” “(يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر)”, “but He intends to purify you” “ولكن يريد ليظهيركم”. Based on this, the ruling, the judiciary, the book, the resurrection, the transmission, etc. are divided into being universal and inevitable and into being permissibly religious.⁵⁴

To sum up the aforementioned, the Mu'tazila, Ash'arī, and Māturidism stood on opposite sides. In addition, Ibn Taymiyyah's explanation came as a solution to the problem that occurred between the two parties. According to this detail, the Mu'tazila had ignored the universal will, looking to the religious lawful will, and applied it to every will of God. As for Ash'arī s and Māturids, they clung to the universal will and extended it to every will of God Almighty. One of the erroneous results of the first view was that what is outside the will of God falls into the universe, as well as the second view that God is accepting to what He hates such as the disbelief of the infidel as mentioned in the text of the Qur'an. As for Ibn Taymiyyah, he considered the two wills and thus solved the problem. Thus, the answer to the question that the epidemic is from God’s decree, or not; that it is from God’s decree and universal will, nothing happens in the universe against His will, with another precaution that abominations are only attributed to God as a whole without detail.

4. The Relationship Between Fate, Man and God's Will.

If we accept in detail the question of the will mentioned earlier, then we shall be able to answer this question easily, because the basis for confusion here for many is the universal decree and the universal fate. For the discussion not to be lengthy here, this issue is related to the issue of causes and their impact on human action, in addition to the confusion between the two fates. However, here we should clarify two types of human-related acts on the part of the universal decree:

The first: A type in which a person participates due to the causes that lead to the occurrence of the universal decree, or by carrying out some of its elements, such as the fugitive

⁵⁴ Ibn Taymiyyah, *Majmoo' al-Fatāwā*, 18/132.

that damages plantations, or unintentional killing. Likewise, in the case of the epidemic that we are witnessing in the world today, all reasonable people agree that the emergence of this epidemic had causes related to wrong behaviour that started in China, and if it were not for these behaviours, such an epidemic would not have spread.⁵⁵

The second: A type that a person has no power to prevent or stop, such as the matter of earthquakes that occur or the rain that comes suddenly and perishes the crops, and this is a kind of affliction with which a person should be patient to be rewarded.⁵⁶

However, it is known to all rational people that in both cases a person should take precautions and measures to prevent it, even if he is not able to prevent it completely. The matter of earthquakes or heavy rain can be mitigated as much as possible, by building strong buildings or ones that can resist earthquakes or absorb them, and the same is true for rain. As for epidemics, we are all witnessing the undeniable precautions and measures that have prevailed in the whole world, as well as for religion and Islamic theologians. Therefore, it is not conceivable for anyone to recommend throwing oneself into perdition, which also the holy texts attest.

Conclusion

The Corona epidemic is considered one of the most painful events of the twenty-first century, which began in China and then spread to the rest of the world without exception. With this wide spread, many human problems arose as a result of it, including psychological, behavioural problems, and also a number of questions related to religion and belief occurred. That is why we decided to devote this article to discussing issues related to religion and belief. There have been many epidemics and plagues in human and Islamic history; The most famous of them was the plague of Amwas, and then that plague that was in the eighth century AH in the As-Sham, Egypt and the surrounding geography. The article mentioned the story of Omar Ibn Al-Khattab's reaction to this plague, and among those lessons that the article extracted was that Omar had consulted all the people around him, and then took measures to prevent this epidemic. The most important lesson we can derive from this story is Omar's saying, "We flee from God's decree to God's decree," meaning that there is no escape from God's will, but at the same time we are required to take measures to ward off calamities.

Epidemics and plagues were a source of inspiration for many Muslim scholars to write books in this regard; Some of them dealt with the matter from a literary point of view and some from a jurisprudential and doctrinal point of view.

⁵⁵ https://en.wikipedia.org/wiki/COVID-19_pandemic.

⁵⁶ See al-Julind, *The Case of Good and Evil*, 264.

After this short analysis of the Islamic theologians' (Mutakallimūn) views, it can be said that the issue of epidemics and diseases was discussed under the facts concerning evils and ugliness in this world and whether these evils and ugliness were within the will of God. The answer, in general, is that what the holy texts and logic prove is that nothing happens in this world outside the will of God, but God has perfection in His actions and attributes, and evil and bad are not ascribed to Him. In addition, such evil may be good in its reality or its eventuality, without paying attention to the wisdom behind it. Ignorance of the matter does not mean its complete absence.

Believing that every matter takes place by the will of God does not mean abandoning the measures a person can take by himself to interfere. Logic and holy texts have proven that whoever throws himself on fire is perishing himself. That is why the holy text forbade throwing oneself into perdition, and the true religion ordered to take measures. In addition, from measures taken against epidemics and diseases, exerting effort in preventing disease knowing that everything is done by God's command, and seeking treatment after the occurrence of the disease, in addition to good patience to all of this.

Finally, the purpose of our article was to attempt to link issues of theology and Islamic doctrines with modern issues such as epidemics and plagues. Beside that, attempts to discuss the issue of epidemics and plagues with those approaches that were mentioned by the Islamic theologians in the past. These are the views of Muslim theologians who lived in the Middle Ages, but their approach was very successful in solving the problem of epidemics in terms of faith in fate. This is due to the fact that the problems emerging today can be categorized under the problems that existed in the Islamic Middle Ages without pretension. If we apply this approach in many of our studies, we believe that we will achieve good results in the field of Islamic studies in general.

References

- ‘Abd al-Jabbār, Abū l-Ḥasan ‘Abd al-Jabbār ibn Aḥmad. *Sharḥ al-uṣūl al-khamsa*. ed. Abdel-Karim Othman. Cairo: Wahba Library, 1996.
- Borsch, Stuart J. *The Black Death in Egypt and England: a comparative study*. Austin, TX: University of Texas Press, 2005.
- Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. *Ṣaḥīḥ al-bukhārī*. Beirut: Dār Ibn-i Kathir, 2002.
- Çetinel, Hasan – Mahmoud, Rami. “Arap Edebiyatında Eğitici Bir Edebî Tür Olarak Makâme ve İbnü'l Verdî'den Salgın Dönemlerine Ait Bir Örnek”. *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 3/1 (2020), 47-83.
- Ḥājjī Khalifa. *Kashf aẓ-Ẓunūn ‘an ‘asāmī ‘l-Kutub wa‘l-funūn*. 1941.

- Hays, J. N. *Epidemics and pandemics: their impacts on human history*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2005.
- https://en.wikipedia.org/wiki/COVID-19_pandemic. (31.10.2020).
- Ibn Fūrak, Abu Bakr Muhammad bin al-Hasan. *Mujarrad maqālāt al-Shaykh Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī : min imlā’ al-Shaykh al-Imām Abī Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Fūrak*. ed. Daniel Guimaret, Beirut: Dār al-Mashreq, 1986.
- Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn ‘Abd al-Halīm. *Majmoo’ al-Fatāwā* (Compilation of Fatawa). ed. by Abd al-Rahman bin Muhammad bin Qasim, Medina: King Fahd Complex for the Printing of the Noble Qur’an, 1995.
- Julind, Muhammad Al-Sayyid. *The Case of Good and Evil among Islamic Thinkers*. Cairo: Dar Qubaa, 2010.
- Khayyāt. *Kitāb al-Intiṣār*. ed. Nyberg. Cairo: Egyptian Book House Press, 1925.
- Manbajī, Shams al-Dīn. *al Tāwūn wa ahkāmuhu*. Beirut: Dār Ibn Hazm, 2017.
- Mahmoud, Ramy. “İbn Hacer El-‘Askalānī’nin Veba-Tâun Gibi Salgın Hastalıklara Yaklaşımı”, *Rumeli Journal of Islamic Studies* 3/6 (2020), 67-86.
- Mahmoud, Sobhi Ahmed. *In Islamic Theology, Mu’tazilah*. Beirut: Dār Al-Nahda Al-Arabiya, 1985.
- Mikhail, Alan. “The Nature of Plague in Late Eighteenth-Century Egypt”. *Bulletin of the History of Medicine* 8/2 (2008), 249-275.
- Nasafi, Maymūn ibn Muḥammad. *Tabṣirat al-adillah fi uṣūl al-dīn : ‘alā ṭariqat al-imām Abī manṣūr al-Māturīdī*. ed. Muhammad al-Anwar Hamid Issa. Cairo: Al-Azhar Heritage Library, 2011.
- Osaimi, Hind Bint Ahmed Bin Barak. *Nejarites in the Book of Maqalat*, Volume Two of the 33rd Issue of the Year book of the College of Islamic and Arabic Studies for Girls in Alexandria, Alexandria: Azhar University, 2010.
- Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Kaknüs Publications, 2014.
- Sālimī, Abū Shakūr Muḥammad b. ‘Abd al-Sayyid. *Kitāb al-tamhīd fi bayān al-tawḥīd* (Introduction to the explanation of the unity of God). edited by Omar Turkman, Beirut: Dār Ibn Hazm, 2017.
- Shahrastānī, Abu ‘l-Faṭḥ Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm. *Nihāyat al-aqdām fi ‘ilm al-kalām* (The End of Steps in the Science of Theology), ed. Alfred Guillaume, Baghdad: Al-Muthanna Library, undated.
- Suyūṭī, Abu ‘l-Faḍl ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr. *Mā rawāhu al-wā‘ūn fi akhbār al-tā‘ūn*, Damascus; Beirut: Dār al-Qalam; Dār al-Shamiyyah, 1997.
- Tamīmī, Muhammad ibn Sa‘id. *Māddat-ul-Baqā’ fi Iṣlāḥ Fasad il-Ḥawā w-al-taḥarruz min Ḍarar-il-Awbā’* (The Extension of Life by Purifying the Air of Corruption and Guarding against the Evil Effects of Pestilences), ed. Yahya al-Shaar Cairo: Arab League Educational, Cultural and Scientific Organization, 1999.

Şābūnī, Aḥmad ibn Maḥmūd. *Al-Kifāyah fī al-hidāyah*, ed. Muhammad Aruchi, Beirut: Dār Ibn Hazm, 2014.

Shabana, Ayman. “From the Plague to the Coronavirus: Islamic Ethics and Responses to the COVID-19 Pandemic”. *Journal of Islamic Ethics* 5 (2021), 1-37.

W. Dols, Michael. “Plague in Early Islamic History”. *Journal of the American Oriental Society* 94/3 (July 1974), 371-383.

Zohaib Ahmad - Arzoo Ahad. “COVID-19: A Study of Islamic and Scientific Perspectives”. *Theology and Science* 19/1 (2021), 32-41.

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 7 (Haziran/June 2022), 99-112

نشأة اللغات بين القاضي عبد الجبار وعلم اللغة الحديث

*Kādî Abdülcebbâr'ın Düşüncesinde Dillerin Ortaya Çıkışı ve
Modern Dilbilim*

The Genesis of Languages Between Qāḍī 'Abd al-Jabbār and Modern Linguistics

Hüseyin Elmhemit

Doktora Öğrencisi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve
Belagati Anabilim Dalı

Ph.D. Candidate, Sivas Cumhuriyet University, Institute of Social Sciences, Department of
Arabic Language and Rhetoric

Sivas, Türkiye

hud.kk51@gmail.com

orcid.org/0000-0002-3630-5215

<https://ror.org/04f81fm77>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Mart/March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Haziran/June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Atıf / Cite as: Elmhemit, Hüseyin. "نشأة اللغات بين القاضي عبد الجبار وعلم اللغة الحديث" [The Genesis of Languages Between Qāḍī 'Abd al-Jabbār and Modern Linguistics]. *ATEBE* 7 (Haziran 2022), 99-112. <https://doi.org/10.51575/atebe.1094766>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

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

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

نشأة اللغات بين القاضي عبد الجبار وعلم اللغة الحديث*

الملخص

شغلت مسألة نشأة اللغات في الفكر الإسلامي حيزاً كبيراً من الدرس والمناقشة، كان النصيب الأكبر في هذه المناقشات للأصوليين وعلماء الكلام، وابتدع المسلمون نظريتين في نشأة اللغات، النظرية الأولى تقول: بتوقيفية اللغة، ترى هذه النظرية أن اللغة توقيف من الله تعالى، أو هي إلهام هبط على الإنسان فَعَلِمَ أسماء الأشياء، وهذه النظرية قديمة جداً، فقد نادى بها الفلاسفة اليونانيون، أما النظرية الثانية فتقول: بالمواضعة ويرى أصحاب هذه النظرية أن اللغة نشأت من اتفاق الأفراد في المجتمع، وكان معظم القائلين بهذه النظرية من المعتزلة الذين استمدوا أدلتهم من المنطق العقلي، وفسروا ما ورد من نصوص ليلائم اتجاههم و ينسجم مع منطقتهم، وحاول بعض العلماء التوفيق بين هاتين النظريتين، فقال: إن الله عز وجل وهب الإنسان القدرة على الاصطلاح وكرمه بالآليات المناسبة لذلك، ولكن اللغة الأولى لم تكن اصطلاحية بل توقيفية بمعنى أن اللغة الأولى كانت بتعليم الله تعالى، وما كان بعدها من اللغات هو باصطلاح الإنسان ومواضعته، يقرر القاضي نظرية مختلفة فبدأية يقرر أن اللغة الأولى لا بد أن تكون مواضعةً فلمواضعة عنده أسبق زماناً من التوقيف، ذلك لأن الله تعالى لا يمكن أن يخاطبنا دون أن تكون لنا لغة يمكن أن يخاطبنا بها كي نفهم مراده تعالى، إن ما تقدم من الكلام هو بالنسبة للغة الأولى، أما اللغات التي أتت بعد ذلك فإن القاضي لا يقطع فيها بشيء، فيصح أن تكون تلك اللغات قد وضعت بالتوقيف من الله تعالى، كما يصح أن تكون وضعت بالتواضع والاصطلاح بين البشر، ولا دليل يرجح أياً من هذين الاحتمالين، ثم يتحدث القاضي عن كيفية المواضعة التي اشترطها، والتي من خلالها نستطيع فهم مراد الله تعالى، ومن الشروط التي وضعها القاضي حتى تتم المواضعة القصد للمواضعة، فلا يمكن لاسم ما أن يكون عَلَمًا على مسمى معين إلا إن توفر شرط القصد على وضع هذا الاسم لذلك الاسم المعين، كما أن نشأت اللغة أخذت حيزاً كبيراً في كتب علم اللغة الحديث، وحاول علماء اللغة ابداع نظريات أخرى غير النظريتين السابقتين، ففروا في نهايات القرن الثامن عشر النظرية الفطرية التي تقر أن الفضل في نشأة اللغة الأولى يرجع إلى غريزة خاصة لدى أفراد النوع الإنساني، هذه الغريزة تحمل كل فرد منهم على التعبير عن كل مدرك حسي أو معنوي بكلمة خاصة، ومن أشهر النظريات في كتب علم اللغة الحديث نظرية المحاكاة التي تقول: إن النشأة الأولى للألفاظ كانت عن طريق تقليد الإنسان للأصوات الطبيعية التي سمعها الإنسان، واتخذ منها أسماء لمصدر هذه الأصوات، وجاء البحث مؤلفاً من مقدمة تضمنت أهمية البحث وأهم الأسئلة التي سيجيب عنها، ومن تمهيد عن حياة القاضي عبد الجبار، ثم بدأ البحث بعرض أهم النظريات التي ذكرت في نشأة اللغات سواء عند العلماء المسلمين أو عند الغربيين، ثم عرض نظرية القاضي الخاصة في هذا الموضوع ودلائله العقلية التي استدعته إلى القول بهذا الأمر، وانتهى البحث بخاتمة تضمنت أهم النتائج والتوصيات.

الكلمات المفتاحية: علم اللغة، علوم البلاغة، نظريات نشأة اللغات، نظرية التوقيف، نظرية التوفيق، المعتزلة، القاضي عبد الجبار.

Kādî Abdülcebbâr'ın Düşüncesinde Dillerin Ortaya Çıkışı ve Modern Dilbilim**

Öz

İslam düşüncesinde dillerin ortaya çıkışı konusu, dilbilimsel çalışma ve tartışmaların büyük bir bölümünü oluşturmuştur. Bu tartışmalarda en büyük pay usul ve kelâm âlimlerine aittir. Müslümanlar, dillerin ortaya çıkmasıyla ilgili iki teori öne sürmüşlerdir: Birincisi, tevkîf teorisi. Buna göre dil ilahi bir mevhibe olup insana Allah tarafından öğretilmiştir. Çok kadim olan bu teori Yunan filozofları tarafından da savunulmuştur. İkinci teori ise tevfik teorisi. Bu teorinin sahipleri dilin toplumsal uzlaşısı ile doğduğunu öngörürler. Bu teoriyi savunanların çoğu, delillerini aklî temele dayandıran Mu'tezile'ye mensup olup metinleri kendi görüşlerine uygun bir şekilde yorumlamışlardır. Bazı âlimler ise bu iki teoriyi uzlaştırmaya çalışmışlardır. Buna göre Cenâb-ı Hak, insana kavram üretme yeteneği vermiş ve bunun için uygun mekanizmalar bahşetmiştir. Fakat yine de dilin ilk kökeninin tevkîfi olması gerekir ki sonradan insan dili gelişim gösterebilsin. Kādî Abdülcebbâr bu konuda farklı bir görüş ortaya atar. Ona göre ilk dil tevkîfi olamaz tam aksine Allah'ın hitabını anlamamız için tevfikî olması gerekir. Allah'ın insana anladığı bir dille hitap etmesi gerektiği deliline istinaden, Kādî Abdülcebbâr bu teoriyi savunmuştur. Yukarıdaki tartışma dilin ilk kökeni ile ilgilidir. İlk dilden sonra gelen dillere gelince, Kādî Abdülcebbâr onların çıkışı hakkında kesin bir şey

* تم إعداد هذه المقالة من خلال الاستفادة من أطروحة الدكتوراه المعنونة "آراء القاضي عبد الجبار اللغوية"، والتي يستمر تحضيرها في معهد العلوم الاجتماعية بجامعة سيفاس الجمهورية

** Bu makale Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde devam eden "Kadı Abdülcebbâr'ın Dille İlgili Görüşleri" başlıklı doktora tezinden faydalanılarak, hazırlanmıştır.

söylemez. Yani hem tevkîfî olabilir hem de tevfîkî olma ihtimali mevcuttur. Bu iki ihtimalin hiçbirini destekleyecek bir delil yoktur. Kādî Abdülcebbâr, Allah'ın iradesini anlamak için öngördüğü bu durumun nasıl olması gerektiğini bir örnekle açıklıyor. O, öncelikle bir kelimenin bir lafzı ifade-işaret etmesi gerektiğini ve bunun da mutlaka belli bir maksat için konulmuş olması gerektiğini savunur. İsim, konulduğu şeye niyete bir gayeye uygun olarak işaret etmelidir. Modern dilbilimde ise, yukarıdaki iki teori haricinde birkaç teori daha ortaya atılmıştır. Modern dilbilim kitaplarında büyük yer tutan ve on sekizinci yüzyılın sonunda ortaya çıkan ilk dilin kökeni teorisi; dilin insan türünün özel bir içgüdüsünden kaynaklandığını belirten ve onun doğuştan geldiğini savunan teoridir. Yani insanda, her duyuşsal ve ahlaki algısını bir kelime ile ifade etmesini sağlayan bir fıtratı vardır. Modern teorilerden biri de, kelimelerin ilk oluşumunun insanın duyduğu doğal sesleri taklit etmesiyle ortaya çıktığını ve bu seslerin kaynağının onlardan isimler türetmeye yönelttiğini savunan taklit teorisidir. Bu çalışmada Kādî Abdülcebbâr'ın dilin kökenine dair özgün teorisi ve teorisini desteklemek için ortaya koyduğu akli deliller ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Dilbilim, Dilin Kökeni Teorileri, Tevkîf Teorisi, Tevfîk Teorisi, Mu'tezile, Kādî Abdülcebbâr.

The Genesis of Languages Between Qāḍī 'Abd al-Jabbār and Modern Linguistics*

Abstract

The issue of the emergence of languages in Islamic thought occupied a large part of study and discussion, and the largest share in these discussions was for the legal theoreticians and scholars of theology. Muslims came up with two theories about the emergence of languages. The first theory asserts that language is a God-given or a God-inspired gift (*tawqîfî*) that descended on mankind who were taught the names of things. This theory is very old and had similarly been advocated by Greek philosophers. The second theory was formulated by the Mu'tazilites who drew on rational logic, interpreted scriptural references accordingly, and stated that language arose from the agreement of individuals in society (*muwāḍa'a*). There have also been attempts of reconciling these two theories and according to one of which it was stated God has endowed man with mechanisms that enabled him with the ability to establish linguistic conventions and terminologies (*al-quḍra 'alā al-işṭilāḥ*). But, this reconciliation attempt adds, the first and the initial language was the result of God's teaching (*tawqîfî*) and what came after it was the result of agreeing by individuals within a given society. Qāḍī 'Abd al-Jabbār advocates a different theory and asserts from the outset that the first language must be borne out of *muwāḍa'a*, for, according to him, *muwāḍa'a* temporally precedes *tawqîf*. His argument proceeds from the reasoning that in order for God to address the mankind, the latter must already have the faculty of speech/language so that they can receive God's address. Qāḍī's formulation is about the first language and, due to lack of conclusive evidence, he seems undecided about the languages that came into being later; they can either be *tawqîfî* or they can similarly be the outcome of *muwāḍa'a*. Qāḍī then continues to talk about the prerequisites for the *muwāḍa'a* by virtue of which God directed His speech towards mankind, and stipulates that the first prerequisite is the determination of meaning. There cannot be a given name for a given named without intending and establishing the meaning of the given name. Modern studies have also

* This article has been prepared by making use of the doctoral thesis titled "Kādî Abdülcebbâr's Views on Language", which is continuing at the Social Sciences Institute of Sivas Cumhuriyet University.

been examining the development and beginning of languages and there have been attempts of putting forth other theories. Towards the end of the 18th century, scholars have come up with the innateness theory (*al-nazariyya al-fitriyya*) according to which human beings are endowed with a special instinctual faculty with which they can articulate meanings in speech. Another one of the most famous of these theories is the onomatopoeic or mimetic theory which asserts that the first speech developed out of imitating sounds that human beings heard in their natural environment and invented nouns for the sources and roots of these sounds. The following study comprises of a foreword that studies the significance of the topic and the questions that revolve around it. We then present a brief biographical account of Qāḍī 'Abd al-Jabbār, follow it with a section that presents the forerunning theories about the beginning and the development of languages according to Muslim and Western scholars along with their supporting arguments. We finalize with Qāḍī's views and arguments and conclude our study with our findings and suggestions.

Keywords: Arabic and The Sciences of Rhetoric, Linguistics, Theories of Language Origination, The Theory of Divine Teaching, The Theory of Societal Convention The Mu'tazila, Qāḍī 'Abd al-Jabbār.

مقدمة

كان اهتمام الإنسان باللغة منذ أن وعى الإنسان الحياة على الأرض، ذلك لأن اللغة عليها مدار حياته الاجتماعية والفكرية، كما أنه من خلالها يستطيع فهم الكتب المقدسة، ومن أهم المسائل التي نوقشت في إطار بحث الإنسان اللغوي قضية نشأة اللغات، وكان لهذا الموضوع في تاريخ الفكر الإنساني أهميته الكبيرة ففي كل العصور وعلى امتداد الحضارات اشتغل علماء اللغة ورجال الدين بفكرة البحث عن أصل اللغات الإنسانية، كيف نشأت؟ وكيف تشعبت إلى هذه القدر الكبير؟ وكيف كانت أول لغة؟.

أهمية البحث وأسئلته

تتبع أهمية البحث في أنه يسلب الضوء على هذه القضية التي ما تزال تشغل العلماء منذ قرون، ويتركز البحث حول آراء القاضي عبد الجبار المعتزلي الذي ابتدع نظرية مختلفة نوعاً ما، فلم يرتض بالقول بالتوقيف شأن أغلب علماء أهل السنة، كما أنه لم يكرر ما قاله أغلب المعتزلة الذين قالوا باصطلاحية اللغات، وحاول الجمع بين النظريتين بطريقة مختلفة جداً، والبحث يحاول الإجابة عن أسئلة كثيرة من أهمها ما دور علماء الكلام وخاصة المعتزلة في البحوث المتعلقة بعلم اللغة؟ ولماذا حاول المعتزلة كثيراً الاستدلال على أن اللغة اصطلاحية ولم يرتضوا أن تكون توقيفية؟ وما هو الدليل الذي استند عليه القاضي في رأيه المختلف هذا؟ وهل لهذه الآراء دور في بلورة الفكر الغربي حول موضوع نشأة اللغات؟ كل هذه الأسئلة وغيرها سيحاول البحث الإجابة عنها.

الدراسات السابقة

لأن القاضي عبد الجبار موسوعة علمية ضخمة ألفت وناقشت و رَسَتْ عندها المدرسة الاعتزالية فقد كثرت الدراسات حول آراء القاضي عبد الجبار، وفي موضوع بحثنا نجد مقالة بعنوان: مقالة في نظرية المواضع عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، وقد خلقت من الاعتراضات التي وجهها القاضي نفسه إلى نظرية المواضع التي ذكرها، كما خلقت من ذكر النظريات الأخرى في موضوع نشأة اللغة، ولم تركز على التوفيق العجيب الذي بسطه القاضي بين نظريتي التوقيف والمواضع، وللأستاذ عاصم محمد أمين بنبي عامر مقالة بعنوان: حادثة التفكير النقدي عند القاضي عبد الجبار الهمداني، وكان حديثه عن المواضع عند القاضي عرضاً في أثناء بحثه ولم يهدف بحثه إلى الاستيعاب في هذه الفكرة بالتحديد، أضف إلى ذلك أن هذه الدراسات اعتمدت على كتاب المعني فقط، وهذه الدراسة استوعبت كتب القاضي الأخرى.

مدخل: القاضي عبد الجبار

نشأت فرقة المعتزلة في عصر مبكر من تاريخ الفكر الإسلامي، وقد عالجت عدة قضايا دينية واجتماعية ولغوية مستندة إلى الأدلة العقلية في الغالب، ومن ألمع المعتزلة قاضي القضاة عبد الجبار، الذي يعد من أهم رجال الاعتزال، والذي عرض الجوانب الفكرية والعقائدية واللغوية والسياسية للمعتزلة في كتبه ومؤلفاته، وسوف نعطي نبذة صغيرة عن حياة القاضي وأهم العلماء الذين تتلمذ عليهم.

هو القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمداني الأسدي، وكنيته أبو الحسن.¹ "هو الذي تلقبه المعتزلة قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه ولا يعنون به عند الإطلاق غيره"² كان أبوه حلاجاً،³ وليس له نسب عربي. وهو من الطبقة الحادية عشرة في مذهب المعتزلة،⁴ "وإليه انتهت الرئاسة في المعتزلة حتى صار شيخها وعالمها غير مدافع، وصار الاعتماد على كتبه، ومسائله نسخت كُتبت من تقدمه من المشايخ، وشهرته حاله تُعني عن الإطناب في الوصف".⁵ كان مسقط رأسه بمزدان،⁶ وهناك درس على بعض علماء قزوين،⁷ ومن ثم توجه إلى أصفهان،⁸ وبعد ذلك ذهب إلى البصرة عاصمة الفكر في العالم الإسلامي آنذاك، وقد أخذ على عدد من علماء الأشاعرة وفقهاء الشافعية، ومن أهم من أخذ عنهم علي بن إبراهيم بن سلمة المعروف بالقطان (ت: 956/345)⁹ ومحمد بن أبي زكريا بن النعمان الفقيه الشافعي (958/347) والمؤلف لكتاب السنن¹⁰، وكذلك الشيخ الإمام الحافظ أبو عبد الله الزبير بن عبد الواحد الأسدي الهمداني (958/347)¹¹، ثم انتقل القاضي من البصرة إلى بغداد، وهناك التقى بمجاهدة المعتزلة وأخذ عنهم، وتحول من الأشعرية إلى الاعتزال¹²، كان للشيخ أبي إسحاق بن عباس البصري الأثر الأكبر في نشأته الاعتزالية، وعندما رحل من البصرة إلى بغداد لقي الشيخ عبد الله الحسين بن علي البصري (ت: 970/360)، وقد كان ذكر القاضي شائعاً بين الأصوليين.¹³ ومن أكبر الموسوعات التي أملاها القاضي على تلامذته كتاب المغني في أبواب التوحيد والعدل، ويقع الكتاب في عشرين جزءاً بسط فيها جميع عقائد المعتزلة والأمور المرتبطة بها، ورد على المخالفين وقد توفي القاضي في مدينة الري¹⁴ ودفن في داره في شهر ذي القعدة، وكان من المعمرين فقد ذكرت كتب التراجم أن عمر القاضي قد تجاوز التسعين عاماً،¹⁵ رحمه الله وغفر له.

1 . نظريات نشأة اللغات

لم يختلف العلماء في شيء اختلافهم في مسألة نشأة اللغة، وكما كان الصراع محتدماً في كتب الأصول واللغة في التراث العربي، فكذلك الأمر كان الصراع على أوجه بين الفلاسفة وعلماء اللغة الغربيين، وفيما يلي عرض لأهم النظريات التي وجدت في تفسير نقطة البداية في اللغات سواء في التراث العربي أو عند الغربيين.

- 1 انظر. صلاح الدين خليل بن أبيك، الوافي بالوفيات، تح. أحمد الأرناؤوط - تركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث، 2000)، 20/18.
- 2 تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تح. محمود الطناحي - عبد الفتاح الحلو (القاهرة: هجر للطباعة والنشر الطبعة الثانية، 1413)، 97\5.
- 3 انظر. أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تح. دائرة المعارف النظامية الهند (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثانية، 1971\1390)، 386\3.
- 4 ذكر ذلك الشريف المرتضى في كتابه طبقات المعتزلة، تح. سوسنة ديفلد - فلزر (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1961)، 112.
- 5 الشريف المرتضى، طبقات المعتزلة، 112.
- 6 همدان: بلدة من بلاد ما وراء النهر فتحت بعد استشهاد سيدنا عمر بستة أشهر على يد المغيرة بن أبي شعبة، وهي من أحسن البلاد وأطيبها ومعدناً لأهل الدين والعلم، إلا أن شتاؤها مفرط البرد، تقع اليوم في شمال غرب إيران، انظر. ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان (بيروت: دار صادر، 1995)، 417/4.
- 7 قزوين: مدينة مشهورة فتحت في سنة 24 للهجرة على يد البراء بن عازب، ومن ثم صارت مغزى المسلمين إلى بلاد الديلم، ثم أصبحت مركزاً من مراكز العلم في الشرق الإسلامي، تقع اليوم في شمال غرب إيران، انظر. ياقوت الحموي، معجم البلدان، 344/4.
- 8 أصبهان: مدينة مشهورة من أعلام المدن، ومعنى الأصب في الفارسية الفرس، ومعناها الفرسان، والأصبهاني الفارس، وهي مدينة تشتهر بالبخل، وقد خرج من أصبهان علماء وأئمة في كل فن، وخاصة في علو الإسناد، تقع اليوم في وسط إيران، انظر. ياقوت الحموي، معجم البلدان، 206/1.
- 9 انظر. محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، سير أعلام النبلاء (القاهرة: دار الحديث، 2006)، 42/13.
- 10 انظر. شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تاريخ الإسلام، تح: بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003)، 859\7.
- 11 انظر. الذهبي، سير أعلام النبلاء، 122/12.
- 12 انظر. أبو الطيب مولود السريزي السوسي، معجم الأصوليين (بيروت: دار الكتب العلمية، 2022)، 246.
- 13 انظر. تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، طبقات الشافعية، تح. محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح الحلو (بيروت: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، 1413)، 97\5.
- 14 الري: مدينة مشهورة من أمهات البلاد وأعلام المدن، فواكها كثيرة، وهي أكبر من أصبهان، فتحت في خلافة عمر بن الخطاب في سنة 19، وكان لها دور في مقتل الحسين، خرج منها آلاف العلماء منهم أبو بكر الرازي الحكيم، أصبحت اليوم جزء من مدينة طهران، انظر. ياقوت الحموي، معجم البلدان، 120/3.
- 15 انظر مثلاً: أبو الحسن علي بن أبي الكرم عز الدين ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تح. عمر عبد السلام هارون (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، 677/7.

1. 1. النظرية التوقيفية

ترى هذه النظرية أن اللغة توقيف من الله تعالى، أو هي إلهام هبط على الإنسان فعلمه أسماء الأشياء، وهذه النظرية قديمة جداً، فقد نادى بها من الفلاسفة اليونانيين هيراكليت (575 ق.م.)¹⁶ كما نادى بها أفلاطون (347 ق.م.)¹⁷، كما نادى بها عدد كبير من العلماء المسلمين على رأسهم أغلب الأشاعرة الأوائل، ومن أشهر اللغويين ابن فارس (1004/359)¹⁸، كما قال بها ابن حزم الظاهري (1063/456)¹⁹ وغيرهم، ومن العصور الحديثة نادى بها طائفة من العلماء على رأسهم الأب لامي²⁰ في كتابه *فن الكلام*، والفيلسوف دوبونالد في كتابه *التشريع القديم*²¹، وأيضاً جورج مونين²² يذهب إلى القول أن الإنسان واللغة مخلوقتان بنفس الوقت.²³

يستند القائلون بهذه النظرية إلى ظاهر النصوص في القرآن والإنجيل، أما من القرآن فقوله تعالى: { وعلم آدم الأسماء كلها }²⁴ فالأسماء كلها معلّمة من الله بالنص وكذلك الأفعال والحرف لأنها أسماء في الحقيقة، فالتمييز بين الاسم والفعل والحرف هو في الحقيقة من تصرف النحاة لا من اللغة، كما أن التكلم بالأسماء وحدها متعذر.²⁵ يقول ابن فارس: " إن لغة العرب توقيف. ودليل ذلك قوله جل ثناؤه: { وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا } فكان ابن عباس (687/68) يقول: علّمه الأسماء كلّها وهي هذه التي يتعارفها الناس من: دابة، وأرض، وسهل، وجبل، وحمار، وأشياء ذلك من الأمم وغيرها".²⁶

كما استندوا أيضاً على برهان عقلي ضروري كما يسميه ابن حزم (1063/456) وهو استحالة أن يجري اصطلاح بدون لغة مسبقة يتواصل بها الذين يريدون اصطلاح أسماء الأشياء، يقول ابن حزم: " أن الكلام لو كان اصطلاحاً لما جاز أن يصطلح عليه إلا قوم قد كملت أذهانهم وتدرت عقولهم وامت علومهم ووقفوا على الأشياء كلها الموجودة في العالم وعرفوا حدودها واتفاقها واختلافها وطبائعها وبالضرورة تعلم أن بين أول وجود الإنسان وبين بلوغه هذه الصفة سنين كثيرة جداً يقتضي في ذلك تربية وحياطة وكفالة من غيره إذ المرء لا يقوم بنفسه إلا بعد سنين من ولادته ولا سبيل إلى تعامش الوالدين والتكفلين والحضان إلا بكلام يتفاهون به مرادهم فيما لا بد لهم منه فيما يقوم معايشهم من حرث أو ماشية أو غراس ومن معاناة ما يطرد به الحر والبرد والسباع ويعاني به الأمراض ولا بد لكل هذا من أسماء يتعارفون بها ما يعاونونه من ذلك وكل إنسان فقد كان في حالة الصغر التي ذكرنا من امتناع الفهم والاحتياج إلى كافل والاصطلاح يقتضي وقتاً لم يكن موجوداً قبله لأنه عمل المصطلحين وكل عمل لا بد من أن يكون له أو فكيف كانت حال المصطلحين على وضع اللغة قبل اصطلاحهم عليه فهذا من الممتنع المحال ضرورة"²⁷ ويزيد السيوطي (1505/911) على ذلك أنه لو كانت اللغات اصطلاحية فلا بد من أن يحتاج المخاطبون إلى اصطلاح آخر كاللغة الأخرى أو الكتابة وهذا الكلام يفرض إلى الدور أو التسلسل وهذا محال فلا بد إذاً أن تكون اللغات توقيفية.²⁸

¹⁶ انظر. علي عبد الواحد وافي، *نشأة اللغة عند الإنسان والطفل* (القاهرة: دار الفكر العربي، 1947)، 23.

¹⁷ انظر. هشام صويلح، "فلسفة اللغة، مبحث فلسفي لغوي حديث دراسة في النشأة والمفهوم والإشكال"، *مجلة المقرري للدراسات اللغوية النظرية والتطبيقية*، 3/2، (شباط 2020)، 180.

¹⁸ انظر. أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي أبو الحسين، *الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها*، تج. محمد علي بيضون (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 13.

¹⁹ انظر. علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، *الإحكام في أصول الأحكام*، تج. أحمد محمد شاكر (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983)، 30/1.

²⁰ هو دوم فرانسوا لامي ولد في فرنسا سنة 1636م، وتوفي سنة 1711م، وقد قام بتدريس الفلسفة في كثير من المعاهد الدينية ويرجع إليه الفضل في نشر آراء الفيلسوف ديكار، انظر. علي عبد الواحد، *علم اللغة (القاهر: تحفة مصر للطباعة والنشر، د.ت.)*، 97.

²¹ انظر. علي عبد الواحد، *نشأة اللغة*، 23.

²² جورج مونين، لغوي ومترجم فرنسي، نشط في المقاومة الفرنسية، واستخدم اسمه المستعار جورج موان هرباً من رقابة الحكومة، كتب في نظرية الترجمة وتاريخ اللغويات وعلم العلامات، انظر. موقع الموسوعة الحرة ويكيبيديا <https://ar.wikipedia.org>

²³ انظر. مونين جورج، *تاريخ علم اللغة منذ نشأتها حتى القرن العشرين*، ترجمة: بدر الدين قاسم (دمشق: وزارة التعليم العالي، 1972)، 140.

²⁴ البقرة، 32/2.

²⁵ انظر. لطفي عبد البديع، *عبقرية العربية في رؤية الإنسان والحيوان والسماء والكون* (بيروت: النادي الأدبي الثقافي، 1986)، 10.

²⁶ ابن فارس، *الصاحبي*، 13.

²⁷ ابن حزم، *الإحكام*، 30/1.

²⁸ انظر. عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، *المزهر في علوم اللغة وأنواعها*، تج. فؤاد علي منصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م)، 19/1.

وقد ناقش القاضي هذه النظرية بإسهاب ورد على استدلالهم بالآية وسنذكره بعد قليل عند عرضنا نظرية نشأة اللغة عند القاضي، كما نوقشت بأن الآية ليست دليلاً قاطعاً على المراد، فقد اختلف المفسرون في المراد بالأسماء، وقد ذكر الفخر الرازي (1210/606) هذا الاختلاف فقال: "وعلم آدم الأسماء كلها أي علمه صفات الأشياء ونوعها وخواصها والدليل عليه أن الاسم اشتقاقه إما من السمة أو من السمو، فإن كان من السمة كان الاسم هو العلامة وصفات الأشياء ونوعها وخواصها دالة على ماهياتها، فصح أن يكون المراد من السماء: الصفات، وإن كان من السمو فكذلك لأن دليل الشيء كالمترفع على ذلك الشيء فإن العلم بالدليل حاصل قبل العلم بالمدلول، فكان الدليل أسمى في الحقيقة، فنبت أنه لا امتناع في اللغة أن يكون المراد من الاسم الصفة"²⁹ كما أن وجود الترادف والتضاد دليل قوي على اصطلاحية اللغة وأنها لا يمكن أن تكون كلها توقيف.

2. 1. نظرية المواضعة

يرى أصحاب هذه النظرية أن اللغة نشأت من اتفاق الأفراد في المجتمع وهذه النظرية نجد أصولها عند الفلاسفة اليونانيين أيضاً، فقد قال بما دعو كريت من فلاسفة القرن الخامس قبل الميلاد، ومن العصور الحديثة كل من آدم سميث، وريد ودجلد ستوارت³⁰ أما من العلماء المسلمين فأشهر من قال بما ابن جني (1001/392) يقول إبراهيم أنيس: "وكان معظمهم - القائلون بهذه النظرية- من المعتزلة الذين استمدوا أدلتهم من المنطق العقلي، وفسروا ما ورد من نصوص بحيث تلائم اتجاههم وتنسجم مع منطقتهم... نرى هذا الرأي ينسب لابن جني ولأستاذة أبي علي الفارسي وغيرهم ممن جاءوا بعدهم"³¹.

ومن الطبيعي أن يقول المعتزلة باصطلاحية اللغات ذلك لأن اللغة عندهم ظاهر اجتماعية يصنعها الإنسان القادر على صنعها لأنه خالق لأفعاله خيرها وشرها وحبها وقبيحها، كما أن اصطلاحية اللغة ينسجم مع مفهوم التوحيد عند المعتزلة فالله تعالى منزع عن كل شريك وشبيه ومثل مطلقاً، والتوقيف يفيد مشاهمة الله تعالى للإنسان، فالمواضعة بين الله وآدم في تعليمه الأسماء لا بد وأن تحتاج إلى إشارة وهو مالا يجوز في حقه عز وجل يقول ابن جني: "ثبت أن المواضعة لا بد معها من إيماء وإشارة بالجراحة نحو الموما إليه والمشار نحوه والتقدم سبحانه لا جراحة له فيصح الإيماء والإشارة بما منه فيصل عنهم أن تصح المواضعة على اللغة منه"³² وهذا الرأي يؤكد القاضي عبد الجبار بقوله: "وأما أول المواضعات فلا بد فيه من تقدم الإشارة التي تخصص المسمى... ولذلك جوزنا من القديم تعالى تعليمه لغة بعد تقدم المواضعة على لغة، ولم يجوز أن يبتدئ بالمواضعة لاستحالة الإشارة عليه سبحانه"³³.

يرد القائلون بالمواضعة على أن المقصود من قوله تعالى: { وعلم آدم الأسماء كلها }³⁴ أن الله تعالى أقدره عليها ومكّنه من الكلام والتسمية، يقول السيوطي مبيناً وجهة نظرهم: "لو كانت اللغات توقيفية فذلك إما بأن يُخلّق الله تعالى عالماً ضرورياً في العاقل أنه وُضِع الألفاظ لكذا أو في غير العاقل أو بالأبصار يخلق عالماً ضرورياً أصلاً والأول باطلٌ وإلا لكان العاقل عالماً بالله بالضرورة لأنه إذا كان عالماً بالضرورة بكوّن الله وُضِع كذا لكذا كان علمه بالله ضرورياً ولو كان كذلك لبطّل التكليف. والثاني باطلٌ لأن غير العاقل لا يمكنه إتمام هذه الألفاظ. والثالث باطل لأن العلم بما إذا لم يكن ضرورياً احتج إلى توقيف آخر ولزم التسلسل"³⁵. كما يستدلون أيضاً على أن الصلة بين اللفظ ومدلوله صلة عرفية لا تخضع لأي جهة عقلية أو منطقية، فأبي لفظة كان يمكن أن تسمى بلفظة أخرى دون أي مانع عقلي من ذلك.³⁶

3. 1. النظرية التوفيقية

ينادي أصحاب هذه النظرية بالتوفيق بين النظريتين السابقتين، بمعنى أن الله عز وجل وهب للإنسان القدرة على الاصطلاح وكرمه بالآليات المناسبة لذلك، إلا أن اللغة الأولى كانت توقيفية ولا بد، ومن القائلين بهذه النظرية القاضي أبو بكر ابن العربي المالكي (1148/543) يقول موضحاً النظريتين السابقتين:

²⁹ أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن الملقب بفخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، 1420)، 397/2.

³⁰ انظر. علي عبد الواحد، نشأة اللغة، 25.

³¹ إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، 1976)، 18.

³² أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، الخصائص (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة، 2010)، 46/1.

³³ القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد والعدل، تح. خضر محمد نبيها (بيروت: دار الكتب العلمية، 2011)، 151/4.

³⁴ البقرة، 32/2.

³⁵ السيوطي، المزهر في علوم اللغة، 20/1.

³⁶ انظر بتصرف. إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، 18.

" فرض علماؤنا رحمة الله عليهم مسألة وهي أن اللغات هل هي توقيف من المعلم الأعظم وهو الباربي تعالى أو هي متواضعة متفق عليها بين الناس فمنهم من قال بالقولين المذكورين ومنهم من قال أما ما به يكون الاتفاق ومنع التواضع فلا بد فيه من التوقيف وأما ما وراء ذلك فجائز أن يكون توفيقاً وجائز أن يكون تواضعاً".³⁷ كما أن ابن عقيل الحنبلي (1119/513) يذهب إلى الجمع بين تلك النظريتين فيذكر أن بعضاً من اللغة كانت بإلهام من الله تعالى، إلا أن بعضها الآخر استنبط بقرائح الناس، وألحق ما لم يوضع له اسم بما وضع له اسم.³⁸ كما قال بهذه النظرية أيضاً أبو بكر الباقلائي (1013/403) فقال: " يجوز أيضاً أن يكون بعضها مأخوذاً عن وحي وتوقيف وبعضها مستقراً بطريق المواطأة والمواضعة، وبعضها مستعملاً بقياس على ما تكلم به أهل اللغة. وأنه يجوز أن يتفق لأهل كل لغة أو لأهل بعضها أن يتواطؤوا على وضع اسم لشيء، وقد وقف الله سبحانه عليه بعض من أعلمه ذلك قبل أن يتواضع أهل تلك اللغة على الاسم، فتكون المواضعة عليه موافقة للتوقيف على معناه،... والقول الأخير المشتمل على جملة ما ذكرناه، فهو الذي نختاره"³⁹ وقد عدل كثير من الأشاعرة المتأخرون متأثرين بأقوال المعتزلة عن القول بأن اللغة توقيف كلها، فالجويني (1085/478) رأس الأشاعرة المتأخرين يجوز في اللغة كلا الأمرين عقلاً، فيقول: "والمختار عندنا أن العقل يجوز ذلك كله"⁴⁰ وكذلك الغزالي (1111/505) يعدل عن رأي الأشاعرة المشهور في التوقيف إلى الإمكان العقلي في الكل، فبعد أن يذكر أن في هذه المسألة ثلاثة آراء مقدماً رأي القائلين بالاصطلاح على التوقيف بخلاف أغلب كتب الأشاعرة التي تذكر أن أولى النظريات هي نظرية التوقيف، ومن ثم يذكر نظرية التوقيف، ويختتم بالنظرية التوفيقية القائلة بأن: " القدر الذي يحصل به التنبه والبعث على الاصطلاح يكون بالتوقيف وما بعده يكون بالاصطلاح"⁴¹ يذكر رأيه الذي اختاره: أن الجواز العقلي شامل للمذاهب الثلاثة والكل واقع تحت الإمكان العقلي.⁴²

1 . 4 . النظرية الفطرية

تقرر هذه النظرية أن الفضل في نشأة اللغة الأولى يرجع إلى غريزة خاصة لدى أفراد النوع الإنساني، هذه الغريزة تحمل كل فرد منهم على التعبير عن كل مدرك حسي أو معنوي بكلمة خاصة مثل التعبير الطبيعي عن الانفعالات، فعندما يغضب الإنسان يصدر حركات وأصوات خاصة مثل احمرار الوجه، البكاء وغيرها، وهذا الأمر متحد عند جميع أفراد النوع البشري، ومن أشهر القائلين بهذه النظرية الألماني مكس مولر، والفرنسي رينان.⁴³ اعتمد مكس مولر في تأييد هذه النظرية على أدلة أستمدتها من أصول الكلمات في اللغات الهندية الأوروبية، فقد ظهر له أنه جميع مفردات هذه اللغات ترجع إلى خمسمائة أصل مشترك، وهي التي اعتبرها تمثل اللغة الأولى فهي لذلك تمثل اللغة الإنسانية في أقدم عهدها. وقد وجهت إلى هذه النظرية انتقادات عديدة، فليس موضوع البحث القدرة الفطرية أو المكتسبة للإنسان، والذي يهمننا من ذلك الوقوف على كيفية استغلال هذه القدرة في تكوين الكلام، فالبحث يكمن في الأسلوب الذي اتبعه الإنسان في وضع أصوات معينة لمسميات خاصة، لكن الخطأ الفادح الذي وقعت به هذه النظرية هو قولها أن الأصول الخمسمائة تمثل اللغة الإنسانية الأولى، فتلك المعاني الكلية تحتاج إلى درجة عقلية لا يتصور وجودها في فاتحة النشأة الإنسانية.⁴⁴

وربما نجد إشارات لهذه النظرية في كلام بعض علماء المسلمين ضمن ردهم تفسير آية {وعلم آدم الأسماء كلها}⁴⁵ كما أرادها الأشاعرة، بقولهم: أن الله تعالى وهب الإنسان القدرة على الإنتاج والتوليد في اللغة، وأن الله تعالى أقدر آدم على الكلام والتسمية، كما أن الله " أقدر آدم على أن يتعرف على الأشياء

³⁷ القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي، المحصول في أصول الفقه، تج. حسين علي اليدرلي - سعيد فودة (عمان: دار البيارق، 1999)، 29.

³⁸ انظر. ابن عقيل، علي بن محمد بن عقيل البغدادي، أبو الوفاء، الواضح في أصول الفقه، تج. عبد الله بن الحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 1999)، 364/2.

³⁹ أبو بكر الباقلائي، محمد بن الطيب بن جعفر بن القاسم، التقريب والإرشاد، تج. عبد الحميد بن علي أبو زينيد (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية 1998)، 320/1.

⁴⁰ الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن محمد الجويني، البرهان في أصول الفقه، تج. صلاح بن محمد بن عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 44/1.

⁴¹ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى، تج. محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، 181.

⁴² انظر. الغزالي، المستصفى، 181.

⁴³ انظر. علي عبد الواحد، نشأة اللغة، 99.

⁴⁴ انظر. علي عبد الواحد، نشأة اللغة، 100-103.

⁴⁵ البقرة، 32/2.

وأن يجعل لكل شيء مفهوماً وأن يتخذ من هذا المفهوم اسماً"⁴⁶. أما عن تطبيق هذه النظرية على اللغة العربية واللغات السامية فيحتاج إلى بحث عميق يأخذ طبيعة هذه اللغات ويوصل للكلمات المشتركة بينها، وهذا الأمر صعب ويكاد أن يكون مستحيلًا خصوصاً إذا أخذنا بالاعتبار التطور السريع للغات.

ويمكننا أن نقول أن تشومسكي ابتدع نظريته في اكتساب اللغة انطلاقاً من هذه النظرية، ورغم أن تشومسكي لم يتحدث عن اللغة الأولى بل عن اكتساب اللغة لدى الأطفال فقد ذكر أن القدرة على تعلم اللغة موجود في موروثنا الجيني، فالطفل يولد ومزود بقدرة لغوية خاصة تمكنه من اكتساب اللغة دون أدنى تدخل من الوالدين أو المعلمين، وأن تلك القدرة اللغوية الفطرية التي تولد مع الطفل تمكنه من الابتكار اللغوي.⁴⁷

1 . 5 . نظرية المحاكاة

الذين نادوا بهذه النظرية يقولون إن النشأة الأولى للألفاظ كانت عن طريق تقليد الإنسان للأصوات الطبيعية التي سمعها، واتخذ منها أسماء لمصدر هذه الأصوات، فبناح الكلب مثلاً اتخذ رمزاً يعبر على نفس الحيوان،⁴⁸ وقد ذهب إلى هذا الرأي كثير من المحدثين من علماء اللغة على رأسهم وتني⁴⁹، كما تحدث عن هذا الرأي ابن جني إذ قال: "وذهب بعضهم إلى أن أصل اللغات كلها إنما هو من الأصوات المسموعات كدوي الريح وحنين الرعد وخرير الماء وشحيج الحمام ونعيق الغراب، وصهيل الفرس وتزيب الطيبي ونحو ذلك. ثم ولدت اللغات عن ذلك فيما بعد وهذا عندي وجه صالح ومذهب مقبول"⁵⁰. وقد اعتمد أكثر القائلين بهذه النظرية على مبدأ الثنائية في تفسير اللغة الإنسانية عن طريق محاكاة الأصوات الطبيعية كتقليد أصوات الحيوانات وأصوات مظاهر الطبيعة أو محاولته ترجمة الأصوات الأفعال عند حدوثها، وهذا يعني أن اللغة في الحقيقة منقولة عن الأصوات الطبيعية التي حاول الإنسان مجازاتها بجهازه الصوتي⁵¹.

وكما حاول ابن جني تطبيق هذه النظرية في مواضع كثيرة من كتابه الخصائص فقد أطلق باباً مستقلاً أطلق عليه "باب في إمساس الألفاظ أشباه المعاني"⁵²، فكذلك نبه إليها كل من الخليل بن أحمد الفراهيدي (786/170) في مواضع عديدة من كتابه العين⁵³، كما ضمن سيبويه (796/180) في الكتاب أمثلة عديدة على هذه النظرية⁵⁴. وقد قبل أحمد فارس الشدياق في أواخر القرن الثامن عشر هذه النظرية ودعمها بأمثلة عديدة، وسار في نفس المنوال جرجي زيدان أيضاً.⁵⁵

هذه أشهر النظريات التي قيلت في نشأة اللغة الأولى سواء عند العلماء المسلمين أم عند الغربيين، ويمكننا أن نقول من خلال عرضنا السابق إن العلماء العرب قد تحدثوا في كتبهم عن أربع نظريات كان أشهرها على الإطلاق نظرية التوفيق وأكثر العلماء في تراثنا العربي قد قالوا بهذه النظرية، تلي هذه النظرية في الشهرة نظرية المواضعة التي عضدها أغلب علماء المعتزلة، وعدد قليل من العلماء وفقَّ بين هاتين النظريتين، أما ابن جني فأضاف نظرية المحاكاة.

46 عبد الكريم الخطيب، التفسير القرآني للقرآن (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت)، 885/14.

47 انظر. علي القاسمي، "الطفل واكتساب اللغة بين النظرية والتطبيق"، الممارسات اللغوية، محبر الممارسات اللغوية جامعة مولود معمري، العدد: 04، 2011.

48 انظر. إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، 21.

49 انظر. علي عبد الواحد، نشأة اللغة، 31.

50 ابن جني، الخصائص، 48/1.

51 انظر. مراد كافي، محمد شيرين جاك، "نظرية المحاكاة في الدرس الصوتي العربي"، مجلة كلية الإلهيات جامعة بوزيونجو يل، المجلد الخامس، العدد 5، 78.

52 ابن جني، الخصائص، 154/2.

53 انظر. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، تج. عبد الحميد هندواي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، مثلاً مادة صرر.

54 انظر. سيبويه، عمر بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تج. عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة 1988)، مثلاً 372/1.

55 انظر. مراد كافي، محمد شيرين جاك، "نظرية المحاكاة في الدرس الصوتي العربي"، 81.

2 . نظرية المواضعة عند القاضي

تحدث القاضي عن نظرية المواضعة في كثير من المواضع في كتابه المغني⁵⁶، كما ذكرها أيضاً في المجموع المحيط بالتكليف⁵⁷، ولم تكن نظرية المواضعة تشبه ما قاله السابقون فيها، فلم تكن نظرية مواضعة كاملة، كما أنها أيضاً ليست بالتوفيقية التي قالها القاضي أبو بكر ابن العربي(1148/543).

2 . 1 . نظرية القاضي في ابتداء اللغة

يقرر القاضي نظرية مختلفة فبدائية يقرر أن اللغة الأولى لا بد أن تكون مواضعةً، أما ما بعدها من اللغات فيصح أن تكون توفيقاً، فالمواضعة عنده أسبق زماناً من التوفيق، ذلك لأن الله تعالى لا يمكن أن يخاطبنا دون أن تكون لنا لغة يمكن أن يخاطبنا بها كي نفهم مراده تعالى، يقول القاضي: " اعلم أنه لا بد من لغة يتواضع عليها المخاطب أولاً ليصح أن يفهم عن الله سبحانه وتعالى ما يخاطبه به. فاللغة الأولى لا بد فيها من مواضعة، وما بعدها من اللغات يجوز كونها توفيقاً"⁵⁸ ويقول في المجموع: " ولا بد من أن يكون ابتدا اللغات مواضعة ليصح من بعد أن يخاطبنا الله ببعض مما تواضعنا عليه فنعرف به مراده"⁵⁹ ويجعل القاضي تقدم المواضعة كالبرهان وإلا سنسم الله تعالى بصفات لا تليق به تعالى، " فمتى لم يتقدم من المخاطب لغة لم يُعلم مراده عز وجل بكلامه لأنه إنما يُعلم ذلك متى تقدّم منه ما يقتضي صرف خطابه إلى ما تعارفه من اللغات، فيكون خطابه دلالةً على مراده بتقدم المواضعة وعلمنا أن مع حكمته لم يكن ليخاطبنا إلا ويريد ما وقعت المواضعة عليه، وإلا كان في حكم المعنى والمخاطب للعرب بالزنجية التي لم تخطر لهم ببال"⁶⁰.

أما الآية التي اعتمد عليها المخالف في إثبات أن أصل اللغات توفيق في قوله تعالى: { وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا }⁶¹ فهم قد قالوا إن الآية عامة ولم يكن هناك من مخصص، فثبت بذلك أن أصل اللغات التوفيق، ويجب القاضي على ذلك أن ما قررناه من أن العلم بمراده تعالى في الخطاب يتوقف على تقدم المواضعة يصلح أن يكون مخصصاً لها، فأدم عليه السلام إما أنه قد واضع حواء على لغة ما، أو واضع الملائكة أو أتبع لغة الملائكة في المواضعة، ومن ثم علمه الله تعالى أسماء تلك المسميات،⁶² يقول القاضي: " فإن ظاهر الآية يقتضي أن علمه من الأسماء هو ما تقدمت المواضعة عليها، وصارت بذلك أسماء لأن الاسم إنما يسمى بذلك متى تقدمت فيه مواضعة أو ما يجري مجراه"⁶³ ويقول في موضع آخر من المغني: " إن تعليم آدم الأسماء لا يصح إلا وقد عرف مواضعة على لغة الملائكة ثم وقعت المخاطبة بما فُعرف عن ذلك ما عرّفه الله تعالى"⁶⁴ يعود القاضي لمناقشة الآية مرة أخرى في كتابه متشابه القرآن ويأخذها من جهة مختلفة، ثم يعود الكلام حول الوضع في اللغات، فيذكر أن الله تعالى قد علم أن الملائكة لا تستطيع أن تأتي بالأمر، وليس هذا تكليف بما لا يطاق بل هو تقرير وتقرير، وصيغة الأمر قد تأتي ويراد منها التقرير، إلا أن الله تعالى يريد أيضاً أنه خص آدم عليه السلام بأن علمه الأسماء وهذا معجزة له، إلا أنه ينبغي على هذا الكلام أن الآية تدل على أن الأسماء كلها توفيق من الله تعالى، ويجب القاضي بأن ظاهر الآية دال على أن الله تعالى علم آدم ولا يدل على أن ابتداء اللغات وقع بالمواضعة أو التعليم، وهذا لا يمنع أن يكون أرباب اللغات قد تواضعوا عليها، كما أن ظاهر الآية يدل على تقدم كونها أسماء، فإن لم تقدم مواضعة كان الله تعالى مبتدأ

⁵⁶ كتاب المغني في أبواب التوحيد والعدل، كتاب في علم الكلام وتناول موضوعات عديدة لغوية وفلسفية، ويعتبر من أهم كتب المعتزلة على الإطلاق، شرح أصولهم، وأغلب مرتكزاتهم وآرائهم الدينية واللغوية، والكتاب يعتبر موسوعة علمية كاملة يقع في عشرين جزءاً، وللكتاب أهمية كبيرة في الدراسات المتعلقة بعلم الكلام، وعلم اللغة وفلسفة اللغة، لمزيد من المعلومات حول الكتاب انظر.

İlyas Çelebi, "el-Muğnî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 30/380-382.

⁵⁷ كتاب المجموع المحيط بالتكليف يتناول قضية مهمة في الفكر المعتزلة وهي مسألة التكليف، وقد استوعب القاضي في هذه الكتاب كل المسائل المتعلقة بهذه القضية الفلسفية واللغوية، فمثلاً يتناول قضية نشأة اللغات ويتناول مسألة الكلام البشري ويقارنه بالكلام الإلهي، لمزيد من المعلومات انظر:

Metin Yurdağür, "Kādî Abdülcebbar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 24/380-382.

⁵⁸ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد، 152/5.

⁵⁹ القاضي عبد الجبار، المجموع المحيط بالتكليف، تج. الأب جين يوسف (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1962)، 1/ 325.

⁶⁰ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد، 152/5.

⁶¹ البقرة، 32/2.

⁶² انظر. القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد، 155/5.

⁶³ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد، 155/5.

⁶⁴ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد، 122/15.

باللغة،⁶⁵ "ومن علم غيره ما تواضع عليه في الحال لا يوصف بذلك، فيجب أن يكون المراد بذلك أنه علمه ما تقدمت المواضعة عليه، أو ما ستقع المواضعة عليه، وفي هذا إبطال ما تعلقوا به"⁶⁶

إن ما تقدم من الكلام هو بالنسبة للغة الأولى، أما اللغات التي أتت بعد الأولى فإن القاضي لا يقطع فيها بأي شيء، فيصح أن تكون تلك اللغات وضعت بالتوقيف من الله تعالى، كما تصح أن تكون وضعت بالتواضع والاصطلاح بين البشر، ولا دليل يرجح أيًا من هذين الاحتمالين، يقول: "وما زاد على اللغة الأولى فكما يصح كونه توقيفياً فكذلك يصح وقوعه بالمواضعة، وكونه توقيفياً غير واجب، كما أن وقوعه بالمواضعة لا يجب، ويجب التوقيف فيه على الدلالة، والسمع إنما ورد به بأنه {وَعَلَّمَ أَدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا}⁶⁷ ولم يرد أن ابتداء اللغات بالتوقيف فيجب تجويز الأمرين فيه"⁶⁸.

2. 2. كيفية المواضعة وشروطها عند القاضي

يتحدث القاضي عن كيفية تلك المواضعة المتقدمة التي اشترطها في فهم مراده تعالى، ويشترط القاضي أولاً القصد في المواضعة، فالاسم لا يمكن أن يصبح عَلَماً على المسمى إلا إن قصد المواضعة عليه، وإلا "لم يكن بأن يكون اسماً له أولى من غيره"⁶⁹ ويدلل القاضي على ذلك أن الحروف في حقيقتها لا تتعلق بالمسمى لشيء يمكن أن يرجع إليه، فلا بد إذاً من أمر آخر يوجب أن يتعلق ذلك الاسم المنظوم من الحروف بالمسمى، وليس هناك شيء يوجب ذلك سوى القصد وإرادة المخاطبين في جعل تلك الحروف تلك على ذلك المسمى،⁷⁰ ولهذا السبب يمكن أن يختلف المسمى الواحد بحسب اختلاف اللغات، لأن مقاصد المتواضعين قد اختلفت، وعلى هذا قد يكون المسمى واحداً في اللغتين إلا أن حروف الاسمين في اللغتين مختلفة، والعكس أيضاً كثير فقد تتفق حروف اسمين في لغتين أو أكثر إلا أن المراد بهما في كل لغة مختلف،⁷¹ فالأمرد في العربية مصدر مَرَدٌ بمعنى لَيْتَهُ، ومنه مرد الخبز والتمر في الماء بمرده مرداً أي: مائله حتى يلين،⁷² إلا أن ذات الحروف تطلق في لغة العجم ويراد بها الرجل.⁷³

كما يصح أيضاً تبديل الأسماء من مسمى إلى مسمى آخر سواء بحسب القصد أيضاً، ويصح أيضاً نقض تلك المواضعة وتبديلها بأخرى، فيمكن أن يواضع زيد عمر على أن الاسم الذي استعماله يدل على مسمى مخصوص، ومن تلك النقطة أصبح متى أطلق ذلك الاسم دل على المسمى المراد الذي سبق وأن تواضعوا عليه، فمتى أطلق أحدهم ذلك الاسم عُلم من خطابه أن يريد المسمى المعروف⁷⁴ وبعد زمن بدا لهم أن يغيروا تلك المواضعة بأخرى صح ذلك، "ولو أن أهل اللغة بدا لهم في العربية على الوجه الذي تواضعوا عليه وغيروه حتى يجعلوا قديماً مكان محدث وعالماً مكان جاهل وطويلاً مكان قصير كان لا يمتنع"⁷⁵.
فمنشأ اللغة هو المواضعة، ولكن هل يشترط القاضي أن تكون المواضعة من عدد محدد؟ هل يجب أن تكون جماعية؟ لا يشترط القاضي عدداً مخصوصاً في المواضعة وعلى الأقل يجب أن تكون بين شخصين، أو ربما عدد قليل من الأفراد، ومن خلال مواضعهما تلك يسمع غيرهما ذلك فيستعمله إلى أن يشيع الاستعمال بين أفراد الجماعة، يقول: "ومتى صح أن يواضع زيد عمرًا على جعل الكلمة المخصوصة اسماً لمسمى مخصوص، لم يمتنع أن يعرف ذلك من

65 انظر. القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، تج. عدنان محمد زرزور (القاهرة: دار التراث (1966)، 80-84.

66 القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، 82، 83.

67 البقرة، 32/2.

68 القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد، 156/5.

69 القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد، 148/5.

70 انظر. القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد، 148/5.

71 انظر. القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد، 156/5.

72 انظر. محمد بن مكرم بن علي جمال الدين ابن منظور الأنصاري، لسان العرب (بيروت: دار صادر، الطبعة الثالثة، 1414)، 401/3، باب الدال، فصل الميم.

73 انظر. القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد، 156/5.

74 انظر. القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد، 148/5.

75 القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد، 157/5.

حاملها غيرها فيتبعهما في المواضع ويصير لغة للجماعة، ولا يجب أن لا يكون لغة إلا لمن حصل منه المواضع ولذلك يقال في اللغة العربية إننا لغة لسائر من تحدث إذا أتبع من تقدم في المواضع".⁷⁶

ويعرض القاضي عدة اعتراضات وردت على هذا الكلام، أما الاعتراض الأول فمفاده: كيف يحظر ببال المواضع لغيره نظام تلك الحروف حتى يتسنى له أن يواضع غيره عليها؟ ولو صح أن يبتدأ المواضع من غير سابق علم لأدى ذلك إلى صحة سائر الأفعال المحكمة أن تقع من دون سابق علم بكيفيتها، وهذا فاسد ولا بد. ويجيب القاضي على هذا الاعتراض القوي: " إنه كما يعرف العاقل الحركات ويفصل بين المختلف منها فغير ممتنع أن يعرف الأصوات ويفصل بين المختلف منها لأنه قادر على الأمرين، وتختص الأصوات بأنها أظهر من حيث كانت مدركة، وإذا صح أن يعرفه لم يمتنع أن يحدده حالاً بعد حال ويقطعه ولا يمتنع أن ينظمه تارة ويفترقه أخرى، ولا يمتنع أن يعرف كيفية نظمه وتقديم بعض حروفه على بعض لأن العلم بذلك كله ظاهر... ولا يحتاج في العلم بنظام الحروف واتحادها إلى تقدم العلم".⁷⁷ وهذا اعتراض قوي بلا شك، ولم يستطع القاضي أن يرد من كل وجه، فالطفل مثلاً لا يمكنه أن يعرف شيئاً دون تعليم مسبق من الأيوبيين، سواء أكان لغة أم فعلاً محكماً، ولا يمكنه أن ينشأ هذا الفعل (الأصوات المقطعة) من دون سابق علم بكيفيتها.

أما الاعتراض الثاني فيقول: لماذا اختار العاقل أن يتواضع على الكلام، أي: لماذا لم يتواضع على الحركات مثلاً، أو على سائر ما يقدره من الأفعال؟ لماذا تم اختيار الكلام في المواضع لمعرفة القصد ولم يختَر غيره؟ يجيب القاضي على أن المواضع كما يمكن أن تكون بتلك الحروف المنظومة والأصوات يصح أن يختار العاقل المواضع على الحركات وغيرها أيضاً، أما اختيار الكلام لأنه أوسع من غيره على الإطلاق، وتعدُّر المواضع على الحركات في إفادة المراد في كثير من الأحيان، كما أن الكلام مدرك فهو أقرب لفهم المقصد من غيره من الأفعال، ولهذا السبب اختاروه في المواضع دون غيره.⁷⁸

أما الاعتراض الأخير فيسأل المعارض أنكم قد حددتم في المواضع أن يكون العاقل قد قصد المواضع في استخدام تلك الحروف على مسمى معين، ولكن كيف السبيل إلى العلم بالمقاصد؟ وهذا بلا شك اعتراض قوي جداً، فالمقاصد خفية بلا ريب، ومعرفتها متعذرة في كثير من الأحوال. يجيب القاضي على ذلك أن أول المواضع تحتاج إلى تعابير إشارية تكون بمثابة اللغة التواصلية المعيرة عن مكونات النفس من جهة وعن الأشياء المحيطة (المسميات) من جهة أخرى، يقول مبنياً الاعتراض ورد: " فإن قال فكيف السبيل إلى العلم بأن زيدا قصد بالاسم مسمى مخصوصاً؟ قيل له متى عيَّنه بالإشارة وفصل بينه وبين غيره حصل الاضطرار إلى القصد، والإشارة المعينة للمُشار إليه طريق العلم الضروري بأن المشير قصده بالاسم دون غيره، فتعلم عند ذلك المواضع، فإن قال فيجب أن لا تصح المواضع إلا بتقدم الإشارة؟ قيل له كذلك نقول لأن الإشارة أو ما يقوم مقامها إذا لم تحصل لم يعلم أنه قصد بالاسم المسمى المخصوص، وإنما تصح منا لأن المواضع من غير إشارة لتقدم اللغة التي تتمكن بها من المواضع على لغة أخرى" إذاً فيشترط القاضي أن تسبق المواضع تعابير إشارية تظهر الإرادة القصدية التي بها تقوم المواضع عند القاضي.⁷⁹

رغم المحاولة التوفيقية الرائعة من القاضي بين نظريتي التوقيف والاصطلاح إلا أن نظرية القاضي هذه انتقدت بانتقادات عديدة، فأولاً لا نفهم كيفية المواضع التي حدثت بين آدم وحواء⁸⁰، لكن القاضي قد أجاب على هذا ضمن كلامه، فالقاضي يعتقد أن المواضع التي حدثت بين آدم وحواء أو بين آدم والملائكة في بداياتها كانت إشارية، وهذا من أحد الشروط التي وضعها القاضي كشرط أساسي في كيفية المواضع فلا بد أن يسبق المواضع إشارة، وأهم ما يمكن أن يرد على نظرية القاضي إن افترضنا أنه تواضع مع الملائكة فهذا يعني أن الملائكة كانوا معلمين لسيدنا آدم، وهذه مخالفة صريحة لنص الآية، أضف إلى ذلك هذا يقود إلى القول بوجود لغة للملائكة سابقة على اللغة التي تم وضعها مع الملائكة وكلاهما باطل.

الخاتمة

⁷⁶ القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد، 149/5.

⁷⁷ القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد، 149/5.

⁷⁸ انظر. القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد، 150/5.

⁷⁹ القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد، 151/5.

⁸⁰ انظر. خميس عبد القادر، "مقالة في نظرية المواضع عند القاضي عبد الجبار المعتزلي"، سلسلة أبحاث المؤتمر السنوي الدولي كيف نقرأ الفلسفة، جامعة الإسكندرية كلية الآداب، مقال 22، 2017، 585.

لقد اعتنى علماء المسلمين وخصوصاً علماء الأصول والكلام بمسألة نشأة اللغات، وكانت لهم ثلاث نظريات في هذا الأمر، نظرية التوقيف التي تقول إن اللغة علمها الله تعالى لأدم، ونظرية المواضعة التي تقول إن الإنسان هو من ابتدع اللغة، ونظرية أخرى حاولت الجمع بينهما، قال بالنظرية الأولى أغلب الأشاعرة الأوائل، إلا أنه وبتحليلها وتعرضت هذه النظرية لانتقادات كثيرة، فوجود الترادف والتضاد اللغوي حتى في اللغات البدائية دليل قوي لا يمكن إنكاره، والآية التي استدلوها بما محتملة ويمكن تفسيرها، هذا ما حدى المتأخرين بجواز الأمرين معاً، أما النظرية الثانية التي تقول بالاصطلاح فقد قال بما المعتزلة وعضدوها بأدلة عقلية كثيرة، وهي متوافقة مع مبادئهم في نظرية العدل والتوحيد، إلا أنه يرد عليها اعتراض قوي فإذا كانت اللغة مواضعة فأين وقع الإعجاز في التحدي الذي ذكره الله تعالى أمام الملائكة؟

حاول القاضي أن يمسك العصي من الوسط فقال بأن اللغة الأولى لا بد أن تكون اصطلاح، تماشياً مع مبادئ المعتزلة التي تقول بأن الله تعالى لا يصح أن يخاطب البشر إلا بما يفهمون أي: بما تواضعوا عليه، لأنه إنما يعلم مراد الله تعالى متى تقدم منه ما يقتضي صرف خطابته إلى ما تعارف عليه الناس من الخطاب، إلا أنه يعود ويخفف من حدة هذا القول أن اللغة الثانية يمكن أن تكون توقيفية، ويجب القاضي على الآية بأن ظاهرها دال على أن الله تعالى علم آدم ولا يدل على أن ابتداء اللغات وقع بالمواضعة أو التعليم، وهذا لا يمنع أن يكون أرباب اللغات قد تواضعوا عليها، كما أن ظاهر الآية يدل على تقدم كونها أسماء، فإن لم تقدم مواضعة كان الله تعالى مبتدئاً باللغة. والأرجح في اعتقادنا أن الله تعالى علم آدم لغة واحدة، وليس كما ذكر الأشاعرة أن الله تعالى علم آدم أسماء جميع المخلوقات بجميع اللغات، كانت هذه اللغة هي النواة الأولى، وبعدها زاد البشر ما يحتاجون إليه. ولم يعرض القاضي مطلقاً لنظرية المحاكاة، أولاً: لأن القاضي لم يكتب في بنية الكلمات وجذورها وأصواتها، وثانياً: لأن هذه النظرية تتعارض مع مبدأ المعتزلة التواضع يحتاج إلى شخصين، ونظرية المحاكاة ليس فيها هذا التفاعل بين شخصين بل بين الإنسان والطبيعة، وقد تبني هذه النظرية الكثير من علماء الغرب.

كما أن علم اللغة الحديث قد أخذ هذه المسألة بالدرس، وابتدع نظريات مختلفة في هذه المسألة كان أهمها نظرية الغريزة أو النظرية الفطرية، وتعرضت هذه النظرية لانتقادات كثيرة أعظمها أن الأصول الخمسمائة التي ذكرتها كأصل للغات الأوربية هي عبارة عن معانٍ كلية وهي لا تتناسب مع النشأة الأولى للإنسان، ورغم وجود تلميحات عرضية لهذه النظرية في ضمن ردود المعتزلة على آية تعليم الله آدم للأسماء تفيد فطرية اللغة، وأن الله أقدر آدم وفطره على ذلك، إلا أن أحداً من المسلمين لم يناد بهذه النظرية، وترى أسبقية العلوم الإسلامية على الغربية في هذا الموضوع، وفي كثير من المواضيع التي تخص علم اللغة، مما يدل على أن المسلمين كان لهم دور كبير في هذا العلم المنسوب للغرب تماماً، ومن هذا المنطلق أوصي بتكثيف الدراسات التراثية المقارنة التي تظهر علو شأن العلماء المسلمين في الدراسات اللغوية.

المصادر والمراجع

- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم عز الدين. *الكامل في التاريخ*. تج. عمر عبد السلام هارون. بيروت: دار الكتاب العربي، 1997.
- ابن جنبي، أبو الفتح عثمان الموصلي. *الخصائص*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة، 2010.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني. *لسان الميزان*. تج. دائرة المعارف النظامية الهند. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1971\1390.
- ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد بن الأندلسي القرطبي الظاهري. *الإحكام في أصول الأحكام*. تج. أحمد محمد شاكر. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكرياء القزويني الرازي. *الصاحي في فقه اللغة*. تج. محمد علي بيضون. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي بن أحمد الأنصاري. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، الطبعة الثالثة، 1414.
- أنيس، إبراهيم. *دلالة الألفاظ*. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، 1976.
- ابن العربي أبو بكر. محمد بن عبد الله بن العربي المعافري المالكي. *المحصول في أصول الفقه*. تج. حسين علي اليدري- سعيد فودة. عمان: دار البيارق، 1999.
- بن المرتضى، أحمد بن يحيى بن المهدي لدين الله. *طبقات المعتزلة*. تج. سوسنة ديفلد - فلزر. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1961.
- بن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. *البدائية والنهاية*. تج. علي شيري. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1988/1208.

- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد. تاريخ الإسلام. تح. بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين. طبقات الشافعية الكبرى. تح. محمود الطناحي - عبد الفتاح الحلوة. القاهرة: هجر للطباعة والنشر الطبعة الثانية، 1413.
- السوسي، أبو الطيب مولود السريري. معجم الأصوليين. بيروت: دار الكتب العلمية، 2022.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. المزهرة في علوم اللغة. تح. فؤاد علي منصور. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م.
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن عز الدين أيبك. الوافي بالوفيات. تح. أحمد الأرنؤوط - تركي مصطفى. بيروت: دار إحياء التراث، 2000.
- عبد البديع، لطفي. عبقرية العربية في رؤية الإنسان والحيوان والسماء والكوكب. بيروت: النادي الأدبي الثقافي، 1986.
- القاضي عبد الجبار. المجموع المحيطة بالتكليف. تح. الأب جين يوسف. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1962.
- القاضي عبد الجبار. المغني في أبواب التوحيد. تح. خضر محمد نهما. بيروت: دار الكتب العلمية، 2011.
- القاضي، عبد الجبار. متشابه القرآن. تح. عدنان محمد زرزور. القاهرة: دار التراث 1966.
- هشام صويلح. "فلسفة اللغة، محث فلسفي لغوي حديث". مجلة المقرري للدراسات اللغوية النظرية والتطبيقية. 2/3 (شباط 2020) 171-192.
- وايي، علي عبد الواحد. نشأة اللغة عند الإنسان والطفل. القاهرة: دار الفكر العربي، 1947.

Kaynakça

- Çelebi, İlyas. "el-Muğnî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/380- 382. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Enis, İbrahim. *Delâletu'l-elfâz*. Kahire: Mektebetu'l-Anglu el-Mısıriyye, 1976.
- Hişam Suveylîh. "Felsefetu'l-luğa; Mebhas felsefi luğavi hadis". *Mecelletu'l-Mukri* 2/2020, 171-192.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Hasâis*. Kahire: el-Heyetu'l-Mısıriyye el-Âmma lil-Kitab, 2010.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *eş-Şâhibî fi fıkhi'l-luğa*. thk. Mohsmmed Ali Baydun. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Hâcer, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî. *Lisânu-l Mîzân*. thk. Da'iretu'l-Ma'arif. Beyrut: Mü'essesetu'l-A'lâm li'l-Matbûat, 1971.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-İhkâm fi usûli'l-aḥkâm*. thk. Ahmet Şakir. Beyrut: Darü-l Âfâki'l-Cedîde, 1983.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şiri. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Daru Sadr, 1414.

- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir, Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî el-Mâliki. *el-Maḥşûl fi uşûli'l-fıkḥ*. thk. Hüseyin Ali el-Badri- Sait Fuda. Amman: Daru'-Bayatik, 1999.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Muhammed İzzüddîn eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-târîḥ*. thk. Ömer Absulselem Tedmuri. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1997.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ. *Ṭabaḳâtü'l-Mu'tezile*. thk. Diwald-Wilzer. Beyrut: Dâru Mektabiti-l Hayat, 1961.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muḡni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-ʿadl*. thk. Husur Mohemmet Nabha. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Kādî Abdülcebbâr. *el-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*. thk. Cin Yusuf. Beyrut: Elmatbaa el-Kasulikiye, 1962.
- Kādî Abdülcebbâr. *Müteşâbihü'l-Ḳurʿân*. thk. Adnan Zarzur. Kahire: Daru't-Turas, 1966.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmet el-Ârna'ut - Türki Mustafa. Darü İhiait-Turas, 2000.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr. *el-Müzhir fi ʿulûmi'l-luḡa*. Fuat Ali Mansur. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî es-Sübkî. *Ṭabaḳâtü's-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmut et-Tanhani - Abdulfatah el-Hulu. Kahire: Hacar lit-Tiba'a vel Neşir, 1413.
- Süsi, Ebu't-Tayyib Mevlud es-Serîrî. *Muʿcemu'l-ʿusûliyyîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2022.
- Vâfi, Ali Abulvahit. *Neşʿetul luḡa ʿinde'l-insân vet-tıfl*. Kahire: Darul Fikir el- ʿArabi, 1947.
- Yurdagür, Metin. “Kādî Abdülcebbâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 380- 382. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Târîḥu'l-İslâm*. thk. Beşar M'aruf. Beyrut, Dâru'l-Garb el-İslami, 2003.

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 7 (Haziran/June 2022), 113-128

Ebû Hayyân'a Göre Fâtiha Sûresindeki Edebî Sanatlar

Literary Arts in Surah Fâtiha According to Abû Hayyân

Yusuf Aydın

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırklareli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Graduate Student, Kırklareli University, Institute of Social Sciences Sciences
Kırklareli, Türkiye

aaydinyusuf34@gmail.com

orcid.org/0000-0002-6894-0109

<https://ror.org/00jb0e673>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Derleme / Review

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Mart /March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Haziran/June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Atıf / Cite as: Aydın, Yusuf. "Ebû Hayyân'a Göre Fâtiha Sûresindeki Edebî Sanatlar". ATEBE 7 (Haziran 2022), 113-128. <https://doi.org/10.51575/atebe.1086922>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

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

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Ebû Hayyân'a Göre Fâtiha Sûresindeki Edebî Sanatlar

Öz

Belâgat ilmi, Arap dilinin özelliklerini kavramada ve gizemlerini anlama konusunda önemli bir yere sahiptir. İslam'la birlikte lafziyle mucize olan Kur'ân-ı Kerîm inmiş ve sonrasında bu kitapla belâgat ve hitabet konusunda zirvede bulunan Araplara meydan okunmuştur. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'in indirildiği dönemde muhatabı olan toplum Belâgat ve Fesahat konusunda son derece başarılı bir toplumdur. İşte Kur'ân-ı Kerîm'in böyle bir meydan okumasına bakılarak belâgat açısından ne kadar zengin olduğu daha da fazla anlaşılmaktadır. Aynı zamanda Kur'ân hitap açısından öyle bir üslup kullanmıştır ki İslam'a karşı olan kimseler bile bu üslup karşısında hayretler içerisinde kalmışlardır. Hayret etmeleri dışında kendilerinden bir benzerini getirmeleri talep edilmesi karşısında da aciz kaldıkları kanıtlanmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in içeriğinde ve üslubunda görülmeyen, yüzeysel olarak bakıldığında hemen anlaşılmayan, derin araştırma sonucu ulaşılan edebî güzelliklere ve ayetlerin nazmında gizlenmiş edebî sanatlara Belâgat ilmi yardımıyla ulaşılır. Bu bakımdan Arap dili ilimlerinden gerek Sarf ve Nahiv ilmi olsun gerekse Belâgat ilmi olsun Kur'ân-ı Kerîm'deki sûreler ve ayetlerin doğru anlaşılması konusunda önem arz eden ilimlerdir. Kur'ân-ı Kerîm'in her sûresi Belâgat ilmi açısından kendisinde birçok edebî sanatı barındırmaktadır. Mesela Kur'ân-ı Kerîm'in ilk sûresi olan Fâtiha sûresinin edebî yönden oldukça zengin bir sûre olduğu söylenmiştir. Fâtiha sûresinin edebî yönden olan bu zenginliği dolaylı olarak manasına da açık bir şekilde etki etmiştir. Bu minvalde Fâtiha sûresinin sadece Ebû Hayyân'ın "*el-Bahrü'l-muhît*" adlı eserinde belirtmiş olduğu edebî sanatlarının tanıtımı ve açıklaması yapılmıştır. Bu eser etrafında amacımız belâgat ilmi içerisinde edebî sanatların ayetler üzerinde anlam bakımından katkılarını araştırmaktır. Çalışma da bahsi geçen edebî sanatlar genel olarak Arap dili ve Belâgat ilminden bahseden kaynaklardan araştırılmış ve incelenmiştir. Bu sanatlar hakkında elde edilen bilgilere ve tespitlere de burada yer verilmiştir. Bu edebî sanatların genel olarak oluşumu, Fâtiha sûresinde var olan birden fazla kıraat vücûhâtının belâgat ilmi açısından tahlil edilmesi ve anlamsal bağlamda söz dizime kattığı mana derinliği doğrultusunda gerçekleşmiştir. İçerikteki konular üzerinde derin bir açıklama yapılmaya çalışılmış ancak amacın dışına çıkılmamaya gayret edilmiştir. Konular kısaca ifade edilerek bu sanatların ayette nerede ve nasıl ortaya çıktığından bahsedilmiştir. Bu çalışmamızda Belâgat ilmi ve sanatları veciz bir şekilde ele alınmaya çalışılmış ayrıca edebî sanatların ayetler üzerindeki etkileri ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Son olarak da bu edebî sanatların Kur'ân-ı Kerîm'i anlama bakımından ne kadar önemli olduğu çalışmanın genelinde anlatılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Belâgat, Fâtiha, Edebî Sanatlar, Bedî.

Literary Arts in Surah Fâtiha According to Abû Hayyân

Abstract

The science of Eloquence (Balâgha) has an important place in understanding the characteristic of Arabic language and its mysteries. The Qur'ân, which was a miracle in word, was sent down together with Islam, and at that time the Arabs, who were at the top of their game in rhetorics and eloquence, were challenged with this book. As a matter of fact, the society that was its interlocutor at the time of the Qur'ân's revelation was a very successful society in terms of Eloquence and Clarity (of expression/faşâha). The Qur'ân itself is full of testimonials to its eloquence and clarity. Its features such stylistics that even its opponents are astonished by it. And it was historically demonstrated that they are incapable of producing anything like it, except that they were amazed. The literary beauties hidden in the verses of the Qur'ân can only be seen,

understood, and appreciated through the science of eloquence. In this respect, the philological tools, be they *Şarf* and *Nahw* or *Balāgha*, are very important for the correct understanding of the Qur'ân. Every chapter of the Qur'ân contains many literary arts in terms of the science of Eloquence. For example, it has been said that the Fatiha sûrah, the first sûrah of the Holy Qur'ân, is a very rich sûrah in literary terms. This literary richness of the Fatiha sûrah has clearly influenced its meaning indirectly. In this way, only the literary arts of the Fâtiha Sûra, which were mentioned in the exegetical work of Abû Ḥayyân called "*al-Baḥr al-muḥîṭ*", were introduced and explained. Our aim around this work is to investigate the contributions of literary arts on verses in terms of meaning within the science of eloquence(balāgha). The literary arts mentioned in the study were studied and examined from various sources related to Arabic language and Eloquence science in general, and the information and findings obtained about these arts are given here. The information and determinations obtained about these arts are also included here. The formation of these literary arts in general took place in line with the analysis of more than one verse body in the Surah of Fatiha in terms of the science of eloquence and the depth of meaning it added to syntax in the semantic context. The subject matters were briefly stated and it was mentioned where and how these arts emerged in the verse. In this study, we endeavored to present a brief account of the science and arts of eloquence, and tried to demonstrate the effects of literary arts within the verses of the surah. Finally, we strove to explain how important these literary arts are in terms of understanding the Qur'ân throughout the study.

Keywords: Arabic Language, Eloquence, Fâtiha, Literary Arts, Badî'.

Giriş

Belâgat ilmine giriş yapılırken ilk olarak fesahat ve belâgat terimlerinin bilinmesi gerekir. Sözlükte açık olma, saf ve halis olma manasını ifade eden fesahat, terim olarak ise sözün (lafzın) ses ve mana kusurlarından arınmış olmasıdır.¹ Belâgat kelimesinin sözlükteki anlamına bakıldığında, varmak ve hedefe ulaşmak anlamlarını taşımaktadır.² Terim olarak ise doğru olan manayı kişinin kendisine uygun olarak ifade edilmesiyle anlatması demektir.³ Belâgat üç temel sınıfa ayrılmıştır. Bunlar, meânî, beyân ve bedî' sanatlarıdır. "Meânî, sözün yer ve zamana uygun olmasına dâir kuralları ele alan sanattır."⁴ Kur'ân'ın dizilişinde bulunan incelikler ile güzellikleri açığa çıkarmayı amaçlayan bir sanat dalıdır. Beyân, sözü değişik yollarla ifade etme usullerini inceleyen kısımdır. Bedî' ise, sözün lafız ve anlam bakımından güzelleştirilmesi ile ilgili bilgileri ve kaideleri incelemekte olan yani nasıl güzelleştireceğimizi öğreten kısımdır.⁵

Kur'ân-ı Kerîm zengin manalara ve edebî yönden eşsiz belâgata sahiptir. İlk sûresi olan Fâtiha sûresi bile sadece kendisinde farklı birçok konu ve sanat barındırmaktadır. Bu minvalde,

¹ Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga Funûnuha ve Efrîânuhâ İlmu'l-Meânî* (Ürdün: Dâru'l-Furkân, 1997), 16.

² İbni Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır), 8/419.

³ Abbas, *el-Belâga*, 57-63.

⁴ Mes'ûd b. Ömer Teftâzânî, *Muhtasarü'l-Meânî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1991), 28.

⁵ Hatîb el-Kazvînî, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâga* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 255; Ali Bulut, *Belâgat* (İstanbul: İfav Yayınları, 2014), 281.

burada bu sanatlardan Ebû Hayyân'ın *el-Bahrü'l-muhîf* isminde bulunan tefsir eserindeki Fâtîha sûresinin belâgat yönleri hakkında belirtmiş olduğu sanatları açıklamakla yetineceğiz. Ebû Hayyan, Arap dili belâgatı, tefsir, fıkıh gibi alanlarda söz sahibi olan âlimlerdendir. Eseri *el-Bahrü'l-muhîf* ise telif ettiği dinî ilimler alanındaki eserlerden en kapsamlı olanıdır. Bu eserini özellikle Arap dili ve belâgatı açısından yani beyân ve i'rab ilminin inceliklerini göz önünde bulundurarak incelemiştir.⁶

1. Berâat-i İstihlâl (Hüsn-i İbtidâ)

Berâat kelimesi sözlükte “bir şeyin başkasından bağımsız olması”⁷, “üstün olmak ve üstün gelmek”, istihlâl ise “çocuğun doğduğu anda çıkardığı ses, başlamak ve yeni ayın görülmesi” gibi anlamlara gelir.⁸ Bir yazarın yazısına başlarken kapalılıktan uzak, lisana ağır gelmeyen, anlamı düzgün ve ortama uygun sözlerle başlamasına hüsn-i ibtidâ denir.⁹ Bu sanat, içeriğe uygun kelimelerden yardım alarak konuya ilgi çekici ve güzel bir üslup ile başlama sanatıdır. Sözü başında anlama uygun olan ince bir işaret bulunur ise ona ‘berâat-ı istihlâl’ denir.¹⁰ Belâgat âlimleri bir konuşmacının, güzel ve etkili bir konuşma ortaya koyabilmesi için konuşmasında, üç yerde başarılı olması gerektiğini söylemişlerdir. Bunlar sözü başlangıcı (hüsn-i ibtidâ), konuya geçiş (tehallus) ve bitiş (intihâ) kısımlarıdır. Bu konuda Ebü'l-Hasan el-Cürcânî (ö. 392/1001-1002) “Usta bir şair istihlâl, tehallus ve hâtimesini güzelleştirmek için gayret gösterir.” demiştir.¹¹

Hüsn-i ibtidâ sanatının dikkat çeken bir özelliği de başlangıçta bulunan kısmın konuyu açıkça belirtmeyip, işaret yoluyla hissettirmesidir. Bir eser için önem arz eden durumlardan bir diğeri de girişinin güzel ve etkili olmasıdır. Yazar dikkat çekici bir yazıyla başlamışsa okuyucusunun ilgisini kazanır.

Hüsn-i ibtidâ (berâat-i istihlâl) sanatı açısından en güzel örnekler Kur'ân-ı Kerîm sûrelerinin başlangıçlarıdır. Çünkü sûrelerin ilk ayetleri umumen edebî yönden hüsn-i ibtidâ

⁶ Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endelusî, *el-Bahrü'l-Muhîf fi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010), 1/26.

⁷ Muhammed b. Abdurrezzâk el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs* (Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1993), 1/145.

⁸ Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Beraat-i İstihlâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/470.

⁹ Bulut, *Belâgat*, 429.

¹⁰ Nusrettin Bolelli, *Belâgat* (İstanbul: İfav Yayınları, 2001), 536; es-Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999), 343; Abdurrahman Hasan Habenke el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye usûsuhâ ve 'ulûmuhâ ve fînûnuhâ* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1996), 2/559.

¹¹ Ebu'l-Hasan Ali b. Abdulazîz b. el-Hasan el-Cürcânî, *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih* (Sayda: Matbaa'tu İ'sâ el-Bâbi'l-Halebî, 1966), 48.

sanatı olarak ele alınır. Bahsetmiş olduğumuz edebî sanat, Fâtiha sûresinin tefsirlerinde ele alınan ilk edebî sanattır.¹² Hüsn-i ibtidâ bu sûrede iki açıdan ele alınmaktadır:

İlk olarak sûreye besmeleden sonra hamd ve övgü ile başlanılmış olması, en güzel başlangıçtır. Övgüden sonra Allah'ın sıfatlarının zikredilmesi de devamı niteliğindedir. Bu sûrenin kendi içerisindeki bakış açıdır.¹³

İkinci açıdan ise sûreye Kur'ân'ın ilk sûresi olması açısından bakıldığında, sûre Kur'ân için en güzel başlangıçtır. Çünkü mushaf'ta ilk sûre olan Fâtiha sûresi, Kur'ân-ı Kerîm'in içerisindeki konulara en veciz bir şekilde işaret etmiştir. Kur'ân'ın bütün maksatlarını kendisinde ihtiva etmiştir.

Fâtiha sûresi bu iki açıdan kendisinde hüsn-i ibtidâ sanatını bulundurmaktadır. Bu sanat Arap edebiyatı dışında Fars ve Türk edebiyatında da kullanılmaktadır.

2. Övgüde Mübalağa Sanatı

Fâtiha sûresinin ikinci ayetinde 'الحمد' kelimesinin başında bulunan 'ال' takısı istiğrak ifade ettiği için bu sanat ortaya çıkmıştır. Arap dilinde belirsiz isimlerin başına getirilen elif lâm harfleri lâm-ı ta'rîf olarak anılır. Bu harflerden lâm harfi ta'rîf edatı olmuştur, elif harfi ise vasıl olarak ona eşlik etmiştir.¹⁴ Bu ta'rîf harfinin dört çeşit anlamı vardır.

Cins: Bu kısımda ta'rîf harfi, bir şeyin cinsini ifade etmek için getirilir. Yani belirli bir şey düşünülmezsizin o şeyin mahiyeti kastedilmektedir. Mesela insanın tanımında söylenen 'وَالْمَصْرُ إِنَّ' ve 'الإنسان لفي خسْر'¹⁵ 'Asra yemin olsun ki, gerçekten insan ziyan içindedir.' ayetinde 'الإنسان' lafzının başında bulunan elif lâm cins anlamındadır.

İstiğrak: Bu kısımdaki elif lâm, kelimenin bütün fertlerini kapsamak için getirilir. Yani kelimenin fertlerinin bazısını değil tamamının kastedildiğini ifade etmek için getirilir.¹⁶ Bu durumda ta'rîf harfi bütün hepsi manasına gelir. Mesela 'الحمد لله رب العالمين' dediğimizde buradaki lâm-ı ta'rîf bütün anlamına gelmektedir. Yani mana 'Hamd türlerinden bütün hamdler âlemlerin Rabbi olan Allah'adır.' olur.¹⁷

¹² Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (Kahire:Dâru's-Sâbûnî, 1997), 26; Cüneyt Eren, "Fâtiha Sûresinde Edebi Sanatlar", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2013), 43.

¹³ Ebû Hayyân, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*, 1/152.

¹⁴ Avnullah Enes Ateş, "Kur'ân-ı Kerîm'de Kullanılan Elif Lâm Takılarının Doğru Anlaşılmasından Kaynaklanan Tercüme Problemleri", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2020), 105.

¹⁵ Asr 103/1-2.

¹⁶ Teftâzânî, *Muhtasarü'l-Meânî*, 123.

¹⁷ Cemaleddin Ebu Muhammed Abdullah İbn Hişâm, *Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sadê* (Beyrut: Mektebe Dâru'l-Fecr, 2001), 189.

Ahd-i Hâricî: Bu kısımda ta'rîf harfi, daha önce bahsi geçtiği için bilinen, belirli bir şeyi ifade etmek için kullanılır. Mesela "جَاءَنِي رَجُلٌ وَأَكْرَمْتُ الرَّجُلَ" örneğinde ilk cümlede herhangi bir adam söz konusuydu, ikinci cümlede ise artık belirli olan gelmiş adamdan söz edilmektedir.

Ahd-i Zihnî: Bu kısımda ta'rîf harfi, önceden bahsi geçmemiş olup mütekellim ile muhatabın zihinlerinde mevcut olan belirli kelimeleri ifade etmek için kullanılır.

Mesela "إِشْتَرَيْتُ اللَّحْمَ" örneğinde bulunan "اللَّحْمَ" lafzı elif lâm takısı ile gelmiştir. Çünkü konuşanla muhatabın zihninde bu kelimenin kırmızı et olduğu kesindir. Yani her ne kadar tavuk ve balıkleri de et sınıfından olsa da burada mutlak et olarak ifade edilen kelimedden kırmızı et anlaşılmaktadır. Zihinde bulunan bilgiler dikkate alındığında bu kelime elif lâm takılı olarak getirilmiştir.

3. Hitâbî Zenginleştirme Sanatı

Hitâbî zenginleştirme anlamında olan telvînu'l-hitâb, konuşmayı güzelleştirme sanatıdır. Telvîn sözlükte, renklendirme, boyama, konuşma üslubunu değiştirme gibi anlamlara gelmektedir. İltifat sanatı ilk dönemlerinde bu isimle anılmıştır.¹⁸ Bu sanat Fâtiha sûresinin ikinci ayeti olan "الْحَمْدُ لِلَّهِ" cümlesinde gerçekleşmiştir. Bu ayet lafız olarak ihbar olması, mana bakımından ise sanki "قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ" şeklinde emri ifade etmesi hitâbî zenginleştirme olarak kabul edildiği için burada hitâbî zenginleştirme (telvînu'l-hitâb) sanatı vardır.¹⁹

4. Lâm-ı Tahsis Sanatı

Lâm harfi cerri farklı birçok manaya gelmesiyle beraber genel olarak tahsis etmeyi ve temlik bildirir.²⁰ Lâm'ın ifade ettiği manalar şunlardır:

Tahsis etme manası: Bir şeyi birine veya bir şeye tahsis etmek için getirilir. Fâtiha sûresinin ikinci ayetinde bulunan "اللَّهِ" lafzında bulunan lâm bu manada gelmiştir. Bu ayette lâm hamdlerin hepsinin Allah'a ait olduğunu ifade eder.

Ta'lîl manası: Bir şey için, birisi için, birine gibi manaları ifade eder. Bu iki mana dışında lâm temlik, te'kid, istihkak, takviye, intiha, zarfiyet, isti'la ve kasem manalarında da gelirler.

¹⁸ Ahmet Yüksel, "Arap Dilinde İltifat Sanatının Seyri Üzerine Bir İnceleme", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010), 68.

¹⁹ Eren, "Fâtiha Sûresinde Edebi Sanatlar", 53.

²⁰ Muhammed b. Abdurrahman el-Ömerî el-Meylânî, *Şerhu'l-Muğnî fi'n-Nahv* (Mekteb Sanâyi' Matbaası, 1311), 88.

5. Hazf Sanatı

Hazf; sözlükte bir şeyi atmak, zikretmemek ve düşürmek anlamlarına gelir. Terim olarak ise söylenmesi gerekmeyen sözün ibarede zikredilmemesidir.²¹ Diğer bir anlam olarak ise “Bir ifadedeki söylenilmesi gerekmeyen kelimelerin bir veya bir kaçını ya da bazı cümleleri onlara delalet edecek lafzi veya manevi bir karine bırakılarak kaldırma şeklinde yapılan söz kısaltması ve sanatıdır”.²² Bir cümlede esas olan kastedilen hükme delalet eden lafzın zikredilmesi, cümlelerin gelişinden manası anlaşılan lafızların ise hazfedilmesidir. Kelimelerin hazfını gerektiren bazı sebepler vardır. Bunlardan bazıları şunlardır:

a) Herhangi bir durumu, konunun muhatabı dışında kalan kişilerden gizlemek için. Örnek: Ali'yi kastederek ‘أَقْبَلْ’ “O, geldi.” demek gibi.²³

b) Sözü kısa keserek genelleştirmek için. Örnek: “Allah, selam yurduna (cennete) davet eder.”²⁴ Yani ‘bütün kullarını davet eder.’ Burada mefulün (bütün kullarını) hazfedilmesi, genelleştirmeye delalet eder.²⁵

c) Fiilin, naib-i faile isnad edilmesi de hazftan sayılır. Yani failden zarar gelme ya da ona bir zararın dokunması endişesi ile veya fail zaten bilindiği için ya da gerçekten fail bilinmediği için hazfedilir. Örnek: “Mal, çalındı.” Bu örnekte yukarıda zikredilen sebeplerin birinden dolayı fail hazfedilmiştir.

Çalışmamızın ihtivası Fâtiha sûresinin farklı kıraat vecihlerine bakıldığında bu sûrede hazf sanatının da bulunduğu görülmektedir. Mesela: Birinci ayette bismelenin öncesinde bulunan ‘أُولَئِكَ’ gibi fiiller hazf olmuştur. Aynı şekilde ‘الرحمن الرحيم’ ile ‘مالك يوم الدين’ ayetlerinde müsnedun ileyih olan ‘هو’ hazfedilmiştir.

‘غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ’ lafzında ise aynı ayette zikredilen ‘صِرَاطَ الَّذِينَ’ lafzı hazfedilmesi sonucu burada da bu sanat meydana gelmiştir.

²¹ Ebü'l-Bekâ' el-Kefevî, *el-Külliyât* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1993), 384; İbni Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 9/39-40; İn'âm Fevvâl Akkâvî, *el-Mu'cemü'l-Mufasssal fi 'ulûmi'l-belâğa* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye,1996), 530.

²² Eren, “Fâtiha Sûresinde Edebî Sanatlar”, 54.

²³ el-Haşimi, *Cevâhiru'l-belâğa*, 103.

²⁴ Yunus 10/ 25.

²⁵ Abdurrahman Habenneke, *el-Belâğatü'l-arabiyye*, 1/339.

6. Takdîm ve Te'hîr Sanatı

Takdîm kelimesi sözlükte bir şeyi başka bir şeyin önüne almak anlamına gelmektedir. Terim olarak ise, bir ibareyi başka bir ibareden önce zikretmektir.²⁶ Yani takdîm, bir sebep ile beraber cümlede yer alan bir kelimenin diğer bir kelimedenden önce getirilmesi demektir.

Te'hîr, sözlükte bir şeyi sonraya bırakmak ve bir işi geciktirmek anlamlarına gelir. Terim olarak ise, bir ibareyi başka bir ibareden sonra zikretmektir.²⁷ Yani te'hîr cümlede önce gelmesi gereken bir kelimenin bazı sebeplerden dolayı sonraya bırakılması yani geciktirilmesidir.

Bu sebeplerden bazıları şunlardır:

a) Araççada cümle başında bulunması gereken soru ve şart edatlarının cümle başında zikredilmesi lazımdır.

b) Aceleci davranarak sevindirme ve üzüntüyü bildirme anında.

c) Teberrük ve telezzüz (lezzet ve haz duymak) için.

d) Tahsisden dolayı takdim edilir. Takdîm ve te'hîr sanatı daha çok tahsisi ifade etmek için kullanılır. Yani bir kimseyi ya da bir şeyi diğerlerinden daha üstün tutmak için yapılır. Bu sanatın çalışmamızı ilgilendiren kısmı burasıdır. Nitekim Fâtiha sûresinin "إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ" 'Yalnız sana kulluk eder, yalnız senden yardım isteriz.'²⁸ Ayetinde mef'ûl konumunda bulunan 'إِيَّاكَ' lafzının 'نعبد' fiilinden önce gelmesi sonucu takdîm sanatı oluşmuştur. Bu sanatın ayete kattığı anlam, ibadet ve yardım isteme işinin sadece Allah'a mahsus olduğu ve şirkin kesin olarak reddedilmesidir.²⁹

Takdîm, kasr sanatının yollarından bir tanesidir ve sözlükte, hapsetmek, daraltmak, tahsis etmek gibi anlamlara gelir. Terim olarak ise, bir kavramı özel olarak, başka bir şeye tahsis etmektir.³⁰ Kasrın yolları 14 kısıma kadar ayrılmaktadır. Takdim bu kısımlardan bir tanesi olup tanımına yukarıda bahsedilmiştir. Burada ele alınan ayette kasrın çeşitlerinden olan 'Cümlede bir kelimenin, normal olarak zikredilmesi gereken yerden önce zikredilmesi.'³¹ çeşidi meydana gelmiştir. Yani ayette bulunan 'إِيَّاكَ' lafzı normalde zikredilmesi gereken mef'ûl konumdan önce fiilin konumunda zikredilmiştir. Bu şekilde kasr sanatı takdim yoluyla gerçekleşmiştir.

²⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, 12/466; *Ebü'l-Bekâ'*, el-Külliyât, 257.

²⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, 4/12.

²⁸ el-Fâtiha 1/5.

²⁹ Eren, "Fâtiha Sûresinde Edebi Sanatlar", 60.

³⁰ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 288.

³¹ Bolelli, *Belâgat*, 318.

7. İtnâb ve Kapalı ifadeyi açıklama Sanatı

İtnâb kelimesi sözlükte, ip, ağacın damarları, sözü abartma ve uzatma gibi anlamlara gelir.³² Terim olarak ise, insanların alışık olduğu lafızlardan daha fazla lafızla maksadın açıklanmasıdır. Bir başka deyişle maksadı, alışılmış ifadeden daha çoğu ile karşılamaktır.³³ Eski Arap şairlerinden birçoğu anlaşılması için sözü uzatmayı, ezberlenmesi için ise kısa tutmayı tercih etmişlerdir. Eski Araplarda kabileler arası çatışmaların sonlandırılması için hükümdarlara sunulan yazılarda bu sanat tercih edilirdi.³⁴ İtnâb, meânî sanatları içerisinde yer alır. Bu sanat birkaç şekilde gerçekleşir, ancak burada çalışmamızı ilgilendiren şekli açıklamakla yetineceğiz. Bu kısım şudur:

ذکر الخاص بعد العام: Geneli ifade eden lafızdan sonra özeli ifade eden lafzın söylenmesiyle gerçekleşir. Bu kısım, özeli ifade eden lafzın üstünlüğüne dikkat çekmek için yapılır.³⁵ Fâtiha sûresinin son ayetinde **صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ**³⁶ cümlesi önceki ayette kapalı olan 'الصراط المستقيم' lafzını açıklamaktadır. Bu şekilde burada bu sanat ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda bu ayette kapalı olan doğru yol ifadesi, sonrasındaki 'kendilerine nimet verdiğin kimselerin yolu' şeklinde açıklanmasıyla kapalı ifadeyi açıklama yani tasrîhu ba'de'l-ibham sanatı gerçekleşmiştir.

8. İltifat Sanatı

Sözün zahiri durumuna uygun olmamasıyla birlikte zamirler arasında geçiş yapılmasına iltifat denir. Sözlükte dönmek, yönelmek anlamına gelen iltifat kelimesi ise terim olarak, bir sözde ya da bir beyitte beklenmedik bir şekilde şahıslar ve zamanlar arasında geçişler yapmaktır.³⁷ Bu sanatın kullanım amacı, muhatabı canlı tutmak ve dikkatini çekmektir ki bu yolla bir şeyin ifadesi daha etkili olur. İltifat, Kur'ân-ı Kerîm'in hitap şekillerinden kabul edilmiştir ve bu sanata ayetlerin tefsiri sonucu temas edilmiştir. Aynı zamanda iltifat cahiliye dönemi Araplarının bir anlatım tarzıdır.³⁸ Kısaca iltifat sanatının geçişleri şu şekilde gerçekleşir:

Mütekellimden muhataba geçiş: **‘ وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ’** “Beni yoktan yaratana niye kulluk etmeyeyim? Üstelik hepiniz de ona döndürüleceksiniz.”³⁹ Bu örnekte ayet sonu kelamın gidişine göre “ve O'na döndürüleceğim.” şeklinde olması uygundu. Ancak burada “Beni yoktan

³² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/561.

³³ Abdurrahman Habenneke, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, 2/60; es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 277.

³⁴ İsmail Durmuş, “İtnâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/219-220.

³⁵ el-Haşimi, *Cevâhiru'l-belâğâ*, 202, es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 153, Abdulazîz Atik, *'İlmu'l-Meânî* (Beirut: Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, 2009), 190.

³⁶ el-Fâtiha 1/7.

³⁷ Bulut, *Belâgat*, 98.

³⁸ İsmail Durmuş, “İltifat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/152-153.

³⁹ Yâsîn 36/22.

yaratana niye kulluk etmeyeyim?” ifadesinde ta’riz vardır. Bu şekilde muhataplara “Peki siz niçin kulluk etmiyorsunuz?” denmiştir.⁴⁰

Mütekellimden gaibe geçiş: ‘إِنَّا أَنْعَمْنَاكَ الْكَوْثَرَ * فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرُ’ “Kuşkusuz Biz sana dünya ve ahirette birçok nimet verdik. Artık Rabbin için namaz kıl...”⁴¹ Ayetin gidişatına göre ‘Bizim için namaz kıl’ denmesi de uygundu.

Muhataptan gaibe geçiş: ‘حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِجِوَاهِرٍ...’ “Hatta siz gemilerde iken, gemiler de onları (yolcularımı) götürürken...”⁴² Ayetin gidişatına göre ‘Sizi götürürken’ denmesi de uygundu.

Gaipten mütekellime geçiş: ‘وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُفِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ...’ “Allah, rüzgârları gönderip bulutu hareket ettirendir. Biz onu... sevkederiz.”⁴³ Burada sözün seyrine göre ‘Onu sevketti’ şeklinde gaib olarak da gelebilirdi. Ancak iltifat sanatı kullanılmıştır.

Gaipten muhataba geçiş: ‘مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ * إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ’ “Yargılama gününün tek hâkimi. Yalnız sana kulluk ederiz.”⁴⁴ Fâtiha sûresinin bu ayetlerine bakıldığında, önceki ayetler gaib sıygasıyla gelmiştir. Bu ayette ise hitap sıygası daha uygun olmuştur. Yani üçüncü şahıstan ikinci şahsa geçilmiş ve bu şekilde iltifat sanatı meydana gelmiştir. Ayetlerin bu şekilde akışı insanı gaipten ilahi huzura intikal ettirmekte ve sanki insan Rabbinin huzurundaymış ve huşu içinde yalvarıyormuş gibi bir durum betimlenmektedir.⁴⁵ Sonuç olarak bu sanat sayesinde malum olan bilinmiş, makul olan müşahede edilmiş ve belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır.⁴⁶

9. Devamlılık Kast Edilerek Bir Şeyi İsteme Sanatı

Ebû Hayyân bu sûrede bulunan sanatların dokuzuncu kısmının mütekellimin bir şeyi devamlılık kast ederek istemesi (طلب الشيء والمراد به دوامه) olduğunu zikretmiştir.⁴⁷ Bu kısım bedî’ sanatlarından kabul edilir. Burada ‘إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ’ ayetinde talep edilen şeyin devamlılığını kastetme anlamı vardır. Yani ‘Bizi doğru yolda sabit kıl’ ifadesi kastedilmektedir.

10. Seci’ (Mütevâzî seci’) Sanatı

Seci’, sözlükte ‘kumru, güvercin gibi kuşların nağmeli bir şekilde aynı sesleri tekrarlayarak ötmeleri’, ‘devenin tek düze ve uzun sesler çıkararak inlemesi’ demektir.⁴⁸ Terim olarak

⁴⁰ Bulut, *Belâgat*, 99.

⁴¹ el-Kevser 108/1-2.

⁴² Yûnus 10/22.

⁴³ Fâtır 35/9.

⁴⁴ el-Fâtiha 1/4-5.

⁴⁵ Süleyman Mollaibrahimoğlu, “Kur’ân-ı Kerîm’de İltifat Sanatı”, *Diyanet İlmî Dergi* 33/1 (1997), 22.

⁴⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf’an hağâ’iki’t-tenzîl* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1995), 1/13.

⁴⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhtâf*, 1/153.

⁴⁸ Abdurrahman Habenneke, *el-Belâğatü’l-Arabiyye*, 2/503; Ahmed Mustafa el-Merâğî, *‘Ulûmü’l-belâğa* (Beyrut: Daru’l-İlmiyye, 1993), 360; Bulut, *Belâgat*, 404; Bolelli, *Belâgat*, 447.

bakıldığında seci', iki veya daha fazla ibarede fasıla sonlarının aynı olmasıdır. Bu sanat bir harfte meydana gelebileceği gibi birden fazla harf, bir kelime ya da birden fazla kelimedede meydana gelebilmektedir.⁴⁹ Seci' nesre ait bir sanat olarak ortaya çıkmış olup "nesirde kullanılan uyak" olarak da tanımlanabilir. Özellikle divan nesrinde bu sanatın kullanılması bir amaç sayılmıştır. Sekkâki'ye (ö. 626/1229) göre; 'nesirde seci', nazımdaki kafiye' gibidir.⁵⁰ Bunun yanı sıra bir çok belâgat âlimi Kur'ân-ı Kerim'de geçen seci'li ifadeler için seci' teriminin kullanılmasında sakınca görmemişlerdir. Bazı âlimler ise 'kuş sesi' anlamına gelen seci' kelimesi yerine 'fâsıla' teriminin kullanılmasını uygun görmüşlerdir.⁵¹ Bu sanatın doğru kullanımı sonucunda, ifade güzelleşir, lafızlardaki musiki uyumla birlikte kulağa da hoş gelir. Seci' sanatı mutarref, murassa' ve mütevâzî olmak üzere üçe ayrılır:

Mutarref seci': Fasilalarında vezin bakımından farklılık bulunan, kafiyelerinde ise uygunluk bulunan seci'lere 'mutarref seci' denir.⁵² 'أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا' 'Yeryüzünü bir beşik, dağları da birer kazık kılmadık mı?'⁵³ Burada 'مهادا ve اوتادا' lafızları arasında mutarref seci' sanatı vardır.

Murassa seci': Fasilaların ibarelerindeki lafızların çoğunun veya hepsinin vezin ve kafiye bakımından birbirine denk olan seci'lere 'murassa seci' denir.⁵⁴

'إِنَّا إِنَّا إِيَابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ' "Şüphesiz ki, onların dönüşü ancak bizedir. Sonra onların hesaplarını görmek de elbette bize aittir."⁵⁵ Burada 'إيابهم' ve 'حسابهم' ibarelerinde murassa' seci' sanatı vardır.

Mütevâzî seci': Fasilalarda hem vezin hem de kafiye yönünden uygunluk bulunan seci'lere 'mütevâzî seci' denir.⁵⁶

'وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا' 'Harıl harıl koşanlara, (nallarıyla) çakararak kıvılcım saçanlara and olsun.'⁵⁷ Burada 'ضبحا' ve 'قدحا' lafızları, hem vezin yönünden, hem de revî harfi olan 'ح' yönünden ortak olmuştur ve mütevâzî seci' sanatı meydana gelmiştir.

⁴⁹ İsmail Durmuş, "Seci", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/275-276.

⁵⁰ es-Sekkâki, *Miftâhu'l-ülûm*, 431; Abdurrahman Habenneke, *el-Belâğatü'l-arabiyye*, 2/503.

⁵¹ Kazvînî, *el-Îzâh*, 298.

⁵² Sadüddin Teftazani, *el-Muṭavvel 'ale't-Telḥîş* (İstanbul: Mataba-i 'Âmire, 1891), 453; Kazvînî, *el-Îzâh*, 296; el-Merâğî, *'Ulûmü'l-belâğa*, 361; Abdurrahman Habenneke, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, 2/507; Abdülaziz 'Atik, *İlmü'l-Bedi* (Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-arabiyye, 1985), 217.

⁵³ en-Nebe 78/6-7.

⁵⁴ el-Merâğî, *'Ulûmü'l-belâğa*, 361; Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 453; Kazvînî, *el-Îzâh*, 296; Abdurrahman Habenneke, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, 2/505; Abdülaziz 'Atik, *İlmü'l-Bedi*, 218.

⁵⁵ el-Ğâşiye 88/25-26.

⁵⁶ Kazvînî, *el-Îzâh*, 296; Abdurrahman Habenneke, *el-Belâğatü'l-Arabiyye*, 2/505; Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 453; el-Merâğî, *'Ulûmü'l-belâğa*, 361; Abdülaziz 'Atik, *İlmü'l-Bedi*, 219.

⁵⁷ el-Âdiyât 100/1-2.

Çalışmamızın bu sanatta ilgili olduğu yer bu kısımdır. Fâtiha sûresinde bulunan ‘الصرط المستقيم , الرحمن الرحيم الضالين نستعين’ ibarelerinde seci’ mütevâzî sanatı vardır.⁵⁸

Sonuç

Kur’ân-ı Kerîm’in kendisi üslûp bakımından en üstün belâgat ile gelmiştir. Kur’ân’ın oluşumuna bakıldığı zaman da mahlûkatın benzerini getirmekten aciz olduğu etkili bir beyânın, titiz bir te’lif ile kıyas edilemeyecek hükümlerin kendisinde var olduğu görülmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’in Arap dili ve belâgati açısından bu derece zenginliği sebebiyle bu çalışmada ilgili ilmin bütün konularının incelendiği söylenemez. Bu makalemizde, Ebû Hayyân’a göre Fâtihâ sûresinde bulunan bu ilim dalının konuları arasında olan sanatların, tanımları ve manalar üzerindeki etkisi açıklanmıştır. Edebî sanatlar, ayetlerin çevirisine doğrudan etki ettiği gibi bu sanatların dikkate alınmaması sonucu yanlış anlamlar ortaya çıkacaktır. Aynı zamanda edebî sanatlar İslam öncesi Arap edebiyatında ve de Kur’ân’ın farklı ayet ve sûrelerinde bulunarak hem mana zenginliğini hem de lafız güzelliği ile akıcılığını sağlamıştır. Kur’ân’ın nazmında da bu sanatların üslûbu ve anlatımdaki faaliyetleri belirginleşmiştir. Burada söz konusu olan edebî sanatların içermiş olduğu fayda ve amaçlardan çoğu zikredilmeye çalışılmıştır. Bu edebî sanatların sayısız örneklerini Kur’ân-ı Kerîm kendisinde barındırması hasebiyle bu sanatlar hakkında araştırma ve çalışmalar yapılarak konu hakkında daha fazla donanıma sahip olunabilir. Nitekim bu sanatlar yeni çalışmalarını hak eden bir niteliktedir.

Kaynakça

- Abbas, Fadl Hasan. *el-Belâga Funûnuha ve Efnânuhâ ilmu'l-Meânî*. Ürdün: Dâru'l-Furkân, 1997.
- Abdulazîz Atik. *‘İlmü'l-bedî’*. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-'Arabiyye, 1985.
- Abdulazîz Atik. *‘İlmü'l-meânî*. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-'Arabiyye, 2009.
- Akkâvî, İn'âm Fevvâl. *el-Mu'cemü'l-Mufasssal fî 'ulûmi'l-belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- Ateş, Avnullah Enes. “Kur’ân-ı Kerîm’de Kullanılan Elif Lâm Takılarının Doğru Anlaşılmasından Kaynaklanan Tercüme Problemleri”. *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2020), 102-120.
- Bulut, Ali. *Belâgat*. İstanbul: İfav Yayınları, 2014.
- Bolelli, Nusrettin. *Belâgat*. İstanbul: İfav Yayınları, 2001.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasan Ali b. Abdulazîz b. el-Hasan. *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih*. Sayda: Matbaa'tu îsâ el-Bâbi'l-Halebî, 1966.
- Durmuş, İsmail. “İtnâb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/219-220. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

⁵⁸ Ebû Hayyân, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*, 1/153.

- Durmuş, İsmail. "İltifat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/152-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Durmuş, İsmail. "Seci". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/275-276. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ebû Hayyân, Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Endelusî el-Gırnâtî. *el-Bahrü'l-muhtât fi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1420.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî. *el-Külliyât*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1993.
- Eren, Cüneyt. "Fâtiha Sûresinde Edebî Sanatlar". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2013), 41-73.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Beraat-i İstihlal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/470. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Hatîb Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvînî. *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Hişam, Cemaleddin Ebu Muhammed Abdullah. *Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sadê*. Beyrut: Mektebe Dâru'l-Fecr, 2001.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükrim b. Ali b. Ahmed. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, t.s.
- Merâğî, Ahmed Mustafa. *'Ulûmü'l-belâğa*. Beyrut: Daru'l-İlmiyye, 1993.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke. *el-Belâğatü'l-'Arabiyye usûsuhâ ve 'ulûmuhâ ve fûnûnuhâ*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Meylânî, Muhammed b. Abdurrahman el-Ömerî. *Şerhu'l-Muğnî fi'n-Nahv*. Mekteb Sanâyi' Matbaası, 1311.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman. "Kur'ân-ı Kerîm'de İltifat Sanatı". *Diyanet İlmi Dergi* 33/1 (1997), 15-35.
- Sekkâkî, Ebu Yakub Yusuf b. Ebi Bekr Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Seyyid Ahmed el-Hâşimî. *Cevâhirü'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. Kahire: Dâru's-Sâbûnî, 1997.
- Zebîdî, Muhammed b. Abdurrezzâk el-Murtazâ. *Tâcu'l-'Arûs*. Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1993.
- Sadüddin Teftâzânî. *el-Muṭavvel 'ale't-Telhîş*. İstanbul: Mataba-i 'Âmire, 1891.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer. *Muhtasaru'l-Meânî*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1991.

Yüksel, Ahmet. “Arap Dilinde İltifat Sanatının Seyri Üzerine Bir İnceleme”. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010), 63-85.

Zemahşerî, Ebu'l Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 7 (Haziran / June 2022), 129-147

The Question Regarding the Children of Nonbelievers in Islam

“Aytekin, Arif. “İslam’da Müşrik Çocukları Meselesi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2008), 120-138.

Tercüme

Erdinç Atasever

erdincatasever@yahoo.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Çeviri Makale / Translation Article

Geliş Tarihi / Date Received: 01 Mart/March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Haziran/June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Atıf / Cite as: Aytekin, Arif. “The Question Regarding the Children of Nonbelievers in Islam”. çev. Erdinç Atasever. *ATEBE* 7 (Haziran 2022), 129-147.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

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

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

The Question Regarding the Children of Nonbelievers in Islam

Abstract

The question regarding the children of nonbelievers or of non-Muslims who die before reaching puberty, is inextricably intertwined with the issue of predestination. Comprising the core of the problem is the dilemma whether these children will end up in Heaven or Hell. Verdicts given by the Prophet on the issue tend to pose dissimilarities. Motivated with the foremost of aim of setting the hearts and souls of those who had become Muslim anew firmly on the Quran and Islam, these verdicts, to a lesser extent, were also part of a strategy of safeguarding Muslim society from its enemies. Prioritizing this particular aspect of the issue, the research at hand pertains, therefore, to method. It is hoped, in the end, that there will emerge a better understanding and appraisal of both the relevant *aḥādīth* and the surrounding events. Otherwise, debates surrounding the issue will perpetuate, as has hitherto been the case, leaving the problem of interpreting the complexities between the relevant evidences derived from both the Quran and Sunnah unsolved. If the texts about the children of the nonbelievers are interpreted correctly, it means that the religion of Islam will be understood correctly about this issue and all people need this. Because Islam is the last and universal religion, that is, Islam is the religion of all people. So the rules of this religion should be for the benefit of all people. When the views about the children of the nonbelievers are explained correctly, it is possible that the non-Muslims will be more interested in the religion of Islam. Thus, it will be easier to convey the religion of Islam to non-Muslims. One of the important issues that is wanted to be explained in this article is to explain Islam, which is the common religion to people more accurately. In addition, the aim of this study is to end the differences of opinion on this issue among the Islamic sects and to provide a common opinion and belief. However, the texts in Islamic sources have been explained by Islamic researchers in accordance with the principles of their own sects. But when the texts in the sources are brought together in the historical process, only one view emerges: The children of the nonbelievers will be in Paradise like the children of the Muslims.

Keywords: Kalām, Child, Pagan, Paradise, Hell, Messenger, Decision.

İslam'da Müşrik Çocukları Meselesi

Öz

Müşrik çocukları meselesi, başka bir deyişle gayrimüslimlerin akıl balığ olmadan ölen çocuklarının ahiretteki durumu, kader konusu ile de iç içe olan bir meseledir. Bu çocukların Cennetlik mi yoksa cehennemlik mi olacağı hususu meselenin bu problemin özünü oluşturur. Bu mesele hakkında, Hz. Peygamber tarafından zaman zaman değişik hükümler verilmiştir. Bu hükümlerle, öncelikle yeni müslüman olan insanların yönlerini tam olarak Kur'an'a ve İslam'a çevirmeleri hedeflenmiş ayrıca da İslam toplumunun düşmanlarına karşı savunma stratejisi geliştirilmiştir. Konunun bu yönü esas alınarak yapılan araştırma, daha çok bir usul çalışması niteliği arz etmektedir. Neticede, bu konuda varit olan hadislerin ve yaşanan olayların daha doğru anlaşılıp daha kolay anlatılmış olacağına inanıyoruz. Aksi takdirde mesele hakkındaki tartışmalar bugüne kadar olduğu gibi sürüp gidecek ve hem Kur'an hem de Sünnet'ten türetilen deliller arasındaki karmaşıklıkların çözümlenmesi mümkün olmayacaktır. Kâfirlerin çocukları ile ilgili ayetler doğru yorumlanırsa, İslam dini daha doğru anlaşılacaktır ki bu tüm insanların ihtiyaç duyduğu bir şeydir. Çünkü İslam son ve evrensel dindir, yani bütün insanların dinidir. Dolayısıyla bu dinin kuralları tüm insanların yararına olmalıdır. Kâfirlerin çocukları hakkındaki görüşler doğru bir şekilde açıklandığında, gayrimüslimlerin İslam dinine daha fazla ilgi göstermeleri mümkündür. Böylece İslam dinini gayrimüslimlere ulaştırmak daha kolay olacaktır. Bu makalenin amacı, evrensel din olan İslam'ı insanlara daha doğru anlatmak, İslam mezhepleri arasındaki bu konudaki görüş ayrılıklarına son vermek ve ortak bir kanaat ve inanç sağlamaktır. Kanaatimizce tarihsel süreç içinde kaynaklardaki metinler bir araya

getirildiğinde ortaya tek bir görüş çıkmaktadır. O da kâfirlerin çocuklarının da Müslümanların çocukları gibi Cennet'te olacağıdır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Çocuk, Putperest/Müşrik, Cennet, Cehennem, Peygamber, Azap.

Introduction

The impending review of the emergence of question whether the children of nonbelievers are bound for Heaven or Hell, its subsequent place in the social agenda of Muslims and gradual development, will center on the time of the Prophet and around his policies. This perspective will, at once, cover both the sociological and psychological dimensions of the issue. What it will ultimately seek to illustrate is that in spite of the progressive stages it underwent, the outcome of the Prophet's relevant conduct is ultimately identical to the verdict inferable from Quranic evidence, meaning that the principle of gradualness has figured prominently with regard to the issue, as has been the case with numerous other jurisprudential rulings of Islam.

As intelligible as the subject matter may be when the successive phases that comprise the whole are viewed in their totality, scholars of *kalâm*, *ḥadīth* and *tafsīr* have predominantly handled the relevant scriptural evidence in isolation, delving, as a result, into gratuitously exhaustive detail. Excessive detail, it could therefore be said, has consequently seen the totality of the subject matter evaporate in its mist. Undertaken here in close view of this particular aspect is a study towards diagnosing a method, whose verdict is established from the beginning. Simpler put, the return of the conditions entails a return to the verdicts pertaining to those conditions.

Another aspect that needs to be pointed out concerns the standpoint espoused in regard to the evidences utilized. Comments and short evaluations of the Quranic verses that have been directly mobilized especially by exegetes as evidences in support of a solution to the problem are given at the end of the paper. Accordingly, I took the 15th verse of *al-Isrā* as direct evidence in clarifying the problem. Verses inferred as second degree evidences (*at-Tūr*, 52/21, *al-Waqi'ah*, 56/17, *al-Insān*, 76/19) have been cited in their relevant sections.

The authenticity of the contrasting *aḥādīth* that consign the children of nonbelievers to Hell and those that leave the matter to Allāh, is indisputable. However, there has been reasonable controversy surrounding the authenticity of the *aḥādīth* voiced during what I have labeled 'the period of transition'. One may adduce, as examples, the Samurra *ḥadīth*, the Arasat *ḥadīth* and the *ḥadīth* that speaks of them as the servants of Paradise. As is the case with the latter report, however, these *aḥādīth* are nonetheless supported by relevant Quranic verses.

1. Concepts

To provide a better understanding of the subject matter, it will be helpful to recall a few key concepts, which primarily are:

Mushrik and Kāfir: Regarding the issue of the children of nonbelievers, *shirk* is, at times, used interchangeably with *kufir*. The terms *mushrik* and *kāfir* are likewise used synonymously. Attesting to the synonymous use of *mushrik* and *kāfir* is the view ascribed to the *imāms* of the schools that “if there remains no other option than to kill women and children in the war against the infidel (*kuffar*), then so be it”. In terms of its linguistic use, the expression ‘the children of the *mushrik*’ is hence considered identical with “the children of the *kāfir*”.¹ Insofar as our current discussion is concerned, their infinitive nouns *shirk* and *kufir* likewise partake in the same meaning. That the term *mushrik* has been more widely used stems from the fact that it was the *mushrik* of Mecca who lead the charge in defying and struggling against the first Muslims.

Walad (ولد): This denotes a prepubescent child. Its plural is ‘*awlād*’. In the present context, “*awlād al-mushrikīn*” signifies the children of *mushrik* parents.²

Tifl (طفل): In the plural form of ‘*atfāl*’, this term also refers to a prepubescent child. The expression ‘*atfāl al-mushrikīn*’ therefore carries the same meaning as ‘*awlād al-mushrikīn*’.

Dhurriyah (ذرية) This word may be used to denote progeny in the broadest sense, irrespective of whether the referent is young or old, pubescent or not.³ Yet, whenever *zārārī*, it’s plural, figures in the expression ‘*zārārīyy al-mushrikīn*’ in reference to nonbelievers’ children, it denotes children who have not reached either the age of discretion or puberty. None of the three terms have been subjected to a discrimination based on their differences of linguistic gender.

al-Lāhin (لاحمي) In the *Hadhrāmawt* dialect, the word is synonymous with ‘*al-Walad*’ i.e. Child. Because their work is of the type of games and toys, and there is no intention.⁴ Accordingly, the word *lahīn* is used to mean a child who has not reached puberty, who is not able to commit sin on purpose, or who does not know about sin.

During his military expedition to *al-Tāif*, the Prophet was posed, by a Companion, with a question concerning the *lāhin*, specifically, whether it was permissible to slay them at war. The

¹ Abū al-Ḥusayn Muslim Ibn al-Ḥajjāj Muslim, *Muslim Şerhi*, nşr. Ahmed Davudoğlu (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1978), 8/475.

² Abū Muhammad Badr al-Dīn al-Aynī, *Umdah al-Qārī fī sharhi Sahīh al-Bukhārī* (Egypt: 1972), 7/133.

³ Davudoğlu, *Muslim Şerhi*, 8/474. The terms *awlād*, *atfāl* and *zārārī* are used interchangeably in the expression “the children of the *mushrik*”. See *Awlād*: Abū Abdullah Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārī* (Beirut: Daru Ibn Kathir, 2002), “Janaiz”, 93; Abū al-Ḥusayn Muslim Ibn al-Ḥajjāj Muslim, *Sahīhu Muslim* (Cordoba: Muessesetu Kurtuba, 1994), “Qadar”, 26; Abū `Abd ar-Rahmān Aḥmad ibn Shu'ayb Alī al-Nasā'ī, *Sunen-i Nasāi* (Beirut: Dār al-Başār al-Islamiyya, 1994), “Janaiz”, 60; Abū Abdullah Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Hanbal, *Musnad* (Beirut: Muessese al-Risala), 2/259. *Atfal*: Aḥmad Ibn. Hanbal, *Musnad*, 2/294. *Dharari/Dharariyyu*: Bukhārī, “Janaiz”, 93; Bukhārī, “Qadar”, 3; Muslim, “Cihad”, 36, 37; Aḥmed Hanbal, *Musnad*, 4/28, I215.

⁴ Muḥammad ibn Mukarram ibn Manzūr, *Lisān al-Arab* (Cairo: Dar al-Ma'ārif), “لحمي” entry. لها - يلهو - هوا - لاه. Abū al-Baqā' al-Kafawī, *al-Kulliyat* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1998), 799; Shamsuddīn Abū Abdullah Qurtubī, *Tadhkira: at-Tedhkira fī Ahwāl al-Mawtā wa umūr al-Akhirah* (Beirut: s.n., 1985), 61.

Prophet did not answer him on the spot. On the return, however, he sent for the person who had asked him the question; and when the man appeared once again, he said, “Allāh knows very well what those children will do. They are *lāhin*...killing them is forbidden.”⁵

Fitrah (الفطرة): The literal meanings of the term in the Arabic language is to cleave something longitudinally or the initial phase of the creation of something, its emergence and the quality assumed by a being in its original mode of creation.⁶ The active agent, who brings something into emergence for the first time, is called ‘*fātir*’. When used for Allāh, it connotes ‘creating’, as is evident in the Quranic declaration “Allāh is the *Fātir* of the heavens and earth”.⁷

Apart from creation, the word *fitrah* conveys further meanings. Arabs use the word ‘*fattara*’ (i.e. it cleaved) to describe the eruption of another tooth behind the fourth tooth of a camel. There is another report narrated from Ibn Abbas where he confesses, “I never completely understood the meaning of the word ‘*fātir*’ up until two Bedouins came to me with a dispute regarding a well. One said to the other, ‘*Ana fātiruha*’, as in, ‘I was the one to dig up that well first and bring it out into the open’”.⁸

Fitrah (الفطرة) (as a technical term): This means the dispositional readiness to accept the true religion; and as such, it may also be called *khilqah al-asliyyah*, i.e. original creative disposition. In other words, *fitrah* refers, say, to the creation of ears in a way to hear all things audible and the eyes to see all things visible.⁹ Since, all children are attributed as endowed with *fitrah*, their natural predisposition, at the time of their birth, it may well be argued that what is effectively meant by *fitrah* is Islam. A child receives this quality of *fitrah* from being born upon the naturally inherited state of ‘*Mithāk*’, the ‘Oath’,¹⁰ and is considered to remain upon that state until subjected to an alteration by her parents. Even in the case of an alteration, whether the child ends up rebellious or loyal is still considered an outcome of her *fitrah*.¹¹ In any case, however, that rebellion (*shaqawah*) should be considered as stemming from natural predisposition¹² begs further explanation.

For a child born upon *fitrah* to maintain that chaste predisposition until reaching an age where she is able express her own choice, signifies creational (*khilqah*) predisposition, wherein

⁵ ‘Ayni, *Umdat al-Qari*, 7/134; Ibn al-Asīr, *an-Nihayah* (el-Maktaba al-Islamiyya), 4/283.

⁶ Raghīb al-Isfahānī, *Mufradāt* (Maktaba Nazar Mustafa al-Baz), “F-T-R”, entry; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (Istanbul: Eser Publications, 1962), 6/3972.

⁷ Fātir 35/1.

⁸ Abū Suleymān Mohammad ibn Ibrāhīm Khattābī, *Ma’ālim al-Sunan* (Humus, 1969-1974), 5/88.

⁹ Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarih* (Ankara: Başbakanlık Press, 1976), 4/531-532.

¹⁰ al-A’rāf 7/172.

¹¹ Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, 10/644.

¹² Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, 10/645.

worshipping is irrelevant. Given that a child cannot receive rewards for what she does in such a circumstance, she is likewise inculpable for what she fails to do. In stark contrast is the predisposition of worship (*taabbudi*), prominent in which is actual worshipping. In effect, when the Quran declares, “And I created not the *jinn* and mankind except that they should worship me”¹³ it is clear that the children of nonbelievers are regarded as being within the scope of mankind; and since they cannot make a legally valid counter affirmation, they have been regarded as part of the Muslim community.¹⁴

Irrespective of whether they are born of Muslims or not, be they *mushrik* or *kāfir*, all children are mutually endowed with the natural creational predisposition. Be that as it may, however, there seems a somewhat ostensible exception to the rule. The Quran in fact recounts the plea of prophet Nuh, where he asks, “My Lord! Leave not upon the land any dweller from among the nonbelievers; for surely if You leave them they will lead astray Your servants, and will not beget any but immoral (*fājir*), ungrateful (*kāfir*)”.¹⁵ Still, it would be erroneous to consider this as contradicting the *ḥadīth* on the concept of *fitrah*. Spoken of in the verse are the people of prophet Nuh and an implicit reference to a circumstance peculiar to them. The prophet had previously been made aware that his people were to beget only nonbelievers, as had been divinely “...revealed to Nuh: That none of your people will believe except those who have already believed...”¹⁶ Reinforcing his conviction all the more was his all but fruitless nine-hundred-and-fifty year long experience among his people. Divine foresight reinforced with his personal experiences thus led to Nuh to the certainty that only nonbelievers would be born from his people, culminating in his pertinent ‘curse’. Yet for having chosen the easy way out, unbecoming of a prophet, he repented and sought forgiveness from the Almighty.¹⁷

2. The Outlook of the Scholars of *Kalām* on the Issue

The emergence of the problem surrounding the children of nonbelievers, the successive phases it underwent and the rulings given on it are indubitably limited to the twenty-three year prophetic period, during which, it goes without saying, no schools or diverging opinions existed. This being the case, the schools and viewpoints which subsequently arose thereafter really ought to have appraised the subject matter within its strategy of implementation in the context of the *Sunnah*. This, however, was not the case. Each school assessed the problem within its own methodological nexus and passed judgment accordingly. Surfacing, as a result, were diverging

¹³ al-Dhariyat 51/56.

¹⁴ Abū Ca’far Ahmad ibn Muhammad al-Tahawī, *Mushkil al-Āthār* (Haydarabād, 1377), 2/165-166.

¹⁵ Nūḥ 71/ 26-27.

¹⁶ Hūd 11/36.

¹⁷ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr al- Kabīr* (Dār al-Fikr, 1981), 30/146.

rulings and practices. It would not be farfetched to assert that even if these views were to be evaluated in their entirety, one still would not be able to pick a coherent viewpoint to prefer over a plethora of others; safe to say that they have perhaps even served to further obscure a problem concerning the heart of Islam.

Citable as a few examples of these diverging views are the *Mu'tazilite* position that regards nonbelievers' children as Paradise bound, the *Khawārij* standpoint that consigns them to the Fire for being in the same boat, as it were, with their fathers, and the *Murjūite* predilection for *tawaqquf* i.e. recoiling from passing judgment on the matter and espousing a position of uncertainty by deferring the matter to Divine Knowledge.¹⁸

To a certain point, it could be deemed natural for the schools to assess the matter in line with their peculiar principles and submit corresponding viewpoints. A consideration, however, the historical journey of the matter in question would make it a lot easier to understand the Prophet's pertinent statements and verdicts. It would furthermore bring to view the entire picture by shedding light on the psychological and sociological factors which, during the call to Islam, exerted a significant influence especially on the recipients of that call. The perspective I personally adopt and seek to reflect onto the paper at hand in its main framework is a study on method as such. Many sources offer clear testimony to how delving into painstaking detail to simply gloss and commentate on the relevant *aḥādīth* and the Quranic verses without generating a methodological principle, lead to considerable confusion and divert attention away from the actual core of the matter itself. It is not awfully difficult to see how the copious proofs hitherto presented by the schools of *kalām* and their elaborate expositions have merely served to render the problem more convoluted than it ever was during the era of the Prophet.¹⁹

On the back of this diagnosis, we may now proceed to give details of the psychological factor behind the call to Islam within its period of emergence.

3. The First Call to Islam and Psychological Resistance

From the onset of the call to Islam through to end of its thirteen year Meccan period, the focal point of the tension with the Meccan idolaters (*mushrik*) and the grist for the mill of their stringent opposition was provided primarily by 'the belief in resurrection and the Hereafter'. For the most part, what the Quran brought to the fore during the pertinent period were matters that called for reflection like Judgment Day, creation, Divine knowledge, the prevailing justice and

¹⁸ Abū al-Husayn al-Mālātī, *Tanbīh* (Beirut: al-Ma'had al-almānī li al-Abhāth al-Sharqīyya, 2009), 33-34; W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination In Early Islam*, trans. Arif AYTEKIN (Istanbul: Kitabevi Press, 1996), 51, 52, 67, 99, 100, 135, 169; Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr*, 20/172.

¹⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Çocuk (Kelâm)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Press, 2002), 8/359-360.

compassion between the Creator and the created. To resort to the modern vernacular, matters of ontology, epistemology and ethics, which incidentally are the keystones of philosophy, were in full force. It could perhaps be contended that the attitude and challenge the Quran laid down with regard to the unforeseeable break out of Judgment Day, to spell an end to all temporal conditions and inaugurate the life of the Hereafter, activated the instinctual reflexes of the nonbelievers to protect their philosophy of life founded upon a concept of freedom in their life in the desert.²⁰ This could well have coerced the desert dweller to engage in a style of contemplative thinking he had never before embarked upon. Unable to live up to this difficult task, however, the desert man of the *Jāhiliyyah* equated the thought of resurrection and subsequently being called into account only for Divine Decree to dispatch him eternally into Hellfire, with an inconceivable condemnation.²¹ The tendency for unlimited freedom and disdain for accountability he had developed in the desert climate lead the *mushrik* of Mecca to dread the very notion of a 'Hereafter'; a fear that manifested in the form of violence against the Muslim, for the sake of a belief he could not even soundly defend. Using disproportionate force against Muslims during the Meccan era, the idolaters would not leave them alone even after their immigration to Medina, enraged with the desire to wipe them off the face of earth. Faced with these brutal assaults, Muslims had no other choice than to resort to a defensive strategy, where they begun conducting night raids against the enemy when the opportunity presented itself.²² Fatalities during these raids, however, included, at times, women and children. The plight of the deceased children, especially, left a question mark in Muslim minds, leading to subsequent discussions.

Further anxieties began to surface concerning the children of Muslims who had passed away before their parents' embracing of Islam and explanations were sought on whether these children were bound for Heaven or Hell. Answers were indeed provided, all of which were negative, however, albeit understandably valid under the circumstances.

As aforementioned, the problem related to the inadvertent deaths of nonbelievers' children during the night raids Muslims were conducting in the Medinan era as part of a defensive strategy, had began occupying the Muslim agenda; a conundrum for which they consulted the Prophet for illumination, albeit only to receive a negative verdict regarding their eternal status. Thus, the innocence of these children was seemingly not enough to grant them eternal amnesty. True; so long as they were alive they were bound by their fathers' conditions. But what was to become of them when dead? Were they to end up in Heaven or follow the footsteps of their

²⁰ Yā Sīn 36/77. (Note: There are plenty of verses on the subject).

²¹ al-Nāzi'āt 79/12. (Note: There are plenty of verses on the subject).

²² On the night raids. See Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd* (Beirut: Muassah al-Rayyān, 1998), "al-Jihād", 102 (No. 2638). (For the other extracted aḥādīth refer to the footnotes on the same page).

parents into Hellfire? Besides, who was responsible for the death of these innocent children? These and alike concerns puzzled Muslim minds, recurrently prompting them to seek answers. It was thus inevitable to provide necessary answers and, more importantly, to establish a specific strategic position in regard. The values that were to carry an absolute priority in solving the problem in a way conducive to safeguarding the future of Islam and Muslims given the present circumstances were to be only the limits set by *Allāh* and communicated by the Prophet.²³

Inserted within that broader framework, the transitory yet unchanging response to the questions posed concerning the children of nonbelievers was to the effect that being the offspring of *mushrik*, the children were to be assessed under their terms.²⁴

Consequent upon the verdict given by the Prophet, Muslims were cleared of their pangs of conscience and undertook, as a result, a resolute struggle against the *mushrik* at the latter's frustrating detriment. Had it not been for this resolution and had the conditions of the children been taken into account, the idolaters would have perhaps made the most of the opportunity and used their children as human shields against Muslims.²⁵

On top of this, as already alluded to above, Muslims nonetheless carried additional concerns over their children who had passed away in the Meccan era, prior to their embracement of Islam. Probing Muslim anxiety over the fate of their deceased children was equally extended to their parents who had died during the days of *Jāhiliyyah*, unsure as to whether Heaven or Hell was their eternal abode. The Prophet's clear-cut answer was that "They were in Hellfire". The period that propelled Muslims into a relentless struggle against the *mushrik* was, by the same token, drawing a definitive line between belief-unbelief and believer-nonbeliever, turning the direction of Muslims unconditionally to Islam and its future. The same attitude held sway even for those closest to the Prophet. In fact, Khadijah had once asked about the situation of her two children, deceased, from her previous marriage. Being informed that they were both in Hell deeply distressed her as a mother, on which the Prophet said, "Your distress would be much greater if you were to see their current conditions".²⁶ This shows the underlying motivation to ensure Khadijah, the first Muslim, rid her heart of what ties she may have had to her children from the period of *shirk*. Again, two brothers who had just recently become Muslim were curious as to the

²³ Bukhārī, "Jihād and Siyar" (No. 2790); Ahmed ibn Hanbal, *al-Musnad* (No. 15827, 16061, 16085); Abū Bakr Ahmad ibn Husayn ibn Ali al-Bayhakī, "Kitāb al-Siyar" (No. 18603), *Sunan al-Kubrā* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003).

²⁴ Muslim, "Jihād and Siyar" (No. 3281, 3282, 3283); Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Yazīd Ibn Mājah, *Sunan Ibn Majah* (Damascus: al-Resalah al-A'lamiyah, 2009), "Jihād" (No. 1829); Abū 'Isā Muḥammad ibn 'Isā as-Sulamī al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī* (Damascus: al-Resalah al-A'lamiyah), "Siyar" (No. 1495).

²⁵ Taking aim at children during battle in a situation where they are employed as live shields, is a matter of dispute. See Davudoğlu, *Muslim Şerhi*, 8/474-475.

²⁶ Qurtubī, *Tadhkira*, 609-610. Also see al-Tawba 9/113.

situation of their mother who had died in the days of *Jāhiliyyah* and requested the Prophet to inform them whether she was in Heaven or Hell. “She is in Hell” was the Prophet’s reply. Leaving the scene in a dejected state of mind, the brothers were soon called back by the Prophet. They optimistically returned, with the hope that they may perhaps be given some promising information after all. With the obvious aim of sharing their psychological burden and offering a consolation, however, the Prophet instead said, “Your mother and my mother, too...”²⁷ Once again, this must have been underlain by the patent desire to have them sever, in no uncertain terms, their emotional ties with and inner attachments to the period of *shirk*.

Another aspect that may be mentioned as part of the drive to have Muslims sever all their ties with the period of *shirk*, and effectively their pasts, and divert their sole focus on Islam and the Quran, is the temporary prohibition of grave visiting.²⁸

As the sensitive periods of the struggle against the *mushrik* were slowly being left behind, verdicts concerning the children of nonbelievers began entering a process of modification. The concepts of punishment, innocence and justice, however, continued to retain their vitality.

Now, from the vantages of both Divine Predestination and human responsibility, what was to become of the deceased children of Muslims and nonbelievers alike? After all, Islam did make entrance into Heaven dependent upon belief and righteous deeds; and in similar vain, punishment in the Fire was only in return for unbelief and sin.²⁹ All these considered how was the situation of children to be explained?

Consequent upon the *ḥadīth* “Every child born is born upon *fitrah*”, as well as several others uttered in relation to natural predisposition, it has been accepted that children born from Muslim parents who die before puberty, are bound for Heaven, insofar as they are subjected to and treated under their parents’ conditions and are unsullied by sin. Based again on the statements of the Prophet, children born from *mushrik* parents were bound for Hell, since they are, too, subjected

²⁷ Ahmed ibn Hanbal, *al-Musnad* (No. 1134); Qurtubī, *Tafsīr*, al-Tūr 52/21; Abū al-Fiḍā ‘Imād Ad-Din Ismā‘īl ibn ‘Umar ibn Kathīr, *Tafsīr* (Beirut: 1970), 9/4712, 13; Qurtubī, *Tadhkira*, 610.

²⁸ Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarih*, 6/374: “...As a behavior reminiscent of the period of *Jahiliyyah*, people retained a penchant to boast with their past through their dead. Their inner connections with their past therefore remained ever so strong. Recalling that, at the time, there were only a few Muslim graves to visit and that Islam had not yet been fully established, there must have been some presumable concern that visiting a handful of Muslim graves would have ineluctably been accompanied by a visit of the graves of the deceased *mushrik* relatives. Indeed, when this no longer proved a threat, the ban on grave visiting was lifted. Meaningful is the fact that the Prophet announced the lifting of the ban whilst on the way to the conquest of Mecca, near Abwā, in Medina, by the side of his mother’s grave. It marked the time when Muslims had gained an incontestable upper hand on both *shirk* and the *mushrik*. Henceforth, it was out of the question for Muslims to be affected by nonbelievers, their beliefs and pasts and to come under the grip of related fears. As for the nonbelievers, they had forever lost hope in vanquishing Muslims.”

²⁹ Abū Dāwūd, “Jihād”(No 2614, 2672); Tahawī, *Mushkil al-Āthār*, 2/163, 166.

to and treated under the conditions of their parents.³⁰ Thus, the consideration that children are bound by the conditions of their parents provides the basis of both rulings.

As it turned out, however, a follow-up question was posed in regard to both cases: “Will they enter Heaven or Hell without offering/committing any deeds?” The Prophet’s response was, “Allāh knows, much better, the deeds they would have offered/committed”³¹; in other words, Allāh knows the way they would have turned out had they lived. As is discernible, the key concept and determining factor in the words of the Prophet is “Divine Knowledge”. Since through His impeccable and eternal knowledge the Almighty knows everything in the form of a present ‘moment’, He knows un-lived moments as if they have been lived, knowing thereby the nature of the deeds that would have steered the deceased children to either Heaven or Hell had they lived. It could be said that the fact that the ‘un-lived’, which is beyond human knowledge, was fastened to ‘Divine Knowledge’, was motivated by the aim of drawing attention to the living present. After all, had these children ended up living, humans would have also become aware of their awaiting destination.

Since Divine Knowledge is the main force in determining human predestination compliant with impending experiences, it is evident that human beings exercise free will and freedom in their voluntary actions. Viewed from this perspective and in close relation to the subject matter being discussed, ‘predestination’ does not amount to a dark force that entails oppression vis-à-vis human beings.

The Period of Transition

- a. The Prohibition of Killing Nonbelievers’ Children
- b. The Ban Reciprocal Financial Inheritance between Nonbelievers’ Children and their Parents
- c. The Suspending of the Question Regarding Their Eternal Future

1- It was their *mushrik* fathers who were held responsible for the unavoidable deaths of their children during the night raids, for recoiling from a truce with Muslims. Muslim raiders were thereby absolved of their pangs of conscience and removed from what doubts they may have entertained with regard to the night raids. But once the constrictive circumstances began making way, the Prophet voiced an apt discontent over the killing of children. A gratuitous and reckless use of a license justified only by constrictive circumstances could, after all, not be allowed. The Prophet in fact scolded his Companions over an instance of such recklessness, exclaiming, “What

³⁰ Bukhārī , “Jihād and Siyar” (No. 2790); Muslim, “Jihad and Siyar”, 3281. (The Khidr Hadīth)

³¹ Bukhārī , “Qadar” (No. 6108, 6109); Id, “Janaiz”, 1294; Muslim, “Qadar”, 4810; Nasāī (No. 1925); Abū Dāwūd, “Sunnah” (No. 4088); Ahmed ibn Hanbal, al-*Musnad* (No. 2999, 3195, 4810).

is wrong with these people that they kill children?” Upon a few Companions remarking, as a pretext, “Are they not the children of the *mushrik*, Messenger of Allāh?” the Prophet replied, “Are not the best of you children of the *mushrik*?”³² Killing the women and children of nonbelievers, even during battle, was categorically prohibited thereafter.³³

2- Consequent upon the revelation of the verdicts on inheritance and the command for Muslims to embark upon *jihad*, came the acceptance of the invalidity of the hitherto notion that the children of nonbelievers were born upon their fathers’ religion. Based on the report of *Abū Ubayd* via *Muhammad ibn al-Hasan* (189/805), *Tahawī* (321/933) rejects the conception that consigns a deceased child of a nonbeliever to the religion of her father, arguing instead that she is a Muslim at the time of her death and therefore bound for Heaven. In other words, accepted as having a predispositional faith, the child is therefore considered a Muslim. But this state of being upon Islam lasts only until she reaches puberty, whereupon she must affirm her belief verbally.³⁴

3- Providing an important clue as to how the pendulum swung in favor of *mushrik* children is the contrast between the aforementioned answer given to Khadijah and that given to Aisha. The lengthiest interval of this process is situated between the initial response that relegated them to Hell and the ultimate which, in due course, delivered them to Heaven. This interval is epitomized by the statement “Allāh knows what they would have offered/committed”, an attitude referred to as *tawaqquf*.³⁵

Verdicts given on the children of nonbelievers from this period of transition, which exercised a vital role in swinging the nature of the verdicts in their favor, up until this day, may be enumerated under six main headings:

- 1- Their outcomes are left to Allāh to decide.
- 2- They are to be treated like their fathers.
- 3- They will wait on the plane of resurrection (*arasat*).
- 4- They will be servants to the dwellers of Heaven.
- 5- They will be made to go through a test.³⁶

³² Ahmed ibn Hanbal, *al-Musnad*, (No. 15162); *Tahawī*, *Mushkil al-Āthār*, 2/163-164.

³³ Abū Dāwūd, “*Jihad*” (No. 2614, 2672); *Tahawī*, *Mushkil al-Āthār*, 2/163-164.

³⁴ *Tahawī*, *Mushkil al-Āthār*, 2/164, 165.

³⁵ Ibn Hājar al-Asqalānī, *Fath al-Bārī* (Beirut: Dār al-M’arifah, n.d.), 3/244, 247; ‘Aynī, *Umdah al-Qārī*, 7/133, 134.

³⁶ Arguments presented in favor of the thesis that nonbelievers’ children are to be subjected to a further test, do not explain much apart from a granting of insight into whether or not they will have obeyed the Divine Decree had they lived and thereby justly overrule any possible excuses they will have otherwise raised. Besides, insofar as the Hereafter is not a place of offering deeds and being tested, the formula ‘test’ has

6- They are bound for Heaven.³⁷

These six grades of response could really be reduced to three and be made more intelligible:

1- That they are bound for Hell.

2- The attitude of *tawaqquf*.

3- That they are bound for Heaven.³⁸

In view of the principle that verdicts may undergo change with the elapse of time and change of conditions, espousing the standpoint of considering the fate of nonbelievers' children on one level alone and by the practical exclusion of the rulings implemented upon the return of the specific conditions, declaring them as downright bound for Heaven, would conceivably grant Muslims an enormous leeway in communicating Islam.

Notwithstanding what has been explained thus far, schools that have emerged in the Muslim world have retained a firm grip on their peculiar views to this day, despite a majority of these views having the least to do with the rationale and gradualness embedded in the rulings and their implementation during the time of the Prophet.

The Azariqah branch of the Khawārij, for instance, have remained steadfast in their conviction that the deceased children of nonbelievers, being subjected to their fathers conditions, are bound for Hell, while Muslim children are destined for Heaven by the same token. Though they have cited prophet Nuh's curse of nonbelievers as evidence,³⁹ they have taken little care to pay attention to the special circumstance between the prophet and his people. There is also a patent disregard of the fact that the *Hadīth* declaring that the children of nonbelievers are to be judged in line with their fathers' conditions was in fact uttered amid the state of war.

Qadariyya, on the other hand, have used the aforementioned *Fitrah Ḥadīth*, which singles out the parents as the active agent in the Christianization, Judaization and Magification of the child, as evidence that evil cannot be ascribed to Allāh. Yet, according to Imam Malik, the very same *ḥadīth* in fact disproves their standpoint, since the fact that Allāh knows what the child

received due scrutiny and criticism. See Ibn Kathīr, *Tafsīr*, 3/4707, 4710, 4711; 'Ayni, *Umdah al-Qārī*, 7/135, 136; Mohammed Cerīr al-Tabarī, *Jāmi' al-Bayān* (s.l.: Dār al-Hicr), 15/41.

³⁷ 'Ayni, *Umdah al-Qārī*, 7/135, 136. (For another classification, refer to Ibn Hājar, *Fath al-Bārī*, 3/246, 247. Enumerated there are ten grades, the eighth of which places them in Heaven. Used as evidence is the verse, "We never punish until We have sent a messenger." As for the distinctive grades given mention there, they are: they will be reduced to earth, they are to enter Hell, *tawaqquf* and *imsāk* i.e. they are to be withheld.

³⁸ For another tripartite classification. See Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarīh*, 4/594.

³⁹ Ismāīl ibn Muhammad al-Ajlūnī, *Kashf al-Khafā* (Egypt: Maktaba al-Qudsī, 1351) (No. 393); 'Ayni, *Umdah al-Qārī*, 7/135 (The footnote concerning the scholars of *kalām*).

would have done had she lived, alludes to the certain and unchangeable nature of events, and no less, that everything is preceded by Divine Knowledge.⁴⁰

On the ground established by what has been delineated thus far, we may now proceed more comfortably to expound the final position on the matter.

4. The Ultimate Verdict on the Issue and Its Underpinnings

Before peering into the evidences of the ultimate verdict pertaining to what awaits the children of nonbelievers in the Hereafter, we must first highlight two key concepts that, through the conception of *tawaqquf*, pave the way thereto.

The Concepts ‘Servant’ and ‘Limbo’ (*arāf*): The statement ascribed to the Prophet that “The children of nonbelievers are servants of the dwellers of Heaven”⁴¹ and again their acknowledgement as being amongst those ‘awaiting in limbo’, show how the gates of Heaven had slowly begun parting for them. It goes without saying that those waiting in limbo will, in the final reckoning, enter Paradise.⁴² That the *mushrik* children will wind up in Heaven is suggested equally by the Samurrah *Ḥadīth*.⁴³ Sharing the same fate as the children of Muslims, they are considered to remain true on their pre-eternal ‘Oath’,⁴⁴ simply due to the fact that they were devoid of the power to renege. Had they lived, Allāh would have known that their prospective circumstances would have proved to be congruent with their predispositional faith, in accordance with which they are placed in Heaven. The standard here is ‘predispositional faith.’⁴⁵

The view that those who lived and died during the prophet-less period of Interregnum, as a mentally disabled or during childhood will have their possibly deviant intentions and prospective deeds shown to them by Divine Knowledge in order to dismiss all possible excuses that may come from their way,⁴⁶ is incompetent in throwing light on the issue, to say the least. As Qurtubī (656/1258) quotes from *Halīmī* (403/1012), the Hereafter is not so much a place of trial as it is a place of receiving the revenue of that trial, be it in the form of reward or punishment. The

⁴⁰ Ibn Hājar, *Fath al-Bārī*, 3/247, 250.

⁴¹ Abū Ya’lā al-Mawsilī, *Musnad-i Abi Ya’la* (Beirut: Muassasah al-‘Ulūm al-Quran, 1988) (No. 4090); Ibn Kathīr, *Tafsīr*, 9/4706; Qurtubī, *Tadhkirah*, 613.

⁴² Ibn Kathīr, *Tafsīr*, 9/4713.

⁴³ Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarih*, 4/595 and the footnote on 599.

⁴⁴ It must be noted that the view which alleges that the nonbelievers’ children only unwillingly uttered the affirmation ‘*bala*’ (i.e. yes, certainly) during this ‘Oath’. See Ibn Hājar, *Fath al-Bārī*, 3/250. Begs further explanation.

⁴⁵ Qurtubī, *Tadhkirah*, 614, 615.

⁴⁶ ‘Aynī, *Umdah al-Qārī*, 7/135.

need to assess these three classes independently from the case of the nonbelievers' children is hence transparent.⁴⁷

In view of the concepts 'servant', 'limbo' and 'trial', gateway concepts delivering the children of nonbelievers from the period to *tawaqquf* to Heaven, it could be said that an auspicious approach of the kind may provide a basis for psychological interaction in assuaging nonbelievers and warming their hearts to Islam through the mediation of their children - on the condition that criticism of the authenticity of the relevant *ḥadīth* that puts hearts at ease regarding the issue are kept in mind.⁴⁸

Punishment is wrought by a rejection or contravention of things one is rationally and religiously obliged to comply with. The determinants of these obligations are reason and prophethood. Only a pubescent person can be responsible for the laws communicated by a prophet. That a person, who has never been a subject to a '*rasūl*' i.e. 'messenger', is exempted from punishment is therefore acknowledged as an overriding principle. In fact, among many a verse of the Quran which declares that "...no sinner is to bear the burden of another",⁴⁹ only its rendering in chapter *al-Isrā*, the 15th verse to be precise, is coupled with the principle, "We never punish until we have sent a messenger." Considering that it is the pubescent who are exempted from punishment provided that they were never encountered by a prophet, the prepubescent *mushrik* children would have first and foremost priority. For the pubescent, 'Interregnum' proves an obstacle and a valid excuse. The obstacle children are faced with, on the other hand, is that they have not yet passed puberty. This must be regarded as a far more valid excuse. Meriting attention, at this point, is the key concept of this question, namely '*rasūl*'.

In a situation where an agent, from among humans, has not been designated to make fellow human beings acquainted with Allāh, it has been said that reason acts as a 'messenger' (*rasūl*), through which a person can establish a bond and become acquainted with the Creator. Had there not been a messenger in the form of 'reason', the message brought by the human messenger i.e. the prophet would have remained inconceivable. Reason, then, is a fundamental 'messenger' existent in the human being, an envoy and a bond.⁵⁰

The Divine Declaration that exempts the insane from punishment for being dispossessed of reason is *ipso facto* valid for prepubescent *mushrik* children. Punishment appears only as a

⁴⁷ Qurtubī, *Tadhkirah*, 611.

⁴⁸ Qurtubī, *Tadhkirah*, 613, 614. (Reports in favor of the *ḥadīth* declaring nonbelievers' children as 'the servants of Paradise' as well as the relevant interpretations are given in the backdrop of the recommended reasoning to be endorsed concerning the issue).

⁴⁹ al-An'ām 6/164; al-Isrā' 17/15; Fāṭir 35/18; al-Zumar 39/7; al-Najm 53/38.

⁵⁰ Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr*, 20/172, 173.

corollary of abandoning an obligatory action. Being obliged is irrelevant for a person whom the *sharī'ah* has not reached. Simpler put, punishment cannot precede *shariah*, lest it leaves open a window of objections against Divine Justice.⁵¹

The first man was a prophet. Inaugurated with a prophet, the institution of prophethood consistently yet intermittently continued to figure in the life of humankind. There were hence cases of long intervals between two succeeding prophets. During this interlude referred to as the period of 'interregnum', mankind became distant from Divine realities to the point of even contesting the very existence of the Divine. Allāh declares to have broken this interval by sending messengers with the required communications, lest people raise the objection that they were never met with "a bearer of glad tidings and a warner".⁵² In the relevant verse, a *rasīl* is described as a bearer of glad tidings (*bashīr*) and a warner (*nadhīr*). Understandable from the verse is that both are defined as *reason* and a *messenger*. The concepts *bashīr* and *nadhīr*, as they feature in the 24th verse of chapter *Fātir*, can therefore be appraised within the said context.

5. An Analysis of the Quranic Verses Utilized as Evidence in Works of Exegesis

Running a short analysis of the verses supporting the case that the children of nonbelievers are bound for Heaven -even bringing to attention the 15th verse of *al-Isrā* alone- will suffice to proffer a clearer understanding of the aḥādīth narrated in relation.

The verses I will shortly evaluate have been used, in many sources, as evidences disproving the case of a looming punishment for *mushrik* children. The common denominator that essentially binds all these verses together is the principle "no sinner (*wāzīrah*) shall bear the sin of another (*wāzīrah*)."⁵³ The key concepts common to all these verses is 'wizr', literally sin. As it is the feminine form of the word 'sinner' that features in these verses, no discrimination of linguistic gender will be made. We may now proceed to the explanations of the verses:

1- "Say: What! shall I seek a Lord other than Allāh? And He is the Lord of all things; and no soul earns evil but against itself and no bearer of burden shall bear the burden of another; then to your Lord is your return, so He will inform you of that in which you differed." (al-An'ām, 6/164). Clearly enough, the verse dwells on the impossibility of sane adults avoiding responsibility, based on their inherent capability to perform volitional acts. Since the responsibility emphasized here hinges on sanity and pubescence, it is inconceivable for it to target children and comprise them in its scope.

⁵¹ al-Nisā' 4/165; Ṭā Hā 20/134; al-Qaṣaṣ 28/47. (The '*rasul*' referred to in these verses is the messenger who conveys the commands and prohibitions of Allāh; in other words, a prophet. The objectors do not claim 'to have no power of reason').

⁵² al-Mā'idā 5/19.

2- “And a burdened soul cannot bear the burden of another and if one weighed down by burden should cry for another to carry its burden, not aught of it shall be carried, even though he be near of kin. You warn only those who fear their Lord in secret and keep up prayer; and whoever purifies himself, he purifies himself only for the good of his own soul; and to Allāh is the eventual coming.” (Fātir, 25/18) Accordingly, to each his own burden; it cannot be relocated on the shoulders of anyone else, even if they be kindred. The verse accentuates the responsibilities of liable human beings. Yet, although this verse has been used as evidence supporting the case that nonbelievers’ children are bound for Heaven, it nonetheless does not pertain to the innocence of children in general.

3- “If you reject Allāh, truly Allāh has no need of you (*of your believing in Him. He will lose nothing from your unbelief*). But He likes not ingratitude from His servants: if you are grateful (*as is demanded by a lively belief*), He is pleased with you (*and consequently, you will be rewarded. Draw a decisive line between gratitude and ingratitude and avoid rebelling and thereby burdening sin. Take your precaution; for he who departs earth with sin will bear it personally. Do not forget that*) No bearer of burdens can bear the burden of another (*Those who fool you with the false promise of burdening your sins may end up burdening sins as great as yours; but you will still burden your own*). In the end, to your Lord is your Return, when He will tell you the truth of all that you did (*as to who deceived who, who rejected, who believed and among the believers, who returned the gift of belief with due thanks*) for He knows well all that is in hearts.” (al-Zumar, 39/7). Disclosed here is that Allāh will call each person to account over what she did and nothing, in relation, will remain a secret. Quite clearly, this pertains only to those who are sane and pubescent. Thus, however much it may have been used in some works of Quranic exegesis in support that the children of nonbelievers are destined for Heaven, the verse cannot be used as evidence in relation to the innocence of children.

4- “That no bearer of burden shall bear the burden of another. And that man shall have nothing but what he strives for; and that his striving shall soon be seen. Then shall he be rewarded for it with the fullest reward. And that to your Lord is the goal.” (al-Najm, 38-41) The scope of the verse comprises the sane and pubescent. Left outside the scope are children, including the children of the *mushrik*, insofar as children do not commit sin. Equally evident, therefore, is that children may not be dubbed sinners (*wāzīrah*).

5- “(Since each will fill his own book of deeds on earth, let it be known from now that) Whoever goes aright, for his own soul does he go aright; and whoever goes astray, to its detriment only does he go astray: nor can the bearer of a burden bear the burden of another, nor do We chastise (*for whatever a person may or may not have done*) until We raise a messenger.” (al-Isrā, 17/15; also see Taha, 20/134). Children head the list of exemption from punishment for not having been sent a messenger, regardless of whether this messenger is in the form of reason or a prophet.

Conclusion

One may not be punished for what she does or fails to do before being made aware of what she is responsible with. This brings to mind the concept ‘interregnum’ and its eponymous period as experienced in history. A child’s interregnum is her childhood. This natural period is at the same time a natural impediment,⁵³ signifying the fact that she has not been sent a messenger. A child deprived of a messenger in the form of ‘reason’ or from the ability to grasp a messenger in the form of a ‘prophet’ may therefore not be punished. Be that as it may, reason verifies the responsibility, to a certain degree, of a sane adult who lives in the period of ‘interregnum’. He is at least obliged to acknowledge the existence and oneness of the Creator. This responsibility, however, does not extend to the particular religious obligation. He is therefore spared from punishment provided that he acknowledges the former. Children, who do not merit punishment, are bound for Heaven, since they are born upon a predispositional belief and die before they ever get to sin.

From what can be gathered, the declaration that nonbelievers’ children were destined for Heaven was postponed until Islam and Muslims found enough strength to establish an order of life. As attested to by Aisha’s narration from Khadijah, every child is born upon the predisposition of Islam. The children of nonbelievers, who die before pubescence, are therefore bound for Paradise. The children of nonbelievers, who die before pubescence, are therefore bound for Paradise.

Bibliography

- Abū Ya’lā al-Mawsilī. *Musnad-i Abi Ya’la*. Beirut: Muassasah al-‘Ulūm al-Quran, 1988.
- Abū Dāwūd. *Sunan Abi Dāwūd*. Beirut: Muassah al-Rayyān, 1998.
- Ahmed Naim. *Tecrid-i Sarih*. Ankara: Başbakanlık Press, 1976.
- ‘Ayni, Abū Muhammad Badr al-Dīn. *Umdah al-Qārī fī sharhi Sahih al-Bukhārī*. Egypt: 1972.
- Ajlūnī, Ismāil ibn Muhammad. *Kashf al-Khafā*. Egypt: Maktaba al-Qudsī, 1351.
- Asqalānī, Ibn Hājar. *Fath al-Bārī*. Beyrut: Dār al-M’arifah.
- Bayhakī, Abū Bakr Ahmad ibn Husayn ibn Ali. *Sunan al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003.
- Bukhārī, Abū Abdillāh Muḥammad ibn Ismā‘īl. *Sahih al-Bukhārī*. Beirut: Daru Ibn Kathir, 2002.

⁵³ Literally ‘*rasūl*’ is the opposite of ‘*imsāq*’ i.e. withholding; it thus denotes clearing the way and removing an obstacle. See Rāghib al-Isfāhānī, *al-Mufradāt fī gharīb al-Quran* (Beirut: Dār al-Qalam, 1412), “R-S-L”, entry.

- Ibn al-Athîr, *al-Nihayah*. Cairo: el-Maktaba al-Islamiyya, 1963.
- Ibn Hanbal, Abû Abdullah Ahmad Ibn Muḥammad. *Musnad*. Beirut: Muessese al-Risala.
- Ibn Kathîr, Abû al-Fiḍâ 'Imâd Ad-Din Ismâ'îl ibn 'Umar. *Tafsîr*. Beirut: 1970.
- Ibn Mâjah, Abû 'Abdillâh Muḥammad ibn Yazîd. *Sunan Ibn Majah*. Damascus: al-Resalah al-A'lamiah, 2009.
- Ibn Manzûr, Muhammad İbn Mukarram. *Lisân al-'Arab*. Cairo: Dar al-Ma'ârif.
- Kafawî, Abû Al-Baqâ. *al-Kulliyah*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1998.
- Khattâbî, Abû Suleymân Mohammad ibn Ibrâhîm. *Ma'âlim al-Sunan*. Humus, 1969-1974.
- Mâlâtî, Abû al-Husayn. *Tanbih*. Beirut: al-Ma'had al-Almânî li al-Abhâth al-Sharqiyah, 2009.
- Muslim, Abû al-Ḥusayn Muslim İbn al-Ḥajjâj. *Müslim Şerhi*. nşr. Ahmed Davudoğlu. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1978.
- Muslim, Abû al-Ḥusayn Muslim İbn al-Ḥajjâj. *Sahihu Muslim*. Cordoba: Muassasah Qurtuba, 1994.
- Nasâî, Abû 'Abd ar-Rahmân Aḥmad ibn Shu'ayb Ali. *Sunenu Nasâi*. Beirut: Dâr al-Başâr al-Islamiyya, 1994.
- Qurtubî, Shamsuddîn Abû Abdullah. *Tadhkira: at-Tedhkira fî Ahwâl al-Mawtâ wa umûr al-Akhirah*. Beirut: s.n., 1985.
- Râghib al-Isfahânî, *al-Mufradât fî gharîb al-Quran*. Beirut: Dâr al-Qalam, 1412.
- Râzî, Fakhr al-Dîn. *Tafsîr al-Kabîr*. Dâr al-Fikr, 1981.
- Tabarî, Mohammad Cerir. *Jâmi' al-Bayân*. Cairo, Dâr al-Hicr, 2001.
- Tahawî, Abû Ca'far Ahmad ibn Muhammad. *Mushkil al-Āthār*. Haydarabâd: 1377.
- Tirmidhî, Abû 'Īsâ Muḥammad ibn 'Īsâ as-Sulamî. *Sunan al-Tirmidhî*. Damascus: Al-Resalah Al-A'lamiah.
- Watt, W. Montgomery. *Free Will and Predestination in Early Islam*. trans. Arif Aytekin. İstanbul: Kitabevi Press, 1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Çocuk (Kelâm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Press, 2002), 8/359-360.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Publications, 1962.

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi / Journal of ATEBE
Sayı: 7 (Haziran / June 2022)

YAYIN ESASLARI

ATEBE Dergisi, ilahiyat ve İslami ilimler alanında yayın yapan hakemli akademik bir dergidir.

2019 yılında Kisbu İlahiyat Dergisi (e-ISSN: 2667-4602) adıyla yayın hayatına başlayan derginin adı 2020 yılı 4. Sayıdan itibaren ATEBE Dergisi (e-ISSN: 2757-5616) olarak değiştirilmiştir.

Dergimiz Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi tarafından 30 Haziran ve 31 Aralık tarihlerinde olmak üzere yılda 2 sayı olarak yayımlanmaktadır. Haziran sayısı için makale kabul tarihleri **01 Ocak-15 Mayıs**; Aralık sayısı için **01 Temmuz-15 Kasım** tarihleri arasındır.

Dergimiz, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip özgün makale, tenkitli metin neşri, derleme makale, çeviri makale, yayım değerlendirmesi, bilimsel toplantı çalışmaları ve biyografiler yayımlayarak dinî araştırmalar alanında ulusal ve uluslararası bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Dergimizin kapsamına Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı, İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Mantık, İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Musiki ve Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi alanında yapılmış bilimsel çalışmalar girmektedir.

Dergimizde yayın dili Türkçe'nin yanı sıra İngilizce ve Arapça dillerinde yapılan çalışmalara da yer verilmektedir.

Dergimizde yayımlanmak üzere gönderilen makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal tespitinde iThenticate yazılımı aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

Yazım Kuralları

ATEBE Dergisi, 30 Haziran ve 31 Aralık tarihlerinde yılda 2 sayı olarak yayımlanan ulusal hakemli akademik bir dergidir. Dini Araştırmalar/İslam Araştırmaları alanında alanına dair özgün makale, tenkitli metin neşri, derleme makale, çeviri makale, yayım değerlendirmesi, bilimsel toplantı çalışmaları ve biyografiler gibi bilimsel çalışmaları yayımlar. Dergimizin kapsamına Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı, İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Mantık, İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Musiki ve Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi alanında yapılmış bilimsel çalışmalar girmektedir.

ATEBE, [İsnad Atıf Sistemi 2. Edisyonu](#) (İSNAD-Metiniçi ve İSNAD-Dipnotlu) kullanmaktadır. Bilim dalında, dipnotlu veya metiniçi sistemden hangisi yaygın kullanılıyor ise o tercih edilebilir.

Yayın İlkeleri

Dergiye gönderilen yazıların ilk sayfasında yazarın ismi ve kurum bilgileri İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak yazılmalıdır. Bk. <https://www.isnadsistemi.org/guide/akademik-yazim/3-yazar-ve-kurum-bilgisinin-yazimi/>

Dergiye gönderilen yazılar daha önce başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere kabul edilmiş olmamalıdır. Lisansüstü tezlerden üretilen yazılar ile sempozyum bildirimleri ise makale başında etik beyana yer verilerek dergi sistemine yüklenebilir.

Örnek: Bu çalışma ... tarihinde sunduğumuz/tamamladığımız ... başlıklı yüksek lisans tezi/doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. /This article is extracted from my master thesis/doctorate dissertation entitled "...", (Master Thesis/PhD Dissertation, University, Ankara/Turkey, 2021).

Etik kurul izni gerektiren araştırmalarda etik kurul onayı alınmalı ve bu onay (kurul adı, tarih ve sayı no) çalışmanın ilk sayfası ile yöntem kısmında zikredilmelidir. Etik kurul izni gerektiren araştırmalar için derginin [Etik İlkeler ve Yayın Politikası'nı inceleyiniz](#).

Dergide Türkçe, Arapça ve İngilizce yazılar yayımlanabilmektedir. Bir sayıda aynı yazara ait aynı türden en fazla bir çalışma yayımlanabilmektedir. Farklı türlerden olmak kaydıyla aynı yazarın birden çok çalışması yayımlanabilir.

Makalelerin hacmi en az 3.000, en fazla 10.000 kelime olmalıdır (öz, abstract, kaynakça ve ek hariç). 10.000 kelimeyi geçen makaleler Yayın Kurulu tarafından uygun görülmesi halinde hakem sürecine alınır. Makalenin başında 350-400 kelimelik Türkçe Öz ve İngilizce Abstract, 5-8 kelimelik Türkçe anahtar kelime ve İngilizce keywords ile Türkçe ve İngilizce başlıklara yer verilmelidir.

Öz/Abstract kısmında; araştırmanın konu, kapsam, önem, amaç ve yöntem gibi temel metodolojik çerçevesi belirtilmeli, ulaşılan sonuç ve yararlanılan kaynaklara ise değinilmemelidir. Öz/Abstract tek paragraf hâlinde yazılmalıdır. Öz kısmında yer alan Arapça özel isim (din, mezhep, şahıs, süre vb.), kitap adı ve kavramların yazımında Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin (Bk. <https://islamansiklopedisi.org.tr>) kullanımına uyulmalıdır. İngilizce (abstract ve keywords) metninde yer alan özel isimler, kitap adları ve kavramların yazımında ise Encyclopaedia of Islam'ın 3. edisyonu dikkate alınmalıdır.

Metin içinde atıf yapılan eserler, KAYNAKÇA başlığı altında aşağıdaki formatta metnin sonuna eklenmelidir. Arapça makalelerin sonunda latin harfleriyle KAYNAKÇA bulunmak zorundadır.

Dergimiz makale yazımında uluslararası uygunluk açısından Zotero, Mendeley ya da Endnote kullanımını önermektedir.

Hakem süreci tamamlanan birden fazla yazarlı çalışmaların sonunda katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir.

Dergiye gönderilen yazılarda şekil özellikleri şöyle olmalıdır:

Microsoft Office Word programında yazılmalıdır.

Sayfa Boyutu: A4 ebatlarında olmalıdır.

Yazı Tipi: Metin yazı tipi ISNAD Font ve boyutu 10 punto, dipnotlar ise 9 punto olmalıdır. “Tek” satır aralıklı olarak yazılmalıdır.

Makalede kullanılan atıf sistemi, İsnad Atıf Sistemi 2. edisyona uygun olmalıdır. İsnad Atıf Sistemi için tıklayınız.

Sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir.

ATEBE Dergisi makale şablonunu indirmek için [tıklayınız](#).

Başlıklar

Makalenin başında Türkçe ve İngilizce başlık bulunmalıdır. Başlıklar mümkün olduğunca kısa ve konuyu yansıtacak şekilde olmalıdır. Metin içi başlıklar ondalık sistemde yazılmalı, “1. 2. 3.; 1.1., 1.2.; 1.2.1.” şeklinde rakam ve sonrasında nokta kullanılarak manuel olarak oluşturulmalıdır. Otomatik başlık kullanılmamalıdır. Birinci derece başlıklarda her kelimenin ilk harfi büyük olmalı ve bold karakterde yazılmalıdır.

Bk. İSNAD: <https://www.isnadsistemi.org/guide/akademik-yazim/2-yayinin-adi-ve-basliklandirma/>

Etik İlkeler

ATEBE Dergisinde uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. ATEBE yayını etiği kapsamında tüm paydaşların aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklenmektedir.

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak [Committee on Publication Ethics](#) (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır (Bk. [COPE Yönerge](#)).

Makalelerde kullanılan verilerin manipüle edilmesi, çarpıtılması ve uydurma verilerin kullanılması gibi durumlar tespit edilirse, makale yazarının çalıştığı kuruma bu durum resmi yollardan bildirilecek ve makale reddedilecektir. ATEBE Dergisi, editör ve/veya hakemler tarafından verilen dönütlere göre yazarlardan analiz sonuçlarına ilişkin çıktı dosyalarını isteme hakkına sahiptir.

Yayına hazırlanan çalışma; kitap bölümü, yayınlanmamış tebliğ metni ile yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmiş ise mutlaka çalışmanın ilk sayfasında Türkçe ve İngilizce olarak bu husus belirtilmelidir.

Örnek: Bu çalışma ... tarihinde sunduğumuz/tamamladığımız ... başlıklı yüksek lisans tezi/doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. /This article is extracted from my master

thesis/doctorate dissertation entitled "...", (Master Thesis/PhD Dissertation, University, Ankara/Turkey, 2021).

Bu makale, ... Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan "...” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir. /This paper is the final version of an earlier announcement called "...”, not previously printed, but orally presented at a symposium called "...”, the content of which has now been developed and partially changed.

Tebliğden üretilen makalelerin değerlendirmeye alınabilmesi için yazarın makalesini, "Çalışmam, daha önce yayımlanmamıştır ve yayımlanmayacaktır." şeklinde ıslak imzalı taahhütname ile birlikte göndermesi gereklidir. Zira duplication/tekrar yayın/bilimsel yanılma/çoklu yayın suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre tekrar yayın, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayımlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayımlanmışsa bunun dışındaki yayınlar tekrar yayın sayılmaktadır.

Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi için [tıklayınız.](#)

Tübitak Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği için [tıklayınız.](#)

Hakemli dergide bir makalenin yayımlanması uyumlu ve saygı duyulan bilgi ağının gelişmesinde gerekli bir temel yapı taşıdır. Bu, yazarların ve onları destekleyen enstitülerinin çalışmalarının kalitesinin doğrudan yansımadır. Hakemli makaleler bilimsel metotları destekler ve şekillendirir. Bu yüzden beklenen etik davranışların standartlarında anlaşmaya varmak yayımlama ile ilgili tüm taraflar, yazar, dergi editörü, hakem ve yayımcı kuruluşlar için önemlidir:

Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

a) İntihal: Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,

b) Sahtecilik: Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,

c) Çarpıtma: Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,

ç) Tekrar yayım: Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

d) Dilimleme: Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

e) Haksız yazarlık: Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dahil ettirmek.

Yazarların Sorumlulukları

1. Raporlaştırma standartları: Orijinal araştırmanın yazarları, yapılan çalışmanın ve sonuçların doğru bir şekilde sunulmasını ve ardından çalışmanın öneminin objektif bir şekilde tartışılmasını sağlamalıdır. Makale önerisi yeterli detay ve referans içermelidir.

2. Veri erişimi ve saklama: Yazarların, çalışmalarının ham verilerini saklamaları gerekmektedir. Gerektiğinde, dergi tarafından talep edilmesi durumunda editör incelemesi için sunulmalıdırlar.

3. Özgünlük ve intihal: Yazarlar, tamamen orijinal eserler göndermelidirler ve başkalarının çalışmalarını veya sözlerini kullanmışlarsa, bu uygun şekilde alıntılanmış olmalıdır. İntihal, tüm biçimlerinde etik olmayan yayıncılık davranışını oluşturur ve kabul edilemez. Bu nedenle dergiye makale gönderen tüm yazarlardan benzerlik oranı raporu istenmektedir.

4. Birden çok, yinelenen, yedekli veya eşzamanlı gönderim / yayın: Yazarlar başka bir dergide daha önce yayınlanmış bir makaleyi değerlendirilmek için göndermemelidir. Bir makalenin birden fazla dergiye eşzamanlı olarak sunulması etik olmayan yayıncılık davranışdır ve kabul edilemez.

5. Makalenin yazarlığı: Sadece yazarlık kriterlerini yerine getiren kişiler, yazının içeriğinde yazar olarak listelenmelidir. Bu yazarlık kriterleri şu şekildedir; (i) tasarım, uygulama, veri toplama veya analiz aşamalarına katkı sağlamıştır (ii) yazıyı hazırlamış veya önemli entelektüel katkı sağlamış veya eleştirel olarak revize etmiştir veya (iii) makalenin son halini görmüş, onaylamış ve yayınlanmak üzere teslim edilmesini kabul etmiştir. Sorumlu yazar, tüm yazarların (yukarıdaki tanıma göre) yazar listesine dâhil edilmesini sağlamalı ve yazarların makalenin son halini gördüklerini ve yayınlanmak üzere sunulmasını kabul ettiklerini beyan etmelidir.

6. Beyan ve çıkar çatışmaları: Yazarlar, mümkün olan en erken aşamada (genellikle makale gönderimi sırasında bir bildirme formu sunarak ve makalede bir beyanı dâhil ederek) çıkar çatışmalarını açığa çıkarmalıdır. Çalışma için tüm mali destek kaynakları beyan edilmelidir (varsa hibe/fon numarası veya diğer referans numarası dâhil).

7. Hakem değerlendirme süreci: Yazarlar hakem değerlendirme sürecine katılmakla yükümlüdürler ve editörlerin ham veri taleplerine, açıklamalara ve etik onayının kanıtlarına ve telif hakkı izinlerine derhal yanıt vererek tam olarak iş birliği yapmakla yükümlüdürler. İlk olarak "gerekli revizyon" kararı verilmesi durumunda, yazarlar hakemlerin yorumlarına sistematik bir şekilde verilen son tarihe kadar yazılarını gözden geçirip yeniden ibraz etmelidir.

8. Yayınlanan eserlerde temel hatalar: Yazarlar kendi yayınladıkları çalışmalarında önemli hatalar veya yanlışlıklar bulduklarında, dergi editörlerini veya yayıncılarını derhal bilgilendirmek

ve makale üzerinde bir dizgi hatası (erratum) düzeltmek veya makaleyi yayımdan çıkarmak için dergi editörleriyle veya yayıncılarıyla işbirliği yapmakla yükümlüdür. Editörler veya yayıncı, yayınlanan bir çalışmanın önemli bir hata veya yanlışlık içerdiğini üçüncü bir şahıstan öğrenirse, yazarın makaleyi derhal düzeltme veya geri çekme veya derginin editörlerine kâğıdın doğruluğuna dair kanıt sunma yükümlülüğünü almalıdır.

Hakemlerin Sorumlulukları

1. Editoryal kararlara katkı: Editör kararlarında editörlere yardımcı olur ve editoryal iletişim yoluyla yazarlara makalelerini iyileştirmede yardımcı olur. Makale ile ilgili diğer makale, eser, kaynak, atıf, kural ve benzeri eksiklerin tamamlanmasını işaret edilmelidir.

2. Sürat: Makale önerisini incelemek için yeterli nitelikte hissetmeyen veya makale incelemesinin zamanında gerçekleştiremeyeceğini bilen herhangi bir hakem, derhal editörleri haberdar etmeli ve gözden geçirme davetini reddetmeli, böylece yeni hakem atamasının yapılması sağlanmalıdır.

3. Gizlilik: Gözden geçirilmek üzere gönderilen tüm makale önerileri gizli belgelerdir ve bu şekilde ele alınmalıdır. Editör tarafından yetkilendirilmedikçe başkalarına gösterilmemeli veya tartışılmamalıdır. Bu durum inceleme davetini reddeden hakemler için de geçerlidir.

4. Tarafsızlık standartları: Makale önerisi ile ilgili yorumlar tarafsız olarak yapılmalı ve yazarların makaleyi geliştirmek için kullanabileceği şekilde öneriler yapılmalıdır. Yazarlara yönelik kişisel eleştiriler uygun değildir.

5. Kaynakların kabulü: Hakemler, yazarlar tarafından alıntılanmayan ilgili yayınlanmış çalışmaları tanımlamalıdır. Hakem ayrıca, incelenen yazı ile başka herhangi bir makalenin (yayınlanmış veya yayınlanmamış) herhangi bir önemli benzerliğini editörüne bildirmelidir.

6. Çıkar çatışmaları: Çıkar çatışmaları editöre bildirilmelidir. Hakemler ile değerlendirme konusu makalenin paydaşları arasında çıkar çatışması olmamalıdır.

Yayın Politikası

Makale Kabul

ATEBE 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 dergide yayımlanabilmesi için, daha önce başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir. Makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları, çalıştıkları kurum ve [ORCID](#) bilgileri belirtilmelidir. Ayrıca yazarların iletişim bilgileri (e-posta adresleri) tam olarak verilmelidir. ATEBE Dergisi'nin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin 1/3'ünü geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. İngilizce ve Arapça yazıların Türkçe başlık, öz ve abstract içermesi; Arapça yazıların ayrıca Latin Alfabeti kullanılarak yazılmış kaynakça içermesi

gereklidir. Makalenin derginin yazım kurallarına uygun olarak hazırlanıp sisteme yüklenmesi gerekmektedir. Araştırma makalelerinin hacmi en az 3.000, en fazla 10.000 kelime olmalıdır (öz, abstract, kaynakça ve ek hariç). 10.000 kelimeyi geçen makaleler Yayın Kurulu tarafından uygun görülmesi halinde hakem sürecine alınır. Makalenin başında 350-400 kelimelik Türkçe Öz ve İngilizce Abstract, 5-8 kelimelik Türkçe anahtar kelime ve İngilizce keywords ile Türkçe ve İngilizce başlıklara yer verilmelidir. Bir sayıda aynı yazara ait aynı türden en fazla bir çalışma yayımlanabilmektedir. Farklı türlerden olmak şartıyla aynı yazarın birden fazla çalışması yayımlanabilir. Haziran ve Aralık ayında yayımlanan dergiye makale kabul tarihleri Haziran sayısı için 1 Ocak – 15 Mayıs; Aralık sayısı için ise 1 Temmuz – 15 Kasım arasındadır.

Makale Değerlendirme Süreci

Yayımlanmak üzere gönderilen yazılar Ön Kontrol ve Hakem Değerlendirme süreçlerinden geçirilmektedir.

Gönderilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir.

Yazılar, önce Editör Kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından (Ön Kontrol) incelenir. Daha sonra [iThenticate](#) yazılımı aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir. Dergimizde maksimum benzerlik oranı, %20 olarak kabul edilmektedir. Ön kontrol sürecinde yetersiz görülen çalışmalar hakem sürecine alınmadan Yayın Kurulu tarafından yazara iade edilir. Ön kontrol sürecinde yeterli görülen çalışmalar değerlendirmeleri için hakem sürecine alınır veya eksiklikleri gidermesi için yazara gönderilir.

Ön Kontrol sürecinde üç defa incelendiği halde bu süreçten geçemeyen çalışma, yazara iade edilir ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmaz.

Ön Kontrol sürecini geçen çalışmalar ise çift taraflı kör hakemlik ilkesine uygun olarak en az iki hakem tarafından değerlendirilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Editör Kurulu hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Editör Kurulunun eleştiri ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler.

Atıf ve Referans Sistemi

ATEBE Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında [İsnad Atıf Sistemi 2. edisyonu](#)nun kullanılmasını şart koşmaktadır.

İntihal Tespit Politikası

İntihal tespitinde iThenticate yazılımı aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir. Dergimizde maksimum benzerlik oranı, %20 olarak kabul edilmektedir.

Yayın ve Değerlendirme Ücreti

ATEBE Dergisi yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

Çıkar Çatışmaları

ATEBE Dergisi yazarlara ve hakemlere derginin yayın sürecinin bağımsız ve tarafsız bir şekilde sürdürüleceğini garanti eder. Birden fazla yazarlı çalışmalarda, hakem süreci tamamlanan çalışmanın sonunda katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir. (bkz. [Makale Yazım Şablonu](#)) Ayrıca hakem süreci tamamlanınca yazarlardan çıkar çatışması beyan formunu doldurup sisteme yüklemeleri istenir.

Açık Erişim Politikası

ATEBE Dergisi'nde yayımlanan her bir çalışma Creative Commons Uluslararası Lisansı (CC-BY-NC 4.0) ile lisanslanmıştır. Açık erişim politikası sayfası için [tıklayınız](#).

Telif Hakkı Bildirimi

Yazarlar, ATEBE Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası \(CC BY-NC 4.0\)](#) olarak lisanslıdır. Yazarlar, ATEBE Dinî Araştırmalar Dergisi'ne gönderdikleri yazılarda telif hakkı bildirim metnini kabul etmiş sayılır.

Ücret Politikası

ATEBE Dergisinin tüm giderleri Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergimiz yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara herhangi bir ücret ödenmemektedir.

PUBLICATION POLICY

ATEBE Journal is a peer-reviewed academic journal that publishes in the field of theology and Islamic sciences.

The name of the journal, which started its publication life in 2019 with the name KİSBU İlahiyat Dergisi (e-ISSN: 2667-4602) has been changed to ATEBE Journal (e-ISSN: 2757-5616) as of the 4th issue in 2020.

Our journal is published by Social Sciences University of Ankara twice a year, on 30 June and 31 December. Article acceptance dates for the June issue are 01 January-15 May; for the December issue, it is between 01 July-15 November.

Our journal aims to contribute to national and international knowledge in the field of religious studies by publishing original articles, critical texts, review articles, translated articles, reviews, scientific meeting studies and biographies with scientific qualifications at national and international level.

The scope of our journal includes scientific studies in the field of Tafsir, Hadith, Kalām, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, Arabic Language and Literature, Islamic Philosophy, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, Logic, History of Islam, History of Islamic Arts, Turkish-Islamic Literature, Religious Music and Religion Culture and Ethics Education. In addition to Turkish, which is the language of publication, English and Arabic studies are also published in our journal.

English and Arabic studies are also published in our journal in addition to Turkish ones.

Articles submitted for publication in our journal are subject to double-blind peer-review evaluation by at least two referees. In addition, it is confirmed that the articles have not been published before and do not contain plagiarism, through a special program used in plagiarism detection.

Author Guidelines

ATEBE uses the [Isnad Citation System 2nd Edition](#) (ISNAD Author-Title and ISNAD Author-Date). Whichever of the footnote or in-text system is widely used in the relevant science, can be preferred.

The name of the author and the institution information should be written in accordance with the ISNAD Citation System on the first page of the articles sent to the journal. See. <https://www.isnadsistemi.org/en/guide/isnad2-2/academic-writing/3-author-name-and-institution-information/>

Manuscripts submitted to the journal must not have been previously published elsewhere or accepted for publication. Articles produced from graduate theses and symposium papers can be uploaded to the journal system by including the ethical statement at the beginning of the article.

Sample: This article is extracted from my master thesis/doctorate dissertation entitled "...", (Master Thesis/PhD Dissertation, University, Ankara/Turkey, 2021). Ethics committee approval should be obtained for studies that require ethics committee approval and this approval (committee name, date, and number) should be mentioned on the first page of the study and in the method section. Please review the Journal's Ethical Principles and Publication Policy for research that requires ethics committee approval.

Turkish, Arabic and English articles can be published in the journal. ATEBE does not publish more than one research paper of the same author in a single issue. More than one work of the same author can be published, provided that they are in different categories.

The volume of the articles should be at least 3,000 and at most 10,000 words (except for the abstract, bibliography and appendix). All articles should include an abstract both in English and in Turkish of 350-400 words and 5-8 keywords.

In the Abstract section; the main methodological framework of the research, such as the subject, scope, importance, purpose and method, should be specified, and the results and sources used should not be mentioned. The abstract should be written in a single paragraph. The use of the Turkish Diyanet Foundation's Encyclopedia of Islam (See. <https://islamansiklopedisi.org.tr>) should be followed in writing the Arabic proper names (religion, sect, person, surah, etc.), book titles and concepts in the Turkish abstract. The 3rd edition of Encyclopedia of Islam should be taken into account when writing proper names, book titles and concepts in the English (abstract and keywords) text.

The works cited in the text should be added to the end of the text under the REFERENCES title. REFERENCES should be written in Latin letters at the end of Arabic articles. Our journal recommends the use of Zotero, Mendeley or Endnote in terms of international compatibility in article writing.

At the end of the manuscripts with more than one author whose peer-review process has been completed, a statement of contribution rate, a statement of support and acknowledgment, if any, and a conflict statement should be included.

The format of the manuscripts sent to the journal should be as follows:

It must be written in Microsoft Office Word. Page Size: It should be in A4 size. Font: Manuscripts should be written with the Cambria font in 10,5 point size and footnotes should be 9 point. The citation system used in the article should be in accordance with the Isnad Citation System 2nd edition. Click for the Isnad Citation System. Details such as page numbers, headers and footers should not be included. [Click](#) to download the ATEBE Journal article template.

Titles

There should be a Turkish and English title at the beginning of the article. Titles should be as short as possible and reflect the subject. In-text headings should be written in the decimal system, for example "1. 2. 3.; 1.1., 1.2.; 1.2.1." It should be created manually using a number and

then a dot. Automatic captions should not be used. In first-degree titles, the first letter of each word should be capitalized and written in bold.

See ISNAD: <https://www.isnadsistemi.org/en/guide/isnad2-2/academic-writing/2-titles/>

Ethical Principles

Publication processes of ATEBE Journal are based on producing, developing and sharing knowledge objectively within scientific methods. The processes implemented in this direction are directly reflected in the quality of the works of the authors and the institutions that support the authors. Peer-reviewed articles are studies that ensure the application of scientific method and impartiality. In the realization of scientific production, all components of publication process (authors, readers and researchers, publisher, reviewers and editors) should comply with ethical principles. In this context, the publication ethics and open access policy of ATEBE Journal require that all components of publication process comply with the ethical principles below:

The ethical duties and responsibilities listed below have been prepared as open access, taking into account the guidelines and policies published by the [Committee on Publication Ethics](#) (COPE) ([See](#) COPE Flowcharts).

If situations such as manipulating and distorting the data used in the articles and using fabricated data are detected, this situation will be officially reported to the institution where the author of the article works and the article will be rejected. ATEBE Journal has the right to request the output files related to the analysis results from the authors according to the feedback given by editors and/or reviewers.

When the study prepared for publishing is produced from a book chapter, an unpublished report, and master thesis or doctorate dissertation, it should certainly be stated in Turkish and English on the first page of the study.

Example: This article is extracted from my master thesis/doctorate dissertation entitled "...", (Master Thesis/Ph.D. Dissertation, University, Ankara/Turkey, 2021).

This paper is the final version of an earlier announcement called "...", not previously printed, but orally presented at a symposium called "...", the content of which has now been developed and partially changed.

In order for the articles produced from reports to be evaluated, the author should send his/her articles together with a contract with a wet signature stating that "My study has not been published previously and will not be published". The reason is that duplication/ republishing/ scientific deception/multicast is a crime. According to the TUBITAK Committee on Publication Ethics, republishing is to publish or send the results of the same research to more than one journal for publishing. If an article has been evaluated or published previously, the publications apart from this are regarded as republishing.

[Click](#) here for the Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive.

[Click](#) here for TUBITAK Committee on Research and Publication Ethics Regulation.

The publication of an article in a peer-reviewed journal is an essential building block in the development of a coherent and respected knowledge network. This is a direct reflection of the quality of the work of the authors and their supporting institutions. Peer-reviewed articles support and shape scientific methods. Therefore, it is important for all parties involved in publishing, authors, journal editors, referees and publishing organizations to agree on the standards of expected ethical behaviour:

General Actions Against Scientific Research and Broadcasting Ethics

a) Plagiarism: To show others' original ideas, methods, data or works as their own work, partially or completely, without reference to scientific rules,

b) Fraud: To produce data that is not based on research, to edit or change the presented or published work on the basis of untrue data, to report or publish these, to present an unstudied research as if it has been done,

c) Distortion: Falsifying the research records or the data obtained, showing the devices or materials not used in the research as being used, not evaluating the data that is not suitable for the research hypothesis, manipulating the data and/or results in order to fit the relevant theory or assumptions, falsifying or shaping the research results in line with the interests of the people and organizations,

ç) Republishing: Presenting more than one work containing the same results of a research as separate works in academic appointments and academic promotions,

d) Slicing: Dividing the results of a research into pieces in a way that disrupts the integrity of the research and is inappropriate, and publishing in more than one issue, and presenting these publications as separate publications in academic appointments and promotions,

e) Unfair authorship: Including persons without active contribution among the authors or not including those who have active contribution, changing the author's order in an unjustified and inappropriate manner, removing the names of those who have active contribution from the work in subsequent editions, having their names included among the authors by using their influence even though they have no active contribution,

Authors' Responsibilities

1. Reporting standards: The authors of the original research should ensure that the work done and the results are presented accurately, followed by an objective discussion of the significance of the work. The article proposal should contain sufficient details and references.

2. Data access and retention: Authors are required to keep the raw data of their studies. When necessary, they should submit it for editorial review if requested by the journal.

3. Originality and plagiarism: Authors must submit entirely original works and if they have used the work or words of others, this must be appropriately cited. Plagiarism constitutes

unethical publishing behaviour in all its forms and is unacceptable. For this reason, a similarity rate report is requested from all authors who submit an article to the journal.

4. Multiple, duplicate, backup or simultaneous submission / publication: Authors should not submit an article previously published in another journal for consideration. Submitting an article to more than one journal simultaneously is unethical publishing behavior and is unacceptable.

5. Authorship of the manuscript: Only those who fulfil the authorship criteria should be listed as authors in the content of the manuscript. These authorship criteria are as follows; (i) contributed to the design, implementation, data collection or analysis phases (ii) prepared the manuscript or made significant intellectual contribution or critically revised it; or (iii) saw the final version of the manuscript, approved it and agreed to be submitted for publication. Corresponding author should ensure that all authors (according to the definition above) are included in the list of authors and declare that they have seen the final version of the article and agree to be submitted for publication.

6. Statement and conflicts of interest: Authors should reveal conflicts of interest at the earliest possible stage (usually by submitting a disclosure form at the time of submission and including a statement in the article). All sources of financial support for the study must be declared (including the grant / fund number or other reference number, if applicable).

7. Peer review process: Authors are responsible for participating in the peer review process and are obliged to fully cooperate by responding promptly to editors' requests for raw data, explanations and evidence of ethical approval, and copyright permissions. If a "required revision" decision is made first, the authors should review and re-submit their manuscript until the deadline given to the reviewers' comments in a systematic manner.

8. Fundamental errors in published works: When authors find material errors or inaccuracies in their own published work, they are obliged to inform the journal editors or publishers immediately and to cooperate with the journal editors or publishers to correct a typo in the article (erratum) or remove the article from publication. If editors or publisher learn from a third party that a published work contains a material error or inaccuracy, the author must take the responsibility of correcting or withdrawing the article immediately or providing the journal's editors with evidence of the paper's accuracy.

Responsibilities of Referees

1. Contribution to editorial decisions: Assists editors in their editorial decisions and assists authors in improving their articles through editorial communication. Indicates the completion of other articles, works, sources, citations, rules and similar deficiencies related to the article.

2. Speed: Any referee who does not feel qualified to review the proposal of the article or knows that the article review cannot take place on time should immediately notify the editors and reject the invitation to review, thus ensuring the appointment of a new referee

3. Confidentiality: All article suggestions submitted for review are confidential documents and should be handled as such. It should not be shown or discussed to others unless authorized by the editor. This also applies to referees who decline the invitation to review.

4. Impartiality standards: Comments on the proposal of the article should be made impartially and recommendations should be made in a way that the authors can use to improve the article. Personal criticism of the authors is not appropriate.

5. Acceptance of references: Referees should describe relevant published works that are not cited by the authors. The referee should also inform the editor of any significant similarities between the manuscript reviewed and any other manuscript (published or unpublished)

6. Conflicts of interest: Conflicts of interest should be reported to the editor. There should be no conflict of interest between the referees and the stakeholders of the article that is the subject of evaluation.

Publication Policy

Article Acceptance

The articles to be sent to ATEBE Journal should be original articles filling a gap in the related field or analyses evaluating previously published studies and presenting new and significant opinions about this issue.

In order for the articles to be published in the journal, they should not be previously published or accepted for publication elsewhere. Reports presented previously at a scientific meeting may be accepted on condition that this is clearly indicated.

Title of the article should be written in Turkish and English, and the authors' names, surnames, academic titles, institutions they work in, and [ORCID](#) information should be specified. Additionally, the authors' contact information (e-mail addresses) should be given completely.

The language of the ATEBE Journal is Turkish. However, not exceeding 1/3 of the journal, manuscripts written in English and Arabic may also be included in each issue. English and Arabic manuscripts should include Turkish titles, Turkish and English abstracts, and Arabic manuscripts are also required to include bibliography written using the Latin Alphabet.

The article should be prepared in accordance with the writing rules of the journal and uploaded to the system. The volume of research articles should be at least 3,000 and at most 10,000 words (excluding abstract, bibliography and appendix). Articles exceeding 10,000 words are included in the referee process if deemed appropriate by the Editorial Board. At the beginning of the article, 350-400 words of Turkish Abstract and English Abstract, 5-8 words of Turkish keywords and English keywords, and Turkish and English titles should be included.

At most one work of the same genre by the same author can be published in any issue. More than one work of the same author can be published, provided that they are of different

genres. Article acceptance dates for the journal published in June and December are January 1 – May 15 for the June issue; 1 July - 15 November for the December issue.

Article Evaluation Process

The articles sent to be published are gone through the Pre-Control and Peer-Review Processes.

In the evaluation of the submitted articles, academic objectivity and scientific quality are the most important criteria.

The articles are first examined with respect to compliance with the principles of the journal (Pre-control) by the Editorial Board. Then, articles are passed through the plagiarism control process through iThenticate software. The similarity rate in the plagiarism detection policy for our journal is 20%. The studies that are considered as inadequate in the pre-control process are returned to the author by the Editorial Board before the peer-review process. For the studies that are considered as adequate in the pre-control process, the peer-review process is initiated or these studies are sent to the authors to correct the deficiencies.

A study that cannot pass through this process even though it is examined three times during the pre-control process is returned to the author and does not put into the process again in the same publication period.

Studies that pass the Pre-Control process are evaluated by at least two referees in accordance with the principle of double-blind refereeing. The names of the reviewers are kept confidential. If one of the reviewer reports is positive and the other is negative, the article may be sent to a third reviewer/ referee or the Editorial Board may make a final decision by examining the reviewer reports. The authors consider the criticism and suggestions made by the reviewer and Editorial Board. If there are issues that they do not agree with, they have the right to object together with their reasons.

Citation and Reference System

ATEBE Journal requires the Isnad Citation Style 2nd edition for writing, citation and reference.

Plagiarism Detection Policy

In detecting plagiarism, it is confirmed with the iThenticate software that articles have not been published before and do not include plagiarism. The similarity rate for our journal in the plagiarism detection policy is 20%.

Publication and Evaluation Fee

ATEBE Journal does not charge any fee from the authors for the article evaluation and publication process.

Conflict of Interest

ATEBE Journal ensures that the publishing process is carried out objectively and independently for the authors and reviewers. In studies with more than one author, the contribution rate statement, if any, support and acknowledgment statements, and conflict statements should be included at the end of the review process. ([See](#). Article Writing Template) Also, it is demanded from the authors to fill out the form for [declaration of conflict of interest](#) and upload to the system when the process of peer-review is ended.

Open Access Policy

Every single study published in ATEBE Journal has been licenced by Creative Commons International Licence (CC-BY-NC 4.0). [See](#) open access policy.

Copyright

Authors publishing with ATEBE Journal retain the copyright to their work, licensing it under the [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License \(CC BY-NC\)](#). Authors are deemed to have accepted the text [Copyright & Author Rights](#) they sent to ATEBE Journal for Religious Studies.

Price Policy

All expenses of ATEBE Journal are covered by the Social Sciences University of Ankara. Our journal does not charge any fee from the authors for the article evaluation and publication process. No fee is paid to the authors whose articles are published in the journal.

