

ISSN: 2146-7900

GIFAD

HAKEMLİ DERGİ / REFEREED JOURNAL



**GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**



**GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

July/ Temmuz-2023 Year/Yıl: 12 Volume/Cilt: 12 Issue/Sayı: 24

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

**HAKEMLİ DERGİ
REFEREED JOURNAL**

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

ISSN: 2146-7900

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

Sahibi / Owner of the Journal

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

Editör / Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet AYDIN- maydin@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Editör Yardımcıları / Associate Editor

Dr. Öğr. Üyesi Harun GEÇER-harungecer@ohu.edu.tr
Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Islamic Sciences, Niğde.
Dr. Öğr. Üyesi Hızır HACIKELEŞOĞLU- hizirhacikelesoglu@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.

Alan Editörleri / Field Editors

Arş. Gör. Mustafa BAL-mbal@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Arş. Gör. Furkan USTAKURT-furkan.ustakurt@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Arş. Gör. Aynur ATAR AKSOY-aynuratar@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Yayın Kurulu / Editorial Board

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

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

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

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

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

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

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

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

Danışma Kurulu / Advisory Board

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Hakem Kurulu / Referee Board

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

Redaksiyon ve Dizgi / Typographic and Redaction

Dr. Öğr. Üyesi Harun GEÇER-harungecer@ohu.edu.tr
Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Islamic Sciences, Niğde.
Dr. Öğr. Üyesi Hızır HACIKELEŞOĞLU- hizirhacikelesoglu@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
Arş. Gör. Furkan USTAKURT-furkan.ustakurt@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Arş. Gör. Hakan SARI- hakan.sari@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Arş. Gör. Aynur ATAR AKSOY-aynuratar@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Türkçe Dil Editörü / Turkish Language Editor

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

Arapça Dil Editörü / Arabic Language Editor

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

İngilizce Dil Editörü / English Language Editor

Arş. Gör. Hakan SARI- hakan.sari@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Kapak Tasarım / Cover Designing

Eren KELEŞOĞLU

İrtibat / Contact

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

Gümüşhane 2023



Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gümüşhane University Faculty of Theology
Cilt: 12 Sayı: 24 (15 Temmuz 2023) Volume: 12 Issue: 24 (July 15, 2023)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- John Hick'e Göre Tecrübenin Epistemolojik Değeri**
The Epistemological Value of Experience According to John Hick
Hasan TANRIVERDİ-Said KAR 381-413
- İlâhi ve Beşeri Fiillerde Sefeh ve Sefihler**
The Safah and Safıhs in Divine and Human Actions
Hilmi KARAĞAÇ 414-443
- Kurtubî'nin Tefsirde İsrâiliyyât Rivayetlerine Yaklaşımı**
Qurtûbî's Approach to Isrâ'îliyyât Traditions in Tafsîr
Mustafa TUNÇER 444-478
- Ahiretin Varlığına Delil Olan Dünyada Yeniden Diriltirme Örnekleri**
Examples of Resurrection in the World, Evidence for the Existence of the Hereafter
Abdullah NAMLI 479-509
- Hz. Peygamber Döneminde Bir İletişim ve Haberleşme Aracı Olarak Mektup**
Letter as a Contact and Communication Tool in the Time of the Prophet
Feridun TEKİN 510-535
- 19. Yüzyıl Nakşî-Müceddidi Şeyhlerinden Seyyid Muhammed Yahya Efendi, Mir'âtü'l-mübtedî Adlı Eseri ve Tekke Âdâbına İlişkin Görüşleri**
19th-century Naqshi-Mujaddidi Sheikh Sayyid Muhammad Yahya Efendi, His Work Entitled Mir'ât al-Mubtadî, and His Views on Âdâb of Tekke
Zehra SERTER GÖKÇEK-Selami ŞİMŞEK 536-556

- Çocuk Sahibi Olamayan Kadınlarda Dinî Başa Çıkma Sürecine Yönelik Bir Araştırma**
A Study on the Religious Coping Process of Infertile Women
Fatma Betül TOPRAK-Muhammed KIZILGEÇİT _____ 557-587
- İslam Siyaset Düşüncesi Geleneği Çerçevesinde Ebû Mansûr es-Seâlibî ve Âdâbü'l-Mülûk**
Abû Mansûr al-Seâlibî and Âdâb al-Mulûk in the Framework of Islamic Political Thought Tradition
Enes ŞAHİN _____ 588-622
- Semih El-Kâsim'in "Kudsü'l-Ard." İsimli Şiirinin Tahlili**
Analysing Semih Al-Qasem's Poet "Kudsu'l-Ard."
Muhammet Berat CAN _____ 623-641
- Sosyal Davranış Özelliklerinin Dindarlık Eğilimiyle İlişkisi**
The Relationship of Social Behavior Characteristics with Religiosity
Ayşe Nur DANIŞMAN-Saffet KARTOPU _____ 642-690
- Nebîlerle İlişkileri Bağlamında Meleklerden Bahseden Âyetlerin Kurân Yolu ve Kurân Mesajı Tefsirlerinden Mukayesesi**
Comparison of Verses Mentioning Angels in Context of Their Relationship with Prophets from Commentaries of Qur'anic Way and Qur'anic Message
Mustafa KAYHAN _____ 691-722
- Uluslararası İlahiyat Programı (UİP) Öğrencilerinin Kur'an Okuma ve Tecvid Dersine Yönelik İlgi, Hazırlık, Algı, Tutum ve Beklentileri -Müif Ölçeğinde-**
The Interest, Preparation, Perception, Attitude and Expectations of The Students of International Divinity Program (IDP) for Reading the Qur'an and Tajwîd Course -in the Scale of Muft-
Emrullah TUNCEL _____ 723-753
- İsmâil Hakkı Bursevî'ye Göre Rü'yetullah**
'Ru'yetullah' According to Isma'il Haqqi Bursawi
Sıla İSKEÇELİ _____ 754-779
- Muhammad Imara's Methodology in the Study of Terminology**
Muhammed Emara'nın Terminoloji Çalışmalarındaki Metodolojisi
Adel Eldesoky Abdelhannan SHATLH _____ 780-805

John Hick'e Göre Tecrübenin Epistemolojik Değeri¹

The Epistemological Value of Experience According to John
Hick

Hasan TANRIVERDİ

Doç. Dr. Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim
Dalı

Assoc. Prof., Ordu University, Faculty of Divinity, Department of
Religious Sciences, Ordu/Turkey

hasantanriverdi@odu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-8549-7746

Sait KAR

Doç. Dr. Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din
Bilimleri Bölümü.

Assoc. Prof. Ordu University, Faculty of Divinity, Department of
Religious Sciences, Ordu/Turkey

saitkar@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0001-4184

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Nisan / April 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Mayıs / May 2023

DOI: [10.53683/gifad.1283765](https://doi.org/10.53683/gifad.1283765)

Atıf / Citation: Tanrıverdi, Hasan-Kar, Sait. "John Hick'e Göre Tecrübenin Epistemolojik Değeri / The Epistemological Value of Experience According to John Hick". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 12/24 (Temmuz/July 2023/2): 381-413

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

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

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

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

¹ Bu makale Hasan Tanrıverdi'nin "İnancın Rasyonelliği Problemi (John Hick Örneği)" (Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2010) adlı tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

Öz

Objektif bilginin imkânı, bize böyle bir bilgiyi sağlayan yetimizin hangisi olduğu, bilgi edinim sürecinde tecrübenin yerinin ve rolünün ne olduğu sorusuyla ilgili tartışmalar Antik Yunan felsefesine kadar gerilere gitmektedir. Rasyonalistler duyuşsal alguların aldatıcı olduğunu, objektif bilgiye duyuşsal verilere açıklık kazandıran düşünceyle ulaşıldığını iddia etmektedirler. Empiristler ise objektif bilginin tecrübeyle elde edildiğini, düşüncenin fonksiyonunun duyuşlarla gelen verileri birleştirmek ve ayırmaktan ibaret olduğunu savunmaktadır. Rasyonalistlere göre akıl ve düşünceyle Tanrı'nın varlığının, ruhun ölümsüzlüğünün kesin bir şekilde temellendirilmesi, yani metafizik mümkün görümlerken empiristler ise bu konudaki kuşklarını dile getirmişlerdir. 19. yüzyılın sonralarına doğru Mantıkçı Pozitivistlerin anlamlılık ve rasyonelliği olgusal olana indirgemeleri sonucu, metafiziksel önermelerin irrasyonel olduğunu dile getirilmeye başlanmıştır. Yani "Tanrı vardır ya da Tanrı insanları sever" şeklindeki önermelerin doğrulanma imkânı olmadığından anlamsız sayılmıştır. Mantıkçı pozitivistlerin bu iddialarını eleştiren Hick doğrulama ilkesinin teistik önermelere uygulanma imkanını ele almış ve Tanrı kavramı başta olmak üzere metafiziksel kavramların olgusal bir boyuta sahip olup olmadıklarını ortaya koymaya çalışmıştır. Tanrı'ya olan inancın rasyonel olduğunu savunan Hick, dinî tecrübeyi, Tanrı'nın huzurunda olma deneyimini, bunun haklı çıkarımı olarak görmektedir. Bu da dinî tecrübenin epistemolojik değeri sorununu gündeme getirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, John Hick, İnanç, Olarak Tecrübe Etme, Vahiy

Abstract

Discussions about the possibility of objective knowledge, what is our ability to provide such knowledge, what is the place and role of experience in the process of acquiring knowledge go back to Ancient Greek philosophy. Rationalists claim that sensory perceptions are deceptive, and that objective information is reached through thought that clarifies sensory data. Empiricists, on the other hand, argue that objective knowledge is acquired through experience and that the function of thought consists of separating and combining data from sensations. According to rationalists, a definitive grounding of the existence of God and the immortality of the soul through reason and thought, that is, metaphysics, was considered possible, while empiricists expressed their doubts on this subject. Towards the end of the 19th century, as a result of the Logical Positivists' reduction of meaningfulness and rationality to the factual, it started to be expressed that metaphysical propositions were irrational. In other words, propositions such as "God exists or God loves people" were deemed meaningless because there was no possibility of verification. Hick, who criticized these

claims of logical positivists, discussed the possibility of applying the verification principle to theistic propositions and tried to reveal whether metaphysical concepts, especially the concept of God, have a factual dimension. Hick, who argues that belief in God is rational, sees religious experience, the experience of being in God's presence, as its justification. This raises the question of the epistemological value of religious experience.

Keywords: *Philosophy of Religion, John Hick, Belief, Experiencing-as, Revelation*

Extended Summary

John Hick (1922-2012) is one of the most important philosophers of religion and theologians of our century. He focused on the issue of whether belief is based on a rational basis. By applying the verification principle, which the positivists is adopted as a criterion of rationality, to field of belief, he has investigated whether the doctrines of belief can be bases on this principle and whether the belief of God could be accepted as a factual belief. He accepts that the religious experiences of believers and the consciousness of living in the presence of God is as justifiedly justification for their claims of knowledge of God.

Concerning to origin of knowledge, Hick stated that there the two basis paradigms, one is rationalism based on reason and other is empirism based on experiment. He thinks that the rationalist paradigm, while providing the knowledge of theoretical, is insufficient to provide the knowledge of the phenomenal world and does not fully reflect the truth of the knowledge, therefore is an irrational method. For this reason, in despite of participating that some knowledge directly arise from the reason and the reason is one of resources for ensuring truth knowledge, he argues the empiricist paradigm. In this direction, according to her, there is experience behind all cognitive activities, including the belief. While the senses convey the impressions of things to the mind, the mind by bringing together and abstracting of these impressions, provides us to reach common notions. By accepting also the reason and religious experience as resources that provide the truth knowledge our thinker, represented that epistemological paradigms based on only one of our faculties of knowledge lonely not represents for truth.

Hick stated that all our perceptions consist of "experiencing-as", based on the fact that apart from these data, there are also independent elements in our knowledge based on sensible and religious experience. Because comprehension occurs when the sense organs provide empirical data and the

mind also adds its own interpretation to these datas. Therefore the perception of truth shapes according to the cognitive structure that changes from culture to culture and from person to person. This case also is same for experiences concerning transcendent being. In this context, belief is event of “*experiencing-as*” that the person makes sense the experiences acquired about external world according to himself. While the belief in the existence of God is the interpretation of the facts and events as the works of God’s actions, the denial of God’s existence consists of attributing such a meaning to the facts and events. In such a case, one can only talk about the subjective and relative validity of theistic and naturalist interpretations, not their objective validity.

Hick is of the opinion that the current state of universe carries a inscrutable ambiguity in religiously, as it is equally open to both theistic and naturalistic interpretation. Because while the design and purpose in universe supports the interpretation that it was created by an eternal being, natural and moral evils, seemingly insignificant position of human in the universe, and it’s not compulsory to explain natural events by basing them on transcendent being, etc., on the other hand, make the theistic interpretation controversial and make an impression that the naturalist interpretation is reasonable. For this reason, the theistic and naturalistic meanings can be attributed to the universe by the different persons and by the same person at different times. Even though the current state of universe has been interpreted by Hick so as to be inconvenience for make a exact judgment about God’s existence, the expanding universe hypothesis, the second law of thermodynamics and the fine-tuning of the constants are to be such as to confirm that the universe is work of an intellectual designer rather than the work of chance or mechanism. Therefore, although these data do not absolutely prove the existence of God, they are important in terms of giving ideas to humans and enlightening, guiding and directing their minds.

By not limiting the religious experience, which Hick accepted as the source that provides the knowledge of the metaphysical field, to mystical experience, he made the knowledge of this field open to everyone. According to Hick theistic belief is not merely confirming the truths of revelation in the propositional form but also believers experience some historical events or their own lives as manifestations of “living in the divine presence”. However, this acceptance brings about the detachment of religions and religious concepts from their divine origin and their reduction to the level of human and worldly doctrines or concepts. Since revelation and the sacred books scriptures are nothing more than judgements expressing subjective opinions,

no religion can claim that itself is the absolute truth. It cannot be said that such a result is compatible with the discourses of theistic religions.

The understanding of revelation and faith that God is subject of human experience by incarnating in Jesus, only applies for theology of Christian. It is not possible for such an attitudes to be accepted by theistic religions (especially Islam) except Christian. But this doesn't mean that God cannot be subject of human experience in any way; here only the incarnation of God in any being or person is denied. In faith confidence and submission to God are as important as the affirmation of religious truths in propositional form.

Giriş

Aydınlanma felsefesiyle birlikte teorik aklın inanç alanında söz sahibi olmadığı görüşünün felsefi arenada hâkim düşünce haline gelmesinin ardından mantıkçı pozitivistlerin anlamlılığın ölçütü olarak, mantık ve pozitif bilimi referans almaları üzerine bazı teist düşünürler mantıkçı pozitivizmin yöntem ve teknikleriyle Tanrı inancını temellendirme teşebbüsü içerisine girmişlerdir. Bunların başında Richard Swinburne, Alvin Plantinga, William Alston ve John Hick gibi düşünürler gelmektedir. Bu düşünürlerden Hick'in felsefesinde Immanuel Kant'ın idealist felsefesinin, David Hume'un empirizmin ve William James'in mistisizminin izlerini görmek mümkündür. Onun James'in dinin anlaşılması ve tanımlanması için teolojik doktrinlerden ziyade, birey ve toplum üzerindeki etkilerine bakılması gerektiği düşüncesine katıldığını görmekteyiz.² O dini, beşerî bir olgu mesabesine indirgemek isteyen doktrinlere karşı, dinin hakikat ve özerkliğine dinî tecrübe temelinde dayanak bulmaya çalışmıştır. Bu çalışmamızda Hick'in epistemoloji anlayışında tecrübenin, onun yanı sıra dinî tecrübenin rasyonelliğini, bunlara dayanarak inancı temellendirmenin imkânı meselesini ele alacağız.

Dinî tecrübeyi duyuşal tecrübeye denk kabul eden Hick, doğru bilgi sağlanması ve güvenilir olması bakımından bunlar arasında bir fark görmemektedir. O halde Hick'e göre bize doğru bilgi sağlayan kaynak nedir?

1. Bilginin Kaynağı Meselesi

Hick, bilginin kaynağı hususunda, biri akli temel alan rasyonalizm, diğeri tecrübeyi esas alan empirizm olmak üzere, iki temel yaklaşımın

² Adnan Aslan, *Dinler ve Hakikat-J.Hick ve H.Nasr'ın Felsefesinde Dini Çoğulculuk* (İstanbul: İsam Yayınları, 2006), 101.

bulunduğunu vurgulamıştır.³ Bunlardan metodik şüphe üzerine kurulu rasyonalizm, uzun süre, Batı Felsefesinin egemen paradigması olmuştur. Rasyonalizme göre akıl, doğrudan bilgi sağlamanın yanında, kavramlar arası ilişki kurarak da bizi yeni bilgilere ulaştırır. Örneğin zıtların aynı mahalde eş zamanlı bulunamayacağını, birbirine denk olan şeylerden biri, başkasına denk olduğunda diğerinin de ona denk olacağını aklımızla idrak ederiz. Bu da düşünce yoluyla bazı şeyleri bildiğimizi göstermektedir. Duyular ise güvenilir ve objektif bilgi sağlamaktan uzaktır; bunlar bilgi için hammadde oluştururlar. Bu hammaddenin bilgi halini alması, akıl tarafından işlenmesiyle olur.⁴

Hick'e göre; rasyonalizmde hakikat, aksiyom derecesinde apaçık olan analitik ve totolojik önermelerle sınırlandırılmıştır. Çünkü apaçık ilkelerden dedüksiyon yoluyla yeni bilgilere ulaşan matematik ve mantık, ancak formel bilgiler verebilmektedir.⁵ İdealleştirilen bilginin tecrübeyle bağlantısı kopmuş, bu da duyusal verilerinin inkârını beraberinde getirmiştir. Yani idrakin kapsamı genişletilmek istenirken olgusal alandan koparılmış ve hedeflenen amacın dışına çıkılarak paradoksa düşülmüştür. Bu kriterler bilgi kavramının pratik kullanımının anlaşılmasına katkı sağlasa da bu konuda fikir birliğinin olduğu söylenemez. Örneğin Ayer, bir şeyin doğruluğunun iddia edilmesini, iddia sahibinin emin ve haklı çıkarımının olmasını, bilginin kriteri olarak yeterli bulmamıştır.⁶

Rasyonalist paradigma, kuramsal olanın bilgisini verirken, fenomenler âleminin bilgisini vermede yetersiz kalmaktadır. Rasyonel bir metot olmaktan ziyade, irrasyonel bir metottur; rasyonel olan metot, tecrübeyi merkeze alan empirizmdir.⁷ Hick, rasyonalist paradigmadaki deneye önem verilmediğinden, pozitivist paradigmadaysa bilgi olgusal alanla sınırlı tutulduğundan, bunların bilgi gerçeğini tam olarak yansıtmadığı görüşündedir. Bu nedenle deneyden kaynaklanmayan, doğrudan akıldan doğan bazı bilgiler olduğuna katılmakla birlikte empirist paradigmayı savunmuştur. Bilimsel ve dinî bilginin kaynağı olarak tecrübeyi kabul etmiştir.

³ John Hick, *Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall Inc., 1963), 68.

⁴ Hick, *Philosophy of Religion*, 68-69; Cafer Sadık Yaran, "John Hick'in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk", *İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk/Kurtarıcılık ve Bir Arada Yaşama Sorunu*, ed. Cafer Sadık Yaran, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), 133.

⁵ Hick, *Philosophy of Religion*, 68-70.

⁶ John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (London: Macmillan Academic and Professional LTD., 1989), 208.

⁷ Hick, *Philosophy of Religion*, 69-71.

Hick, bilgi elde edilmesinde aklın, duyuların ve dinî tecrübenin rolü olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, Tanrı ve dış dünya dâhil olmak üzere, her şeyi bunlar aracılığıyla kavrarız. O halde bilginin akıl ve tecrübe olmak üzere iki temel kaynağı vardır; bunlardan en güvenilir olanı tecrübedir. Tecrübe, dini ve dini olmayan alanda geçerliliği olan, rasyonel bilgi sağlayan kaynaktır. Akıl ise olgular hakkında bilgi vermemekte, kavramlar arasında kurulan ilişkileri göstermektedir. Örneğin "2+2=4" ettiği akılla kavranırken fenomenler âlemindeki masa, ağaç, insan gibi objeler duyularla kavranır. Olgu ve varoluşu bilmenin yolu, çıkarım değil, tecrübedir.⁸ Dolayısıyla inanç sahasında rasyonel bilgi sağlayan kaynak akıl değil de, tecrübedir. Tanrı kavramı dâhil, tüm kavramlarımız tecrübeye dayanmakta; tecrübenin sınırlarını aşan bir kavramımız bulunmamaktadır.

Hick'e göre; "*tecrübe dışı olduğu iddia edilen verilerde bile tecrübî unsurlar bulunmaktadır. Yani akli olduğunu düşündüğümüz veriler, aslında duyuların zihnimizdeki faaliyeti sonucu oluşmuşlardır*".⁹ Tecrübenin zorunlu veya istem dışı olması, onu herkes tarafından paylaşılabilir kılmaktadır. Çevremizdeki objeler kendilerini zorunlu olarak tecrübemize sunarlar; bundan kaçınma lüksümüz yoktur. Ayrıca tecrübî veriler dikkate alınmadığında ciddi problemlerle karşı karşıya kalınmaktadır. Tecrübenin zorunluluğu, fiziksel dünyanın idrak edilenden farklı olduğu görüşünün makul olmayışından ve tecrübeye konu olan şeylerin gerçekliğinin inkârı halinde çevre tarafından cezalandırılmamızdan kaynaklanmaktadır. Tecrübenin güvenilirliği hakkında yeterli teorik neden ortaya konamasa da tüm bunlar, tecrübeye güvenilmesi ve o doğrultuda hareket edilmesi noktasında yeterli neden teşkil etmektedir. Tecrübenin subjektifliği konusundaki teorik ihtimaliyet de bu güveni zedeleyemez.¹⁰

Hick, hayatımızı sürdürülebilmemiz için riayet edilmesi gerekli kuralların tespitinde, duyusal verilerle uyumlu bir âlemde yaşanıldığı prensibinin göz önünde bulundurulması gerektiğini dile getirmiştir. Septikler bu argümanı kabul etmeseler de insanların yaşamlarını sürdürebilmeleri ve kendilerini güvende hissetmeleri için takip ettikleri yol budur. Tecrübî veriler dikkate alınmadığında akli yetiler olgu ve olaylarla ilgili güvenilir bilgi veremezler. Bazen algı yanılması olsa da, genel olarak

⁸ Hick, *Philosophy of Religion*, 69-71.

⁹ Hick, *An Interpretation of Religion*, 217.

¹⁰ John Hick, "Rational Theistic Belief Without Proofs", *A John Hick Reader*, ed. Paul Badham (London: Macmillan Press, 1990), 58-60.

duyusal veriler, rasyonel ve güvenilirdir. Zira belli bir duyumun genel duyusal verilerle çelişmesi, ona güvenilmemesi için yeterli bir nedendir.¹¹

Hick empirizmin, Kitab-ı Mukaddes'in sistemleştirilmemiş epistemolojisiyle uyum içinde olduğunu belirtmiştir.¹² Onun akıl yerine tecrübeyi bilginin kaynağı olarak kabul etmesinin önemli nedenlerinden birinin de Hıristiyanlığın uluhiyet anlayışı olduğu görülmektedir. Hıristiyanlıkta Tanrı'nın kendisini Mesih'te açıklarak beşerî tecrübeye doğrudan konu olmasından bahsedilmektedir. Bu, Tanrı'nın varlığı başta olmak üzere gerçekliğin bilgisini bize tecrübenin sağladığı fikrini destekler mahiyettedir. Ancak bu tasavvur, Tanrı'nın maddi olmadığı ve maddeyle ilintili şeylerden uzak olduğu esasına dayanan Hıristiyanlık dışındaki teistik dinler tarafından desteklenmez. Ayrıca rasyonalist paradigmda akla yüklenen anlama empirist paradigmda yüklenen anlam arasında mahiyet farkı vardır. Zira rasyonalizmde akıl, empirizmdeki gibi sadece duyusal verileri birleştiren ve ayıran beşerî bir meleke değil, kendiliğinden bazı hakikatlere sahip olan ve bunlardan hareketle kesin bilgilere ulaşan Tanrısal bir özdür. Buna göre rasyonalizmde bilginin doğruluğunun garantörü Tanrı iken, empirizmde yine tecrübenin kendisidir.

2. Bilginin Değeri Meselesi

Hick, rasyonalistler ile empiristlerin bilginin kaynağı konusunda fikir ayrılığına düşseler de değeri konusunda fikir birliği içinde olduklarını belirtmiştir. Her iki öğretilerde, kendini doğrulamayla yanılmazlık, bilginin temel nitelikleri olarak belirlenmiş ve inanmadan kesin çizgilerle ayrılmıştır. Bilgiye, olgu yahut hakikatle yüz yüze gelme ve bunun farkında olma anlamı verilmiştir. Burada, yanılma ihtimalinin bulunmadığı bir durum söz konusudur. Yine bilinen şeyin bilindiğinin şuurunda olunması, bilginin olmazsa olmaz niteliklerindedir. Bilgi, kendi kendine yeten bir süreç olarak kabul edildiğinden, dışsal bir unsura veya doğrulama kriterine gereksinim duyulmamaktadır. Yeterli ve kendi kendisini onaylayan otoritesi ile özerkliği,¹³ yani doğruluk kriterini kendi içinde taşımaktadır.

Hick, rasyonalist ve empirist paradigmların kendi içerlerinde, teorik olarak tutarlı oldukları kanaatindedir. Bilgiye böyle bir zemin atfedilmedikçe kesinlikten söz edilemeyeceği, inanca veya yaşamımıza dayanak

¹¹ Hick, "Rational Theistic Belief without Proofs", 60-61; Hick, *An Interpretation of Religion*, 214-217.

¹² Hick, *Philosophy of Religion*, 69-71.

¹³ Hick, *Faith and Knowledge* (New York: Cornell University Press, 1966), 201.

yapacağımız sabitenin olamayacağı postulatlarını da bu doktrinlerin güçlü yönlerinden saymaktadır. Çünkü bilginin temel ilkelerinin kesinliğinin onaylanmaması bizi, doğrunun herkese göre değiştiği, rölativizme götürecektir. Hiçbir konuda mutlak doğruya ulaşamayacağı iddiası, oldukça yüzeysel olduğundan ciddiye bile almaya değmez. Kesin bilginin olmaması, septiklerin kendi kendileriyle çelişmesi demektir. O halde septisizm kendi kendisini çürüten bir yaklaşımdır.¹⁴ Eğer mutlak doğrudan söz edilemeyecekse, septiklerin iddiası da mutlak doğru kabul edilemez. Aksi takdirde kendi kendimizle çelişmiş oluruz.

Hick bilginin, imkânsız olduğu, objektif ve rasyonel bilgiye ulaşamayacağı gibi iddiaların kesin olarak temellendirilemeyeşinden kaynaklandığını belirtmiştir. Bununla birlikte, eşya hakkında mutlak bilgiye ulaşabileceği iddiasına katılmaz. Ona göre, bilişsel aktivitelerimizin yanlıgdan uzak olduğunu temellendirecek argümanlara sahip değiliz. Bugün rasyonel ve kesin olduğunu düşündüğümüz bir şeyin, önceki dönemlerde hatalı sayıldığını görebilmekteyiz. Bizim kesin olduğunu düşündüğümüz bir şey de ilerleyen zamanlarda yanlışlanabilir. Bu da bilginin mutlaklık vasfından yoksun olduğunu göstermektedir. Bilgi tanımı itibariyle yanlış olmayı dışta bıraksa da, bildiğimizi söylediğimiz şeyler yanlışlanmaya açıktır. Bu yüzden empiristler mantıksal zorunluluğu, idealarla sınırlandırmışlardır. İdealar aleminde geçerliliği olan bu tezin, duyulur âlemde geçerliliği bulunmamaktadır.¹⁵ Mantıksal ve matematiksel alanda söz konusu olan kesinliği bilimsel teorilerde bulamamaktayız. Burada geçerli olan epistemolojik ilke, bir varsayımın yanlışlanana kadar doğru sayılmasıdır. Örneğin Ortaçağ boyunca Aristoteles ve Batlamyus'un dünya merkezli âlem anlayışı doğru sayılırken Kopernikus ve Galilei ile bu anlayış yerini güneş merkezli âlem anlayışına bırakmıştır.

Hick'e göre idealizmde, olgular baz alınıp, bilişsel tecrübeler bunların birleştirilmiş ve genişletilmiş halleri kabul edilmektense a priori kavramlar baz alınarak tecrübe bunların yansıması kabul edilmiştir. Tecrübeyle bağların koparılması, bilgiye metafiziksel ulviyet addedilmesine yol açmış ve somut idrakler inançtan daha alt seviyede görülmüştür. Burada bilme duygusunun kritiği yerine kesinliği ortaya konulmaya çalışılmaktadır. İnsan tabiatının devre dışı bırakılmasıyla bilgi, ruhsal veya tanrısal aklın işlevinin ürünü sayılmıştır. Duyusal yetilerle zihinsel kuvvelere aynı önem verilmediğinden, bu yaklaşımın tutarlı olduğu söylenemez. Çünkü insan tabiatı gereği eşyayı

¹⁴ Hick, *Faith and Knowledge*, 204-205.

¹⁵ Hick, *Faith and Knowledge*, 208.

bilmeye elverişli bilişsel bir donanıma sahip olup bu sayede eşyayı bilmektedir. Bu tabiat görmezden gelinerek dışsal bir otorite icat edilmemelidir.¹⁶

Hick, doğru olduğunu düşündüğümüz şeyi yanlış biliyor yahut halüsinasyon ve illüzyon nedeniyle doğru olmayan algılara sahip olabileceğimizi belirtmiştir. Bu durum, duyuların bizi yanıltabildiğini göstermektedir. O halde objeyi doğru kavrayabileceğimiz gibi olduğundan farklı da algılayabiliriz.¹⁷ Duyusal verilerin, kendisine göre sağlamasının yapılacağı mutlak kriterler yoktur. Buradaki nihai kriter, beşerî tecrübe ve inanç bütünlüğüyle çelişkili olmamadır. Yani tecrübenin sağlaması yine tecrübenin kendisiyle yapılabilir. İnsanın âlemdeki durumu, kendisini canlı izlenimler yığınının içerisinde bulmaktan ibarettir. Olgu ve olayların bilincine varmaya başladıkça, izlenimler arasındaki benzerlik ve farklılıkları da idrak eder. Böylece olgu ve olaylar hakkında, belirli ve izafi bilince sahip oluruz.¹⁸ Yargılarımızın sübjektif unsurlar barındırması, rölatif olmaktan öteye geçemediği, yani mutlak olmadığı anlamına gelmektedir.

Hick'e göre, bilginin mutlaklığı konusunda yeterli delilden yoksun olduğumuzdan, obje hakkındaki yargılara bilgiden ziyade doğru inanç denilmesi daha uygundur.¹⁹ Çünkü insan tabiatından bağımsız bir bilgiden söz edilemeyeceğinden hata ihtimali olmayan bilgi yoktur. Üstelik bilgi elde ettiğimiz metodun hatalı olmadığını garantisi de yoktur.²⁰ Hataya düşme, dış dünyadan gelen uyarıları olduğu gibi kopyalayan bir makine değil de, bilen bir zat olmamızdan kaynaklanmaktadır. Bu, aynı zamanda, doğruya ulaşma imkânını da beraberinde getirmektedir.²¹ Bilgide hata olma ihtimalinin kabulü, kendinden yeterli ve teminatlı zihinsel görüş olduğu tezinden vazgeçilmesine bağlıdır.²²

Hick, bilişsel iddialarımızın en üstününün "biliyorum" ifadesi olduğunu dile getirmiştir. Bu ifade, diğer insanların da güvenini celp edeceğinden,²³ haklı çıkarımsal gerekçelere dayanması gerekir.²⁴ Bilgiye

¹⁶ Hick, *Faith and Knowledge*, 202-203.

¹⁷ Hick, *An Interpretation of Religion*, 213.

¹⁸ Hick, *Faith and Knowledge*, 205-206.

¹⁹ Hick, *Faith and Knowledge*, 204.

²⁰ Aslan, *Dinler ve Hakikat*, 102.

²¹ Hick, *Faith and Knowledge*, 95.

²² Hick, *Faith and Knowledge*, 204.

²³ Hick, *Faith and Knowledge*, 206.

²⁴ Jerry H. Gill, "John Hick and Religious Knowledge", *International Journal for Philosophy of Religion* 2/3 (1971), 129.

temellendirilmiş gözüyle bakılmakla birlikte onu temellendiren faktörün ne olduğu ihtilaflıdır. Bu faktöre, psikolojik bir etken olarak, “*mutlak kesinlik duygusu*” diyenler vardır. Bilgide, mutlak emin olunan bir husustan söz edildiğinden “*p’yi biliyorum, ama emim değilim*” ifadesi paradoksaldır. Locke’un deyimiyle “*bilmekle kesinlik aynıdır; kesin olan şeyleri bilir, bildiğimiz şeylerse kesindir*”.²⁵ Bilgideki emin olma hali, tesadüfi bir nedenden kaynaklanıyor olamaz. Bu duyguya ulaşmanın objektif kriterleri tespit edilememiş olsa da yargılarımızın bazılarının doğrululuğu hususunda güven duygusuna sahibiz. Bilginin kesinliği ve güvenilirliği konusundaki zihinsel tatmin de bundan gelmektedir. Böylece yargımızın o mesele hakkında ulaşılabilecek en üst zihinsel tutum olduğu kanaatine varırız.²⁶ Bilginin kesinliğini duygudan alması, ona ancak içsel ve sübjektif temel sağlar.

Hick, bilginin kesinlik hissinin yanında yeterli rasyonellik veya kesinlik zeminine de dayanması gerektiğini vurgulamıştır. Burada kesinlikle kastedilen mutlak olma değil, mantıklı ve öz eleştiriye açık değildir. Rasyonellik için gerekli delil sayısı tam olarak tespit edilemese de bir yargının doğruluğu hakkında emin olduğunda güvenilirlik, tutarlılık ve nihai olma gibi bilişsel tutumlar devreye girmektedir. Bu kriterleri karşılayan yargıya, aynı veri ve argümanlara sahip olan herkes ulaşabilecektir. Böylelikle yargı, sübjektif yeterlilikten, objektif yeterliliğe taşınmış olur. Objektif yeterlilik, yargının herkes için geçerli ve apaçık olması durumudur.²⁷ Hick, bilginin haklı çıkarımını irade, güven gibi süjenin kendisinde arayan içselci kuramları tek başına yeterli bulmaz. Çünkü bunlar sübjektif temel olmaktan öteye geçemezler. Bunun yanında bilgiye objektif yeterlilik kazandıracak olan, gerçekliğe uygunluğunun gösterilmesi gerekir. O halde bilgi nedir?

Hick bilginin, gerçekliğin (antik felsefede) veya hakikatin (modern felsefede) doğrudan ve kuşkusuz idraki şeklinde tanımlandığını belirtmiştir. Bu tanımda bilgi, görü hadisesi olarak alınmıştır. Yani görme duyumun genelleştirilmesi, eşyanın görünümünün basit bir sezgisiyle kavranmasıdır. Burada bilme, zan ve inanma arasındaki ayrımın nasıl yapıldığının ortaya konulması gerekir. Taylor (1869-1945) bunun görü ile yapılacağı kanaatinde olup bilgiyi zihinsel görüyle ilişkilendirmiştir. Böylece Descartes’la başlayan bilginin konusunun Platonik idelerden önermelere dönüşmesi hadisesi nihayete ermiştir. Bilgi artık “*gerçekliğin doğrudan idraki*” değil de, “*kendiliğinden apaçık veya zorunlu olan önermelerin hakikatinin kavranması*”

²⁵ Hick, *Faith and Knowledge*, 206.

²⁶ Aslan, *Dinler ve Hakikat*, 102 vd.

²⁷ Hick, *Faith and Knowledge*, 207.

olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Bir şeyi bilmenin, onu ispatlamak anlamına geldiği dogma halini almıştır.²⁸ Bu anlamda bilgi, doğruluğu hususunda şüphe olmayan ve yeterli delille desteklenen yargı demektir.

Hick'e göre bilgi, objenin idrak edilmesi ve ifade ettiği mananın kavranmasıdır. Objenin idrakinde veya algılanmasında, bireyin bilişsel yapısı belirleyici olmaktadır. Zira bireyin duyuşal verileri anlamlandırırken kendisinden bir şeyler katması, idrakin yorumlamadan bağımsız olmadığını göstermektedir.²⁹ O halde bilgi aslında bir yorumlama hadisesidir;³⁰ böylece duyuşal veriler anlamlı hale dönüştürülmektedir. Bunların anlamlı hale dönüştürülmesinde tutum, ümit, anı, öngörü vb. yorumlayıcı unsurlar rol oynamaktadır.³¹ Hick'in idrakin, dolayısıyla bilginin yoruma dayandığı fikrinin arkasında Wittgenstein'in "olarak görme" kavramı bulunmaktadır. Epistemolojisinin ana kavramı olan "olarak tecrübe etme"yi, Wittgenstein'in bu kavramından esinlenerek türetmiştir. Burada tartışma objeleri oldukları hal üzere mi yoksa kendi zihinsel ve algısal kalıplarımıza göre mi bildiğimiz üzerine odaklanmıştır.

3. Olarak Görme ve Tecrübe Etme

Wittgenstein görme hadisesini, iki şekilde de yorumlanabilen Necker'ın "küp", Jastrow'un "ördek-tavşan", Köhler'in "kadeh-yüz" gibi çift anlamlı resimlerinden hareketle açıklamaktadır. Ona göre, bu resimlerin taşıdıkları anlamlardan hangisini yansıttığı konusunda belirsizlik vardır. "Küp" şekli hem üst hem de alt taraftan bakıldığında küp, kadeh-yüz şekli vazo veya iki insan yüzü, tavşan-ördek şekliyse sola bakan bir tavşanın veya sağa bakan ördeğin başı olarak algılanabilmektedir. Bunun farkında olmayan biri, resimlerden birine odaklanıp diğer resmi ya hiçbir zaman ya da uyarılıncaya kadar göremeyecektir. Çünkü resimlerin her iki şekilde algılanmasını sağlayan gerekçeler eşittir. Resimler ilk anda, anlaşılmaz ve öylesine çizilmiş çizgi ve noktalar izlemine vermektedir. Resme odaklanıldığında çizgi ve noktaların ardındaki iki şekil de algılanmaya başlanır ve resmin bunlardan hangisini yansıttığı konusunda zihin kararsız

²⁸Hick, *Faith and Knowledge*, 200-201.

²⁹ Hick, *Faith and Knowledge*, 175.

³⁰ John Oman, *The Natural and the Supernatural* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 175; John Hick, *God and Universe of Faiths* (Oxford: Oneworld Publications Ltd., 1973), 43.

³¹ Hick, *Faith and Knowledge*, 121.

kalır.³² Wittgenstein'in bu görüşlerini makul bulan Hick, bu konuda ona katılmaktadır.

“Aynı resmin iki şekilde de algılanabilmesi, görme hadisesinin “olarak görme” (seeing-as) olduğunun ve zihinsel bir boyutunun olduğunun göstergesidir”.³³ Hick görmenin, objelerin kendilerini retinaya sunmalarıyla oluştuğu, oldukları hal üzere algılandığı ve zihinsel unsurların etkisinin bulunmadığı iddialarına katılmaz. Ona göre, “olarak görme”, sadece çift anlamlı resimlerle sınırlı tutulmamalıdır; bu durum tüm görmelerimiz için geçerlidir.³⁴ Hatta Hick, diğer duyu algıları için de aynı şeyin söylenebileceği kanaatindedir. Zihne yön veren şeyin obje mi yoksa objeye şeklini kazandıranın zihin mi olduğu konusunda Hick, ikinci şıkkı benimsemekle Aristoteles'e değil de, Kant'a katılmış olmaktadır.

Hick, bilmediğimiz şeyleri, bildiklerimizle ilişkilendirerek onlar hakkında yargıya vardığımızı belirtmiştir. Bu da idrak, bilme gibi bilişsel faaliyetlerin duyuların sağladığı verilerden daha fazlasını içerdiğini göstermektedir. Nasıl görme hadisesi yoruma dayanıyorsa idrak ve bilmeye de yorum karışmaktadır. Buna göre olgu ve olaylara dair bilgimizde, duysal verileri aşan, onlardan bağımsız olan yorum bulunmaktadır. Uzaktaki ot yığınının tavşan yahut karartının insan olarak algılanması bu yüzdendir.³⁵ O halde bütün olgu ve olayların algısı “olarak tecrübe etme” den (experiencing-as) ibarettir. Olarak tecrübe etme, görme hadisesine diğer duyuların da eklenmesi; yani idrakın duyuların bütünsel faaliyetinin ürünü olması demektir.³⁶

Hick'e göre idrak, duyu organlarının empirik verileri sağlaması, zihnin de bu verilere yorumunu katmasıyla oluşmaktadır. Olgu ve olaylar, epistemolojik yorumlanışının yanında, bir de durumsal açıdan değerlendirilirler. Bazen tikel unsurlara takılıp kalsak da, yaşamınıza ve fiillerimize durumsal yorumlamaya göre yön veririz. Hatta birbiriyle bağlantılı ve kompleks yapı arz eden idelerle ilgili yorumlar yaparız. Dolayısıyla durumsal yoruma, fiziksel objelerin yanında metafiziksel ideler

³² Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, trc. Deniz Kant, (İstanbul: Küreyl Yayınları, 1998), 277-278.

³³ John Hick, “Religious Faith as Experiencing-as”, *A John Hick Reader*, ed. Paul Badham (London: Macmillan Press, 1990), 36.

³⁴ Hick, *Faith and Knowledge*, V.

³⁵ Hick, *God and Universe of Faiths*, 40.

³⁶ Hick, “Religious Faith as Experiencing-as”, 37-38; Ferit Uslu, *İmanı Temellendirme Sorunu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 105.

de konu olabilmektedir. Tüm ideleri aşan ve onları kapsayan bir Tanrı'nın var olduğu, varlıkta bir amacın olduğu şeklindeki yorumlar bu türdendir.³⁷

Hick'in epistemolojisinin dayandığı kavramlardan biri de "anlam" kavramıdır. Şöyle ki; obje belli şekilde algılandığında ona nasıl tavır takınılacağı da belirlenmiş olmaktadır. Zira aynı objeye karşı kişiler farklı tutumlar sergileyebilmektedir. Örneğin masanın üzerindeki çatalın algılanmasında zihnin nötr olduğu söylenebilir. Fakat burada algılanan çatal denilen, yemek yeme işleminde kullanılan objenin masanın üzerinde durduğudur. Buradan onu çatal olarak algılamaya, ona göre davranış sergilemeye hazır ve ön bilgiye sahip olduğumuz anlaşılmaktadır. Her toplum üyesi, kendi kültürünün kavram ve ön bilgilerine göre çatala farklı anlam yükleyebilir.³⁸ Dolayısıyla bireyin objeye anlam vermesi, mensubu olduğu kültürün değerlerine göre olmaktadır.

Objelere karşılık gelen kavramlarımız, belli bir kültürün linguistik ortamından doğmuşlardır. Bu nedenle retinaya gelen obje aynı olsa da, farklı yorumlanabilmektedir. O halde çevremizi kendisine göre anlamlandırdığımız tecrübelerimizin önemli bir kısmını kültür belirlemektedir. Hick hakikat algısının, kültürden kültüre, bireyden bireye değişiklik arz eden bilişsel yapıya göre şekillendiğini düşünmektedir. Ona göre bu durum aşkın varlıkla ilgili tecrübeler için de geçerlidir.³⁹ Yani metafizik alanla ilgili bilgilerimiz de içinde yaşanan kültürün kutsal algısına göre şekillenmektedir.

Hick'e göre, belli bir objenin değişik kişilerce farklı şekillerde tecrübe edilmesinde paradoksal bir durum yoktur. Ön bilgi ve değer yargıları farklı insanlar, birbirinin alternatifi olan farklı paradigmalara sahip olabilirler. Üstelik entelektüel bakış açısıyla objenin anlamlandırılması, bu düzeyde olmayan anlamın daha ileriye taşınmasıdır.⁴⁰ Hick, tecrübenin ve kavramlarının belirlemede kültürün belirleyici olduğu noktasında Wittgenstein'a katılmaktadır. Ancak kavram ve algılarımızın şekillenmesinde veya yorumlanmasında kültürel unsurlar etkin olsa da tecrübeye konu olan fiziksel objenin gerçekliği konusunda uzlaşmaya varılabilmesi mümkündür.

Görme ve algılamının objenin retinaya düşmesinden daha fazlasını içerdiği doğru olmakla birlikte tüm görme hadiseleri, olarak görme şeklinde

³⁷ Hick, *God and Universe of Faiths*, 40.

³⁸ Hick, *God and Universe of Faiths*, 41-42; John Hick, *İnançların Gökkuşağı*, trc. Mahmut Aydın, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 191

³⁹ Hick, *Faith and Knowledge*, 173-174.

⁴⁰ Hick, *God and Universe of Faiths*, 44-45.

nitelendirilemez. Perrett'in ifade ettiği gibi algının yorum içermesi, bir objenin niçin başka türlü değil de o şekilde algılandığının yeterli gerekçesi olamaz. Örneğin bulutların şeklinin ejderha olarak görülmesi, gökyüzünde ejderha yaşadığına gerekçe olarak sunulamaz. Görmeye inanma arasındaki içsel bağ, "olarak görme" ile inanma arasında bulunmamaktadır. Yani X'in görülmesi, X'in varlığına inanmanın haklı çıkarımı olurken, X'in Y olarak görülmesi Y'nin varlığına inanmanın haklı çıkarımı olarak kabul edilemez.⁴¹

Aynı âlemi, olgu ve olayları tecrübe etmemize rağmen onlara yüklediğimiz anlamlar farklılık gösterebilmektedir. Yaşanan olay aynı olmakta birlikte bazıları onu sadece tabîi boyutuyla, yani doğa kanunları çerçevesinde açıklarken bazıları ahlâkî ve dinî anlam da yükleyebilmektedir. Örneğin yağmur yağmasını tabîi bir olay olarak gören natüralist doğa yasalarıyla açıklarken teist bu olayı aynı zamanda Tanrı'nın lütfu olarak görmektedir. Yani aynı olayın değişik kişiler tarafından farklı şekillerde anlaşılması ve yorumlanması izahtan varestedir. Aynı olayla ilgili bu yorumlar uyumlu olabilecekleri gibi birbirini dışlayabilirler de.

Hick aynı olaya dair yorumların birbiriyle uyumlu veya dışlamasından hareketle yorumlamalarımızı ikiye ayırmıştır: a) objenin birbirini dışlayıcı yorumu, b) objenin birbiriyle uyumlu ve tamamlayıcı yorumu.⁴² Mesela, bahçedeki karaltının ot yığını ve tavşan olarak algılanması birbirini dışlamaktadır. Ancak gökyüzünde hareket eden bir objenin önce kuş, sonra kartal, daha sonra yerdeki avına odaklanan kartal olarak algılanması birbirini dışlamamakta; bilakis tamamlamaktadır.⁴³ Birbirini dışlamayan, uyumlu olan yorumlar, âlemle ilgili yorumlama/açıklama düzeylerini göstermektedir.⁴⁴ Filozofumuz, âleme dair birbirini dışlamayan, daha ziyade tamamlayıcı nitelikte olan bütüncül yorumların, kendi içlerinde bir kategorileşme arz ettiğini düşünmektedir. Bu kategoriler, tabîi, ahlâkî ve dinî yorumlama düzeylerinden oluşmaktadır.

4. Âlemle İlgili Yorumlama Düzeyleri

Hick, tabîi, ahlâkî ve dinî olarak sıraladığı yorumlama düzeylerinden alt seviyedekinin üst seviye için dayanak oluşturduğunu, anlaşılmasına katkı sağladığını belirtmiştir. Üst seviyedeki yorum alt seviyedekileri kapsamakta ve gerektirmektedir. Üst seviyedeki yoruma ulaşılabilmek için alt kategorinin

⁴¹ Roy W.Perrett, "John Hick on Faith: A Critique", *International Journal for Philosophy of Religion* 15/1-2 (1984), 59.

⁴² Hick, *Faith and Knowledge*, 102.

⁴³ Hick, *God and Universe of Faiths*, 44-45.

⁴⁴ Hick, *Faith and Knowledge*, 102.

hakikatinin kavranmış olması gerekir.⁴⁵ Olay ve olguların farklı seviyedeki yorumlarına karşılık gelen bu kategorilerden her biri doğru olmasına rağmen tek başına resmin bütününe ortaya koyamamaktadır.⁴⁶ Olay ve olgular değerlendirilirken, farklı boyutları dile getiren bu kategorilerden her birinin dikkate alınması, bunların doğru anlaşılabilmesini ve resmin bütününe görülebilmesini sağlayacaktır.

Hick'e göre, tabii yorumlama seviyesinde âlemdeki olaylar, doğa kanunlarına bağlı tabii haller olarak açıklanır. Ahlâkî yorumlama seviyesinde bu olaylar, tabii boyutunun yanında, ahlâkî boyut da kazanır.⁴⁷ Örneğin uçurumda kopmak üzere olan bir dala tutunmuş ve bizden yardım isteyen birinin olduğunu düşünelim. Bu olayın tabii yorumu, uçurumdan düşmek üzere olan biri ve onun yardım çılgınlıktır. Fakat çoğumuz için durum bununla sınırlı olmayıp daha fazlasını ifade etmektedir. Böyle bir manzara vicdanımızı sızlatır, olayın fiziksel boyutunu aşan şeyler hissederiz. Olaya ahlâkî boyut katarak onun kişinin yardımımıza ihtiyacı olduğunu ve ona yardımcı olmakla yükümlü olduğumuzu düşünmeye başlarız.⁴⁸

Hick, ahlâkî anlamın tabii anlamla iç içe olmasına rağmen herkesin bunun farkına varamayabileceğini, aynı duyguları hissedemeyebileceğini belirtmiştir. Kişi, bilişsel yapı ve kavrama yeteneğine göre, olaylara ahlâkî anlam yüklemektedir. Bu anlam, tabii anlam gibi, tecrübeye kendisini zorunlu olarak sunmadığından kişi tabii olaylara, ahlaki anlam yükleyip yüklememe konusunda tamamen hürdür. Bu nedenle solipsist, egoist ve başkalarına karşı sorumluluk hissetmeyen biri, olayların tabii anlamlılık boyutunu aşarak ahlâkî anlam boyutuna ulaşmamaktadır.⁴⁹ Tabii olaylara ahlâkî anlam yükleyenler, hayatla olaylara solipsist ve egoist paradigmayla bakmayan kişilerdir.

Hick'in vurguladığı diğer bir husus ahlâkî anlamın farkına doğrudan varılmadığıdır. Ahlâkî anlam, çift anlamlı resimler gibi, olay üzerine yoğunlaşıldığında anlaşılabilir. Yani tabii olaylar üzerinde odaklanıldığında ahlâkî boyutun devreye girmesiyle olay farklı bir hüviyet kazanmaktadır. Ahlâkî anlamlılık düzeyi, tabii anlamı dışlamamakta; bilakis gerektirmektedir.⁵⁰ Bu anlamda, iradî yönde bulunmaktadır; çünkü ahlâkî

⁴⁵ Hick, *God and Universe of Faiths*, 46.

⁴⁶ Hick, *Faith and Knowledge*, 102-103.

⁴⁷ Uslu, *İmanı Temellendirme Sorunu*, 108.

⁴⁸ Hick, *God and Universe of Faiths*, 46.

⁴⁹ Hick, *God and Universe of Faiths*, 46.

⁵⁰ Hick, *God and Universe of Faiths*, 46-47.

anlam, tabîî olayların iradî olarak bu doğrultuda yorumlanışından ibarettir.⁵¹ Tabîî olaylar, ahlâkî anlamın devreye girmesiyle yeni bir anlam kazanmaktadır. Bundan sonra gelen dinî anlam da olaya, teolojik boyut ve anlam katmaktadır.

Hick'e göre dinî anlam, "tecrübelerin bir bütün olarak ele alınışı sonucu ortaya çıkan nihai ve bütüncül yorumlamadır".⁵² Yani olgu ve olayların tikel değil de, tümel olarak ele alınmasıyla ulaşılan yorumdur. Ahlâkî yorum tabîî yorumdan bağımsız düşünülemediği gibi dinî yorum da, bu yorumlardan bağımsız düşünülemez, onlarla iç içedir. Ahlâkî anlam, tabîî anlamın, dinî anlam her ikisinin üzerinde yer almaktadır. Fakat dinî anlamın ahlâkî anlamdan sonra gelmesinden, her zaman böyle olacağı sonucu çıkmaz; her dinî tecrübenin ahlâkî zorunluluğun neticesi olduğu söylenemez. Tanrı'yla ahlâkî yolla kurulan iletişimin yanında, dua ve ibadetle, hatta âlemde hareketle iletişim kurulabilir.⁵³

Hick, olayların dinî anlam ve yorumunu, tabîî anlam ve yorumuyla ilişkilendirmiştir. Her olayın tabîî boyutuyla anlamı olduğu gibi dinî anlam ve boyutu da vardır. İnananların Tanrı'yı her zaman aynı güçte algılayamamasıysa ahlâkî yorumlamayı çağrıştırmaktadır.⁵⁴ Ona göre bizi, tecrübelerimize dinî anlam yüklemeye sevk eden doğuştan bir eğilime sahibiz. Bu eğilim zihnin söz konusu yönünü canlı tutmakta ve tecrübelerin bu doğrultuda yorumlanması için form sağlamaktadır. O halde zihinde, tecrübelerin yorumlanmasına ışık tutan ve kutsala yönlendiren bir boyut vardır; zihin bu sayede belirsiz olan olay ve olgulara anlam yüklemektedir. Böylece Tanrı'nın varlığını bilmekte ve O'nunla iradî ilişki kurabilmekteyiz. Bununla birlikte âlemin dinî açıdan yorumlanması zorunluluk taşımamakta, ahlâkî yorumlama gibi, bireyin şahsiyetine bağlı olarak hür iradesiyle yaptığı tercihe dayanmaktadır.⁵⁵

Hick, doğuştan sahip olunan bu melekenin dinî olarak şekillenmesinde peygamberlerin rolünün olduğunu belirtmiştir. Örneğin Mesih, Hıristiyanlıkta dinî eğilimlerin şekillenmesinde kilit rol oynayan isimdir.⁵⁶ Hick'in bu görüşüne, ateistlerin doğuştan böyle bir melekeye sahip olmadığı eleştirisi yöneltilmiştir. O, bu eleştiriyi güçlü bulmaz; ona göre, "olay ve

⁵¹ Hick, *Faith and Knowledge*, 107 vd.

⁵² Ferit Uslu, *İmanı Temellendirme Sorunu*, 109.

⁵³ Hick, *God and Universe of Faiths*, 47.

⁵⁴ Hick, *Faith and Knowledge*, 116.

⁵⁵ Hick, *Faith and Knowledge*, 113, 216.

⁵⁶ Hick, *Faith and Knowledge*, 222.

olguların dinî olarak yorumlama melekesinin ateistlerde bulunmadığını söylemek doğru değildir. Onlar bu eğilimlerini bastırarak söndürmüşlerdir”⁵⁷

Hick tabîî, ahlâkî ve dinî yorumlamaların rasyonelliğini, kendisine göre değerlendirebileceğimiz bir kriter olmadığını ifade etmiştir. Ancak bu onların irrasyonel olduğu anlamına gelmez; çünkü rasyonellikleri konusunda bizi şüpheye düşürecek neden bulunmamaktadır.⁵⁸ İnsanların olayları anlamlandırmaları farklılık göstermektedir. Örneğin yüksek bir yerden düşmek üzere olan birinin bir anda düşmekten kurtulduğunu varsayalım. Bunun kişinin ani refleksiyle kendisini düşmekten kurtarmasına bağlanması olayın tabîî, ilahi gücün müdahalesiyle açıklanması ise dinî yorumudur. Bu yorumların rasyonelliğini kendisine göre test edeceğimiz ölçütten yoksunuz. Bu nedenle birine rasyonel, diğerine irrasyonel demek, epistemolojik temele dayanmamaktadır. Yani burada epistemik bir denklik söz konusudur.

Hick, olaylara dinî anlam yükleme yetisinin bizi, tecrübelerimizi bir bütün olarak yorumlamaya, âlemin menşei ve nihai anlamıyla ilgili karar vermeye sevk ettiğini ileri sürmüştür.⁵⁹ Âlemin bir bütün olarak yorumlanmasını yansıtan, onun menşei ve nihai anlamıyla ilgili biri teistler, diğeri natüralistler tarafından dile getirilen iki yorum bulunmaktadır. Bu yorumların hangisinin daha rasyonel olduğu, aklî delillerle desteklenip-desteklenmediği düşünce tarihinin en tartışmalı meselelerinin başında gelmektedir. Âlemin dini açıdan anlamının belirsizliğini çözüme kavuşturmak için düşünürler tarafından birçok argüman geliştirilmiştir.

4.1. Âlemin Dini Açıdan Anlamı

İlk ve orta çağ felsefelerinde (septikler hariç) tabîî olaylar, Tanrı'nın fiili olarak kabul edilmiştir. Fakat bu kabul, aydınlanma ve modern bilimin doğuşuyla yerini natüralist yorumlara bırakmış ve tabîî olaylar doğa kanunlarıyla açıklanmaya başlanmıştır.⁶⁰ Böylece dinî gelenek temelli âlem anlayışına alternatif, bilim temelli, yeni bir anlayış doğmuştur. Bu da deneyle tasarlanabilen, hakkında açıklayıcı teoriler üretilebilen ve gözleme dayalı kanunlara göre işleyen yaşlı bir âlem modelidir. Dinî geleneklerdeyse âlemi önceleyen bir kanun koyucu tarafından konulan kurallara göre işleyen âlem anlayışı öne çıkmaktadır. Burada bilimsel anlayışla örtüşmeyen, tabiattaki düzenli işleyişi kasıtlı olarak bozan mucizelere yer verilmesine rağmen, âlem

⁵⁷ Hick, *Faith and Knowledge*, 136.

⁵⁸ Hick, *Faith and Knowledge*, 102.

⁵⁹ Hick, *Faith and Knowledge*, 113.

⁶⁰ Hick, *An Interpretation of Religion*, 73.

sistematik gözlemlerle teorileştirilmesi mümkün olmayan bir kaos alanı olarak da lanse edilmemektedir.⁶¹ Dini geleneklerde yer verilen âlemin Tanrı tarafından yaratılıp O'nun tarafından koyulan kurallara ve nizama göre işlediği ifadesi, bilim insanlarını bu kuralları keşfe yöneltmiş ve gözlemlerini teorileştirmelerine zemin hazırlamıştır. Gerek dini geleneklerdeki ifadeler gerekse kişisel gözlemlerinden hareketle âlemin menşei ve nihai anlamını açıklamaya çalışmışlardır.

Hick, âlem tek olduğu ve kendisinden hareketle çıkarım yapacağımız bir üst versiyonu olmadığı için yorumlarımızın, tanıma ve açıklama üzerine kurulu olduğunu dile getirmiştir.⁶² Bu yorumlar, âlemin ya tarihsel olayların teşekkülü olan doğal bir süreç ya da Nihai Gerçekliğin fiili olduğu şeklindedir. Teist ile natüralist aynı âlemde yaşamakla birlikte, âleme dair tecrübelerini farklı yorumlamakta ve anlamlandırmaktadırlar. Bunun nedeni, onların farklı zihinsel yapı, kavram ve ön bilgiye sahip olmalarıdır.⁶³ Teist, doğa ve tarihi Tanrı'nın fiilinin eseri olarak görürken natüralist bunlarda ilahî bir yön görmemekte, zorunlu doğa kanunlarının geçerli olduğunu savunmaktadır.

Hick, âlemdeki nizam ve gayenin, ezeli bir varlık tarafından var edildiği yorumunu desteklediği kanaatindedir. Tabii ve ahlâkî kötülükler, insanın âlemdeki önemsiz gibi gözüken konumu, tabii olayları aşkın varlığa dayandırarak açıklamanın zorunlu olmayışı vb. ise teistik yorumu tartışmalı kılarak natüralist yorumun makul olduğu intibası uyandırmaktadır. Yani kötülük, hastalık ve kaos gerekçe gösterilerek âlemin varlığının aşkın bir varlıkla irtibatlandırılmayacağı; iyilik, intizam ve istikrar gerekçe gösterilerek de aşkın bir varlıkla irtibatlandırılacağı iddia edilmektedir.⁶⁴ Âlemin mevcut durumu, her iki yoruma eşit ölçüde açık olduğundan, dini açıdan "gizemli bir belirsizlik taşımaktadır".⁶⁵ Bu nedenle hem farklı kişilerce hem de aynı kişi tarafından farklı zamanlarda âlem, teist ve natüralist açıdan yorumlanabilmektedir.⁶⁶

Hick, Tanrı'nın varlığına delalet eden işaretlerin, tabii düzeni bozmayacak ve tabii olaylarla uyumlu olacak şekilde âleme yerleştirdiğini

⁶¹ Hick, *İnançların Gökkuşağı*, 88.

⁶² Hick, *İnançların Gökkuşağı*, 101-102.

⁶³ Hick, *God and Universe of Faiths*, 40.

⁶⁴ Hick, *An Interpretation of Religion*, 122-123.

⁶⁵ Hick, *An Interpretation of Religion*, 73.

⁶⁶ Hick, *Problems of Religious Pluralism*, 25.

belirtmiştir.⁶⁷ Tanrı bazen kendisini âlemde gizlemekte, bazense açığa çıkarmaktadır; âlemde kendisini gizlemesi nedeniyle “*sanki Tanrı yokmuş gibi*” bir ortamın içerisindeyiz.⁶⁸ Ona göre âlemin dini açıdan anlamı konusunda, “*âlemin anlaşılabilirliğini iddia etmek âlemlle ilgili söylenebilecek en anlaşılmaz sözdür*” diyen Einstein haklıdır.⁶⁹ Tanrı’nın kendisini gizlemekle insana hürriyet tanımakta, açığa çıkarmakla hürriyetini yanlış kullanmasının önüne geçmektedir. Dolayısıyla Tanrı’nın varlığını kabul veya reddedecek kadar bilişsel hürriyete sahip olduğumuz bir âlemde yaşamaktayız.⁷⁰

Hick’e göre, eğer âlemin anlamı dinî açıdan belirsiz olmasaydı, ona bakan herkes Tanrı’yı görseydi, inanmaktan başka seçeneğimiz olmayacağından, inanma hürriyetinden söz edilemeyecekti. Bundan dolayı âlem, bazen teist inancı doğrulayacak, bazen de reddedecek şekilde beşerî tecrübeye sunulmaktadır.⁷¹ Tanrı, insan hürriyetini koruma adına, insanla arasına epistemik mesafe koymuştur.⁷² Bu hürriyetini kullanan teist Tanrı’nın huzurunda yaşadığına, âlemin ilahî gayeye hizmet ettiğine inanmakta, ateistse Tanrı’nın varlığını reddederek, doğa kanunlarının işlediği sistem olarak görmektedir.⁷³ Buna göre insan inanma ve inanmama konusunda tamamen hürdür; fiziksel objelerin kabulündeki gibi zorunluluk altında değildir. Tanrı kendisini beşerî tecrübeye doğrudan sunmayarak insana hürriyet alanı tanımıştır.

Hick, teist ve natüralist yorumlardan birini seçmemize vesile olacak ve mantıksal kesinlik sağlayacak delil bulunmadığını belirtmiştir. Âlemlle ilgili tecrübelerine teistik veya natüralist anlam yükleyenler, bu yorumlarını temellendirebilecek delil bulmada başarısız kalmaktadırlar. Görüşlerini temellendirme adına ileri sürdükleri deliller, tüm şüpheleri ortadan kaldırmaktan uzaktır. Zira “*teizm lehindeki deliller natüralizm, natüralizm lehindeki deliller de teizm açısından yorumlanmaya müsaittir*”.⁷⁴ Âleme dair tecrübelerin her iki açıdan yorumlanabilmesi, teizmin bu dünya şartlarında deneysel olarak temellendirilemeyeceğini göstermektedir.⁷⁵ Rasyonel teoloji

⁶⁷ Uslu, *İmamî Temellendirme Sorunu*, 160.

⁶⁸ John Hick, “An Irenaean Theodicy”, *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, ed. Stephen T. Davis (Atlanta: John Knox Press, 1981), 43.

⁶⁹ Hick, *An Interpretation of Religion*, 192.

⁷⁰ Hick, “An Irenaean Theodicy”, 43.

⁷¹ Hick, “An Irenaean Theodicy”, 43.

⁷² Hick, *Faith and Knowledge*, 139.

⁷³ John Hick, “Eschatological Verification Reconsidered”, *A John Hick Reader*, ed. Paul Badham (London: Macmillan Press, 1990), 126.

⁷⁴ John Hick, *Arguments for the Existence of God* (London: Macmillan Press, 1992), 101-103.

⁷⁵ Gill, “John Hick and Religious Knowledge”, 139-140.

konusunda Hick, metafiziksel konuların deneysel olgular veya matematiksel hakikatler gibi kesin olarak temellendirilemeyeceğini iddia eden David Hume ve Kant'a katılmaktadır.

Hick'e göre, âlemin teist ve natüralist yorumlarından birinin diğerine oranla daha muhtemel olduğunun ortaya konulması da mümkün değildir.⁷⁶ İhtimaliyet hesaplamalarında, benzer türden olaylar gözlemlenerek istatistiksel sonuca varılmaktadır. Fakat Charles Peirce'ın deyimiyle âlemi, kendisiyle kıyas edebileceğimiz başka bir âlem bulunmamaktadır.⁷⁷ Bu yüzden âlemin dinî açıdan anlamı, açıklığa kavuşturulamamakta; bu konudaki belirsizlik biri lehine değiştirilememektedir. Mantıksal delillerden ziyade vahiy, ahlak ve dinî tecrübeden hareketle bunlardan birinin daha muhtemel olduğu söylenilmektedir. Fakat bu söylemler izafî ve sübjektif birer kabul olmaktan öteye geçemez.⁷⁸

Hick, teizm ve natüralizm lehine ileri sürülen delillerden hareketle bir karara varmanın mümkün olmadığını, rasyonel teoloji çabalarından bir sonuç elde edilemeyeceğini düşünmektedir. Âlemin menşei ile ilgili yargı ve yorumlarımızı muhtemel kılacak mantıksal ve tecrübî verilerden bile yoksun olduğumuzu iddia etmektedir. Ancak günümüzde genişleyen âlem hipotezi, termodinamiğin ikinci kanunu ve kozmosun ince-ayarı gibi tecrübî verilerin teistik yorumlamayı destekler mahiyette olduğunu iddia eden birçok düşünür vardır.⁷⁹ Her ne kadar bu tür tecrübî verilerin Tanrı'nın varlığını mutlak olarak kanıtladığını söyleyemesek de teistik yorumlamayı natüralist yorumlamadan daha muhtemel kıldığını söyleyebiliriz. Zira gerek big-bang ile başlayan âlemin genişleme süreci gerekse ince-ayar olarak isimlendirilen âlemdeki hassas sabiteler, onun rastlantı veya mekanizmin eseri olmaktan ziyade akıllı bir tasarımcının eseri olduğunu teyit eder niteliktedir.

Hick'in insanın inanma hürriyetinin korunması adına âlemin anlamının dini açıdan belirsiz olduğu görüşüne bazı eleştiriler yöneltilmiştir. Bu eleştirilerden biri; eğer âlemlerle ilgili tecrübelerimiz teistik ve natüralistik yoruma aynı derecede açıksa insanları kararlarından dolayı sorumlu tutmanın anlamı olmayacaktır. Sorumluluktan söz edilecekse dinî inancın

⁷⁶ Hick, *Faith and Knowledge*, 153.

⁷⁷ Hick, *Faith and Knowledge*, 152.

⁷⁸ Hick, *An Interpretation of Religion*, 124.

⁷⁹ Paul Davies, "The Big Bang-and Before", *The Thomas Aquinas College Lecture Series* (Santa Paula: Thomas Aquinas College, 2002); William Lane Craig, "Kelam Kozmolojik Kanıt", trc. Fehrullah Terkan, *Allah Felsefe ve Bilim*, ed. Caner Taslaman ve Enis Doku, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2017), 145-174.

başkaları tarafından da onaylanacak epistemolojik kriterlere uygunluğunun ortaya konması gerekir.⁸⁰ Ayrıca inanma hürriyetiyle âlemin anlamının dinî açıdan belirsizliği, ilgili olsalar da, aralarında determinist ilişki kurulamaz. Yani imanın iradî olmasıyla âlemin anlamının dini açıdan belirli olması çelişkili değildir. Hick'in bu düşüncelerinin arkasında iman teorisi bulunmaktadır.⁸¹

Âlemin menşesine dair açıklamalar, genel olarak, teistik ve natüralistik olmak üzere iki başlık altında toplanmaktadır. Bunlardan tutarlılık ve rasyonellik kriterlerini hangisinin karşıladığının düşünce tarihi boyunca tartışmalı olmasının nedeni, âlem hakkındaki tecrübelerin bütüncül yorumlarının matematiksel ve bilimsel anlamdaki kesinlikte delillerle kanıtlanma imkanımızın olmayışındandır. Tanrı'nın varlığı apaçık ve zorunlu bir şekilde kanıtlanmış olsaydı, "üçgenin iç açıları toplamı iki dik açığa eşittir" önermesi gibi onu zorunlu olarak kabul etmekten başka seçeneğimiz olmazdı. İnancın tek seçenek olduğu bir durumda inanma hürriyetinden söz edilemeyeceği açıktır. Söz konusu metafizik belirsizlik sayesinde insan, böyle bir hürriyet alanına kavuşmaktadır.

Âlemin menşei, nihai anlamı ve varoluşumuza dair, felsefî tartışmaların yanında, dinlerin getirdiği birtakım bilgiler vardır. Zira dinler doğrudan tecrübe edemediğimiz varlık alanı hakkında bize bilgiler sunmaktadır. Her ne kadar bu bilgilerin epistemolojik değeri felsefî açıdan tartışmalı olmasa da dinin mensupları için hiçbir şüphe içermeyen, mutlak bilgilerdir. Onların bu kabulü, genellikle, mantıksal çıkarıma dayanan delillerden ziyade inanca dayanmaktadır. Hick, bu noktada dini bilginin ve inancın epistemolojik değerini tartışmaya açmıştır.

5. İnancın Epistemolojik Değeri

Eşya hakkında, biri doğrudan tecrübe etme, diğeri tecrübî verilerden hareketle çıkarımda bulunma olmak üzere iki yolla bilgi sahibi olunmaktadır. Karşımızda hazır bulunan fiziksel objeleri doğrudan tecrübe etme suretiyle bilirken hazır olmayanlar hakkında tecrübî verilerden çıkarımla inanca ulaşırız.⁸² Bu bağlamda dış dünyada maddi gerçeklikleri olan duyulur objeleri idrak etmek suretiyle haklarında bilgi sahibi olurken maddi gerçekliği bulunmayan duyulur üstü varlıklar hakkında ise idrak sahibi

⁸⁰ Gill, "John Hick and Religious Knowledge", 140.

⁸¹ Aslan, *Dinler ve Hakikat*, 84.

⁸² Hick, *Faith and Knowledge*, 153.

olmakla birlikte bu idrak, bilgiye değil de, inanca yol açmaktadır.⁸³ Buna göre kamuya açık duyulur objeler hakkında bilgi sahibi olurken, açık olmayan duyulur üstü varlıklar hakkında inanç sahibi oluruz.

Hick'e göre, P'nin bilinmesi P'nin gerçekliğinin garantörüyken P'ye inanılması P'nin gerçekliğinin garantörü olamaz.⁸⁴ Burada asıl mesele Tanrı hakkındaki yargılarımızın epistemolojik değeridir. İnananların Tanrı'nın varlığına dair yargıları, ikinciden ziyade birinci kategoriye, yani bilmeye benzemektedir.⁸⁵ Bu, aynı zamanda dinî geleneklerdeki (Hıristiyanlık) Tanrı tasavvuruyla da uygunluk içindedir. Zira dinî geleneklerde Tanrı'nın varlığının insanlar tarafından bilinebileceği iddia edilmektedir. Teolojilerde ise bu bilmenin yerini inanç almıştır.⁸⁶

Hick, Taylor'ın "*idraki hayalden, bilgiyi inançtan kesin şekilde ayırabilecek zihinsel kriter olmadığı*" görüşüne katılmaktadır.⁸⁷ Ancak ona göre bu, inanç ile bilginin aynı şey olduğu anlamına gelmemektedir. John Cook Wilson'un ifadesiyle "*inanç, bilgi değildir; bilen biri bildiği şeylere inanmamaktadır, bilakis bilmektedir*".⁸⁸ İnanç ile bilgi arasındaki farklılık, objelerinin mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Bilginin kaynağı duyular, duyulur üstü objelerin duyusal tecrübeye konu olmadıkları kabul edildiğinde onlar inancın konusu olacaklardır. Ancak Hick'in epistemolojisinde Tanrı, dinî tecrübeye konu olduğundan bilinmesi imkân dahilindedir.

Hick, inancın önermelere inanmaya indirgenmesine karşıdır; böyle bir durumda rasyonel inançtan ziyade inanmadan söz edilebileceği görüşündedir. Önermeler doğru veya hatalı olduklarından doğru ve yanlış olabilirlerken, rasyonel veya irrasyonel olamazlar. Rasyonellik, inanılan önermeyle ona inanmaya neden olan delil arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Rasyonellik veya irrasyonellik, bireyin eylem ve inanma durumlarından bağımsız değildir. Bu nedenle X'in p'ye inanması rasyonelken, Y'nin inanması irrasyonel olabilmektedir. Çünkü X'in p'ye inanmak için yeterli delili varken Y'nin olamayabilir. Bu bağlamda Tanrı inancının rasyonelliği, sahip olduğu verilere dayanan birinin veya aynı verileri paylaşan insan topluluğunun inancıyla ilgilidir.⁸⁹

⁸³ Hick, *Philosophy of Religion*, 20.

⁸⁴ Hick, *Faith and Knowledge*, 37.

⁸⁵ Uslu, *İman Temellendirme Sorunu*, 102.

⁸⁶ Hick, *Faith and Knowledge*, 37.

⁸⁷ Hick, *Faith and Knowledge*, 204.

⁸⁸ Hick, *Faith and Knowledge*, 201.

⁸⁹ Hick, "Rational Theistic Belief without Proofs", 56

Hick, her toplum ve dönemde, kendisini Tanrı'nın huzurunda yaşadığını hissettiğini veya O'nu doğrudan tecrübe ettiğini iddia edenlerin olduğunu belirtmiştir. İnananlar tecrübî verilerden Tanrı'nın varlığının bilgisine nasıl vardıklarını ve böyle bir inanca nasıl ulaştıklarını açıklayamamakla birlikte, kendilerini tecrübelerini bu doğrultuda yorumlarken bulmaktadır. Âlemi Tanrı'nın fiili olarak görmeleri veya kendilerini Tanrı'nın huzurunda tecrübe etmeleri, Tanrı'ya olan inançlarının dayanağını oluşturmaktadır. Onlar için Tanrı'nın varlığı, âlemin O'nun tarafından yaratıldığı temel inançlardandır.⁹⁰ Buna göre inanç, olabilirlik, delillerin daha olası kılmasına dayalı bir kanı, öylesine ya da hakkında kesin delil olmadığı için umutsuzca yapılan tercih değil; hakkında şüphe olmayan kabuldür.⁹¹ Ancak inancın rasyonelliği ve kesinliği, çıkarımsal delillere dayanmasından değil de, Tanrı'nın doğrudan tecrübe edilmesinden yahut âlem ve olaylara dair tecrübelerin o bağlamda yorumlanmasından kaynaklanmaktadır.

Hick'e göre inanç, bir idrakin zorunlu sonucu olmaktan ziyade, kişinin tecrübelerine iradî olarak dinî anlam yüklemesinin neticesidir.⁹² Âlem ve olaylarla ilgili tecrübelerin dinî veya natüralistik açıdan yorumlanması, bireysel tercihe bağlı bilinçli bir seçimdir.⁹³ Başka bir ifadeyle anlamını dinî hayatta bulan inancın realiteye uygunluğu, inanan tarafından sübjektif teste tabi tutulduğundan bilişsel boyuta sahiptir.⁹⁴ İnançta iradenin belirleyiciliği olduğundan ne mantıksal ne de tecrübî zorunluktan söz edilebilir. Birey, tecrübelerine dini anlam yükleyip yüklememe konusunda tamamen hürdür.

Hick inancı, hayatı anlamlandıran yorumlayıcı bir unsur olarak görmektedir.⁹⁵ Zira inanç, bireyin dış dünya hakkındaki tecrübelerini, kendisine anlamlı gelecek şekilde yorumlamasıdır. Bu yorumda âlemin varlığı, yüce ve mutlak bir varlığın yaratmasına bağlanmaktadır.⁹⁶ Buradan inancın "*olarak tecrübe etme*"⁹⁷ hadisesi, âlemlle ilgili tecrübelerin bütüncül yorumlanması olduğu anlaşılmaktadır. Bu yorumun ayırt edici özelliği, sübjektif ve bütüncül olmasıdır.⁹⁸ Burada dikkat çeken bir diğer husus, yorum

⁹⁰ Hick, *An Interpretation of Religion*, 211.

⁹¹ James J. Londis, "God, Probability and John Hick", *Religious Studies* 16/4 (1980), 459.

⁹² Hick, *An Interpretation of Religion*, 121.

⁹³ Hick, *Problems of Religious Pluralism*, 25.

⁹⁴ Hick, *An Interpretation of Religion*, 210.

⁹⁵ Perret, "John Hick on Faith: A Critique", 57.

⁹⁶ Hick, *An Interpretation of Religion*, 99.

⁹⁷ Hick, *God and Universe of Faiths*, 37.

⁹⁸ Hick, *Faith and Knowledge*, 121.

ile davranış arasında kurulan ilişkidir. İnancın, zat sahibi ve aşkın bir varlığın buyrukları doğrultusunda yaşamayı gerektirmesidir. Çünkü yorumlarımıza göre davranır, davranışlarımıza göre yorum yaparız. Yorumumuza uygun davrandığımızda dış dünyayla sorun yaşamamamız, yorumumuzda haklı olduğumuzu gösterir.⁹⁹

Hick'in "*olarak tecrübe etme*" ilkesine dayanan inanç anlayışı, dinî bilgiyi sübjektif bir temele indirmediği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Hick bu eleştiriyi, yalnız dinî tecrübelerin değil, tüm tecrübelerin "*olarak tecrübe etme*" den ibaret olduğu şeklinde cevaplamıştır. Şöyle ki; gökyüzünde hareket eden bir cismi kuş olarak algıladığımızda, yalnızca anlık durumuyla ilgili karar vermiş olmayız. Buradaki karara, onun fiil ve nitelikleri de girmektedir. Yani formu kuş şeklinde algıladığımız gibi sesini de kuş sesi olarak algılarız. Bu da tüm yorumlamalarımızın olarak tecrübe etmeden ibaret olduğunu göstermektedir. O halde bahçedeki ot yığınının hem tavşan, hem de ot yığını olarak algılanması, "*olarak tecrübe etme*" dir.¹⁰⁰

Âlemle ilgili tecrübelerin teistik veya natüralistik yorumu ile duyulur bir objenin tavşan ya da ot yığını olarak algılanması arasında benzerlik kurulabilir mi? Duyulur tecrübeye konu olan objenin tavşan veya ot yığını olduğu konusunda inanç ve hayat görüşü ne olursa olsun herkes uzlaşabilirken dinî tecrübenin objesi konusunda böyle bir uzlaşma yoktur. Bu, dinî tecrübeyle duyusal tecrübe arasında önemli bir mahiyet farkının olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu iki tecrübe türünün aynı niteliklere sahip oldukları söylenemez.¹⁰¹

Hick'in zaten Tanrı'nın, bir tavşanın tecrübe edilmesi gibi tecrübe edileceği şeklinde iddiası bulunmamaktadır. Ona göre, bu eleştirinin gerisinde tüm tecrübeler yerine, bazı tecrübelerin "*olarak tecrübe etme*" kabul edilmesi yatmaktadır. Tüm tecrübelerin "*olarak tecrübe etme*" olduğu anlaşıldığında sorun kalmayacaktır. Yani âlemin ve tarihsel olayların Tanrı'nın fiili olarak tecrübesindeki durum, duyusal tecrübeler hakkında da geçerlidir. Ayrıca objenin belli bir şekilde tecrübe edilmesi, tecrübe eden tarafından tanınıyor olmasına bağlıdır. Buna göre hayatında tavşan görmeyen birinin bir cismi tavşana benzetmesi mümkün olmadığı gibi Tanrı'nın fiilinin nasıl olduğunu bilmeyen birinin de âlemde ve tarihte gerçekleşen olayları Tanrı'nın fiili olarak tecrübe etmesi mümkün değildir. Ancak hiç kimse Tanrı'nın fiilini tecrübe ettiğini söyleyemez. Birçok

⁹⁹ Hick, *Faith and Knowledge*, 103-104.

¹⁰⁰ Hick, *God and Universe of Faiths*, 41.

¹⁰¹ Uslu, *İmanı Temellendirme Sorunu*, 153.

kavramın anlamını ve nasıl kullanılacağını tecrübe aracılığıyla öğrendiğimiz gibi “Tanrı’nın fiili” kavramının anlamını ve kullanımı da bu şekilde öğrenmiş olabiliriz. Zira tavşanın ilk tecrübe edildiğinde nasıl tavşan olarak tecrübe edildiğini bilmesek de onu, bu şekilde algılamaya devam etmekteyiz.¹⁰²

Dinî tecrübenin duyuşsal tecrübeyle aynı konuma indirgenmesi pek ikna edici gözükmemektedir. Mevcut şartlar haiz olduğunda hiç kimse tavşanı kuş veya kuşu tavşan olarak tecrübe ettiğini söylemez. Aksi durumlar örneğin bahçedeki ot yığınının tavşan olarak tecrübe edilmesi, karanlık, uzaklık, halüsinasyon vb. sebeplerden kaynaklanmaktadır. Yanlış algılamaya sebebiyet veren bu faktörler giderildiğinde onun tavşan değil de ot yığını olduğu anlaşılacaktır. Âlemin ve tarihsel olayların Tanrı’nın fiili olarak tecrübesi edilmesindeyse böyle bir uzlaşmaya varılması mümkün gözükmemektedir. Zira bu konudaki fikir ayrılıkları karanlık, uzaklık, halüsinasyon gibi kişiye veya bilinene ilişkin arzı sebeplerden değil de bilinenin mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Bilinenin mahiyeti kaynaklı bu durumun aşılması, beşerin takati nispetinde değildir. O halde bu tecrübe türleri, aynı epistemolojik statüye indirgenemezler.

Hick’in Tanrı’nın tecrübeyle konu olması fikrinin ardında, Hıristiyan teolojisi ve buna bağlı olarak geliştirilen iman anlayışı bulunmaktadır. Bu bağlamda iki tür iman anlayışından söz edilmektedir. Bunlardan biri teistik önermelerin tasdiki anlamına gelirken, diğeri zat sahibi Tanrı’ya duyulan güven anlamına gelmektedir.

6. İman Anlayışı

Hick’e göre, doğrudan tecrübe edilen ve ispatlanabilen şeyler için kullanılan bilgi sahasında, imana yer yoktur. İman, bilginin kapsam alanı dışında kalan sahada geçerlidir; burada inanma veya güven esastır. İmanda mantıksal zorunluluğa dayalı kabulden ziyade iradî seçim ön planda olduğundan gönüllük esaslı güven sıçraması söz konusudur. Fenomenal âlemde Tanrı’ya karşılık gelen maddi bir varlıktan söz edilemediğinden kabulünde iman rol oynamaktadır; o halde iman, “aşkın olanın kavranmasıdır”. Doğrudan kavranamayan varlıklar hakkında kesin ve şüphe barındıramayan inançtır. Bilgi ise çıkarıma dayanan hata ihtimalinden uzak olmayan zihinsel görüdüdür.¹⁰³ İmanın mahiyetiyle ilgili bu düşünceler, teist, ateist ve agnostik birçok düşünür tarafından da paylaşılmaktadır.

¹⁰² Hick, *God and Universe of Faiths*, 43.

¹⁰³ Hick, *Faith and Knowledge*, 11-15.

Hick, Batı felsefe geleneğine hâkim olan iman anlayışının kökenlerinin Thomas Aquinas'a dayandığını belirtmiştir. Aquinas'a göre iman, önermesel bir tutumdur; yani önermelerin tasdikinden ibarettir. Tanrı, aşkın olduğu için doğrudan bilinmemekte, hakkındaki önermeler vasıtasıyla bilinebilmektedir. Bu bağlamda imanın objesi önermelerdir; yani Tanrı'yla ilgili zihinsel telakki, hakkındaki önermelere inanmaktan ibarettir. Tanrı tarafından bildirilen önermelerin akli delillerle temellendirebilmesi mümkün olmadığından onlara inanmaktan başka çare yoktur.¹⁰⁴ Tanrı'nın duyuşal tecrübeye konu olmaması insanları kendisiyle ilgili önermelere yöneltmiştir. Kutsal Kitaplarda yer alan bu önermelerin kaynağı hakkında iki görüş bulunmaktadır. İlki Tanrı'nın insanların mutluluğu için gerekli olan hakikatleri seçtiği özel kişilere bildirmesinin, diğeri insanların, kendisini tecrübeye açan Tanrı'ya dair tecrübelerini aktarmalarının ürünüdür.

İmanın objesi olan önermeler, kutsal metinlere veya otorite konumundaki kişilerin sözlerine dayanmaktadır. Bu anlamda iman, akideye dönüşmüş olan kutsal metinlerdeki önermelere inanmaktan ibarettir. Burada geçen enkarnasyon, teslis gibi dinin esas teşkil eden hususlara inanmak gerekmektedir. Dolayısıyla iman, *"Tanrı'nın inayet ve yardımıyla gerçekleşen erdemlerden biridir. Tanrı'nın vahyettiklerinin hakikatine inanmadır. Bunların hakikati, salt aklın ışığından ziyade onları vahyeden, aldatmayan ve aldatılmayan Tanrı'nın otoritesiyle kavranabilir"*.¹⁰⁵

Önermesel imanda, doğrudan ve apaçık bilinmeleri mümkün olmayan önermelere mutlak iman edilmesi gerekmektedir. Akıl bu meselelere, kendi başına tam anlamıyla nüfuz edememektedir. Örneğin Mesih'in insani kişiliği, teslis, enkarnasyon, asli günah vb. bunlardır ki; ancak vahiyle bilinebilirler. Hick, bu hususun imanla bilimsel bilginin ayrımını teşkil ettiğini belirtmiştir. Bilimsel bilgi apaçık olan, hakkında şüphe olmayan ve mantıksal delillerle desteklenen hakikatleri içermektedir. Objeye, kendisini bilince apaçık sunduğu ya da delillerle desteklendiği için zorunlu kabul söz konusudur. İmanda ise doğrudan kavrama ve delillerle temellendirilme olmadığı için böyle bir zorunluluk bulunmamaktadır. Dolayısıyla zihnin bir şeyi onaylaması, biri zorunlu diğeri iradi olmak üzere iki türdür. İrade, alternatifler arasından birinin seçilmesi şeklinde gerçekleşmektedir.¹⁰⁶

Yukarıdaki ifadelerden iradenin, Aquinas'ın iman anlayışının dayandığı esaslardan biri olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu, imanın keyfi ve

¹⁰⁴ Hick, *Faith and Knowledge*, 12-13.

¹⁰⁵ Hick, *Faith and Knowledge*, 13.

¹⁰⁶ Hick, *Faith and Knowledge*, 14-15.

irrasyonel olması demek değildir. Zira teist kendisini inanmaya yönelten gerekçelere, yani aklî nedenlere de sahiptir. O halde irade, imanın oluşumunda rol oynayan birçok faktörden biridir. Hick'e göre, iradeci yaklaşımlarda dinî tecrübenin rolüne gerekli önem verilmemiştir. İmanın oluş sürecine yer verilmediği için bu tür yaklaşımlar, iman gerçeğini tam olarak yansıtmaktan uzaktır.¹⁰⁷

İmanın akıl üstü doğası, bireyi, otorite ve vahyi esas almaya yönlendirirken mantıksal boyutu ise akla dayanmaya sevk etmektedir. Dolayısıyla iman, sadece irade ve duygunun esas alındığı irrasyonel bir kabul değildir. Çünkü akıl, inanç esaslarının mantıksal olarak temellendirilmesi hususunda gidebileceği yere kadar işin içerisinde. Mantıksal delillerin kesin temel sağlayamadığı yerdeyse devreye irade girmekte, çıkarımsal delilin mutlak olmayışından doğan boşluk onunla doldurulmaktadır. İradeyi önemli kılan bir diğer hususa insan hürriyetine temel sağlamasıdır. Zira mantıksal delillerle kesin olarak temellendirilen durumlarda, iradî kabulden ziyade zorunlu kabul söz konusudur.

Hick imanı, şans oyunuyla açıklayan Pascal'la James'a bazı eleştiriler yöneltmiştir. Ona göre iman, şans oyunu ile ilişkilendirilemez. Çünkü şans oyunlarında diğer alternatiflerin de doğru çıkma ihtimali vardır. Bu da şans oyunlarında şüpheye yer açmaktadır; imandaysa şüphe yoktur.¹⁰⁸ Üstelik iman, kalpte doğrudan ve birdenbire oluşan bir şey değildir; gelişigüzel ve tesadüfen de oluşmamaktadır.¹⁰⁹ İman, öylesine bir tercih olmaktan ziyade tecrübe, akıl, irade ve sezgi gibi epistemolojik yetilerimize dayanan sübjektif kesinliğe sahiptir.

Hick, önermesel iman anlayışında Tanrı'nın kendisini Mesih'te açıklamasına ve buna verilen insanî cevap olma boyutuna yer verilmediğini vurgulamıştır. Sadece önerme formundaki hakikatlere inanma boyutu üzerinde durularak iman, pratik yönünden soyutlanmış ve objektif yönünü oluşturan faktörler göz ardı edilmiştir. Fakat iman pratikte, insanın yaşamında açığa çıktığından pasif değil aktiftir. Bu nedenle ister akıl isterse irade kaynaklı olsun veya ikisine birlikte dayansın, önermesel olmaktan ziyade bir tecrübe türü olması daha doğrudur. Yani Tanrı'nın varlığına olan iman, çıkarım veya iradî olarak kabul edilen aşkın varlıkla ilgili önermelerin tasdikinden ziyade, duyulur objelerin algılanmasına benzemektedir.¹¹⁰

¹⁰⁷ Hick, *Faith and Knowledge*, 16.

¹⁰⁸ Hick, *Faith and Knowledge*, 42.

¹⁰⁹ Hick, *Philosophy of Religion*, 62.

¹¹⁰ Hick, *God and Universe of Faith*, 38.

Önermesel iman anlayışını yeterli bulmayan Hick, dinî tecrübe odaklı bir iman anlayışının savunuculuğunu yapmaktadır. Buna göre iman, vahye dayalı hakikatlerin şüphesiz şekilde kabulü değil; âlem hakkındaki tecrübelerin bütüncül yorumudur. Bu iman anlayışı, Kutsal Kitap'ta zikredilen iman anlayışıyla da örtüşmektedir. Kutsal Kitap'ta Tanrı, doğrudan tecrübeye konu olan, kendisiyle iletişime geçilebilen bir varlık olmakla birlikte Protestan ve Katolik teolojide iman önermesel kabul edilmiştir.¹¹¹ Önermesel imanda imanın objesi önermeyken, önermesel olmayan imanda bizzat Tanrı'nın zatıdır. Tanrı, tarihsel olaylarda ya da şahsiyetlerde kendisini açıklaması sonucu kamuya açık bir şekilde tecrübe edilebildiği gibi kişisel tecrübeye de konu olmuştur. Dolayısıyla vahyin mahiyetini, kişilerin Tanrı hakkındaki tecrübeleri oluşturmaktadır. Düşünürlerin vahiy anlayışlarının, iman anlayışlarının şekillenmesinde önemli rolü bulunmaktadır. Vahye önerme formundaki hakikatlerin tasdiki anlamı yükleyen düşünürler iman, bu önermelerinin kabulü, Tanrı'nın tarihsel olaylarda kendisini ifşası anlamı yükleyenlerse Tanrı'ya verilen kişisel cevap olarak tanımlamışlardır.

6. 1. İman-Vahiy İlişkisi

Önermesel ve önermesel olmayan iman kavramlarını, teknik bir terim olarak literatüre kazandıran Hick olmuştur.¹¹² Zira o, bazı dinî hakikatlerin Tanrı tarafından önerme formunda bildirilmiş olduğunu kabul etmekle birlikte,¹¹³ vahiy bu önermelerden ibaret kabul etmez. Ona göre vahiy, tarihsel süreç içerisinde kendisini açığa çıkaran Tanrı'nın tecrübe edilmesi hadisesidir.¹¹⁴ Bu, Tanrı'nın kendisini beşerî tecrübeye açmasıyla mümkün olmaktadır.¹¹⁵ Tanrı'nın Mesih'te kendisini açığa çıkarıp tarihsel olaylara müdahalesi şeklindeki Hıristiyanlık doktrini, Mesih'in doğrudan tecrübesine bağlı olarak, O'na verilen kişisel cevap şeklindeki iman anlayışını beraberinde getirmiştir.

Önermesel iman anlayışında, imanın objesini "*Tanrı vardır*" gibi önermelerin tasdiki oluştururken önermesel olmayan iman anlayışında zat sahibi Tanrı'ya duyulan güven oluşturmaktadır. İmanın objesi zat sahibi varlık olduğunda iman, kişiler arasında kurulan tecrübî ilişki halini almaktadır. Hick'e göre de Tanrı, çıkarımsal bir kavram değil, kendisine

¹¹¹ Hick, *Faith and Knowledge*, 37-38.

¹¹² Uslu, *İmanı Temellendirme Sorunu*, 96.

¹¹³ Hick, *Faith and Knowledge*, 60.

¹¹⁴ Hick, *Faith and Knowledge*, 70.

¹¹⁵ Hick, "Religious Faith as Experiencing-as", 46.

güven duyulan ve doğrudan tecrübe edilen gerçekliktir.¹¹⁶ Bu doğrultuda iman, “Tanrı’nın varlığının şuuruna varılması halidir”.¹¹⁷ Tanrı’nın varlığını bildiğini iddia edenler, bunu imanla açıklamakta¹¹⁸ ve bu bilgilerini fenomenal objeler hakkındaki bilgilere benzetmektedirler.¹¹⁹ Âlemdeki olay ve olguların yaratıcı, her yerde hazır olan bir Tanrı’nın varlığına delalet ettiğine ve O’nun huzurunda yaşadığına inanmaktadırlar.¹²⁰ Hick, Tanrı hakkındaki dinî tecrübeyle duyusal objeler hakkındaki tecrübenin epistemolojik değerini eşdeğer görmekle birlikte, duyusal tecrübeye konu olan objeler kamuya açık ve herkes tarafından paylaşılabilirken, dinî tecrübenin objesi kamuya açık ve herkes tarafından paylaşılabilme özelliklerinden yoksundur.

Hick imanı, vahiy anlayışıyla paralel olarak, âlemin “Tanrı’nın faaliyet alanı”, hayatı da “Tanrı’nın huzurunda yaşama” tecrübesi olarak tanımlamıştır. Burada iman, bireyin âlemi, tarihi ve hayatı dini bakımdan yorumlamasını sağlayan tecrübî aksiyondur. Bu sayede âlemdeki olay ve olgular, Tanrı’nın fiili olarak algılanmakta veya yorumlanmaktadır. O halde iman, teolojik önermelerin kabulünden çok daha fazlasını ifade etmektedir.¹²¹ Çünkü önermelerin kabulü, teorik bir kabulden öteye geçmezken imanda kişisel teslimiyet vardır.¹²² İmanın mahiyeti, bir önermenin tasdikinden ziyade tecrübeye konu olan varlığa karşı duyulan güven oluşturmaktadır. Bu da, o varlığa karşı bağlılık ve teslimiyeti beraberinde getirmektedir.

Sonuç

Hick akli, doğru bilgi sağlayan kaynaklardan biri olarak kabul etmekle birlikte tüm bilgilerimizin menşesinde tecrübenin bulunduğu kanaatine sahiptir. Hatta rasyonalistlerin a priori olarak nitelendirdikleri kavramların bile, tecrübî verilerin zihinde soyutlanmasının ve genelleştirilmesinin ürünü olduğunu düşünmektedir. Rasyonalist paradigmanın bize sadece çıkarımsal bilgi sağlayacağı, fenomenler âleminin bilgisini ise veremeyeceği gerekçesinden hareketle empirist paradigmayı daha makul bulmuştur. Bu nedenle gerek duyulur gerekse duyulur üstü alanın rasyonel ve doğru bilgisine ulaşmada tecrübeyi esas kabul etmiştir. Ancak bilişsel

¹¹⁶ Hick, *Faith and Knowledge*, 51-52.

¹¹⁷ Hick, “Religious Faith as Experiencing-as”, 35.

¹¹⁸ Hick, *God and Universe of Faiths*, 37.

¹¹⁹ John Hick, “Religion as Fact-asserting”, A John Hick Reader, ed. by Paul Badham, (Hong Kong: Macmillan Press Ltd., 1990), 24.

¹²⁰ Hick, *God and Universe of Faiths*, 45.

¹²¹ Hick, “Religious Faith as Experiencing-as”, 35 vd.

¹²² Hick, *God and Universe of Faiths*, 54.

eylemlerimizin tecrübî verilerden çok daha fazlasını içermesi, bilgide duyuların yanında aklın da önemli bir rolünün bulunduğunu göstermektedir. Zira eşyanın izlenimlerini zihne aktaran duyular iken bu izlenimleri birleştirmek ve soyutlamak suretiyle genel kavramlara ulaşmamızı sağlayan ise zihindir. Böylece hem duyu yanılsamalarının önüne geçilmiş hem de tikelin bilgisinin dışına çıkılarak tümel ve yasa haline gelenin bilgisine ulaşılmış olunmaktadır. Akli ve dinî tecrübeyi doğru bilgi sağlayan kaynaklar olarak kabul etmekle düşünürümüz, bilgi yetilerimizden sadece birini esas alan epistemolojik paradigmalardan hakikati temsil etmediklerini ortaya koymuş olmaktadır.

Hick duyulur tecrübe ile dinî tecrübe kaynaklı bilgilerimizde, bu verilerin dışında, müstakil unsurlar bulunmasından hareketle, tüm algılarımızın aslında birer "*olarak tecrübe etme*" olduğu sonucuna varmıştır. İnanç da bireyin dış dünya hakkında edindiği tecrübelerini, kendisine göre bir bütün olarak anlamlandırdığı bir olarak tecrübe etme hadisidir. Bu bağlamda Tanrı'nın varlığına olan inanç, olgu ve olayların Tanrı'nın fiilinin eseri olarak yorumlanması iken Tanrı'nın varlığının reddi olgu ve olaylara böyle bir anlam yüklenmesinden ibarettir. Böyle bir durumda teist ve natüralist yorumların sübjektif ve rölatif geçerliliğinden söz edilebilecek, ancak objektif geçerliliğinden söz edilemeyecektir. Hick tarafından Tanrı'nın varlığı hakkında kesin bir yargıda bulunulamayacağı dile getirilmiş olsa da genişleyen âlem hipotezi, termodinamiğin ikinci kanunu ve kozmostaki hassas sabiteler âlemin akıllı bir tasarımcısının olduğunu doğrular niteliktedir.

Hick, metafizik alanın bilgisini sağlayan kaynak olarak kabul ettiği dinî tecrübeyi, mistik tecrübeyle sınırlandırmamak suretiyle bu alanın bilgisini herkese açık kılmıştır. Zira kendisini tecrübeye sunması suretiyle birey, Tanrı'yı, duyusal objeler gibi, huzurunda olarak tecrübe etmektedir. Buna göre vahiy âlemde veya tarihsel süreçte kendisini açımlayan Tanrı'nın tecrübesi hadisesi, iman ise O'na olan teslimiyettir. Ancak bu kabul, dinlerin ve dinî kavramların ilahi menşeyinden kopartılarak beşerî ve dünyevî doktrinler ya da kavramlar seviyesine indirgenmesini beraberinde getirmektedir. Vahiy ve kutsal kitaplar sübjektif kanaatleri dile getiren yargılar olmaktan öteye geçmediklerinden hiçbir bir din mutlak doğruluk iddiasında bulunamayacaktır. Böyle bir sonucun teistik dinlerin söylemleriyle uyduğu söylenemez.

Kaynakça

- Aslan, Adnan. *Dinler ve Hakikat-J.Hick ve S.H.Nasr'ın Felsefesinde Dini Çoğulculuk*. İstanbul: İsam Yayınları, 2006.
- Craig, William Lane. "Kelam Kozmolojik Kanıt". trc. Fehrullah Terkan. *Allah Felsefe ve Bilim*. ed. Caner Taslaman ve Enis Doku. 145-174. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2017.
- Davies, Paul. "The Big Bang-and Before". *The Thomas Aquinas College Lecture Series*. Santa Paula: Thomas Aquinas College, 2002.
- Gill, Jerry H. "John Hick and Religious Knowledge". *International Journal for Philosophy of Religion* 2/3 (1971), 129-147.
- Hick, John. *Philosophy of Religion*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall Inc., 1963.
- Hick, John. *Faith and Knowledge*. New York: Cornell University Press, 1966.
- Hick, John. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. London: Macmillan Academic and Professional LTD., 1989.
- Hick, John. *God and Universe of Faiths*. Oxford: Oneworld Publications Ltd., 1973.
- Hick, John. *İnançların Gökkuşağı*. trc. Mahmut Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Hick, John. *Problems of Religious Pluralism*. London: Macmillan Press Ltd., 1985.
- Hick, John. "Rational Theistic Belief Without Proofs". *A John Hick Reader*, ed. Paul Badham. 49-67. London: Macmillian, 1990.
- Hick, John. "Religious Faith as Experiencing-as". *A John Hick Reader*. ed. Paul Badham. 34-48. London: Macmillan Press, 1990.
- Hick, John. "An Irenaean Theodicy". *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*. ed. Stephen T. Davis. 39-68. Atlanta: John Knox Press, 1981.
- Hick, John. "Eschatological Verification Reconsidered". *A John Hick Reader*. ed. Paul Badham. 126-144. London: Macmillan Prees, 1990.
- Hick, John. "Faith". *The Encyclopedia of Philosophy*. ed. Paul Edwards. 3. New York: Macmillan: 1967.
- Hick, John. *Arguments for the Existence of God*. London: Macmillan Press, 1992.

◆ John Hick'e Göre Tecrübenin Epistemolojik Değeri

- Hick, John. "Religion as Fact-asserting". *A John Hick Reader*. ed. by Paul Badham. 15-33. Hong Kong: Macmillan Press Ltd., 1990.
- Londis, James J. "God, Probability and John Hick". *Religious Studies* 16/4 (1980), 457-463.
- Oman, John. *The Natural and the Supernatural*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Perrett, Roy W. "John Hick on Faith: A Critique". *International Journal for Philosophy of Religion* 15/1-2 (1984), 57-66.
- Uslu, Ferit. *İmanı Temellendirme Sorunu*. Basılmamış Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- Wittgenstein, Ludwig. *Felsefî Soruşturmalar*. trc. Deniz Kanıt. İstanbul: Küreyl Yayınları, 1998.
- Yaran, Cafer Sadık. "John Hick'in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk". *İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk/Kurtarıcılık ve Bir Arada Yaşama Sorunu*. ed. Cafer Sadık Yaran. 127-160. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.

İlâhi ve Beşeri Fiillerde Sefeh ve Sefihler

The Safah and Safihs in Divine and Human Actions

Hilmi KARAAĞAÇ

Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler
Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Islamic
Sciences, Department of Kalam and Islamic Sect. Ankara/Türkiye

hilmi.karaagac@hbv.edu.tr ORCID: 0000-0002-7733-6341

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 30 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 6 Haziran / June

DOI: [10.53683/gifad.1273739](https://doi.org/10.53683/gifad.1273739)

Atıf / Citation: Karaağaç, Hilmi. "İlâhi ve Beşeri Fiillerde Sefeh ve Sefihler/ The Safah and Safihs in Divine and Human Actions". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 12/24 (Temmuz/July 2023/2): 414-443

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

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

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

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

Öz

Fiil, bir varlıktan meydana gelen iş ve eylemler demektir. Fiilin iyi ve değerli olmasını sağlayan çeşitli etkenler bulunmaktadır. Bunlardan bazıları; bir amacı gerçekleştirmek, failine yarar sağlamak veya ondan bir zararı uzaklaştırmak, hakikate uygun ve makul olmak, ödül veya cezayı gerektirmektir. Bu özellikleri taşıyan fiiller güzel ve hikmetli olmaktadır. Buna karşın bu özellikleri taşımayan fiiller Kur'ân'da sefeh kavramıyla nitelendirilmekte, bu fiilleri işleyenler ise sefih olarak adlandırılmaktadır. Sefeh; düşünce, söz ve işte hafiflik, ahmaklık ve düzensizlik demektir.

Kur'ân-ı Kerim'de on yerde sefeh kavramı ve türevleri insan fiilleri ile ilişkili olarak kullanılmıştır. Bu ayetlerde muhatap; malını idare etme ehliyeti bulunmayanlar ile peygamberlerin davetine karşı çıkanlardır. Ayrıca cehaletleri nedeniyle kız çocuklarını öldüren müşrikleri ve müminleri sefihlikle suçlayan münafıkları Kur'ân, bu davranışları nedeniyle sefihler olarak isimlendirmektedir. Kelam alimleri ise sefeh kavramını ilahi fiillerle bağlantılı olarak ele almışlardır. Onlara göre ilahi adalet, ilahi hikmet veya ilahi kudret nedeniyle Allah, sefeh işleri yapmaktan uzaktır. Mu'tezile'ye göre Allah adaletli olduğundan, Mâtürîdîlere göre ise hikmetli olduğundan sefeh fiiller işlemez. Eş'arilere göre ise sınırsız kudretiyle Allah mülkün tek sahibidir. O'nun fiilleri sefihlikle nitelenemez.

Bu çalışmamızda; sefeh kavramı, Kur'ân'ın sefih olarak nitelediği kişiler ve davranışları ele alınacaktır. Ayrıca itikadi mezheplerin ilahi fiil – sefeh ilişkisine dair görüşlerine özetle yer verilecektir.

415

Anahtar Kelimeler: *Kelam, Sefeh, Sefih, İlahi Fiiller, Beşeri Fiiller, Hikmet.*

Abstract

Verb means work and actions that occur from an entity. There are various factors that make the verb good and valuable. Some of those are to realize an aim, to benefit the doer or to remove a harm from him, to be truthful and reasonable, to require reward or punishment. Verbs with these characteristics are good and wise. On the other hand, the verbs that do not have these characteristics are described with the concept of safah (foolishness) in the Qur'ân, and those who commit these acts are called safih. Safih means lightness, stupidity and disorder in thought, word and business.

In ten places in the Qur'ân, the concept of safah and its derivatives are used in relation to human actions. The addressee in these verses is those who do not have the capacity to manage their property and those who oppose the invitation of the prophets. In addition, the Qur'ân blames the polytheists who kill their daughters because of

their ignorance, and the hypocrites who accuse believers of licentiousness as rascals because of their behavior. Kalâm scholars, on the other hand, discussed the concept of safah in connection with divine acts. According to them, due to divine justice, divine wisdom, or Allâh by virtue of divine power is far from doing safah deeds. According to the Mu'tazila, since Allâh is just, but according to the Mâturîdî because he is wise, Allâh does not commit safah. According to the Ash'arites, on the other hand, Allâh is the sole owner of the property with his unlimited power. His actions cannot be characterized as folly.

In this study, the concept of safah, the people who is called as safah and their behaviors will be discussed. In addition, the views of the creedal sects on the divine act-safah relationship will be briefly included.

Keywords: *Kalâm, Safah, Safih, Divine actions, Human actions, Wisdom.*

Extended Summary

Verb means work and actions that occur in existence under the influence of a cause. There are various factors that make the verb good and valuable. Some of those are to realize an aim, to benefit the doer or to remove a harm from him, to be truthful and reasonable, to require reward or punishment. Verbs with these characteristics are good and wise. On the other hand, the verbs that do not have these characteristics are described with the concept of safah (foolishness).

Safah means lightness, stupidity, disorder, weakness and imprudence in thought, word and business. Inanimate beings are weak and imperfect, the tree cannot stand against the wind, the dress which is poor quality are expressed by the word safah. As a term, safah is an unwisdom verb that arises from those who do not have mental competence or who have mental competence but do not use it for various reasons. According to Sayyid Sharif al-Jurjani (d. 816/1413), the concept of safah is the state of lightness that arises in moments of joy and anger, which makes him act contrary to the requirements of mind and religion. According to Imam Mâturîdî, safah is the opposite of wisdom. Ignorance, anger, spite, prejudice, excessive affection, indulgence in games and entertainment, obedience to havâ and drunkenness are the main elements that lead a person to commit the verb safah.

Those who commit acts of safah are called safih. The plural is sufahâ. According to 'Umar Al-Nasafî, sufahâ is: a) the ignorant, b) those who deliberately slander even though they know the truth, c) those who tell the contrary of the truth, d) those who openly express their blasphemy without

thinking about the consequences, e) those whose intellect and views are mild and ignorant of the truth of things.

In ten places in the Qur'ān, the concept of safah and its derivatives are used in relation to human actions.

Safih according to verses 282 of the Sūra Al-Baqara and verse 5 of the Sūra Al-Nisā is a person who cannot manage his property well due to illiteracy, his young age or the inadequacy of his mind. According to verse 155 of the Sūra Al-A'rāf, safih is the Israelites who deify themselves with the statue of the calf they have made or who want to see God. They are characterized as safih because they worship a being that is of no use to anyone and because they want to see Allāh even though it is impossible. In verses 66-67 of the Sūra Al-A'rāf, the people of Hūd who opposed the invitation of their prophet, in Sūra Al-An'ām 140, the polytheists of Mecca who killed girls, in Sūra al-Baqara 13, 130 and 142, those who opposed the invitation of the Prophet Muḥammad, in verses 1-4 of the Sūra al-Jinn, satan are described as safih.

Based on all these verses, it is possible to classify the people whom the Qur'ān accuses of safih and behaviors as safah as follows:

a. Those who cannot properly manage their possessions due to reasons such as illiteracy, underage, not being aware of commercial affairs, weakness of mind and will. 417

b. Those who abandon a behavior that is known to be beneficial and right for themselves and instead behave in useless and meaningless behavior.

c. Those who unnecessarily insist and stubbornly persist in an issue that is known to be wrong and impossible.

d. Those who imitate their ancestors or notables of society and accept without question the correctness of their beliefs.

e. Those who, despite knowing the truth, insist on being wrong by hiding the truth for reasons such as foolishness, thoughtlessness, prejudice, excessive love and anger.

Kalām scholars, on the other hand, have dealt with the concept of safah in connection with divine acts. Wisdom is the adjective of praise and perfection, and safah is the adjective of defect and deficiency. Allāh is far from all kinds of deficiencies. For this reason, the theologians have agreed that divine acts are far from the Safah. Because Allāh is just, righteous and

almighty. All His deeds are good and beautiful. Persecution and safah do not arise from Him. The Mu'tazila, Mâturîdî and Ash'arî theologians explained this situation in different ways, adhering to their own systems. One of the five pillars of Mu'tazila is justice. Other principles are also considered in connection with the principle of justice. According to the principle of justice, God's relationship with people is a just and moral one. Therefore, all of His deeds are good, useful, and praiseworthy. Injustice, cruelty, and safah do not arise from Him.

According to the Ash'arî scholars, wisdom is the act in accordance with the purpose and intention of the perpetrator, and justice is the disposition of his own property. On the other hand, safah; cruelty is disposition of another's property if the act is not in accordance with the purpose and intention of the perpetrator. Allâh has unlimited will and might. There is no other will above His will, no other power above His power. Everything that happens in the world is realized by His will and might. Therefore, divine acts are wisdom. It cannot be characterized by safih. On the other hand, the realm with all its juveniles is His property. Since He disposes of His property, all His actions are just, there can be no cruelty. According to Imam Mâturîdî, ignorance and need are the two elements that make acts unwisdom. Allâh is all-knowing and does not need anything. Therefore, His actions are wisdom. Wisdom; to be accurate in words and deeds means to put everything where it needs to be. Allâh is the One who knows, wills and creates everything as it should be. Therefore, His acts are far from safah.

As a result, according to the Kalâm scholars, Allâh is far from doing safah acts because of divine justice, divine wisdom or divine power. According to Mu'tazilah Allâh is just, and according to the Mâturîdîs, He is wise, so he does not commit deeds. According to the Ash'arîtes, Allâh is the sole owner of property with His unlimited might. His actions cannot be characterized by safah.

Giriş

Fiil; bir müessirden meydana gelen etki, bir müessirin etkisiyle bir varlık üzerinde görülen şey demektir. *Fiil*, iyi veya kötü, bilgiyle veya bilgisizce, kasıtlı ya da kasıt olmaksızın insan, hayvan ve cansız varlıklardan meydana gelen iş, davranış ve eylemleri kapsayan genel bir kavramdır.¹ Daha

¹ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Mısır: Matbaatü'l-Hayriyye, 1306), 72.

özel bir anlama sahip olan *amel* ise canlı varlığın gayeli olarak yaptığı fiildir.² Fiil sahibine *fail* veya *âmil* denir. İrade ve kudret sahibi failden neşet eden fiiller konu edinildiğinde canlı varlığın gayeli olarak yaptığı ameller kastedilir. İnsan fiilleri kelam ilminde ef'âlu ibâd başlığı altında ilahi irade ve kudret ile insanın sorumluluğu nazarından ele alınmıştır. İlahi fiillerin ise gayelilik ile amaç ve illete mebni olup olmaması açısından işlendiği görülür. Kur'ân-ı Kerim insanların yaratılış amaçlarına, akli ve dini hükümlere muvafık olmayan fiillerini sefeh kelimesiyle ifade eder.

Varlıkları veya onlardan sadır olan davranışları niteleyen bir kavram olarak 's-f-h' kelimesi Arapça'da hafiflik, zayıflık, düşkünlük, ahmaklık, saçmalık, utanmazlık, cehalet, tedbirsizlik, kargaşa ve düzensizlik; fikir, düşünce ve ahlakta istikrarsızlık gibi anlamlara gelir.³ Sahip olması umulan niteliklere haiz olmayan bir varlığın kusurlu olduğunu beyan etmek için *sefehe* kavramı kullanılmaktadır. Örneğin, kalitesiz kumaştan dokunduğu için kusurlu olan elbiseye "*sevbun sefihun*" denilir ki bununla kaliteli bir elbisenin niteliklerine haiz olmaması kastedilmektedir.⁴ Sağlam ve güçlü bir ağacın en bariz özelliği rüzgâra karşı mukavemet göstererek dirençli olması ve eğilip savrulmamasıdır. Ağacın hafif, zayıf ve dayanıksız olması nedeniyle rüzgâr karşısında direnç gösteremeyerek eğilip bükülmesi "*teseffehet er-rîyhu eş-şecerate*" şeklinde ifade edilmektedir.⁵

Canlı varlıkların kendilerinde beklenen amaçlı ve anlaşılabilir fiiller yerine gelişigüzel ve kontrolsüz davranışlar sergilemelerini ifade etmek için de *sefeh* kavramı kullanılır. Örneğin sahibinin direktiflerine riayet etmeyerek başına buyruk ve istikrarsız hareket eden devenin durumu "*zimamun sefihun* (dizginleri elden kaçırdı, yular gevşedi)" şeklinde ifade edilir.⁶ Buna göre *sefehe* kavramı eşyalar için kullanıldığında onun yetersizlik, zayıflık, güçsüzlük, dayanıksızlık gibi noksan niteliklere sahip bir cisim olduğunu; hayvanlar için kullanıldığında ise anlamsız ve düzensiz davranışlar sergilediğini ifade etmektedir. Bu tür olumsuzlukları nedeniyle cisim ve canlının küçümsendiği ve hakir görüldüğünün beyanı "*teseffehtü eş-şey'e*"

² Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfû Istılahâtî'l- Fünûn ve'l-'Ullûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 2/1234.

³ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 52; Tehânevî, *Keşşâf*, 1/958; Muhammed Abduh - Muhammed Reşid Rıza, *Menar Tefsiri*, çev. Komisyon, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2011), 4/443.

⁴ Abduh - Reşid Rıza, *Menar Tefsiri*, 1/216; 4/443.

⁵ Necmeddin Ömer en-Nesefî, *et-Teyşîr fi't-Tefsîr-Ömer Nesefî Tefsiri*, çev. Muhammed Coskun, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 1/474-476.

⁶ Abduh - Reşid Rıza, *Menar Tefsiri*, 1/216; 4/443.

kavramıyla dile getirilir. Bir kimsenin susuzluğunu giderebilecek miktarda su içmesine rağmen susuzluğunun gitmemesi de *sefeh* ile ifade edilmektedir. Diğer yandan *sefehe* kavramı kendisinden beklenen dirayet ve tutarlılığı gösteremeyen insanın durumunu ifade etmek için de kullanılmaktadır. Malına sahip çıkmadığı ya da kar ve zararını bilmediğinden aldattığı kişi için “*teseffehü fülânen ‘an mâlihi*” denir.⁷

Terim olarak *sefeh*, kişinin ya akli melekelerinin gelişmemesi nedeniyle ya da akli yeterliliğe haiz olmakla birlikte çeşitli etkenlerin tesiriyle tutum, davranış, akli düşünce ve idrakte hafif meşrep olmasıdır. İmam Mâtürîdi’ye göre *sefeh*, “hikmetin zıddı” olup “yanlış olduğunu bile bile bir işi hoyratça işlemek”tir.⁸ Ebü’l-Muîn en-Nesefî *sefehî* sevinç ve öfkeden kaynaklanarak kişiye arız olan ve onu amaçsız fiillere yönelten hafiflik olarak tanımlar.⁹ Elmalılı’ya göre ise *sefeh*; akıl noksanlığından doğan re’y-ü revîşte hafiflik ve yufkalıktır. Buna göre sefeh, ucu budalalığa varan hafiflik, fikirsizlik, temkinsizliktir ki mukabili ağır başlılık ve tam akıllılıktır. Sefeh ve sefahat; re’y-ü fikirde heva ve hevese tabi olmak, akıl ile değil de zevk ile hareket etmektir. Bu da budalalıktan, ya da çeşitli nedenlerle akli hükümsüz kılarak makul davranmamaktan neş’et eder.¹⁰ Menâr Tefsiri’nde *sefeh* kelimesine kararsız, düşüncesiz, tutarsız, akli düşük, görüşünde isabetsiz, basit adam anlamları verilir. Buna göre melekelerini kullanmamak/kullanamamak, kötüye kullanmak ve yaptığı işleri istenilen manada yapmamak *sefeh* kavramıyla ifade edilmektedir.¹¹

Sefeh olarak nitelenebilecek davranışları sergileyen kimselere *sefehî* denir. Çoğulu *süfehâ*’dır. Kişiyi sefihçe davranışlara sevk eden çok sayıda amel bulunmaktadır. Bunların en önemlisi cehalettir. Hakikatten ve sahih bilgiden mahrum olan insanlar sahip oldukları yanlış bilgiye dayanarak ya da cehaletleri nedeniyle *sefehî* olarak adlandırılmalarına neden olacak tutum ve davranışlarda bulunmaktadır. Kur’ân-ı Kerim’de Allah’ın kendilerine helal rızık olarak verdiklerini kız çocuklarına yasaklayan ve bu yasağı Allah’ın hükmü olduğu şeklindeki yanlış bilgiyle izah eden müşriklerin kız çocuklarını rızık kaygısıyla öldürmeleri, cehaletten kaynaklanan bir sefihlik

⁷ Nesefî, *et-Teysîr fi’t-Tefsîr*, 1/474-476.

⁸ Ebu Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, çev. Komisyon, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 1/68.

⁹ Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsîratü’l-Edille fî Usûli’l-Din*, thk. Hüseyin Atay, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/504.

¹⁰ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 1/234.

¹¹ Abduh - Reşid Rıza, *Menar Tefsiri*, 1/216.

olarak ifade edilmiştir.¹² Sefihliğe sevk eden amillerden birisi de aşırı sevgi, muhabbet, kızgınlık, kin ve öfkedir. Bu tür duygular insanın aklını kullanmasının önüne geçerek onun makul olmayan davranışlar sergilemesine neden olmaktadır. Bu anlama uygun olarak Cürcânî (ö.816/1413), *sefeh* kavramını *sevinç ve öfke anlarında insanda arız olan, onu aklın ve şer'in gereklerine aykırı davranmaya sevk eden hafiflik durumu* olarak tanımlar.¹³ Buna göre sefih, hakikatte akli yeterliliğe sahip olmakla beraber duygularının, nefsinin, heva ve heveslerinin esiri olup onların etkisiyle davranışlar sergileyendir.¹⁴ İnsanın akli melekelerini gereği gibi kullanmasına mâni olan durumlardan birisi de sarhoşluktur. Çünkü sarhoşluk, aklın söz ve davranışlar üzerindeki denetimini iptal ederek kişiyi kontrolsüz hareketlere yöneltir. Bu nedenle Hz. Peygamber'in "*içki içen sefihdir*" buyurduğu rivayet edilmiştir.¹⁵

İnsan aklını kullanarak Allah'ın varlığı ve birliğine dair bilgiye sahip olmaktadır. Aklını kullanmayarak tevhidi inkâr etmeleri nedeniyle Râzî'ye göre *sefeh*, tüm kâfirlerin ortak sıfatıdır. Lehine ve aleyhine olan şeyleri birbirinden ayırt edemeyip, faydalı şeyleri terk eden ve kendine zararlı şeylere yönelen kimse sefihdir. Dünyevi işlerde zararına iş yapanlar sefih olunca dini/uhrevi sahada zararına şeyler yapan evleviyetle sefih olur.¹⁶ Çünkü kâfirler, gerçek ebedi hayatta tek kurtuluşları olan imanı terk ederek kendilerini orada hüsrana uğratacak küfrü seçmişlerdir. *Sefih*, cahil olsun ya da olmasın, cahillerin yaptıkları işi yapan kimselerdir. Âlim bir kişi bile meşru sınırları aşar ve kötü fiiller işlerse ona da bu lakap verilebilir.¹⁷ Bu durumda maslahat, akıl ve dini hükümler¹⁸ muktezasınca gerçekleşmeyen her tutum ve davranış *sefeh*, bu tutum ve davranışları sergileyen ise *sefihdir*. Vakarsızlık ve hafifmeşreplik alameti olduğundan ağzı bozuk kimseye de *sefih* denir.¹⁹

¹² el-En'âm 6/140.

¹³ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 52.

¹⁴ Fahrülislam Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevi-Kenzu'l-Vüsûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, (Abdülaziz Buhârî'nin *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahrülislam Pezdevi* ile birlikte), (Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, ty), 4/369.

¹⁵ Fahrüddin, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990), 2/75.

¹⁶ Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, 4/101.

¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/28.

¹⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslamiyye ve Istılahatı Fıkhıyye Kamusu*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1992), 7/269.

¹⁹ Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, 2/75

Ömer en-Nesefî, *es-süfehâ* (sefihler) kelimesine verilen anlamları şu şekilde tasnif eder. Sefihler; a) cahiller, b) doğruyu bildikleri hâlde kasten iftira atanlar, c) gerçeğin aksini söyleyen zalim kimseler, d) sonuçları üzerinde düşünmeden açıkça küfrünü dile getiren kimseler, e) akıl ve görüşleri hafif olan, işlerin maslahatları hakkında cahil olan kimselerdir.²⁰ Türkçe sözlüklerde *sefih*, zevk ve eğlenceye düşkün, uçarı; parasını pulunu israf eden akılsız kimse olarak tarif edilir.²¹ Buna göre sefeh; sevinç veya kızgınlık anlarında veya heva ve hevese ittibaen ya da cehalet ve sarhoşluk gibi tutarlı davranmasını engelleyen durumların etkisiyle akıl sahibi kişiden ortaya çıkan; aklın ve dinin gerekliliklerine aykırı tüm davranışları niteleyen bir kavramdır.

Kelamcılar *sefehî* hikmet ile ilişkilendirerek ele alır. İmam Mâtürîdî'ye göre hikmet, bir şeyi yerli yerine koymak, hakkı hak sahibine vermektir.²² *Hikmetten yoksun fil* olarak tanımlanan²³ sefeh ise bir şeyi münasip olduğundan başka bir yere koymak²⁴, fiillerde tutarsızlık ve işlerde istikrarsızlıktır.²⁵ Hikmet; bilgi, fiil ve davranışta mükemmellik ve kusursuzluktur. Sefeh ise amacına uygun gerçekleşmeyen, iyi bir sonuca ulaştırmayan, failine veya başkasına herhangi bir faydası olmayan fiildir.²⁶ Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Nureddin es-Sâbûnî, dilcilerin hikmet kelimesinin anlamı üzerinde ihtilaf ettiklerini ifade eder. Her ikisinin de aktardığına göre dilbilimci İbnü'l-A'râbî hikmete *ilim* anlamı verir, hakîm ise âlimdir. Bu anlamıyla hikmetin zıddı cehldir. Başka bir görüşe göre ise hikmet, *işî sağlam ve kusursuz yapmak*; hakîm ise muhkim, yani işini sağlam ve kusursuz yapandır. Ayrıca hikmete *söz ve fiilde isabet, her şeyi yerli yerine koymak* anlamları verenler de bulunmaktadır. Bu anlamına göre hikmetin zıddı sefehtir. Hafiflik anlamına gelen sefeh, kişinin aşırı heva ve hevesine uyararak sonucunu düşünmeden amaçsızca hareket etmesidir.²⁷

²⁰ Nesefî, *et-Teyşîr fi't-Tefsîr*, 1/476.

²¹ Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, (Ankara: Aydın Kitabevi, 1986), 1114; *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995), 4/2477.

²² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/189.

²³ Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-Din*, thk. Hans Peter Linss, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2003), 57.

²⁴ Ebu Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: İSAM Yayınları, 2002), 144.

²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/189.

²⁶ M. Sait Özvarlı, "Hikmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 1998), 17/511-512.

²⁷ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, 1/505. Nureddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Aruçi, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi

Sefih, sefeh halinde sergilediği davranışlarla hikmetin dışına çıkmıştır. Nerede ve nasıl davranması gerektiğini ve neyi nereye koyacağını bilmediğinden işleri anlamsız, karışık ve düzensizdir.²⁸ Eş'arîlere göre hikmet, fiilin failinin amacına uygun gerçekleşmesi, sefeh ise fiilin failinin amacına aykırı olarak gerçekleşmesidir. Mu'tezile, failine ya da başkasına faydası olan her fiili hikmet, failine veya başkasına faydası bulunmayan fiili ise sefeh olarak niteler. Nesefi ve Sâbûnî, *bize göre* kaydıyla görüşlerini 'övgüye değer sonuç doğuran fiili' hikmet, 'övgüye değer bir sonuç doğurmayan fiili' ise sefeh olarak açıklar.²⁹ Sefih, "akıllı, olgun ve ağırbaşlı davranışlarıyla uygar olduğunu gösteren kişi" anlamına gelen *halîmin*, fıkihta ise "belli bir zihni olgunluk düzeyine erişmiş kişi" anlamına gelen *reşîdin* karşıtı anlamlarında da kullanılır.³⁰

Kur'ân-ı Kerim'e göre yer, gök ve ikisi arasında bulunan tüm varlıklar boş yere yaratılmadığı gibi insanlar da boşuna yaratılmamışlardır.³¹ Yaratılışın ve yaratılmışların bir gaye ve amacı bulunmaktadır. İrade sahibi bir varlık olan insandan sadır olan fiillerin de dünya ve ahirete taalluk eden bir hedefi ve faydası olmalıdır. Ancak realite her zaman bu şekilde gerçekleşmez. İnsanın akıl ve bilincini etkisiz hale getirerek onu akli ve dini ilkelere aykırı davranmaya sevkeden çeşitli faktörler bulunur. Hedef ve yarardan hâli olan söz konusu fiiller ayetlerde *abes* ve *sefeh* kavramlarıyla ifade edilir. *Abes*: faili için sahih bir yararı olmayan, bir yararı bilinmeyen, herhangi bir kimsenin yararına olabilecek dünyevi veya uhrevi bir sonuç doğurmayan ya da bir zararı önlemeyen fiil ve davranış demektir.³² Türkçe'de ise *abes*, faydasız, lüzumsuz, boş iş anlamına gelir. *Abesle iştiğal etmek* tabiriyle boş ve lüzumsuz şeylerle uğraşmak anlamı kastedilir.³³ Ahireti unutarak dünya hayatı ve zevklerine yönelen Hûd kavmine Allah Teâlâ '*siz boş şeylerle uğraşarak her yüksek yere bir anıt mı dikersiniz?*' diye seslenmektedir.³⁴ Diğer bir

(İSAM) Yayınları, 2014), 239-240; Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Düşüncede İlahi Adalet*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 108-109.

²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 158; Emine Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, (Ankara: TDV. Yayınları, 2010), 153.

²⁹ Nesefi, *Tabstratü'l-Edille*, 1/505; Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, 240-241.

³⁰ Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: DİB. Yayınları, 2012), 2/599.

³¹ el-Enbiyâ 21/16; Sâd 38/27; el-Mü'minûn 23/115.

³² Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 63; Tehânevî, *Keşşâf*, 2/1162.

³³ *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, 1/5.

³⁴ eş-Şuarâ 26/128.

ayette ise insanların boşuna (abes olarak) yaratılmadığı belirtilmiştir.³⁵ Faydası yok denecek kadar az olan veya faydalı bir netice sağlamayan davranışlar *abes* kavramıyla ifade edilmiştir. *Sefeh* kelimesi ise *abesten* daha şumüllü bir muhtevaya sahip olup faydasız ve lüzumsuz işlerin yanı sıra kötü sonuçlar doğuran fiil ve davranışları da kapsar.³⁶

Sefeh durumu ve sefihlin tasarrufu meselesine genel itibariyle fıkıh külliyatında yer verilmiştir. Fıkıh literatüründe şer'i bir ehliyet arızası olarak kabul edilen *sefeh*, bireyin mal varlığını gereği gibi idare ve sevk ederek yaşamını sürdürebilecek bilgi, donanım ve yeteneğe sahip olamama durumudur. Zekiyüddîn Şabân'a göre fıkıh usulcülerinin terminolojisinde *sefeh*, gerçekte akli melekeleri yerinde olmakla beraber, kişiyi aklın ve şer'i esasların gereğine aykırı tarzda davranmaya yönlendiren bir tedbirsizlik halidir.³⁷ Mecelle'de sefih şu şekilde tanımlanmıştır: "Malını beyhude yere sarf ile ve mesarifinde tebzir ve israf ile zayi ve itlaf eden kimsedir. Ebleh ve sadedil olmak hasebiyle kar ve temettü yolunu bilemeyip de ahzu i'tasında aldanagelen kimseler dahi sefih addolunur.³⁸ Bu anlamıyla sefih malını saçıp savuran ve akl-ı selimin makul kabul etmeyeceği şekilde harcayan kişidir. Akli melekeleri yerinde olduğundan sefehlik, sefihlin ehliyetini ortadan kaldırmaz. İbadetlerle mükellef olduğu gibi işlediği suçlar hususunda da ceza-i sorumluluğu haizdir.³⁹ İslam hukukçuları konuyu tedbirsizlik nedeniyle mallarını idare etme yetisinden yoksun olan sefihlin hacri yani tasarruftan men edilmesi bağlamında ele almışlardır.⁴⁰

1. Beşeri Fiillerde Sefeh ve Sefihlik

İnsanın iş ve eylemlerindeki gaye, fayda ve yarar temin etmek, zarardan kaçınmaktır. Sahibine ya da başkasına yararı olan iş ve eylemler iyi, güzel ve hikmetlidir. Buna karşın amaca ulaştırmayan, yararsız ve istikrarsız iş ve eylemler ise kabîh, abes ve sefeh olarak vasıflandırılır. Kur'ân-ı Kerim'de sefeh kavramı ve türevleri beşeri fiillerle ilişkili olarak on yerde geçer.

³⁵ el-Mü'minûn 23/115.

³⁶ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, çev. Osman Demir, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 139; Süleyman Uludağ, "Abes", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 1988), 1/305.

³⁷ Zekiyüddîn Şabân, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, çev. İbrahim Kafi Sönmez, (Ankara: TDV. Yayınları, 2018), 390.

³⁸ Ahmed Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye*, (İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1300), 309. Madde No: 946.

³⁹ Şabân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 390.

⁴⁰ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Onur, "İslam Hukukunda Sefeh Durumu ve Sefihlin Hacri", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/5 (2016), 107-129.

Bunlardan iki tanesi fıkıh literatüründe kullanıldığı ıstılah anlamına dayanak olacak şekilde *sahip olduğu malı tasarrufta gerekli akli yeterliliğe sahip olmama hali* anlamındadır, ...Eğer borçlu olan kimse sefih veya aciz, ya da yazdıramayacak durumda ise velisi ona adaletle yazdırsın...⁴¹ Ayetindeki *sefihen* kelimesine Türkçe meallerde; akılsız,⁴² akli ermez,⁴³ akli bakımdan yetersiz,⁴⁴ akli noksan,⁴⁵ akli zaaf sahibi, yarım akıllı,⁴⁶ aptal,⁴⁷ beyinsiz,⁴⁸ avanak, anlayış ve kavrayış kabiliyeti eksik⁴⁹ gibi anlamlar verilmiştir. Tefsirlerde ise ayetin siyak-sibaki dikkate alınarak *okuma yazma bilmeyen cahil, sahip olduğu malı doğru imla ve tasarruftan habersiz olan küçük*⁵⁰ anlamları verilmiştir. İmam Mâtürîdî ayette geçen *sefihî*; “zayıf ve yazdırmaya gücü yetmeyen kimse” olarak yorumlamakla birlikte “çocuk” anlamı verenlerin de olduğunu ifade eder.⁵¹ Râzî, bu ayetteki *sefih* lafzına “bülüğa ermiş ancak akli noksan ve görüşü zayıf kimse” anlamını verir.⁵² Zemahşerî’ye göre ise buradaki *sefih*, “saçıp savurması ve malda tasarruf etme konusundaki cehaleti sebebiyle mülk edinme ehliyetine sahip olmayan kimse” demektir.⁵³

⁴¹ el-Bakara 2/282.

⁴² *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, çev. Ahmet Davutoğlu, (İstanbul: Bahar Yayınları, ty.), el-Bakara 2/282.

⁴³ *Kur’ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*, çev. Süleyman Ateş, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ty.), el-Bakara 2/282.

⁴⁴ *Kur’ân Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Ahmet Ertürk - Cahit Koytak (İstanbul: İşaret Yayınları, 2000), el-Bakara 2/282; *Yüce Kur’ân: Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, çev. Abdülkadir Şener vd., (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2018), el-Bakara 2/282.

⁴⁵ *Feyzül-Kur’ân - Kur’ân-ı Kerim Meali*, çev. Hasan Tahsin Feyizli, (İstanbul: Server İletişim Yayınları, 2006), el-Bakara 2/282; *Kur’ân-ı Kerim ve Muhtasar Kelime Meali*, çev. Heyet, (İstanbul: Hayrat Neşriyat, 2012), el-Bakara 2/282.

⁴⁶ *Açıklamalı Kur’ân-ı Kerim Meâli*, çev. M. Yaşar Kandemir vd. (İstanbul: İFAV. Yayınları, 2014), el-Bakara 2/282.

⁴⁷ *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, çev. Hüseyin Atay -Yaşar Kutluay, (Ankara: DİB. Yayınları, 1986), el-Bakara 2/282.

⁴⁸ *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâli Kerîm*, çev. H. Basri Çantay, (İstanbul: Risale Yayınları, 2014), el-Bakara 2/282.

⁴⁹ *Kur’ân-ı Kerim Meali - Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, çev. Mustafa Öztürk, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), el-Bakara 2/282.

⁵⁰ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1999), 3/165; Hayreddin Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 1/446; Hasan Elik - Muhammed Coşkun, *İndirildiği Dönemin Işığında Kur’ân Tefsiri-Tevhîd Mesajı*, (İstanbul: İFAV. Yayınları, 2016), 144.

⁵¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 2/237.

⁵² Râzî, *et-Tefsiru’l-Kebîr*, 7/121.

⁵³ Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidit-Tenzil ve Uyûni’l-Ekâvîl fi Vucûhi’t-Te’vil*, çev. Muhammed Coşkun vd., (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 1/848.

Benzeri muhtevaya sahip diğer ayet ise *Allah'ın geçiminize dayanak kıldığı mallarınızı sefihlere vermeyin. O mallarla onları besleyin giydirin ve onlara güzel şeyler söyleyin*⁵⁴ ayetidir. Meallerde ayetteki *es-sufehâu* kelimesine henüz akli ermeyen, kâr-zarar bilmeyen,⁵⁵ malını gerektiği gibi hüsn-ü idareye muktedir olmayıp zevk, eğlence ve hovardalıkta sarfeden,⁵⁶ beyinsiz⁵⁷ ve muhakeme yeteneği zayıf⁵⁸ gibi anlamlar verilmiştir. Râzî'ye göre ayette geçen *süfêhâdan* murat, malı muhafaza edecek kadar akli ve iz'ânı olmayan herkeştir. Belirli bir sınıfa tahsis edilmesi doğru olmayan bu kavramın muhtevasına kadınlar, çocuklar, yetimler başta olmak üzere bu sıfatı hâiz olan herkes dâhildir. Buradaki anlamıyla sefihlik, Allah'a isyan manasını ihtiva etmediğinden zem ve kınama içermez. Akıllarının azlığı ve malı muhafaza etme hususunda temyiz kabiliyetlerinin yetersizliğinden dolayı bu ayette *sefih* diye adlandırılmışlardır.⁵⁹ Zemahşerî'ye göre ayette geçen *süfêhâ*, mallarını saçıp savuranlar, gereksiz yere harcayanlar, düzgün harcamaya, geliştirmeye ve çekip çevirmeye güçleri yetmeyenlerdir.⁶⁰ Görüldüğü üzere her iki ayette *süfêhâ* kelimesine ergenlik çağına ulaşmadığından henüz sahip olduğu mallarını idare edebilecek duruma gelmemiş olan velayet altındaki yetim çocuklar,⁶¹ mallarını olmadık yerlere harcayan, onların işletilmesi ve nemalandırılması için yapılacak işlemleri kötü yapan,⁶² harcamalarında ölçüsüz davranan, malını akıllıca kullanma yeteneğinden mahrum bulunan çocuk-yetişkin, kadın-erkek, âlim-cahil herkes⁶³ anlamı verilmektedir.

Fakihlerin sefah durumu ve sefihin hacrine ilişkin hükümlerde şahid olarak kullandıkları bu iki ayette ifade edilen *sefih*, fıkhıta terimleştiği anlamıyla mallarını gerektiği gibi kullanamayan, onu israf eden ve mülkiyeti hususunda kâr ve zararını ayıramayanlardır. Diğer ayetlerde ise *sefeh* insan

⁵⁴ en-Nisâ 4/5.

⁵⁵ Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 2/14; *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*, çev. Süleyman Ateş, en-Nisâ 4/5; *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. M. Yaşar Kandemir vd., en-Nisâ 4/5; *Kur'ân-ı Kerim Meali*, çev. Mustafa Öztürk, en-Nisâ 4/5; *Feyzül-Kur'ân*, çev. H. Tahsin Feyizli, en-Nisâ 4/5.

⁵⁶ *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, çev. Ahmet Davutoğlu, en-Nisâ 4/5.

⁵⁷ *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, çev. Hüseyin Atay – Yaşar Kutluay, en-Nisâ 4/5; *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâli Kerîm*, çev. H. Basri Çantay, en-Nisâ 4/5.

⁵⁸ *Kur'ân Mesajı*, çev. Muhammed Esed, en-Nisâ 4/5.

⁵⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 9/192.

⁶⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/34.

⁶¹ Elik - Coşkun, *İndirildiği Dönemin Işığında Kur'ân Tefsiri*, 238.

⁶² Abduh ve Reşid Rıza, *Menar Tefsiri*, 4/444.

⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/28-29; Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 2/18.

davranışlarının betimleyen sıfat ya da bu sıfatları taşıyanların isimleri olarak geçmektedir.

İnsanlık tarihinin çeşitli evrelerinde ilahi mesajları insanlara ulaştırmak üzere gönderilen elçiler, Allah'tan aldıkları buyrukları tebliğ ederken bir takım tepki ve ithamlara muhatap olmuşlardır. Makul bir gerekçeye dayanmayan inkârları neticesinde sergiledikleri muhalif tutum ve davranışları nedeniyle hak davetin muarızlarını Kur'ân *sefihler* olarak adlandırır. Malum olduğu üzere İsrailoğulları, Hz. Musa Tur'a gitmek üzere yanlarından ayrılınca ziynet eşyalarından yaptıkları bir buzağı heykelini kendilerine tanrı edinmişlerdi. Allah'ı bırakarak ne kendisine ne de başkasına faydası dokunmayan bir cisme tapmaları nedeniyle Hz. Musa'nın lisanıyla bu fiili işleyenler sefihler olarak nitelenmişlerdir. Zira kendilerini esaretten kurtaran ve rızık veren yüce yaratıcıyı bırakarak bir heykeli tanrı edinmekle ahmak ve akılsızca bir davranış sergilemişlerdir.⁶⁴ *Musa dedi ki: "Ey Rabbim! Dileseydin onları da beni de daha önce helak ederdin. İçimizden bazı sefihlerin işlediklerinden ötürü bizi helak edecek misin?"*⁶⁵ Ayetteki *es-süfehâu* kelimesine meallerde beyinsizler,⁶⁶ dar kafalılar,⁶⁷ ahmaklar⁶⁸ ve düşüncesizler⁶⁹ gibi anlamlar verilmiştir.

Mu'tezilî müfessir Zemahşerî, İsrailoğullarının sefihlikle nitelendirilmelerini rü'yetullah konusundaki ısrarlı talepleriyle ilişkilendirir. Ona göre rü'yetullah aklen imkânsız olmasına rağmen İsrailoğulları Allah'ı görme taleplerinde ısrarcı oldular. Hz. Musa onları bu taleplerinden vazgeçmeleri hususunda ikna edemeyince Allah'tan gelecek ret cevabını işitmeleri için *"Ya Rabbi! Bana kendini göster de Sana bakayım"*⁷⁰ dedi. Kendisine *"Beni asla göremezsin"*⁷¹ diye cevap verildi ve kendileri ile birlikte dağ sarsıldı, hepsi düşüp bayıldılar. Bunun üzerine Hz. Musa makul olmayan rü'yet talebi sahiplerini sefihler olarak nitelemiştir.⁷² Her iki görüşü cem eden İmam Mâtürîdî, İsrailoğullarından bazılarına *süfehâ* nitelemesi yapılma nedeni

⁶⁴ Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 2/599

⁶⁵ el-A'râf 7/155.

⁶⁶ *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâlî Kerîm*, çev. H. Basri Çantay, el-A'râf 7/155; Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 2/594; *Sürelerin İniş Sırasına Göre Kur'ân-ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri)*, çev. Yaşar Nuri Öztürk, (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1998), el-A'râf 7/155.

⁶⁷ *Kur'ân Mesajı*, çev. Muhammed Esed, el-A'râf 7/155.

⁶⁸ *Kur'ân-ı Kerim Meali*, çev. Mustafa Öztürk, el-A'râf 7/155.

⁶⁹ Elik - Coşkun, *Kur'ân Tefsiri*, 433.

⁷⁰ el-Bakara 2/55.

⁷¹ el-A'râf 7/143.

⁷² Zemahşerî, el-Keşşâf, 2/998.

olarak onların buzağıya tapmaları ve Allah'ı görmek istemeleri şeklinde iki görüş beyan edildiğini ifade etmektedir.⁷³ Netice itibarıyla âlemlerin rabbini bırakarak elleriyle yaptıkları heykellere tapmaları ya da dünyada imkânsız olan rü'yetullahı talepleri akla muvafık olmadığından bu tutumu sergileyenler sefihler olarak adlandırılmışlardır.

Benzeri bir niteleme Hûd (as)'ın kavmiyle yaşadığı diyalogu aktaran ayetlerde geçmektedir. Hz. Hûd, tebliğe başlayınca atalarının dinini terk etmesi, yeni bir dine davet etmesi ve toplumun heykellerini dikerek tazimde bulunduğu kişileri hakir görmesi nedeniyle kavminin ileri gelenleri tarafından sefihlikle ve yalancılıkla nitelendirilmiştir.⁷⁴ Hz. Hûd ise hasımlarının insanların en sefihi olduğunu bilmekle birlikte onların söylemi ile karşılık vermemiş, güzel bir edep ve büyük bir olgunlukla 'bende sefahat yoktur' diye cevap vermiştir.⁷⁵ (*Hûd*) Kavminden ileri gelen kâfirler dediler ki: Biz seni kesinlikle bir sefâhat içinde görüyoruz ve gerçekten seni yalancılardan sanıyoruz. (*Hûd*) Ey kavmim! dedi, bende sefâhat yoktur, fakat ben âlemlerin Rabbinin gönderdiği bir elçiyim.⁷⁶ Türkçe meallerde ayetlerdeki sefâhetin/sefâhetun kelimelerine; beyinsizlik,⁷⁷ akılsızlık ve düşüncesizlik,⁷⁸ eksik akıllılık,⁷⁹ aklı kıt,⁸⁰ akıldan noksanlık⁸¹, şaşkınlık⁸² gibi anlamlar verilmiştir. Hakikatin bilgisini atalarından edindikleri inançta olduğunu benimseyenlere göre sahih olduğuna inanılan bu inancı reddederek yeni bir akideye davet eden Hz. Hûd, makul olmayan işler yaptığından sefahet içindedir.⁸³ Ancak Hz. Hûd, Allah'ın elçisi olduğuna vurgu yaparak sefahat ithamını reddetmektedir.

⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/86-87.

⁷⁴ Abduh - Reşid Rıza, *Menar Tefsiri*, 9/372.

⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/874.

⁷⁶ el-A'râf 7/66-67.

⁷⁷ *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâli Kerîm*, çev. H. Basri Çantay, el-A'râf 7/66-67; *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, çev. Hüseyin Atay – Yaşar Kutluay, el-A'râf 7/66-67; Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 2/544.

⁷⁸ *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. M. Yaşar Kandemir vd., el-A'râf 7/66-67.

⁷⁹ *Son Çağrı Kur'ân*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), el-A'râf 7/66-67.

⁸⁰ *Kur'ân Mesajı*, çev. Muhammed Esed, el-A'râf 7/66-67; *Yüce Kur'ân*, çev. Abdülkadir Şener vd., el-A'râf 7/66-67; *Kur'ân-ı Kerim ve Özlü Tefsir*, çev. Abdullah Parlıyan, (İstanbul: Konya Kitapçılık, 2004), el-A'râf 7/66-67.

⁸¹ *Kur'ân-ı Kerim Meali*, çev. Mustafa Öztürk, el-A'râf 7/66-67.

⁸² *Kur'ân Meâli*, çev. Yusuf Işıcık, (Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2010), el-A'râf 7/66-67.

⁸³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5/280.

Hz. Musa ve Hz. Hûd'un tebliğleri esnasında kavimleriyle ilişkilerinde görülen sefihlik nitelemelerinin bir benzerini Kur'ân-ı Kerim, Hz. Muhammed'in tebliğine muhatap olmasına rağmen davete icabet etmeyen müşrikler ile Yahudi ve Hıristiyanlara yöneltmektedir. Mekke müşriklerinin cehaletten kaynaklanan kaygıyla çocuklarını öldürmesini Kur'ân-ı Kerim sefihçe bir uygulama olarak tavsif eder. *Bilgisizlikleri yüzünden sefihçe çocuklarını öldürenler ve Allah'ın kendilerine verdiği rızık, Allah'a iftira ederek haram kılanlar muhakkak ki ziyana uğramışlardır. Onlar gerçekten sapmışlardır ve doğru yolu bulacak da değildirler.*⁸⁴ Ayetteki *sefehen* kelimesine meallerde akılsızca,⁸⁵ beyinsizce,⁸⁶ aptalca,⁸⁷ budalaca,⁸⁸ dar kafalılıkla⁸⁹ gibi anlamlar verilmiştir. Ayette Allah, çocuklarını öldürmeleri ve rızık olarak kendilerine verilenleri haram kılmaları nedeniyle müşrikleri kınamaktadır.⁹⁰ Onların sefihlikle itham edilmelerine gerekçe teşkil eden uygulamalarının nedeni cehaletleridir. Allah'ın kadınlara bazı hayvanların etlerini yemeği yasakladığı şeklindeki inançları kız çocukları için rızık endişesi duymalarına yol açmaktaydı. Rızık endişesine ek olarak ileride düşman eline geçme ihtimali onları, kız çocuklarının küçük yaşta iken öldürülmeleri gerektiği gibi bir sefih bir düşünceye sevk etmişti. Râzî'ye göre buradaki sefahet kınamayı gerektirecek bir hafifliktir. Zira kız çocuğunun öldürülmesinin nedeni ileride ortaya çıkması muhtemel fakirlik endişesidir. Fakirlik her ne kadar bir zarar olsa da çocuğu öldürmek daha büyük bir zarardır. Öldürme hemen gerçekleşirken fakirlik ise gelecekte olması muhtemel bir durumdur. Kesin olmayan bir ihtimalden hareketle kat'i bir zararı icra etmek ise sefahattir.⁹¹

Bakara Süresi 130. ayette Allah, Hz. İbrahim'in inanç sistemini tebliğ eden Hz. Muhammed'in davetine karşı çıkanları kendini sefihleştirenler olarak nitelemektedir: *Nefsini sefih yapandan başka kim İbrahim'in dininden yüz çevirir? Andolsun ki, biz onu dünyada seçtik, şüphesiz o ahirette de iyilerdendir.*⁹²

⁸⁴ el-En'âm 6/140.

⁸⁵ *Son Çağrı Kur'ân*, çev. Salih Akdemir, el-En'âm 6/140; *Kur'ân Meâli*, çev. Yusuf Işıcık, el-En'âm 6/140.

⁸⁶ *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâli Kerîm*, çev. H. Basri Çantay, el-En'âm 6/140; *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*, çev. Süleyman Ateş, el-En'âm 6/140; *Sürelerin İniş Sırasına Göre Kur'ân-ı Kerim Meali*, çev. Y. Nuri Öztürk, el-En'âm 6/140.

⁸⁷ *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. M. Yaşar Kandemir vd., el-En'âm 6/140.

⁸⁸ *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, çev. Ahmet Davutoğlu, el-En'âm 6/140.

⁸⁹ *Kur'ân Mesajı*, çev. Muhammed Esed, 257.

⁹⁰ Abduh - Reşid Rıza, *Menar Tefsiri*, 8/483.

⁹¹ Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, 8/220-221.

⁹² el-Bakara 2/130.

Ayetteki *men sefihe nefsehu* kelimesine; kendini bilmeyen,⁹³ kendini bilmez beyinsiz,⁹⁴ nefsinin aşağılık yapan (beyinsiz),⁹⁵ kendine cahilce kötülük eden,⁹⁶ öz benliğini beyinsizliğe iten,⁹⁷ düşünme melekeleri dumûra uğramış olan⁹⁸ gibi anlamlar verilmiştir. Müfessirlere göre Hz. İbrahim Kâbe'yi inşa ettikten sonra Allah'a dua ederek soyundan Allah'a teslim olacak bir ümmet, ümmetin içerisinde de onlara Allah'ın ayetlerini okuyacak, kitabı ve hikmeti öğretecek ve onları temizleyecek bir elçi çıkarmasını istemişti.⁹⁹ Allah, Hz. İbrahim'in duasını kabul ederek Hz. Muhammed'i elçi olarak göndermiştir. Hz. Muhammed risaletini ilan ettiğinde, kendilerini Hz. İbrahim'in soyuna mensup kabul eden ve bu mensubiyetten şeref duyan Yahudiler, Hristiyanlar ve müşrikler onun peygamberliğini kabul etmemişlerdir. Hâlbuki onlardan sergilemeleri beklenen tavır, Hz. İbrahim'in duasının sonucu gönderilen bir elçiye tabi olmalarıdır. Akıllı bir insanın tutumunu sergilememeleri nedeniyle ayette Yahudiler, Hristiyanlar ve müşrikler nefsinin sıkıntıya sokan, kendini tezlil-ü tahkir eden, zillet, esaret ve mahkûmiyette kalmak isteyenler olarak tavsif edilmişlerdir.¹⁰⁰ Zemahşerî'ye göre eğer bir kişi akıllı bir kimsenin asla yüz çeviremeyeceği bir şeyden yüz çevirirse nefsinin alçaltma ve onu değersizleştirme bakımından son derece ileri gitmiştir. Akıllı bir kimsenin de apaçık hak olan İbrahim'in inancını tebliğ eden elçiden yüz çevirmemesi beklenir ki, sefih bu davranışıyla bütün akıllı kimselere muhalefet etmiştir.¹⁰¹

Yahudi, müşrik ve münafıklara yönelik sefihlik ithamını onların hicretten sonra kiblenin değişmesine verdikleri tepkiler üzerine inen ayette de görmekteyiz. Kaynakların bildirdiğine göre Müslümanlar ilk önceleri kible olarak Kudüs'e yönelirken hicretten on altı veya on yedi ay sonra kible Kâbe'ye çevrilmiştir. Bu durumu Yahudiler, müşrikler ve münafıklar farklı

⁹³ *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâli Kerîm*, çev. H. Basri Çantay, el-Bakara 2/130; *Son Çağrı Kur'ân*, çev. Salih Akdemir, el-Bakara 2/130; *Kur'ân Meâli*, çev. Yusuf Işıcık, el-Bakara 2/130.

⁹⁴ *Yüce Kur'ân*, çev. Abdülkadir Şener vd., el-Bakara 2/130; *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. M. Yaşar Kandemir vd., el-Bakara 2/130; *Kur'ân-ı Kerim Meali*, çev. Mustafa Öztürk, el-Bakara 2/130.

⁹⁵ *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*, çev. Süleyman Ateş, el-Bakara 2/130.

⁹⁶ Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 1/214.

⁹⁷ *Sürelerin İniş Sırasına Göre Kur'ân-ı Kerim Meali*, çev. Y. Nuri Öztürk, el-Bakara 2/130.

⁹⁸ *Kur'ân Mesajı*, çev. Muhammed Esed, el-Bakara 2/130.

⁹⁹ el-Bakara 2/125-129.

¹⁰⁰ Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, 4/75-76; Abduh - Reşid Rıza, *Menar Tefsiri*, 2/23; Yazır, *Hak Dini*, 1/497; Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 1/215.

¹⁰¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/516.

gerekçelerle polemik konusu yapmışlar ve inananları tenkit etmişlerdir.¹⁰² Kur'ân, *onları yöneltmekte oldukları kiblelerinden çeviren nedir?* sorusuyla kiblenin tahvili üzerinden fesat ve dedikodu üreterek müminleri eleştiren zümreleri *süfehâ* olarak niteler: *İnsanlardan bir kısım sefihler; yöneltmekte oldukları kiblelerinden onları çeviren nedir? diyecekler. De ki: Doğu da batı da Allah'ındır. O dilediğini doğru yola iletir.*¹⁰³

Türkçe meallerde ayetteki *es-süfehâ* kelimesine; beyinsizler,¹⁰⁴ dar görüşlü beyinsizler,¹⁰⁵ dar kafalı düşüncesizler,¹⁰⁶ sığ düşünceli kimseler¹⁰⁷ gibi anlamlar verilmiştir. Kur'ân'ın ifadesiyle Ehl-i kitap bu değişimin Allah'tan gelen bir hakikat olduğu gerçeğini bilmelerine rağmen inananlarla polemige girmişlerdir.¹⁰⁸ Müşrikler ise başlarda Müslümanların Kudüs'e yönelmelerinden sıkıntı duyuyorlardı. Kâbe'nin kible olmasından hoşnut olacaklarına bu dönüşümü fırsat bilerek muhalefetlerini sürdürmüşlerdir. Münafıklara gelince onlarda kiblenin tahvili üzerinden fitne ve fesat tohumlarını ekmeye çabalamışlardır. Sergiledikleri bu tutum makul ve muteber olmaktan uzak olması nedeniyle sefihler olarak nitelenmişlerdir. Râzî'nin ifadesiyle "lehine ve aleyhine olan şeyleri birbirinden ayırdedemeyip, faydalı şeyleri bırakarak, kendisine zarar veren şeylere yönelen kimse *hafiflik* ve *sefeh* ile vafedilmeye layıktır."¹⁰⁹ Beyzâvî, *süfehâ* kelimesini "akılları hafif olan, akıllarını taklitle ve düşünüp kafa yormayı terketmekle güçsüz ve atıl hale getirenler" olarak tefsir eder. Menar 431 müfessirlerine göre Yahudiler, müşrikler ve münafıklar meselenin zahirine bakmayı ve atalarını taklitçiliği bırakarak akletselerdi bütün yönlerin Allah'ın olduğunu ve Allah'a yönelmenin esasının kalpte olduğunu anlayacaklardı.¹¹⁰ Bunu başaramadıkları için kiblenin değiştirilme işini yadırgamışlar ve *süfeha* nitelemesine muhatap olmuşlardır.

¹⁰² Ahmet Özel, "Kible", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV. Yayınları, 2002), 25/366-367.

¹⁰³ el-Bakara 2/142.

¹⁰⁴ *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâli Kerîm*, çev. H. Basri Çantay, el-Bakara 2/142; *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, çev. Hüseyin Atay – Yaşar Kutluay, el-Bakara 2/142; *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, çev. Süleyman Ateş, el-Bakara 2/142; *Kur'ân-ı Kerîm Meali*, çev. Mustafa Öztürk, el-Bakara 2/142.

¹⁰⁵ *Kur'ân-ı Kerîm ve Özlü Tefsir*, çev. Abdullah Parlıyan, el-Bakara 2/142.

¹⁰⁶ *Kur'ân Mesajı*, çev. Muhammed Esed, el-Bakara 2/142.

¹⁰⁷ *Son Çağrı Kur'ân*, çev. Salih Akdemir, el-Bakara 2/142.

¹⁰⁸ el-Bakara 2/144.

¹⁰⁹ Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, 4/101.

¹¹⁰ Abdur - Reşid Rıza, *Menar Tefsiri*, 2/47-48.

Bakara Sûresi 13. ayetten anlaşıldığına göre münafıklar kendilerinin akıllı olduğunu farzederek iman edenleri sefihlikle itham etmişlerdir. Buna karşın Allah, gerçek sefihlerin münafıklar olduğunu bildirmiştir: *Onlara (Münafıklara): İnsanların iman ettiği gibi siz de iman edin, denildiği vakit, o sefihlerin iman ettiği gibi mi iman edelim derler. İyi bilin ki asıl sefihler onlardır, fakat bunu bilmezler.*¹¹¹ Ayette iki kez geçen *es-süfehâu* kelimesine; akılsızlar,¹¹² beyinsizler,¹¹³ ahmaklar,¹¹⁴ dar kafalılar,¹¹⁵ aptal ve düşüncesiz olanlar,¹¹⁶ kafası çalışmayan zavallılar/kafası çalışmayan düşük seviyeliler¹¹⁷ gibi anlamlar verilmiştir. Müfessirlere göre; münafıklar zengin ve soylu, müminlerin çoğu ise yoksul kimseler olup içlerinde köleler de vardı. Aynı zamanda onlar her ne kadar iman ikrarında bulunmuş olsalar da kalben Hz. Muhammed'in dininin aslı olmadığına inanıyorlardı. Aslı olmayan bir şeye de akılsızlardan başka kimse inanmazdı. Bu nedenle müminleri sefihler olarak nitelemişlerdir. Buna karşın Allah onları; gerçek dinden yüz çevirmekle kalmayıp inananları akılsızlıkla itham etmeleri, geçici dünya zevklerine kapılarak ahiretlerini heba etmeleri ve Allah resulünü yalanlamaları nedeniyle gerçek sefihler olarak adlandırmaktadır.¹¹⁸

Menar müfessirlerine göre münafıkların sefih olarak niteledikleri muhacir ve ensardı. Muhacirler, Hz. Peygamber'e tabi olmak için kavimlerine ve akrabalarına karşı çıkmışlar, atalarının dininden yüz çevirmişler ve vatanlarını bu uğurda terk etmişlerdi. Ensar ise beldelerinin kapılarını muhacirlere açmış, mal ve varlıklarını onlarla paylaşmışlardı. Hz. Peygamber'e ve onun getirdiklerine iman etmeyenler için onların bu tutumu sefihlikti. Yüce Allah, asıl sefih ve beyinsizlerin müminler değil, müminleri bu şekilde karalayanlar olduğunu açıklamıştır.¹¹⁹ İmam Mâtürîdî'ye göre *sefih*, "bir işi yanlış olduğunu bildiği halde yapan kişi" demektir ki, münafıklar tutundukları dinin bâtil, müminlerin dininin hak olduğunu

¹¹¹ el-Bakara 2/13.

¹¹² Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 1/78; *Son Çağrı Kur'ân*, çev. Salih Akdemir, el-Bakara 2/13.

¹¹³ *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâli Kerîm*, çev. H. Basri Çantay, el-Bakara 2/13; *Kur'ân-ı Kerim ve Özlü Tefsir*, çev. Abdullah Parhyan, el-Bakara 2/13; *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, çev. Hüseyin Atay – Yaşar Kutluay, el-Bakara 2/13.

¹¹⁴ *Kur'ân-ı Kerim Meali*, çev. Mustafa Öztürk, el-Bakara 2/13.

¹¹⁵ *Kur'ân Mesajı*, çev. Muhammed Esed, el-Bakara 2/13.

¹¹⁶ *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. M. Yaşar Kandemir vd., el-Bakara 2/13.

¹¹⁷ *Sürelerin İniş Sırasına Göre Kur'ân-ı Kerim Meali*, çev. Y. Nuri Öztürk, el-Bakara 2/13.

¹¹⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/185-186; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/202; Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, 2/75;

¹¹⁹ Abduh - Reşid Rıza, *Menar Tefsiri*, 1/219-220.

bilmelerine rağmen sergiledikleri tutum ve davranışlar nedeniyle sefih olarak isimlendirilmişlerdir.¹²⁰

Cin Sûresinde bildirildiğine göre cinlerden bir topluluk Hz. Peygamber'e gelerek ondan Kur'ân'ı dinlemişler ve iman etmişlerdi. Allah'ın birliği, eşi ve çocukları olmadığı şeklindeki sahih inancı benimseyince kendileri ile aynı inancı benimsemeyen ve Allah hakkında yalan yanlış şeyler söyleyenleri *sefhunâ* (aramızdaki sefih) olarak tavsif etmişlerdir. *Doğrusu bizim sefih olanımız, Allah hakkında pek aşırı yalanlar uyduruyormuş.*¹²¹ Ayetteki *sefhunâ* kelimesine; akılsız,¹²² beyinsiz,¹²³ avanak¹²⁴ ve düşüncesiz¹²⁵ gibi anlamlar verilmiştir. Müfessirlere göre ayette *sefhunâ* ifadesi ile İblis veya onun dışındaki cinlerden biri ya da aynı düşünceyi benimseyen herkes kastedilmektedir. Çünkü onlar hakikati bir kenara bırakarak Allah'a eş ve çocuk isnadı gibi asılsız bir söz söylemişlerdir.¹²⁶

Bütün bu ayetlerden hareketle Kur'ân'ın sefeh olarak tavsif ettiği davranışları ve sefihlikle itham ettiği kişileri şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

a. Okuma yazma bilmemek, yaş küçüklüğü, ticari faaliyetlerden haberdar olmamak, akıl ve irade zayıflığı gibi nedenlerle sahip olduğu malı gereğince idare edemeyenler.

b. Kendisi için yararlı ve makul olduğu apaçık olan bir davranışı terk ederek yerine yararsız ve anlamsız davranışlarda bulunanlar. Âlemin yaratıcısı ve mutlak ilim, irade ve kudret sahibi Allah'a iman ve ibadeti bırakarak yerine zinet eşyalarından yaptıkları, kendisine bile yararı olmayan buzağıyı tanrı edinenler.

c. Aklen imkânsız olduğu bilinen ve bu durum kendilerine izah edilmiş olmasına rağmen ikna olmayarak talep ve beklentilerinde ısrarcı olanlar. İsrailoğullarının rü'yetullah ısrarları gibi.

¹²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/68-69.

¹²¹ el-Cin 72/1-4.

¹²² *Son Çağrı Kur'ân*, çev. Salih Akdemir, el-Cin 72/1-4.

¹²³ *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, çev. Hüseyin Atay – Yaşar Kutluay, el-Cin 72/1-4; *Kur'ân Mesajı*, çev. Muhammed Esed, el-Cin 72/1-4; *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*, çev. Süleyman Ateş, el-Cin 72/1-4.

¹²⁴ *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâli Kerîm*, çev. H. Basri Çantay, el-Cin 72/1-4.

¹²⁵ Elik - Coşkun, *Kur'ân Tefsiri*, 1335.

¹²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 16/165-166; Zemahşerî, el-Keşşâf, 6/956; Yazır, *Hak Dini*, 8/5400.

d. Atalarını veya toplumun ileri gelenlerini taklit ederek sahip oldukları inançların sıhhatini sorgulamadan kabul edenler.

e. Bilgisizlikleri ya da sahip oldukları yanlış bilgilerden hareketle ileride yüz yüze geleceklerini düşündükleri muhtemel zararlar nedeniyle cahilce davrananlar. Müşriklerin rızık kaygısı veya düşman eline geçme ihtimaliyle çocuklarını öldürmeleri gibi.

f. Hakikati bilmesine rağmen akılsızlık, sığ düşüncelilik, önyargı ve inat gibi nedenlerle kasıtlı olarak bunu gizleyen ve muhalefeti sürdürönerler.

g. Varlığından rahatsızlık duyduğu ve değiştirilmesini istediği bir durum arzu ettiği şekle dönüştürüldüğünde bu durumdan hoşnut olma ve memnuniyet duyma yerine farklı gerekçelerle bu dönüşümü sabote edenler.

2. İlâhi Fiillerde Sefeh ve Sefihlik Tartışmaları

Hikmet; medih ve kemal sıfatı, sefeh ise zem ve noksanlık sıfatıdır. Bu nedenle Müslömanlar Allah'ın hikmet sıfatıyla muttasıf, sefehlikle nitelenmekten de münezzehtir olduğunda müttetikirler.¹²⁷ Bu doğrultuda Kelamcılar ilâhi fiillerin sefeh ve zulüm ile ilişkilendirilmesinin muhal olduğunu öne sürmekte ve Allah-insan ilişkisine dair hususları bu minval üzere ele almaktadırlar. Allah kâdir, hakîm ve âdil olduğundan O'nun fiillerinin zulüm ve sefeh ile nitelenmesi mümkün değildir. Ancak ittifak ettikleri bu hususun izahı ve delillendirilmesinde farklı yaklaşımlar sergiledikleri görülür. Bu ihtilaflar, *ta'dil ve tecvîr* başlığı altında ele alınan Allah-âlem ve Allah-insan ilişkisine dair konuların izahında izlenen ilâhi adalet, ilâhi kudret ve ilâhi hikmet merkezli anlayışlardan intaç etmektedir. Özetle, ilâhi fiillerin sefehlikten tenzih edilmesinin arkasında, benimsenen Allah tasavvuru yatmaktadır. Kelam ekollerinin Allah tasavvurları üçlü bir tasnife tabi tutulmaktadır. Mu'tezile adalet, Eş'ariyye kudret, Mâtürîdiyye ise hikmet ilkeleri etrafında şekillenen bir tasavvura sahiptirler.

Mu'tezile'nin beş temel esasından birisi olan adl, Allah'ın âlemle ve âlemin en önemli unsuru olan insan ile ilişkilerini ihtiva eden bir ilkedir.¹²⁸ Adalet, Mu'tezilî düşünce sisteminin merkezini oluşturur. Allah-insan ilişkisine dair tüm konular adalet ilkesi ekseninde ele alınmaktadır. Bu bağlamda hüsün-kubuh, hayır-şer, aslah, vücûb ale'llah, ef'âlû'l-ibâd, kader, istitaat, teklif-i mâ lâ yutak, lütuf, elem, ivaz... gibi konulara yaklaşımlarındaki temel hedef insan hürriyeti ve sorumluluğunu tespit

¹²⁷ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, 241.

¹²⁸ Orhan Şener Koloğlu, "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri", *İslami İlimler Dergisi* 12/2 (2017), 54.

ederek âdil ve ahlaki bir zemine yerleştirmektedir. Allah, âdil ve iyi olmasının bir gereği olarak insana yönelik yukarıda zikredilen konularda ahlaki bir biçimde hareket eder. Adl, “fâilin mef’ûle, onu iyilik ve zararlar faydalandırmak için yaptığı her fiildir”. Allah için fayda ve zarar söz konusu olmadığından O’nun tüm fiilleri insanın lehine ve yararındır.¹²⁹ Adl’in zıddı olan zulüm ise kendisinde bir faydanın veya bir zararı gidermenin ya da istihkakın bulunmadığı her türlü zarardır.¹³⁰

Adalet, Allah’ın kemalini ve fiillerinde ahlakiliğini ifade eder. Allah iyi ve âdildir. Tüm fiilleri hasen olduğundan O’ndan kabîh fiiller asla sadır olmaz. Kabih, yapıldığında failinin zemmi hak ettiği fiildir. Allah’ın zemmi hak etmesi düşünülmeceğinden O hiçbir surette kötü, çirkin ve zararlı olanı yaratmaz ve bunlarla hükmetmez. Allah’ın adalet sahibi olarak nitelenmesini Kâdî Abdülcebâr şu cümlelerle izah etmektedir: “Biz Allah Teâlâ’yı adl ve hakîm diye nitelendirdiğimiz zaman bununla, O’nun asla çirkin fiil işlemediğini, çirkin işleri tercih etmediğini, kendisine vacip olan şeyleri ihlal etmediğini ve yaptıklarının tümünün hasen olduğunu kastederiz. Bu hususta Mücbire bize muhalefet ederek her türlü çirkin fiili Allah’a nispet etmiştir. Buna delalet eden hususların açılımı şu şekildedir: Allah Teâlâ, çirkin fiilin çirkinliğini bilmekte olup ondan müstağnidir. Bundan müstağni olduğunu da bilmektedir. Durumu bu şekilde olanın, hiçbir şekilde çirkin olanı tercih etmesi söz konusu olamaz.”¹³¹

Görüldüğü üzere Mu’tezile’nin adalet ilkesi üzerine inşa ettiği ahlak teorisi yarar-zarar ve övgü-yergi ekseninde şekillenir. Başkasının yararına olan ve failinin övgüyü hak ettiği fiiller iyi ve güzel, zararına olan ve failinin zemme maruz kaldığı fiiller ise kötü ve çirkindir. Bütün fiilleri kendisine değil de başka varlıklara yönelik olması nedeniyle Allah’ın fiilleri iyi ve güzel olmak durumundadır. Şer, kabih ve zulmün yanı sıra yararsız ve tutarsız fiiller O’ndan sadır olmaz. O’nun tüm fiilleri hikmetli olup, sefahlikle nitelenmekten münezzehtir.

Mu’tezile’nin adl ilkesi eksenli yaklaşımına karşın Eş’arî kelamcıları ilahi fiilleri Allah’ın ilim, irade ve kudret sıfatları merkezli bir yaklaşımla ele almaktadırlar. O, tüm bu sıfatlarıyla âlemde tasarrufta bulunmaktadır. İyi-

¹²⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhid ve’l-Adl*, 6/1, (*et-Ta’dil ve’t-Tecvîr*), thk. Ahmed Fuad el-Ehvâni, (Kahire: 1962), 48.

¹³⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhid ve’l-Adl*, 13, (*el-Lütuf*), thk. Ebu’l-A’lâ Affî, (Kahire: 1962), 298

¹³¹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/8.

kötü, faydalı-zararlı şeylerin tümü Allah'ın iradesiyle olduğundan iyilik ve kötülüğün yegâne ölçütü vahiydir. Bu durumda fiilin, onu gerçekleştiren failin kastına uygun şekilde gerçekleşmesi *hikmet*, failin kastına uygun şekilde gerçekleşmemesi ise *sefeh* olmaktadır. Mutlak irade ve kudret sahibi olan Allah'ın üzerinde bir üst otorite olmadığından O'nun fiillerinin iradesine aykırı olması muhaldir.¹³² O halde ilahi fiiller Allah'ın kastına münasip şekilde gerçekleştiğinden hikmetli fiiller olmaktadır. Diğer yandan O'nun fiillerine zulüm de nispet edilemez. Zira zulüm, başkasının mülkünde tasarrufta bulunmak ve haddi aşmaktır.¹³³ Buna mukabil adalet, bir kimsenin kendi mülkünde tasarrufta bulunmasıdır. İlâhi irade ve kudret açısından bakıldığında mutlak egemenlik Allah'a aittir ve O, mülkünde dilediği tasarruf yetkisine sahiptir. Eş'arilere göre mülkün sahibi olması ve O'nun üzerinde emir ve yasaklayan bir merci bulunmaması nedeniyle Allah'ın fiilleri iyi, güzel, adalet ve hikmetlidir. Kötülük, çirkinlik, zulüm ve sefahlikle nitelenemez.¹³⁴

İmam Mâtürîdî, ilahi fiillerde hikmet ve sefeh konusunu *Hikmet ve Sefeh Hakkında* başlığı altında müstakil olarak ele alan ilk isimdir. İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhid*'de yaklaşık altı sayfada özetle işlediği konuya sonraki Mâtürîdî eserlerinde benzer çerçevede yer verilmiştir. İmam Mâtürîdî, Allah'ı hakkıyla bilen, O'nun müstağni olduğunu, hükümranlığını, kudretini, yaratma ve emretmenin O'na ait olduğunu takdir eden kimsenin ilahi fiillerin hikmetsiz olamayacağını kabul edeceğini ileri sürer. Ona göre şahadet âleminde zuhur eden hikmetsiz fiillerin nedeni cehalet ve ihtiyaçtır. Allah her ikisinden de münezzeh olduğundan O'nun fiilleri hikmetlidir.¹³⁵ Mâtürîdîler hikmete söz ve fiillerde isabet etmek, her şeyi yerli yerine koymak, her hakkı sahibine ulaştırmak ve her şeyde en uygun olana isabet etmek anlamları verirler. Allah her şeyi olduğu hal üzere bilen ve yaratandır. Allah, zâtı gereği âlim, gani ve hakîm olduğundan O'nun fiilleri hikmetli ve adaletlidir. Bu durumda ilahi fiiller zulüm ve sefahlikle nitelenemezler.¹³⁶ Zira şahadet âleminde bir fiilin sefahlikle nitelenmesine neden olan iki etken bulunmaktadır. Bunlar: fiilin kontrol hakkını elinde tutan zâtın izni olmadan

¹³² Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, 1/505.

¹³³ Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 62.

¹³⁴ Kadı Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *Kitabu't-Temhîd*, (Beyrut: Mektebetü'ş-Şarkîyye, 1957), 342...vd; Şerafeddin Gölcük, *Bâkîllânî ve İnsanın Fiilleri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 281-287.

¹³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 280.

¹³⁶ Mahmut Ay, "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eskiye* 31 (2015), 44.

hakkına tecavüz edilmesi ile emir ve nehiy yetkisine sahip bulunan zâtın yaşağının çignenip emrine muhalefet edilmesidir. Allah'tan daha üst bir otorite olmadığından O'nun fiillerine bu iki etkenin arız olması muhaldir.¹³⁷

Allah ile insan ilişkisi ve ilahi fiillere dair bu üç yaklaşımı *teklîf-i mâ lâ yutâk* tartışmaları üzerinden izah etmek mümkündür. *Teklîf-i mâ lâ yutâk*; yerine getirilmesi mükafatı, getirilmemesi cezayı gerektiren, güç yetirilemeyecek bir işin imtihana çekme amacıyla başkasından istenmesidir. Kelâm literatüründeki anlamıyla Allah'ın kuluna kaldıramayacağı yükü yüklemesinin imkanıdır.

Mu'tezile düşünürleri *teklîf-i mâ lâ yutâk*'ın hem aklen hem de şer'an imkansız olduğunu öne sürmektedirler. Onlara göre nihayetinde bir müeyyide ortaya çıkacağından teklife muhatap olan, teklifi yerine getirebilecek imkan ve yeterliliğe hem bedenen hem de aklen sahip olmalıdır.¹³⁸ İmkansız olan ya da gücü aşan bir teklifin mükellefin zararına olacağı aşıkardır. Allah'ın tüm fiilleri iyi ve kullarının yararına olduğundan O, kullarını zor durumda bırakacak türden bir teklifte bulunmaz. Diğer yandan Allah'ın teklifinde bir murad vardır. Bu murad kulun maslahatıdır. Kulun maslahatını içermeyen teklif abes, zulüm ve sefehtir. İlahi fiiller abes, zulüm ve sefahlikle nitelenemeyeceğinden Allah'ın, kulun zararına olduğu sabit olan şeyleri yani onun güç yetiremeyeceği şeyleri teklif etmesi mümkün değildir.¹³⁹

Mâtürîdîler ise *teklîf-i mâ lâ yutâk* konusunda Mu'tezile'ye yakın görüşler ileri sürmüşlerdir. İmam Mâtürîdî *güçten yoksun bırakılan kişinin mükellef tutulması aklen tutarsızdır*¹⁴⁰ cümlesiyle bu husustaki görüşünü ifade etmiştir. Ancak bu cümlede *güçten yoksunluk* ile fiili işlemeye yönelik sebep ve aletlerden yoksunluk kastedilmektedir. Sâbûnî'ye göre teklif, failine külfet verecek bir işi imtihan için emretmek demektir. Bu ise ancak güç yetirilebilecek şeylerde olur. Gözleri görmeyen birine bakmanın, yürüyemeyen birine yürümenin emredilmesi ve emirler yerine

¹³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 276-278.

¹³⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, 17, (*eş-Şer'iyât*), thk. Taha Hüseyin, (Kahire: tsz), 28.

¹³⁹ Abdülhasîm Süt, "İlahi Teklifin Ahlaki ve Kelamî Arka Planı: Teklif-i mâ lâ Yutâk Örneği", *Mukaddime* 6/2 (2015), 298-299.

¹⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 340.

getirilmediğinde de ceza verilmesi hikmetten uzak bir iştir. Allah hikmet sahibi olduğundan teklîf-i mâ lâ yutâk caiz değildir.¹⁴¹

Eş'ari kelimcilerinin teklîf-i mâ lâ yutâk meselesine yaklaşımı ise uluhiyyet tasavvurlarının bir neticesi olarak tezahür etmiştir. Buna göre mülkünde mutlak tasarruf sahibi olan Allah'ın irade ve kudretine bir sınırlandırma söz konusu olmadığı gibi O'nun fiillerinde bir gaye de aranamaz. Bu nedenle O'nun kullarını güçlerinin yetmeyeceği şeyle sorumlu tutması aklen caizdir. İmam Eş'arî Kur'an-ı Kerim'den getirdiği delillerle teklîf-i mâ lâ yutâk'ın imkanını naklen de desteklemeye çalışmıştır. Kafirlerin iman etmekle mükellef kılınması, ahirette cehennem ehline güç yetiremeyecekleri secdenin teklifi,¹⁴² eşler arasında adaletin teminine dair emir¹⁴³ ve insanların Allah'tan kendilerine güçlerinin yetmediği şeyleri yüklememelerine dair talepleri¹⁴⁴ içeren ayetleri bu bağlamda delil olarak getirmiştir.¹⁴⁵ Ancak bunun şer'an ve fiilen meydana gelişi hakkında Eş'ariler farklı görüşler benimsemişlerdir.¹⁴⁶

Sonuç

Hikmet ve sefeh kavramları fiili dolayısıyla da faili niteleyen temel iki kavramdır. Müsbet bir muhtevaya sahip olan hikmet; fiilin faydayı temin etmek ve zararı uzaklaştırmak, övgüyü hak etmek, makul ve meşru bir illete mebni olarak zuhur etmek, murada muvafık olmak, doğru ve hakikatle örtüşmek gibi niteliklere sahip olmasıdır. Buna mukabil menfi bir muhtevaya sahip olan sefeh ise fiilin tüm bu niteliklere sahip olmamasıdır. Hikmetli fiilin failine hakîm, sefeh fiilin sahibine ise sefih denilir.

Sefeh ve sefih kavramları Kur'ân-ı Kerim'de sözlük anlamına uygun olarak aklını kullanmayarak makul davranışlar sergilemeyen kişileri ve fiillerini nitelemek için kullanılmaktadırlar. Buna göre yaşının küçüklüğü, heva ve hevese tabi olmaları nedeniyle mülkiyetinde olanları doğru tasarrufta bulunamayanlar, aklını kullanmayarak Allah'ın elçilerinin ilahi davetine muhalefet edenler, ebedi hakikati unutarak geçici dünyevi arzularının peşinden gidenler sefihlerdir. Akli yeterliliğe sahip olmayanlara

¹⁴¹ Ebû Muhammed Nureddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2000), 141-142.

¹⁴² el-Kalem 68/42.

¹⁴³ en-Nisâ 4/129.

¹⁴⁴ el-Bakara 2/286.

¹⁴⁵ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitâbu'l-luma' fî reddi alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, thk. Hammûde Gurâbe, (Matbaatu Mısriyye: 1955), 99,113-114.

¹⁴⁶ Süt, "İlahi Teklifin Ahlaki ve Kelamî Arka Planı", 301.

sefih denildiği gibi, akli yeterliliğe sahip olmakla birlikte bilgisizlik, önyargı, taklit, taassup, eğlenceye düşkünlük, aşırı muhabbet, nefret ve öfke gibi gerekçelerle akli melekelerini kullanmayanlar/kullanamayanlara da sefih denilmektedir. Bununla birlikte gerekli çaba, uğraşı ve akli muhakemenin yanı sıra yeterli bilişsel donanımına sahip olanlardan zuhur eden hata ve kusurlar sefeh olarak addedilmezler.

Kelam âlimlerinin sefeh kavramına *et-ta'dîl ve't-tecvir* başlığı altında Allah – insan ilişkisini ele aldıkları konularda değindikleri görülür. İtikadi mezheplerin tamamı Allah'ın fiillerinin hikmetli olduğunda ittifak etmişlerdir. Ancak Allah tasavvurlarındaki farklılık bu uzlaşımın izahında ayrışmalarına yol açar. Allah tasavvurunu adalet ilkesi üzerine temellendiren Mu'tezile, ilahi fiillerin ahlakiliğine ve maslahata mebniliğine vurgu yaparak onların hikmetli olduğundan sefehlikle nitelenemeyeceğini kabul etmektedir. Allah'ın mutlak irade ve kudreti çerçevesinde bir tasavvur benimseyen Eş'arilere göre ilahi emir ve nehye muvafık olan her iş hikmet, olmayan ise sefehtir. Âlemdeki tüm işler O'nun mutlak irade ve kudretiyle gerçekleştiğinden Allah'ın fiilleri sefehlikle nitelenmekten münezzehtir. Hikmet üzerinden bir tasavvura sahip olan Mâtürîdîler ise Allah'ın zâtı gereği hakîm olduğuna vurgu yapmaktadırlar. Zâtı gereği hakîm olanın fiilleri de hikmetten ve adaletten uzak değildir.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed-Muhammed Reşid Rıza. *Menar Tefsiri*. çev. Komisyon. İstanbul: Ekin Yayınları, 2011.
- Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Meâli*. çev. M. Yaşar Kandemir vd.. İstanbul: İFAV. Yayınları, 2014.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye*. İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1300.
- Ay, Mahmut. "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları". *Eskiyeni*. 31 (2015), 25-50.
- Bâkullânî, Kadı Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *Kitabu't-Temhîd*. Beyrut: Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuku İslamiyye ve Istilahatı Fıkhıyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1992.
- Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed. *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahrülislam Pezdevî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, ty.
- Cürçânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif el-Hanefi. *et-Ta'rifât*. Mısır: Matbaatü'l-Hayriyye, 1306.
- Develioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 1986.
- Elik, Hasan - Coşkun, Muhammed. *İndirildiği Dönemin Işığında Kur'ân Tefsiri-Tevhit Mesajı*. İstanbul: İFAV. Yayınları, 2016.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Kitâbu'l-luma' fî reddi alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. thk. Hammûde Gurâbe, Matbaatu Mısriyye, 1955.
- Feyzü'l-Kur'ân - Kur'ân-ı Kerim Meali*. çev. Hasan Tahsin Feyizli. İstanbul: Server İletişim Yayınları, 2006.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-İktisâd fi'l-İtikâd*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Gölcük, Şerafeddin. *Bâkullânî ve İnsanın Fiilleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl 6/1 (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr)*. thk. Ahmed Fuad el-Ehvâni. Kahire:1962; *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl 13 (el-Lütuf)*. thk. Ebu'l-A'lâ Afîfi. Kahire:1962.

Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Karaman, Hayreddin vd.. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.

Koloğlu, Orhan Şener. "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri". *İslami İlimler Dergisi*. 12/2 (2017), 43-80.

Kur'ân-ı Kerim Meali (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri). çev. Mustafa Öztürk. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.

Kur'ân Meâli. çev. Yusuf Işıcık. Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2010.

Kur'ân Mesajı: Meal-Tefsir. çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Ahmet Ertürk - Cahit Koytak. İstanbul: İşaret Yayınları, 2000.

Kur'ân-ı Hakîm ve Meâli Kerîm. çev. H. Basri Çantay. İstanbul: Risale Yayınları, 2014.

Kur'ân-ı Kerim ve Muhtasar Kelime Meali. çev. Heyet. İstanbul: Hayrat Neşriyat, 2012.

Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı. çev. Hüseyin Atay - Yaşar Kutluay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1986.

Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli. çev. Ahmet Davutoğlu. İstanbul: Bahar Yayınları, ty.

Kur'ân-ı Kerim ve Özlü Tefsir. çev. Abdullah Parlıyan. İstanbul: Konya Kitapçılık, 2004.

Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ty.

Mâtürîdî, Ebu Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2002.

Mâtürîdî, Ebu Mansûr Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Komisyon, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015-2019.

Mavil, Kılıç Aslan. *Mâtürîdî Düşüncede İlahi Adalet*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Din*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

- Nesefî, Necmeddin Ömer. *et-Teysîr fi't-Tefsîr - Ömer Nesefî Tefsiri*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Onur, Mehmet. "İslam Hukukunda Sefeh Durumu ve Sefihin Hacri". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3/5 (2016),107-129.
- Öğük, Emine. *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*. Ankara: TDV. Yayınları, 2010.
- Örnekleriyle Türkçe Sözlük*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995.
- Özel, Ahmet. "Kible". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/365-369. Ankara: TDV. Yayınları, 2002.
- Özervarlı, M.Sait, "Hikmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/511-514. İstanbul: TDV. Yayınları, 1998.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed. *Usûlü'd-Din*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2003.
- Pezdevî, Fahrülislam Ali b. Muhammed b. el-Hüseyin. *Usûlü'l-Pezdevî-Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. (Abdülaziz Buhârî'nin *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahrülislam Pezdevî* ile birlikte). Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, ty.
- Râzî, Fahrüddin, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *et-Tefsiru'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nureddin. *el-Kifâye fi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Arûçî. Beyrut: Dâru İbn Hazm. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2014.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nureddin. *Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2000.
- Sürelerin İniş Sırasına Göre Kur'ân-ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri)*. çev. Yaşar Nuri Öztürk. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1998.
- Süt, Abdulnasır. "İlahî Teklifin Ahlaki ve Kelamî Arka Planı: Teklîf-i mâ lâ Yutâk Örneği". *Mukaddime* 6/2 (2015),283-308.
- Şabân, Zekiyüddîn. *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*. çev. İbrahim Kafi Sönmez. Ankara: TDV. Yayınları, 2018.
- Son Çağrı Kur'ân*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1999.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfî Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Uludağ, Süleyman. "Abes", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/305. İstanbul: TDV. Yayınları, 1988.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

Yüce Kur'ân (Açıklamalı-Yorumlu Meâli). çev. Abdülkadir Şener vd.. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2018.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzil ve Uyûnî'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vil*. çev. Muhammed Coşkun vd.. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

Kurtubî'nin Tefsirde İsrâiliyât Rivayetlerine Yaklaşımı

Qurtûbî's Approach to Isrâ'iliyyât Traditions in Tafsîr

Mustafa TUNÇER

Doç. Dr., Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir
Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Giresun University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Tafsir, Giresun/Türkiye

mustafatuncer061@hotmail.com **ORCID:** 0000-0003-1415-6682

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 23 Şubat / February 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Temmuz / July

DOI: [10.53683/gifad.1255587](https://doi.org/10.53683/gifad.1255587)

Atf / Citation: Tunçer, Mustafa. "Kurtubî'nin Tefsirde İsrâiliyât Rivayetlerine Yaklaşımı / Qurtûbî's Approach to Isrâ'iliyyât Traditions in Tafsîr". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 12/24 (Temmuz/July 2023/2): 444-478

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

Öz

Kurtubî tefsiri, ilim dünyasında hem rivayet hem de dirayet tefsir unsurlarını bir arada barındıran, ancak daha çok dirayet tefsir ekolünün temsilcileri arasında gösterilen bir eser olarak kabul edilmektedir. Kurtubî (671/1273), çok fazla olmamakla birlikte el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân adlı tefsirinde yararlandığı bazı kaynakların da tesiriyle İsrâiliyât kapsamında bazı rivayetlere yer verdiği görülmektedir. O, bu rivayetlerden bazılarını aksi delillerle tenkit edip geçersizliklerini belirtirken; bazı rivayetleri ise eserine aldığı halde bunlar hakkında herhangi bir eleştiride bulunmamaktadır. Şüphesiz Kurtubî'nin, eserine alıp da eleştirmedeği isrâîlî bilgilerin onun tefsirinde yer almış olması bu tefsirin ilmi özelliğine ve yetkinliğine gölge düşürdüğünü ifade etmek gerekir. Ancak söz konusu zafiyete yol açan bilgilerin toplamının, tefsirin geniş hacmine kıyasla oldukça az bir yekûn teşkil ettiği de gözden irak tutulmamalıdır. Bu çalışmada Kurtubî'nin ayetlerin tefsirini yaparken eserine alıp eleştirdiği rivayetler ile hiç eleştirmeden bilgi amaçlı naklettiği İsrâiliyât haberleri ele alınmıştır. Her iki konu başlığı üzerinden de Kurtubî'nin İsrâiliyâta bakışı ve tefsirinin diğer tefsirler arasındaki konumu tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Rivayet, İsrâiliyât, Kıssa, Kurtubî.

Abstract

Qurtûbî's tafsîr is accepted as a work that contains both riwāya (tafsîr bi'l-riwāya) and dirāya (tafsîr bi'l-dirāya) tafsîr elements but it is generally shown among the representatives of the dirāya tafsîr school in the world of science. It is seen that Qurtûbî included some rivayets within the scope of isrâ'iliyyât with the influence of some sources he benefited from in his work al-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'an, although not too many. While he criticizes some of these narrations with contrary evidence and states their invalidity; although he included some narrations in his work, he did not criticize them. Undoubtedly, it must be stated that the fact that Qurtûbî included the İsrâiliyât information in his work, which he did not criticize, casts a shadow on the scientific feature and competence of this tafsîr. However, it should not be overlooked that the sum of the information leading to the said weakness constitutes a very small sum compared to the large volume of tafsîr. In this study, the narrations that Qurtûbî took into his work and criticized while he was interpreting the verses, and the news of İsrâ'iliyyât that he conveyed for informational purposes without criticism will be discussed. On both topics, it will be tried to determine Qurtûbî's view of isrâ'iliyyât and the position of his commentary among other tafsîr books.

Keywords: Tafsîr, Narration, İsrâiliyât, Parable, Qurtûbî.

منهج القرطبي في تناول الروايات الإسرائيلية في التفسير

يُعدّ تفسير القرطبي من التفاسير التي جمعت بين منهجي التفسير بالمأثور و التفسير بالرأي، لكن إذا أردنا تصنيفه بشكل أدق فإنه يميل إلى مدرسة التفسير الثانية، نجد في تفسير القرطبي المسمى الجامع لأحكام القرآن بعض الروايات الإسرائيلية التي ساقها متأثراً بالمصادر التي اعتمدها في تفسيره، في الوقت الذي ينتقد الكثيرون هذا النوع من النصوص بأدلة معارضة، فإن القرطبي لم يبد رأيه حول هذه النصوص منتقداً أو مكذباً، وإن لم يكن حجمها كبيراً في تفسيره، وهذا ما يجعلنا نتساءل عن مدى الكفاءة و المصداقية العلمية لتفسير القرطبي بعد إيراده لمثل هذه النصوص من دون تعليق، مع الإشارة مرة أخرى أن حجم هذه الروايات قليل جداً في عموم تفسيره، في هذه الدراسة سنناقش الروايات الإسرائيلية التي ساقها القرطبي في تفسيره معلقاً أو تلك التي أوردتها دون تعليق، محاولاً إبراز موقفه من هذه المسألة، مبيناً موقعه بين التفاسير في خصوص هذه القضية.

الكلمات المفتاحية: التفسير، الروايات، الإسرائيليات، القصة، القرطبي.

Extended Summary

Qurṭūbī was a scholar who trained himself in Islamic sciences such as ḥadīth, fiqh, especially tafsīr, and demonstrated his merits with the works he wrote. Continuing his life at a time when the Islamic world was exposed to severe attacks from both the West and the East, Qurṭūbī wrote his works in harsh conditions in Andalusia and Egypt. He completed his primary education in Cordoba, the city where he was born, and after the occupation of this place, he had to migrate to Egypt. For this reason, it is thought that most of his works were written in Egypt. One of these works is his tafsīr named "el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an", which made him famous.

Our aim in this article is to determine Qurṭūbī's approach towards isrâ'iliyyât. In this context, the narrations that Qurṭūbī took and criticized while interpreting the verses, and the news of isrâ'iliyyât, which he conveyed for informational purposes without criticism, are discussed. Through both topics, it is tried to determine Qurṭūbī's view of isrâ'iliyyât and the position of his commentary among other interpretations.

Qurṭūbī, who determined the sources he benefited from largely according to scientific principles and examined the narrations comprehensively due to his dominance in the science of ḥadīth, presents his views with an understanding far from bigotry, but also includes weak, fabricated ḥadīths and İsrâ'iliyyât information and does not make any explanations about them. Qurṭūbī's transfer of ḥadīths from reliable ḥadīth sources and his acting more sensitively and carefully at this point than many

commentators deserves credit, of course, as a positive feature for his work. Although he made a commitment to be sensitive about ḥadīth narrations in the introduction of his tafsīr, it can be stated that he did not comply with his commitment due to some weak and partially fabricated narrations in the work.

It is seen that Qurṭūbī included some narrations within the scope of isrā'īliyyāt in his commentary, with the influence of some sources that he benefited from, but not much. He criticizes some of these narrations with contrary evidence and states that they are invalid. However, while giving information about some parables, he does not criticize the rumors about the subject in his work. On the other hand, the fact that the news that he does not criticize are generally not related to the issues of belief or the rumors that will cause the falsification of the Qur'anic text, at least reflects his sensitivity on this issue.

The news of İsrā'īliyyāt that Qurṭūbī included in his work in order to criticize are as follows: The so-called praise of the idols Lāt, Menāt and Uzzā while Hz. Mohammed was reading the chapter of Najm (Garanik Case); Two angels, Hārut and Mārut, were lustful like humans and sinned, The suggestion of Iblis in naming the child that Eve (Hz. Havva) will bear; Iblis was involved in Hz. Ayyub's illness; Hz. Yūsuf's intercourse with the woman who desires him; The spinning of the sky like a millstone on an angel's back.

447

The İsrā'īliyyāt news that Qurṭūbī took to his work but did not criticize can be expressed as follows: The size and speaking of Mount Qâf; Lived in the time of Moses Ūc b. Anak's height was 3333 zira (approx. 2800m), he pulled the clouds with his staff and drank water; The qualities of the angels in charge of carrying the Throne known as "Hamele-i Arş" and the nature of the matter from which the Throne was created; The names of the Companions, the name and color of the dog with them; Dialogue of Iblis with a fish; The nature of the gate of Bayt al-Maqdis; details of the creation of the sun and moon; Where Ayyub was raised after his death; The earth stands on the horn of an ox; The nature of the stones and mountains of the town where people who live beyond Andalusia and who are true servants of Allah.

As a result, it is certain that Qurṭūbī, who could not help himself to delve into the details in many stories, was inevitably involved in İsrā'īliyyāt narrations. In this respect, Qurṭūbī's attitude towards İsrā'īliyyāt does not resemble neither that of the limitless tolerance of classical commentaries such as Mukâtil b. Süleymân (d. 150/767) or Âlûsî (d. 1270/1854), nor the attitude of contemporary commentators such as Muḥammed 'Abduh (d. 1905) or

Sayyid Ahmed Khan (d. 1898) who shut the door completely. In other words, Qurtübî's, who draws attention with his competence and experience in the field of tafsîr, tafsîr method, and recitation, and his expertise in the field of fiqh, not rejecting the news of İsrâ'îliyyât at once especially in the field of tafsîr, should not mean that he accepts the news of isrâ'îliyyât in this field.

Undoubtedly, it should be stated that the fact that Qurtübî included the İsrâ'îliyyât information in his work, which he did not criticize, casts a shadow on the scientific feature and competence of this tafsîr. However, it should not be overlooked that the sum of the information leading to the said weakness constitutes a very small sum compared to the large volume of tafsîr.

Giriş

İsrâiliyât kavramı tahminen hicrî IV. asırdan sonra İslâmî literatüre girmiştir.¹ Pek çok âlim İsrâiliyât'ın İslâmî kaynaklara girmesinin Kur'ân'ın anlaşılmasına kimi zaman engel teşkil ettiğini hatta ayetlerin yanlış anlaşılmasına neden olduğunu belirtmektedir. Bu tür haberlerin İslâm kültürüne girişi cahiliye dönemine kadar dayandığı ifade edilebilir. Zira Cahiliye döneminde Ehl-i kitapla kurulan ilişkilerin Resûlullah (sas) devrinde de sürdüğü ve sahabîlerin Ehl-i kitaptan bazı bilgiler öğrendikleri² bilinmektedir.

İsrâiliyât'a dair anlatılan bilgiler tefsir ilminin önemli konularından birini teşkil etmektedir. Bu husus ayetlerin tefsiri yapılırken kullanılan İsrâiliyât haberlerinin nassa dayalı bir meşruiyet zemini oluşturabileceği yönüyle problemlerle bir durum arz etmektedir. Öyle ki sahihini zayıfından ayırmadan nakledilen isrâilî meriviyat bu yolla dinî literatüre karışmakta ve İslâm'a zarar verecek boyuta ulaşmaktadır. Burada İsrâiliyât'a karşı tavrın nasıl olması gerektiğini belirtmek gerekirse, İsrâiliyâtı sırf bir bilgi aktarımı olarak telakki etmenin yanlışlığı kadar, İsrâiliyât kaynaklı tüm bilgilere art niyetli bakış da yanlış olsa gerektir.

Eserinde rivayet ve dirayet metotlarını oldukça dengeli ve birbirinin zaaf noktalarını tamamlayacak şekilde ustaca uygulayan Kurtubî, öncelikle ayetleri yine ayetlerle tefsir etmeye çalışmış, daha sonra hadislere, sahabe ve tabiûnun görüşlerine müracaat etmiştir. Kurtubî, Mukâtil b. Süleyman (ö.

¹ Mürsel Ethem - Ramazan Ünsal, "Kur'an'ı Anlamada İsrâiliyât'ın Rolü", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1720-1744.

² Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1388/1969), 1/460.

150/767) ve Taberî (ö. 310/923) tefsirlerinde yer alan İsrâiliyât rivayetleri kadar olmasa da ayetlerin izahında kontrollü denebilecek ölçüde bazı İsrâiliyât rivayetlerine eserinde yer verdiği gözden kaçmamaktadır. Kurtubî kimi isrâilî haberleri zararlarına değinmek ve eleştirmek için tefsirine kaydetmekle birlikte kimi isrâilî rivayetleri de hiç eleştiriye tabi tutmadan eserine aldığı görülmektedir. Kaleme aldığımız bu çalışmanın amacı Kurtubî'nin İsrâiliyâta karşı yaklaşımını tespit edebilmektir.

İsrâiliyât konusunda yapılan çalışmalara bakıldığında konu özelinde Ebû Şehbe'nin *el-İsrâiliyât ve'l-mevzuât fi kütübi't-tefsîr*, Remzî Na'na'a'nın *el-İsrâiliyât, eseruhâ fi kütübi't-tefsîr*, Abdullah Aydemir'in *Tefsirde İsrâiliyyât*, Abdülhamit Birişik'in "*İsrâiliyyât*" (DİA), İbrahim Hatipoğlu'nun "*İsrâiliyyât*" (DİA), Mürsel Ethem - Ramazan Ünsal'ın "*Kur'an'ı Anlamada İsrâiliyat'ın Rolü*", Mustafa Öztürk'ün "*Kur'an Kıssaları Bağlamında İsrâiliyyât Meselesine Farklı Bir Yaklaşım -Tefsirde İsrâiliyyât Karşısı Söylemin Tahlil ve Tenkidi*" ve Nihat Uzun'un "*Sahabenin Tefsirde İsrâiliyâta Bakışı*" adlı eserleri öne çıkmaktadır. İsrâiliyâtın teorik bilgi kısmına dair yararlandığımız bu eserlerin dışında üzerinde çalıştığımız temel kaynak Kurtubî'nin *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*'ı olmuştur. Bu tefsirde özellikle tarihi kıssalardan bahseden ayetlerin tefsirleri taranarak Kurtubî'nin İsrâiliyât rivayetlerine karşı tutumu anlaşılmasına çalışılmıştır. Bunun dışında Kurtubî'nin eserine aldığı isrâilî rivayetlerin kritiği de İbn Kesir, Fahreddin er-Râzî gibi bazı müfessirlerin tefsirleri ile Abdullah Aydemir'in *Tefsirde İsrâiliyyât* ve Zehebî'nin *el-İsrâiliyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs* adlı eserleri üzerinden yapılmaya çalışılmıştır.

Tefsir alanında yapılan akademik çalışmalarda çokça müracaat edilen temel tefsir kaynaklarının İsrâiliyât karşısındaki konumları şüphesiz akademik çalışma yapacak olanlar için önem arz eden bir konudur. Söz konusu eser sahiplerinin İsrâiliyât rivayetlerine müracaat edip etmediği, müracaat ediyorsa eleştirip eleştirmedeği gibi yönlerden İsrâiliyâta karşı tutumu araştırmacıların o eserler üzerindeki bakış açılarını belirleyici olmaktadır. Tefsir eserleri üzerinde bu türden yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Muhammet Yılmaz, *Râzî Tefsirinde İsrâiliyât*;³ Harun Savut, *İbn Kesir'in İsrâiliyâta Yaklaşımı*;⁴ Hüseyin Akyüzoğlu, *Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın*

³ Muhammed Yılmaz, "Râzî Tefsirinde İsrâiliyât", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2001), 67-87.

⁴ Harun Savut, "İbn Kesir'in İsrâiliyâta Yaklaşımı", *Tarih, Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2012), 127-148.

Tefsirde İsrâiliyât Rivayetlerine Yaklaşımı;⁵ Yusuf Ağkuş, *İmam Mâtürîdî'nin İsrâiliyâta Yaklaşımı*;⁶ Gökhan Atmaca, *Süleyman Ateş'in Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri Adlı Eserinde İsrâiliyât*.⁷ Elbette tefsirler üzerinde bu kabilden yapılan çalışmaların mevcudiyeti Kurtubî'nin tefsirinin de bu açıdan incelenmesine ihtiyaç duyurmaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kurtubî'nin, tefsirinde İsrâiliyât'a karşı yaklaşımı üzerinde müstakil bir eser bulunmamaktadır. Bu itibarla az önce belirttiğimiz gerekçelerle tefsirler arasında önemli bir özgül ağırlığı bulunan Kurtubî'nin geniş hacimli eserinin İsrâiliyât açısından konumunun belirlenmesi bu alandaki eksikliği gidereceği ümidini taşımaktayız.

1. İsrâiliyât'ın Kapsamı

İsrâiliyât, "isrâiliyye" (إسرائيلية) kelimesinin çoğuludur. İbranice kökenli olduğu⁸ belirtilen bu kelime daha çok "isrâ" (kul/ اسراء) ve "il" (Allah) kelimelerinden terkip halinde (Cebrail gibi) Allah'ın kulu anlamında olduğu ifade edilmektedir.⁹ Bir başka görüşe göre bu kelime İbranice asıllı "sârah" ve "el" kelimelerinden oluşan "Allah'la görüşen" anlamında olduğu belirtilmektedir.¹⁰ Bazı müfessirler ise "İsrâil" kelimesinin "gece yürüyüşü" manasındaki serâ (سرى) kelimesinden türediğini ifade etmişlerdir. Çünkü Hz. Yakûb kardeşi Esav'dan kurtulmak için geceleyin yolculuğa çıkmıştır.¹¹ Bu yüzden "İsrâil" kavramının bu ifadeden türediği belirtilmektedir.

Bazı araştırmacılara göre İsrâiliyât kavramı İslâm dışı inanç ve hikâyeleri ifade etmek üzere ele alınırken; bazılarına göre Yahudi ve Hıristiyan dinlerinden İslâmî eserlere girmiş kıssa, rivayet ve hikâyeler için kullanılmaktadır.¹² Bu kavramı daha geniş alan için düşünen araştırmacılara

⁵ Hüseyin Akyüzoğlu, "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Tefsirde İsrâiliyat Rivayetlerine Yaklaşımı", *Ekev Akademi Dergisi* 20/65 (2016), 291-311.

⁶ Yusuf Ağkuş, "İmam Mâtürîdî'nin İsrâiliyâta Yaklaşımı", *Marife Dergisi* 22/1 (2022), 467-489.

⁷ Gökhan Atmaca, "Süleyman Ateş'in Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri Adlı Eserinde İsrâiliyât", *Ekev Akademi Dergisi* 16/51 (2012), 155-166.

⁸ Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât* (Ankara: DİB Yayınları, ts.), 6.

⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, h. 1387), 7-8; Remzî Na'na'a, *el-İsrâiliyyât ve eseruhâ küttübi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1970), 71; Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, 6.

¹⁰ Ethem - Ünsal, "Kur'an'ı Anlamada İsrâiliyât'ın Rolü", 1723.

¹¹ Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/331; Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Suhnûn, 1997), 1/449.

¹² Na'na'a, *el-İsrâiliyyât*, 73.

göre de İsrâiliyât; Yahudi, Hıristiyan ve/veya diğer din ve kültürlerden aktarılan nakilleri ifade etmektedir. Bu kavramın oluşmasında “İsrâiliyât” kelimesinin seçilmesinde ana etkenin, Yahudi kültüründen alınan bilgilerin diğerlerine göre daha fazla oluşundan kaynaklandığı söylenebilir. Bazı tanımlarda konuya daha geniş zaviyeden bakılarak bu kavramdan kastedilenin ‘İslâm’a yabancı olan her şey’ olduğu şeklinde değerlendirilmektedir.¹³ İslâmî eserlere aktarılan nakillerin genellikle Yahudi kaynaklarından geçtiği de bir hakikattir. Bunun en önemli nedenlerinden biri İslâm’ın geldiği dönemde Yahudilerin Araplar ile hem komşu hem de diğer din mensuplarına göre daha fazla kalabalık olmalarından dolayı öteki kültürlere nazaran Yahudi kültürünün Araplarca daha iyi tanınıyor olmasıdır. Öte yandan günümüzde İsrâiliyât kavramına benzer “mesîhiyât” ve “nasrâniyât” kavramlarının kullanımı söz konusu olsa da her iki kavramın İsrâiliyât kadar yıkıcı tesirleri olmamıştır.¹⁴

İsrâiliyât türü rivayetlerin başta Hz. Peygamber (sas) olmak üzere, herhangi bir sahâbe, tabiîn veya tebe-i tabiîne dayandırılması bu rivayetlerin sahih olarak algılanmasının yanı sıra zamanla İslâm inancıyla çelişen pek çok hurafenin İslâm kültürüne girmesine neden olmuştur. Efsanevî bir nitelik taşıyan bu tür haberler çoğu zaman insanların hayal dünyalarını süslemeleri dolayısıyla halk nezdinde ilgiyle karşılanmıştır.

2. Klasik Tefsirlerde İsrâiliyât Telakkisi

451

Klasik tefsirlerin özellikle Kur’ân kıssalarının anlatıldığı bölümleri incelendiğinde ilk dönemlerden itibaren İsrâiliyât nakillerine yer verdikleri görülmektedir. Bazı araştırmacılar İsrâiliyât rivayetlerinin ilk olarak eleştirisinin ne zaman yapıldığı veya hangilerinin eserlerine aldıkları rivayetleri eleştirdikleri veya eleştirmediklerine ilişkin bilgiler vermektedirler.¹⁵ Bu çerçevede kimisi İsrâiliyât haberlerinin eleştirilmesi veya olumsuz tavrın sergilenmesi konusunda yaklaşımda bulunan müfessirlerin

¹³ Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, 7; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *el-İsrâiliyyât fi’t-tefsîr ve’l-hadîs* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1990), 13-14.

¹⁴ Muhammed Ebû Şehbe, *el-İsrâiliyyât ve’l-mevzû’ât fi kütübi’t-tefsîr* (Kahire: Mektebetü’s-Sünne, 1408), 13; Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyât Eleştirisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 105; Mustafa Tunçer, “Ebussuûd Tefsirinde İsrâiliyât,” *Dirâsâtu lisâniyye beyne’l-Arabiyye ve’t-Türkiyye*, ed. Hânî İsmâil Ramadân (Giresun: Arapça Türkçe Dil Paylaşım Forumu, 2021), 205.

¹⁵ Bk. Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, 95-164.

ilkinin Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148),¹⁶ kimisi de İbn Atıyye'nin (ö. 541/1147) olduğunu belirtmiş¹⁷ olsalar da daha önceki yıllardan beri İsrâiliyât haberlerine karşı eleştirel bir bakış açısının mevcudiyeti bilinmektedir. Nitekim İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) birçok ayetin tefsirine ilişkin anlatılan rivayetleri eleştirdiği görülmektedir. Örneğin o, Neml sûresinde yer alan “Süleyman kuşları teftiş etti ve dedi ki ‘Neden Hüdhiüd’ü göremiyorum, yoksa kayıplardan mı oldu?’” (en-Neml 27/20) ayeti bağlamında “Hz. Süleyman Hüdhiüd’ün kendisine su bulma ve çıkarma görevi vermesi dolayısıyla nerede olduğunu sormuştur.” şeklinde Abdullah b. Selam’dan aktarılan rivayete eleştiri getirmekte ve kendi görüşünü destekler mahiyette Hz. Süleyman’ın emrine verilen birçok güçlerden söz eden ayetleri delil olarak sunmaktadır.¹⁸ Asr-ı Saadetten itibaren İsrâiliyât’la ilgili tutumun olumsuz yönde değiştiği söylenebilir. Tahminen hicri IV. asırdan sonra İsrâiliyât’ın bir terim olarak kullanılmaya başlanması, kanaatimizce, bu dönemlerden itibaren İslam âlimleri tarafından İsrâiliyât ile tefsir arasında da artık ihtiyatlı bir mesafenin bulunması kanaatini de oluşturmuştur.¹⁹

İbn Atıyye’den daha önce İsrâiliyât rivayetlerini eleştirenlerden biri de Mâverdü’dir. (ö. 450/1058) O, Neml sûresi 44. ayetin tefsiri sadedinde gündeme getirilen Hz. Süleyman ve Sebe (Seba) kraliçesi Belkıs’ın karşılaşması ile ilgili haberlerde Belkıs’ın annesinin bir cin olduğuna ilişkin verilen malumatın akla uygun olmadığını, zira yaratılış maddeleri farklı iki varlığın birbirleriyle ilişkiye girmelerinin mümkün olmadığını ifade etmektedir.²⁰ Yukarıda dile getirilen tenkit örnekleri, tefsir kaynaklarında İsrâiliyât tenkidinin İbn Atıyye ve İbnü'l-Arabî’den daha önce de gündeme geldiğini göstermektedir.

İsrâiliyât türü rivayetlerin kullanımında açık seçik kriterlerin belirlenmesi konusunda en ciddi yaklaşım sergileyenlerin başında İbn

¹⁶ Ertuğrul Döner, *Tefsirde İsrâiliyâtın Kaynak ve Bilgi Değeri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 31-34; Mustafa Ünver, *Tefsirde Öteki Celâleyn’de İsrâiliyât* (Ankara: Atlas Yayınları, 2017), 46.

¹⁷ Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyât Eleştirisi*, 215-219.

¹⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne*, thk. Fatma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2004), 3/557. Mâtürîdî tefsirinde yer alan diğer İsrâiliyât haberleri eleştirileri için bk. 2/318, 575-576; 4/244.

¹⁹ Bk. Ethem - Ünsal, “Kur’an’ı Anlamada İsrâiliyât’ın Rolü”, 1720-1944.

²⁰ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4/216. Daha farklı örnekler için bk. Enes Büyük, *Tefsirde İsrâiliyâta Dair Bazı Tespit ve İddiaların Değerlendirilmesi*, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (2019), 774-776.

Teymiyye (ö. 728/1327) ile İbn Kesir (ö. 774/1373) gelmektedir. İbn Teymiyye İsrâiliyât kelimesini sık sık kullanmış ve ciddi değerlendirmelerde bulunmuştur. Örneğin “Ben yer ve göklere sığmam ama mümin kulunun gönlüne sığarım.”²¹ hadisinin İsrâiliyât türü bir haber olduğunu ve Hz. Peygamber’e (sas) ait olduğuna dair herhangi bir senedi olmadığını belirtmiştir.²²

İbn Teymiyye’nin talebesi İbn Kesir de İsrâiliyât konusunda realist bir tutum sergilemiştir. Ehl-i kitaptan aktarılan rivayetleri tümünden reddetmeyen İbn Kesir, önceki ümmetlerden yapılan nakillere müsamahakâr yaklaşmış, bazen isrâilî haberler aktaran kişilerden nakillerde bulunmasına rağmen bu haberleri titizlikle incelemiş, Kur’ân ve sahih sünnet ile doğrudan çelişen rivayetleri güvenilir bir sened zinciri ile sahabeye ulaşsa bile reddetmiştir. Ayrıca o, İslâm’ın reddetmediği isrâilî haberlere bazen kaynak değeri yükleyerek bu tür rivayetleri tefsirine kaydetmiştir.²³

Tefsir kaynakları incelendiğinde çoğu zaman müfessirlerin İsrâiliyât konusunda nasıl bir usul takip edeceklerini ele alarak bilgi verdikleri görülmektedir. Bu bağlamda pek çok müfessir, tefsirlerinde İsrâiliyât haberlerinden uzak duracaklarına dair taahhüt vermelerine rağmen uygulamada bu hususa pek uymamışlardır. Bu tür rivayetleri tefsir eserlerinde kaydeden birçok müfessir, sakındırmaya veya yalan olduklarını bildirmeye yönelik değil, herhangi bir eleştiri ve sened zinciri ortaya koymadan gerçek olaylar gibi düşünerek kullanmıştır.²⁴ Nitekim eserinin isrâilî haberlerine bakış açısını incelediğimiz Kurtubî de tefsirinin mukaddimesinde şu şekilde taahhütte bulunmaktadır: “Bu kitapta ben, naklettiğim sözleri sahiplerine, hadisleri de musanniflerine dayandırmayı taahhüt ediyorum... Öyle ki hadis, sahibine nispet edilmedikçe delil olarak kullanılması uygun değildir.”²⁵

²¹ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs*, nşr. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/121, (no: 2256).

²² Ebü'l-Abbas Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmu'ü'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: Mecmeu'l-Melik Fahd, 1995), 18/376. Daha geniş açıklama için bk. Mustafa Öztürk, “Kur’an Kıssaları Bağlamında İsrâiliyât Meselesine Farklı Bir Yaklaşım -Tefsirde İsrâiliyât Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi”, *İslâmî İlimler Dergisi* 9/1 (2014), 11-68.

²³ Geniş bilgi için bk. Savut, “İbn Kesir’in İsrâiliyâta Yaklaşımı”, 127-148.

²⁴ Zehebî, *el-İsrâiliyât*, 95; Na’na’a, *el-İsrâiliyât*, 8; Ünver, *Tefsirde Öteki Celâleyn’de İsrâiliyât*, 63.

²⁵ Kurtubî, *el-Câmi*, 1/3.

3. Kurtubî'nin Kısa Hayat Hikâyesi ve *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* Adlı Tefsiri

Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, Doğu İslâm kültürü ile Hıristiyan Batı kültürü arasında bir köprü görevi gören Endülüs'te (6/12. asrın sonları ya da 7/13. asrın başlarında) doğmuş, gençlik ve olgunluk denebilecek yıllarını burada geçirmiş, daha sonra ülkesinde çıkan savaş nedeniyle pek çok ilim adamı gibi Mısır'a göç edip geri kalan hayatını orada tamamlamıştır.²⁶

Endülüs'te ve Mısır'da birçok hocadan ilim tahsilinde bulunan Kurtubî'nin, kaynakların verdiği bilgilere göre çok fazla talebe yetiştirmediği anlaşılmaktadır.²⁷ Dünya malına hiçbir zaman değer vermeyen Kurtubî zühd, ihlas ve takvaya uygun bir hayat sürmüş ve bu arada tasavvufu da ilgillemiştir. Ancak onun tasavvuf anlayışı kuru kuruya taklitçi anlayıştan ibaret değil, seçiciliğe dayanan akılcı bir yaklaşımdır. O, tasavvufi yorumlar konusunda kalbe doğan ve keşf yoluyla elde edilen bilgilerle âyetlerin tefsir edilmesi gerektiği ve sûfilikte aşırı derecede özen gösterilen şeyhlere karşı tazim hareketlerinin yanlış olduğu kanaatine sahiptir.²⁸

Mütevazı kişiliği ve sade yaşayış tarzıyla tanınan Kurtubî, 9 Şevval 671/29 Nisan 1273'te Mısır'a bağlı el-Minye'de vefat etmiştir.²⁹

Kurtubî'nin en kıymetli eserinden biri, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* isimli ansiklopedik özellikteki tefsiridir. Kurtubî'nin tefsirinin dikkat çeken özelliklerinin başında ahkâm tefsiri olması gelmektedir. Bu yüzden o, âyetlerin açıklamasını verirken oldukça geniş fikhî tahlillere dalmakta ve bu tahlilleri yaparken kendi görüşlerini Mâlikî, Şafîî ve Hanefî mezhep imamlarının ilgili konulardaki görüşleriyle karşılaştırarak vermektedir. Fikhî konularda tercihini çoğu zaman mezhebinden yana kullanmış ve bir mezhep taassubuna vardığı görülmüştür, diyebiliriz. Ayrıca müfessir Ehl-i sünnet haricindeki ekol ve inkârcıların fikirlerini eleştirmiş ve döneminin sosyal olaylarıyla ilgilenmiştir.

²⁶ Hayatı hakkında bilgi için bk. Celâleddin es-Suyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, nşr. Ali Muhammed Ömer (Kahire: y.y. 1976), 79; İbrahim b. Ali Muhammed el-Mâlikî İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l müzheb fi marifeti âyâni'l-mezheb* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.); Mahmûd Zelât el-Kasabî, *Kurtubî ve menhecühü fi't-tefsîr* (Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1399/1979); M. Hasan Mahmûd Selmân, *İmâmü'l-Kurtubî şeyhu eimmeti't-tefsîr* (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1993).

²⁷ Selmân, *İmâmü'l-Kurtubî*, 93.

²⁸ Bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/179; 18/22-23; 1/229, 294; 7/39; 3/417; 9/169.

²⁹ Suyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 79.

Kurtubî, geniş hacimli tefsirinin yanı sıra İslâmî ilimlerin farklı alanlarında ilmî açıdan değerli matbu ve el yazması birçok eserin sahibidir. Bu eserlerden bazıları şunlardır: *et-Tezkire fi ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhira*, *el-Esnâ fi şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ ve sıfâtihî'l-ulyâ*, *Kamu'l-Hırs*, *et-Tizkâr fi efdâli'l-ezkâr*, *el-İlâm bimâ fi dini'n-Nasâra mine'l-fesâd ve'l-evhâm ve izhâri mehâsini dîni'l-İslâm*, *et-Takrîb li-kitâbi't-temhîd*, *el-Misbâh fi cem beyne'l-efâl ve's-sihâh*, *el-İlâm fi marifeti mevliidi'l-Mustafâ*.³⁰

4. Kurtubî Tefsirinde Zayıf ve Uydurma Rivayetler

Yararlandığı kaynakları büyük ölçüde ilmî esaslara göre tespit eden ve hadis ilmine hâkimiyeti sebebiyle rivayetleri kapsamlı inceleyen Kurtubî, taassuptan uzak bir anlayışla görüşlerini sunmakla birlikte, az da olsa zayıf, cüzi miktarda da uydurma (mevzu) hadisler ile İsrâiliyât bilgilerine yer vermekte ve bunlarla ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır. Binaenaleyh bu tür bilgilerin Kurtubî'nin tefsirinde yer almış olması bu tefsirin ilmi yetkinliğine gölge düşürdüğü söylenebilir. Ancak söz konusu zafiyete yol açan bilgilerin toplamının, tefsirin geniş hacmine³¹ kıyasla oldukça az bir yekûn tuttuğu da gözden ırak tutulmamalıdır.

Kurtubî, eserinde güvenilir hadis kaynaklarından hadis aktarması ve bu noktada birçok müfessirden daha hassas ve dikkatli davranması elbette onun eseri için olumlu bir özellik olarak takdiri hak etmektedir. Her ne kadar kendisi tefsirinin mukaddimesinde hadis rivayetleri konusunda hassas davranacağına dair taahhütte bulunmuş³² olsa da eserde yer alan bazı zayıf

³⁰ Kasabî, *Kurtubî ve menhecühû fi't-tefsîr*, 45-50; Selman, *İmâmü'l-Kurtubî*, 140-154; Miftâh Bel'âm es-Senûsi, *el-Kurtubî: hayâtühû ve âsarühû'l-ilmîyye ve menhecühû fi't-tefsîr* (Bingazi: Câmiâtü Kâryûnus, 1998), 133-150. Bu eserlerden kısa adıyla *et-Tezkire* adlı eserde ölüm, kabir ve ahit hayatı işlenmekte olup H. Tahsin Emiroğlu tarafından Türkçe tercümesi 1995 yılında basılmıştır. *el-Esna* adlı eserde Allah'ın isim ve sıfatları açıklanmaktadır. Bu eser Hüseyin Nohut tarafından Türkçeye çevrilmiştir. *Kamu'l-Hırs* adlı eserde çalışmanın önemi ve helal kazancın değeri gündem yapılmaktadır. *et-Tizkâr* adlı eserde en faziletli zikirler konu edinilmekte olup Necatî Tetik ve Abdülmecit Okçu tarafından Türkçeye kazandırılmıştır. *el-İlâm* adlı eser Hıristiyanlıktaki tutarsızlıkları ele almaktadır. *et-Takrîb*, yazma bir eser olup İbn Abdilberr en Nemerî'nin *et-Temhîd* adlı eseri üzerine yapılmış bir özet çalışmadır. *el-Misbâh* adlı eser yazma bir eser olup Ali b. Cafer es-Sikillî'nin *et-Tezhib* ve Cevherî'nin *es-Sihâh* adlı eserlerine yapılan bir özet çalışmasıdır. *el-İlâm* adlı eser de yazma bir eser olup Hz. Muhammed'in soyunu ve doğumunu konu edinmektedir. (Daha geniş bilgi için bk. Mustafa Tunçer, *Kurtubî* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2022), 83-93.)

³¹ Abdullah Bayram, bu tefsirde 428'i mükerrer olmak üzere toplam 7.165 hadisin bulunduğunu belirtmektedir. (Bk. Abdullah Bayram, *Kurtubî ve Fikhî Tefsiri*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008, 269.)

³² Bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/3.

ve kısmen de uydurma rivayetler nedeniyle taahhüdüne uymadığı ifade edilebilir.

Kurtubî'nin zayıf veya uydurma hadis türünden eserine aldığı bazı rivayetler arasında Hz. Nûh'un gemisinin nasıl bir gemi olduğu, Nûh tufanı sırasında bazı hayvanların nasıl yaratıldığı,³³ Firavun'un sihirbazlarının sayısı ve Mısır'a nereden geldikleri ("nakledilir ki" ifadesiyle)³⁴ verilmektedir. Kaynağı belli olmayan türden haberler bağlamında da mercimek yemenin yararlarının neler olduğu³⁵ örnek olarak verilebilir.

Kurtubî'nin eserine aldığı bu ve benzeri rivayetlerin sıhhati belli olmadığı gibi ilgili oldukları ayetlerin anlaşılmasında olumlu katkılarından da söz edilemeyeceği ifade edilebilir.

5. Kurtubî Tefsirinde İsrâiliyât

Kurtubî, ilk dönem klasik tefsir eserlerinde çok fazla rastlanmayan israiliyât kelimesinin tanımı ve kökeni hakkında bilgi vermektedir. O, "İsrâîl" kelimesinin Arapça kökenli olmadığını ve bu ifadenin birkaç farklı telaffuzunun bulunduğunu söylemektedir. Bunların ilki; hemzeli ve medli (uzatmalı) olan *İsrâîl* (إسرائيل) formundaki kullanımdır. İkincisi; "ya" harfinden sonra medli ve hemsiz *İsrâiyîl* (إسراييل), üçüncüsü ise; hemzesi ve meddi bulunmayan *İsrâiyil* (إسرايل) türündedir. Ayrıca; "ya" harfi olmadan esreli bir hemze ile *İsrâîl* (إسرائيل), üstün harekeli hemzeyle *İsrâel* (إسرائل) şeklinde okuyuş şekilleri de vardır. Temim kabilesinin bu kelimeyi okuyuşu da *İsrâîn* (إسرائين) şeklindedir.³⁶

Kurtubî, "İsrâiliyât" kelimesini tefsirinde beş kere kullanmıştır. Bunlardan biri İsrâiliyâtın kapsamı ve içeriğine ilişkin "İsrâiliyât'a sahih olmayan pek çok şey (haber) vardır."³⁷ şeklinde bilgi verme amaçlı geçerken, diğer dördü ise rivayetlerin kökenleri ile alakalıdır.

Kurtubî'nin, çok fazla olmamakla birlikte yararlandığı bazı kaynakların tesiriyle İsrâiliyât kapsamında bazı rivayetlere tefsirinde yer

³³ Kurtubî, *el-Câmi'*, 9/37-38.

³⁴ Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/258.

³⁵ Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/426.

³⁶ Kurtubî, Hz. Yakûb'a "İsrâîl" denmesini, onun Allah'a hicret ettiği zamanın gece vakti ve yürüyüşüyle gerçekleşmiş olmasından dolayı "Allah'a gece vakti giden, yürüyen" anlamında verildiğini ifade etmektedir. Bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/331.

³⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/338.

verdiği görülmektedir. O, bu rivayetlerden bazılarını aksi delillerle tenkit edip geçersizliklerini belirtmektedir. Ancak bazı kıssalara dair bilgi verirken konu ile ilgili rivayetleri eserine aldığı halde herhangi bir eleştiride bulunmamaktadır.

Netice itibariyle birçok kıssada ayrıntıya dalmaktan kendini alamayan Kurtubî, ister istemez isrâilî rivayetlere bulaştığı muhakkaktır. Ancak onun İsrâiliyât'a karşı tavrı Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) veya Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi klasik tefsirlerin sınırsız müsamahasına benzememektedir. Başka bir ifadeyle bir taraftan tefsir, tefsir usulü, kıraat alanındaki yetkinliği ve birikimi, bir taraftan da fıkıh alanındaki uzmanlığıyla dikkatleri çeken Kurtubî, özellikle tefsir alanında gündeme gelen İsrâiliyât haberlerini bir çırpıda reddetmemesi, bu alanda tümünden İsrâiliyât haberlerini kabul ediyor anlamı taşımaması gerekir. Sözelimi Mâide sûresi 27-31. ayetlerinin tefsirini yaparken Hz. Âdem'in çocukları arasında yaşanan diyalogu ya da Hz. Âdem'in bulutlara varacak kadar boyunun uzun olduğuna dair bilgileri sunarken diğer tefsir kaynaklarında gördüğümüz pek çok ayrıntıya girmemektedir. Bu husus onun, İsrâiliyât karşısında temkinli davrandığını, konu ile ilgili kaynaklarda yer alan tüm rivayetlere itibar etmediğini gösterdiği söylenebilir.

5.1. İsrâiliyât Haberlerini Tenkit Ettiği Konular

457

Örnek 1: Garânîk Vakası

Kurtubî'nin eserine alıp eleştirdiği örneklerden biri Garânîk hadisesidir. Bazı kaynaklarda İsrâiliyât konuları arasında işlenen bu hadise³⁸ tefsir ilminde epeyce üzerinde tartışılan konulardan biridir. Vakayı kısaca özetlemek gerekirse bir gün Resûlullah (sas) Kureyşlilerin yanında bulunurken Necm sûresi inzal olur ve sûreyi kıraate başlar. “Gördünüz mü o Lât ve Uzzâ'yı ve üçüncü(leri olan) öteki (put) Menât'ı?” (en-Necm 53/19-20) ayetlerine geldiğinde şeytan ayetin devamıymış gibi onun sözlerine “İşte onlar yüce kuğulardır, şefaatleri umulmaktadır.” ifadesini ilave eder. Okumaya devam eden Hz. Peygamber (sas) sûrenin sonlarında yer alan secde ayeti yüzünden secdeye varmış, oradaki Kureyşliler de secde etmişlerdir. Bu sözleri Resûlullah'ın sarf etmiş olması müşriklerin hoşuna gitmiştir. Sonra

³⁸ Bk. Ebû Şehbe, *el-İsrâiliyât*, 14; Na'na'a, *el-İsrâiliyyât*, 73. Garânîk hadisesi aslında doğrudan İsrâiliyât'la alakalı bir mesele değildir. Ancak bu konu Ebû Şehbe ve Na'na'a'da olduğu gibi bazı eserlerde İsrâiliyât konuları arasında işlendiği için biz de burada Kurtubî'nin konu ile ilgili görüşünü vermek istedik.

Cebraîl bu ibarenin vahiy olmadığını Hz. Peygamber'e bildirmiştir.³⁹ Bazı rivayetlerde Kureyşlilerin: "Muhammed putlarımızı en güzel biçimde andı" sözleri üzerine Cebrâîl'in gelip "Resûlullah'a: 'Ne yapıyorsun? Benim Allah'tan (cc) sana ulaştırmadığım ve sana aktarmadığım bir şeyi Kureyşlilere okudun' karşılığını verdiği ve daha sonra Hacc sûresinin "Senden önce hiçbir resul ve nebî göndermemiştik ki, o temenni ettiği zaman şeytan onun temennisine (bir düşünce) atmış olmasın. Fakat Allah şeytanın attığını siler, sonra kendi âyetlerini sağlamlaştırır." (el-Hac 22/52) ayetinin nazil olduğu ifade edilmektedir.⁴⁰

Kurtubî, Garânîk vakası ile ilgili rivayetlerin asılsız ve uydurma⁴¹ olduğunu ifade etmektedir.⁴² O, bu vakaya dair herhangi bir sahih rivayet bulunmadığını, Nahhâs'ın (ö. 338/950) bu rivayetle ilgili "munkatı bir hadistir" sözünü aktarır. Yine Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) söz konusu rivayetle ilgili olumsuz görüşüne dikkat çekerek bu rivayetin doğru ve güvenilir kabul edilmemesi için bu rivayetin hadis rivayet eden kitaplarda yer almamasının yeterli olduğunu ifade etmektedir.⁴³ Kısaca belirtmek gerekir ki, Kurtubî'nin Garânîk vakası ile ilgili âlimlerin olumsuz görüşlerini aktarmak suretiyle vakanın aslının bulunmadığı ve konu ile ilgili rivayetlerin zayıf olduğu görüşünü desteklediği anlaşılmaktadır. Ayrıca burada onun, peygamberlerin ismet sıfatına hâlel getirebilecek konularda çok titiz davrandığı, söz konusu ihtimale kapı aralayabilecek haberleri gerekçelerini de belirterek reddettiği görülmektedir.

Fahreddin er-Râzî de pek çok müfessirin eserlerine alıp naklettikleri bu rivayetin asılsız ve uydurma olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴ Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) da belirttiğine göre bu kıssa İbn İshak'a sorulduğunda o, bunun zındıkların uydurmasından ibaret olduğunu bildirmiştir.⁴⁵

³⁹ Ebû Abdillâh b. Muhammed İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru Sadr, 1960), 1/160-161.

⁴⁰ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 23/44-45.

⁴¹ İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), Kâdî İyâz (ö. 544/1149), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Aynî (ö. 855/1451), Kirmânî (ö. 786/1384), Şevkânî (ö. 1250/1834), Âlûsî, Muhammed Abduh da Garânîk hadisesi ile ilgili rivayetlerin asılsız olduğunu bildirmektedir. Bk. İsmail Cerrahoğlu, "Garânîk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/361-362.

⁴² Kurtubî, *el-Câmi'*, 12/85-86.

⁴³ Kurtubî, *el-Câmi'*, 12/82.

⁴⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 23/45.

⁴⁵ Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhît fî't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 6/381-382.

Örnek 2: Hârût ve Mârût Kıssası

Tefsir kaynakları içerisinde farklı şekillerde anlatılan Hârût ve Mârût kıssasını⁴⁶ Kurtubî de birçok müfessir gibi eleştirmek amacıyla tefsirine almıştır. Bu rivayette özetle Allah'ın (cc) yeryüzüne Hârût ve Mârût adlı iki melek gönderdiği, insanlarda olduğu gibi meleklerle de şehvet duygusunu verdiği, onların da şehvet duygularına kapılarak şirke girdikleri, içki içip cinayet işledikleri, zinaya bulaştıkları ve daha sonradan da yanlışlarının farkına varıp tövbe ettikleri, Allah'ın (cc) kendilerini ya dünya veya ahiret azabından birini tercih etme konusunda özgür bıraktığı, onların da bu tercih karşısında dünya azabını seçtikleri anlatılmaktadır.⁴⁷

Kurtubî, Bakara sûresindeki “Süleyman'ın hükümlerini hakkında onlar, şeytanların uydurdukları sözlere uydular. Oysa Süleyman (büyü yaparak) küfre gitmemişti, fakat o şeytanlar küfre gittiler: İnsanlara büyü ve Babil'de Hârût'la Mârût'a indirileni öğretiyorlar.” (el-Bakara 2/102) ayetini açıklama sadedinde Hârût ve Mârût kıssasına ilişkin rivayetleri sahiplerine izafe ederek aktardıktan sonra onları eleştirmektedir. İster İbn Ömer, ister başka birisinden nakledilmiş olsun bu rivayetlerden hiçbirinin sahih olmadığını ifade eden Kurtubî, bu görüşünün gerekçelerini melekler konusundaki temel inanç ve kanıtlara aykırı olmasına dayandırmakta ve şu delilleri sunmaktadır: *“... Onun başında gayet katı, şiddetli Allah'ın kendilerine buyurduğuna karşı gelmeyen ve emredildikleri şeyi yapan melekler vardır.”* (et-Tahrîm 66/6), *“... O'ndan önce söz söylemezler ve onlar, O'nun buyruğunu yaparlar.”* (el-Enbiyâ 21/27) ve *“Gece gündüz tespih ederler, hiç ara vermezler.”* (el-Enbiyâ 21/20) Kurtubî'ye göre insan aklı, meleklerin günah işleyebileceklerini, sorumlu tutuldukları işlerin aksine eylemlerde bulunabileceklerini, kendilerinde şehvetin bulunmasını reddetmez. Çünkü akla gelen her şey Allah'ın gücü dâhilindedir. Nebilerin, velilerin ve önde gelen âlimlerin korkmaları da bu

⁴⁶ Bu kıssa hadis eserlerinden Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde de yer almaktadır. (Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982), 2/134. İbn Hibbân bu rivayetin ravileri arasında yer alan Musa b. Cübeyr için, “Sika olmasına rağmen bazen hata eder.” Yahya b. Kattan için de “Durumu belli değil.” ifadelerini kullanır. (Bk. Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1993), 5/560.)

⁴⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, 2/50-52. Hârût ve Mârût kıssasına dair rivayetler mevzu hadisleri konu edinen kitaplarda yer almakta ve bunların Hz. Peygamber veya sahabeye ait olmadıkları ifade edilmektedir. Bk. İbn Arrâk el-Kinânî, *Tenzihü's-şerî'ati'l-merfu'a ani'l-ahbâri's-Şenî'ati'l-mevzûâ*, thk. Abdulvehhâb Abdullatîf (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1981), 1/209-210; Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-Leâli'l-mesnû'a* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, ts.), 1/158.

yüzdendir. Ancak aklen uygun olan bu durumun meydana gelmesi sadece *sem'* ile (peygamberden duyulan bilgi ile) bilinmesi mümkündür. Oysa bu konuda güvenilebilecek sahih bir delil yoktur.⁴⁸

Fahreddin er-Râzî, Ahmed b. Hanbel'in eserinde yer alan bu rivayetten bahsetmemekle birlikte benzer ifadelerle İbn Abbas'tan aktarılan rivayetin fasid ve kabul edilemez şeklinde eleştirisini yaparken;⁴⁹ İbn Kesir (ö. 774/1373) de Kurtubî'nin sözlerine benzer bu tür rivayetlerin israiloğullarının rivayetlerine dayandığını ve bu konuda Resûlullah'a ulaşan herhangi bir sahih merfu bir hadisin bulunmadığını söylemektedir.⁵⁰

Örnek 3: Hz. Havva'nın Çocuğuna İblis'in İsim Verme İsteği

Kurtubî, A'râf sûresinde yer alan *"Eşini sarıp örtünce (eşiyle birleşince) eşi, hafif bir yük yüklendi, onu geçirdi. (Yükü) ağırlaşınca ikisi beraber Rableri Allah'a dua ettiler: 'Eğer bize iyi, güzel bir çocuk verirsen elbette şükredenlerden oluruz!' (dediler.)"* (el-Arâf 7/189) mealindeki ayetin açıklamasında Hz. Âdem ve Hz. Havva hakkında isrâilî bir rivayete yer vermektedir. Bu rivayete göre Hz. Havva hamileliğin ne olduğu konusunda şüpheye düşünce İblis ona bir adam suretinde görünüp karnındaki ne olduğunu sordu. O bunu bilmediğini söyleyince, İblis bu kez onun bir hayvan olabileceğini söyledi. İblis tekrar ona görünüp *"Bu doğacak çocuğun Allah (cc) katında bir değeri olacaktır. Şayet ben Allah'a yalvaracak olursam, sen de bir insan dünyaya getirirsen ona benim ismimi verir misin? şeklinde bir soru yöneltti. Havva "evet" cevabını verince, bu defa ben Allah'a dua edeceğim."* dedi. Hz. Havva çocuğu doğurduğunda İblis onun yanına gelerek *"Ona benim ismimi ver."* dedi. Bu kez onun adını sorunca o da adının *"Haris"* olduğunu cevabını verdi. Eğer ona asıl ismini deseydi onu tanımış olacaktı. Bundan dolayı Hz. Havva ona *"Abdülharis"* ismini verdi.⁵¹

Kurtubî bu rivayetin zayıflığına dikkat çekerek İsrâiliyât türü haber olduğunu, İsrâiliyât haberleri arasında buna benzer çokça sağlam olmayan rivayetlerin bulunduğunu, sağduyu sahibi herhangi bir kişinin bu tür haberlere itibar etmeyeceğini belirtmektedir.⁵² İbn Kesir de aynı şekilde bu

⁴⁸ Kurtubî, *el-Câmi'*, 2/52.

⁴⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 3/199.

⁵⁰ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/141.

⁵¹ Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/338.

⁵² Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/338. Tirmizî bu rivayeti eserine almış olup hasen, garib bir hadis olduğunu belirtmiştir. (Bk. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Tefsir", 7.)

rivayetin İsrâiliyât haberlerinden olduğunu teyit ederken,⁵³ Mevdûdî de bu rivayetlerin kesinlikle sahih olmadığını, Kur'an'la hiçbir şekilde desteklenmediğini ve bu haberlerin bilgi olarak ortalıkta dolaşmasının esef verici olduğuna dikkat çekmektedir.⁵⁴

Örnek 4: Hz. Eyyûb Kıssası

Kurtubî'nin İsrâilî haberler konusundaki hassasiyetini izhar ettiği ve tefsir eserlerinde İsrâiliyât haberlerinin daha çok yoğunlaştığı konulardan biri Hz. Eyyûb⁵⁵ (as) ile ilgilidir. “*Kulumuz Eyyûb'u da an. (O), Rabbine, “Şeytan bana bir yorgunluk ve azap dokundurdu” diye seslenmişti.*” (Sâd 38/41) ayeti bağlamında nakledilen bir habere göre İblis, meleklerin Hz. Eyyûb için bağışlanma taleplerini kıskanmış ve Allah'ın, bir sıkıntı veya musibet vererek onu sınamasını dilemiştir. Allah (cc) da İblis'i, öncelikle Hz. Eyyûb'un hayvanlarına sonra da çocuklarına musallat kılmasına rağmen o, başına gelen her musibete sabretme başarısı göstermiş ve hiçbir surette Allah'a isyan etmemiştir. İblis bütün bu sınamalardan netice alamayınca Yüce Allah'tan kendisini Eyyûb'un vücuduna musallat kılma isteğinde bulunmuş, Allah da dili, kalbi ve gözü dışında İblis'i onun vücuduna musallat etmiştir. İblis, Eyyûb'un vücuduna üflemiş ve bu üflemeden ötürü bedeni yanmış ve siğiller çıkmış, kanayınca kadar bunları kaşımış, vücudu paramparça olmuştu.⁵⁶

Kurtubî, özetle vermeye çalıştığımız bu rivayetleri aktardıktan sonra geniş bir şekilde dile getirdiği eleştirilerini İbnü'l-Arabî'den aktarmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre, İblis'in yedinci semada senede bir gün süreyle konakladığı bir yerinin olduğuna ilişkin müfessirlerin bahsettiği görüşün batıl bir görüş olduğunu; çünkü semadan yeryüzüne lanetle indirilen bir varlığın peygamberlerin makamlarında dolaşmasının söz konusu olamayacağını; hayır-şer, iman-küfür, itaat-isyan gibi tüm fiillerin yaratıcısının şeytan değil Allah olduğunu belirttikten sonra rivayetlerde dile getirilen tüm iddiaların geçersizliğini ortaya koymaya çalışır. Daha sonra yine İbnü'l-Arabî'nin Kur'an'da bu konu çerçevesinde sadece şu iki ayetin

⁵³ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/275.

⁵⁴ Ebû'l A'la Mevdudî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî v.diğ. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 125.

⁵⁵ Hz. Eyyûb kıssasının değişik yönleriyle değerlendirildiği makaleler için bk. Abdurrahman Altuntaş, “Kur'an'da Tanıtılan Model Şahsiyet, Hz. Eyyûb”, *Turkish Studies* 11/5 (2016), 17-44; Yakup Bıykoğlu, “Kıssa Üslubü Bağlamında Kur'an'da Eyyûb Peygamber”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIV (2016), 211-243.

⁵⁶ Bk. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1400/1980), 23/106-107; İbn Ebi Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed Tayyib (Riyad: Mektebetü Nizâr, 1997), 8/2459.

bulunduğunu belirtir: “Eyyûb’u da an. (O), Rabbine, “Şeytan, bana bir yorgunluk ve azap dokundurdu” diye seslenmişti.” (Sâd 38/41.) ve “Eyyûb’u da an! O, Rabbine, “Bu dert bana dokundu, sen merhametlilerin en merhametlisisin!” diye dua etmişti.” (el-Enbiyâ 21/83). Resûlullah’tan (sas) da “Eyyûb yıkanırken üzerine altın çekirgeler dökülmeye başladı.”⁵⁷ şeklindeki rivayet dışında herhangi bir hadisin aktarılmadığını ve İsrâiliyâtın ilim adamları tarafından tamamen reddedilmiş olduğunu söyledikten sonra şu ifadeleri kullanır: “Durum böyle olunca İsrâiliyât haberlerinin anlatıldığı ifadelere bakmaktan ve kulaklarını onları dinlemekten uzak tut. Çünkü İsrâiliyât sana hayalden başka bir şey kazandırmaz.”⁵⁸

Hz. Eyyûb’un hastalığını konu edinen rivayetlerde dile getirilen onun aşırı derecede yaralanması -ki eşi hariç etrafındaki tüm insanların kendisinden uzaklaşmıştı- gibi daha birçok abartılı anlatımlar peygamberlerin insanları uyarıcı olarak gönderilme ilkeleri ile çelişir bir durum arz etmektedir. Zira onlar vazifeleri gereği toplum içinde yaşamaları, insanları nefrete ulaştıracak kadar hastalanmaları mümkün olmadığı gibi bu konuyu peygamberlerin toplum nezdindeki itibarı ile bağdaştırmak da uygun değildir. Esasen bu olay rivayetlerde anlatıldığı gibi olsaydı şu ayetin bir hükmü kalmayacaktı. “Peygamberleri onlara dedi ki: “Allah Tâlût’u size hükümdar gönderdi.” Dediler ki: “O bizim üzerimize nasıl hükümdar olabilir? Biz hükümdarlığa ondan daha layığız, ona bol mal da verilmemiştir. Dedi: “Allah onu sizin üzerinize (hükümdar) seçti, onun bilgisini ve gücünü artırdı.” Allah hükümünü dilediğine verir. Allah (ın lütfu) geniştir, (O her şeyi) bilendir.” (el-Bakara 2/247)

Genellikle İsrâiliyât türü haberlerin zayıf, uydurma veya mesnediz olduklarına işaret edip bunları ayet ve hadisle, akli ve felsefi delillerle çürütmeye çalışan Fahreddin er-Râzî, Hz. Eyyûb’un hastalığına dair rivayetlerden uzun uzadıya bahsetmesine⁵⁹ rağmen herhangi bir eleştiride bulunmamıştır. Hatta Hz. Eyyûb (as) ile ilgili rivayetleri aktardıktan sonra Mu’tezilenin bu konu üzerindeki eleştirilerine cevap vererek bu eleştirilerin

⁵⁷ Muhammed İsmail el-Buhârî, *Câmi’u’s-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Gusül”, 20, “Enbiyâ”, 20; Ebû Abdırrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Gusül”, 7; İbn Hanbel, *el-Müsned*, 2/2I, 243, 314, 490.

⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmi’*, 15/210. Âlûsî de Kurtubî gibi konu ile ilgili rivayetlerde insanları kendinden uzaklaştıracak, nefret ve tiksintiye sebep olacak şeyler yerine peygamberleri koruyup bunlardan tenzih eden sözlerin tercih edilmesi gerektiğini söyleyerek tenkidini ortaya koyar. Bk. *Şihâbüddin Mahmud Âlûsî, Rûhu’l-meânî fi’l-Kur’âni’l-Azim ve’s-seb’i’l-mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1994), 23/188.

⁵⁹ Bk. Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir*, 22/178-184.

yersiz olduğunu belirtmiştir.⁶⁰ Esasında onun diğer alanlarda gösterdiği hassasiyeti bu konuda göstermemesi dikkat çekmektedir.

Burada Hz. Eyyûb'un (as) çocuklarına ve mallarına İblis'in musallat olması hususunda şu hususu da belirtmek gerekir ki, İblis'in insanlar üzerindeki etkisi sadece vesvese ile sınırlıdır ve günaha girmekten masum olan peygamberlere de hiçbir tesiri olamaz.⁶¹

Örnek 5: Hz. Yûsuf'la İlgili İftira

Bazı tefsir kaynaklarında Hz. Yûsuf (as) ile ilgili çirkin bir iftirayı konu edinen rivayetlere rastlanmaktadır. Bu rivayetlerde Hz. Yûsuf, kendisini arzulayan kadınla ilişkiye girdiği ifade edilmektedir. Bu husus Yûsuf sûresinin *“Andolsun, kadın onu arzu etmişti, eğer Rabbinin doğuruyu gösteren delilini görmeseydi o da onu arzu etmişti. Böylece biz kötülüğü ve fuhşu ondan çevirmek istedik; çünkü o, ihlâsa erdirilmiş (temiz) kullarımızdandır.”* (Yûsuf 12/24) ayeti bağlamında gündeme getirilip tartışılmıştır. Kurtubî de bu rivayetleri tefsirine kaydetmiştir. Örneğin *“kadın sırtı üzerine yattı Yûsuf da bacakları arasına oturup elbiselerini çıkardı, pantolonunu kalçalarına kadar indirdi ve erkeğin hanımının karşısında oturduğu gibi oturdu.”* şeklinde rivayetlere karşı sağlam duruş sergilemekte ve konu ile ilgili rivayetlerde yer alan iddiaların doğru olmadığını, zira peygamberlerin ismet sıfatı bulunması dolayısıyla bu türden günahlarla ilişkilerinin olamayacağını belirtmektedir.⁶²

463

Haddizatında bu konuya ilişkin serdedilen rivayetler aklî ve naklî rivayetlere aykırıdır. Zira Hz. Yûsuf'un (as) zinaya meyli konusunda peygamberliğini zedeleyecek ve normal insan için bile yakışık almayacak unsurlar taşımasının yanı sıra Yüce Allah tarafından da *“Biz bu Kur'ân'ı sana vahyetmekle sana kıssaların en güzelini anlatıyoruz.”* (Yusuf 12/3) ifadesiyle kıssanın güzelliğine atıfta bulunmaktadır. Eğer Hz. Yûsuf böyle bir yanlışa bulaşmış olsaydı söz konusu olayın anlatıldığı bu kıssa *“en güzel kıssa”* (ahsenü'l-kasas) olarak tanıtılmazdı. Ayrıca bu olaydan sonra onun tövbesine ve pişmanlığına da değinilirdi. Yine böyle bir olay yaşanmış olsaydı insanlar bunun sürekli dedikodusunu yapar dilden dile aktarılırdı.

Örnek 6: Semanın Bir Meleğin Sirtında Dönmesi

Kurtubî'nin, açıktan İsrâiliyât haberi olduğunu belirtmeksizin rivayetin metninden haberin bir İsrâiliyât haberi olduğunu benimsediği

⁶⁰ Geniş bilgi için bk. Yılmaz, *“Râzî Tefsirinde İsrâiliyât”*, 67-87.

⁶¹ Geniş bilgi için bk. Mustafa Tunçer, *Kur'an'da Cin ve Şeytan* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015).

⁶² Kurtubî, *el-Câmi'*, 9/166-168.

anlaşılan rivayeti de burada sunmak gerekir. O, Fâtır sûresinde yer alan “Allah, yıkılmamaları için gökleri ve yeri tutmaktadır. Andolsun gökler ve yer yıkılsa, onları, Kendisinden başka hiç kimse tutamaz.” (Fâtır 35/41) mealindeki ayetin tefsirinde şu rivayeti aktarmaktadır: İbn Mesûd'un arkadaşlarından biri ilim öğrenmek maksadıyla Ka'b el-Ahbâr'ın (ö. 32/652-53 [?]) yanına gitti. Daha sonra İbn Mesûd kendisine Ka'b'dan ne öğrendiğini sordu. O da Ka'b'ı şu şekilde söylerken işittiğini söyledi: ‘Sema bir meleğin sırtında bulunan bir sütunda değirmen taşı gibi döner.’ İbn Mesûd da ona ‘İsterim ki, sen bineğinle beraber devrilseydin. Ka'b yalan konuşuyor, demek ki hala yahudiliğini terk etmemiştir. Çünkü Allah (cc) şu şekilde buyurmaktadır: “Allah, yıkılmamaları için gökleri ve yeri tutmaktadır.” Muhakkak ki, gökler dönmez, eğer dönseydi yok olmalarına neden olurdu.” Kurtubî, bu cümlenin devamında İbn Abbas'tan naklettiği bir rivayette neredeyse aynı ifadelerle Ka'b'ın bu konu ile ilgili yalan söylediği ve yahudiliğini bırakmadığı belirtilmektedir.⁶³

Kurtubî burada söz konusu haberin İsrâiliyâttan olduğunu açıkça belirtmemiş olsa bile ayetin açıklamasında onun böyle bir rivayeti kullanmış olması, bu haberi kabul etmiş olduğu anlamına gelmektedir.

5.2. İsrâiliyât Haberlerine Sessiz Kaldığı Konular

Kurtubî'nin, eserine aldığı rivayetleri Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd gibi sahih hadis kaynaklarından almaya dair hassas davranmış olmakla birlikte, gerek eserin çok hacimli olması, gerekse gözden kaçırdığı konularda zayıf veya İsrâiliyât türü rivayetlere yer vermesi nedeniyle zafiyetinin olduğunu yukarıda belirtmiştik. Bazen de hadisin zayıf veya sahih olmadığını kendisi de kabul eder. Ancak bu tür rivayetlerin içerik ve anlam bakımından sahih hadislerle çelişmediğini belirtir.⁶⁴ Kendisi bütün bunlara rağmen eserinin başında (Mukaddimedede) müfessirlerin aktardıkları pek çok haberi zorunlu olmadıkça eserine almayacağını taahhüt etse de⁶⁵ bu ilkeye zaman zaman uymadığı kolayca müşahede edilebilmektedir. Onun herhangi bir eleştiriye tabi tutmayıp reddetmediği örneklerden bazıları şunlardır:

Örnek 1: Zülkarneyn ve Kâf Dağı Hikâyesi

Kurtubî, Kâf sûresinin “Kâf. Zikir'li Kur'ân'a (uyarıcı, şerefli) andolsun!” (Kâf 50/1) mealindeki ayetini açıklarken akılla uyuşmayan ve nakle ters gelen birçok rivayeti eserine kaydetmiştir. Bunlardan biri çok fazla İsrâiliyât haberi

⁶³ Kurtubî, *el-Câmi'*, 14/357.

⁶⁴ Örnekler için bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/193-194, 366; 2/ 241-242.

⁶⁵ Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/3.

aktardığı bilinen Vehb b. Münebbih'ten gelmektedir. Bu rivayete göre Zülkarneyn bir keresinde Kâf dağı ve etrafındaki irili ufaklı diğer dağları görünce Kâf dağına ne olduğunu sordu. O da "ben Kâf'ım" cevabını verdi. "Öyleyse bu etrafındaki dağlar ne oluyor?" şeklinde sorduğunda "Onlar da benim köklerimdir. Altında benim köklerimden bir tane bulunmayan başka bir şehir yoktur. Allah bir şehri sarsmak istediğinde bana emir verir, ben de oradaki kökümü hareket ettiririm. Bu şekilde orada zelzele meydana gelir." şeklinde karşılık verdi. Zülkarneyn tekrar ona "Ey Kâf! Bana Allah'ın yüceliğinden bahset!" deyince, o da "Rabbimizin şanı çok yücedir. Benim ardımda eni ve boyu beş yüz yıl süre devam eden ve karla kaplı dağlar vardır. Bu dağlardan biri ötekini parçalar. Şayet bunlar olmasaydı cehennemin ateşi yüzünden yanardım, dedi." Kurtubî bu rivayeti hiç eleştirmeden ve aklî melekelerle hiç danışmadan eserine kaydetmekte, hatta devamında şöyle demektedir: "Bu haber bize cehennemin yeryüzünde olduğunu göstermektedir. Ancak yeryüzünün ne tarafında yer aldığını en iyi Allah bilir."⁶⁶

Masallara da konu olan Kâf dağı ile ilgili rivayetlerin aslının olmadığı, akla ve mantığa uymayan hurafe ve İsrâiliyât haberlerinden olduğu çok açıktır. İbn Kesir, bu rivayetler üzerinde pek çok müfessirin, "Kur'ân-ı Mecîd" in tanımı konusunda Ehl-i kitabın eserlerinden pek çok haber nakletmesine rağmen bunların kabul edilemeyecek düzeyde olduklarını belirttikten sonra şu açıklamayı yapmaktadır: "Bu tür haber nakledenler, doğruluğu veya yanlışlığı tam olarak bilinmeyen İsrâiliyât haberlerini anlatmanın caiz olduğunu savunurlar. Oysa bu türden rivayetler, Ehl-i kitaptan bazı zındıkların uydurdıkları haberlerdir. Onlar bu tür haberlerle insanların dinî inançlarını bozmaktadırlar... Resûlullah, 'İsrailoğullarından rivayette bulunabilirsiniz, bunda bir beis yoktur.' buyurmuştur.⁶⁷ Ancak o bu noktadaki iznini aklın kabul edebileceği konulara mahsus kılmıştır."⁶⁸ Hamdi Yazır da zelzelelerin Kâf Dağıyla bir alakasının bulunmadığını, depremlerin yerin altından çıkan gazlardan meydana geldiğini, Kâf Dağı ile ilgili rivayetlerin eski dönemlerden kalma efsaneleşmiş haberler olduğunu belirtirken,⁶⁹ yine çağdaş müfessirlerden İbn Âşûr da bu konudaki rivayetin

⁶⁶ Kurtubî, *el-Câmi'*, 17/2. Benzer rivayetler için bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd b. Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, h. 1423), 4/109.

⁶⁷ Buhârî, "Enbiyâ", 50.

⁶⁸ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4/221.

⁶⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Yenda Yayınları, 2001), 7/225-226.

bazı yalancı kıssacılar tarafından İbn Abbas'tan rivayet edildiğini ifade etmektedir.⁷⁰

Örnek 2: Hz. Mûsâ ve Âc b. Anâk Hikâyesi

Kurtubî, "Dediler ki: "Ey Mûsâ! Orada zorba bir millet var. Onlar oradan çıkmadıkça biz oraya asla girmeyiz..." (el-Mâide 5/22) ayetini açıklarken aralarında Âc b. Anâk'ın da bulunduğu geçmiş milletlere ait akla ve hayale sığmayacak hikâyeleri içeren birçok mevzû (uydurma) İsrâiliyât'a yer vermektedir. Örneğin Kurtubî, Âc b. Anâk'ın boyunun 3333 (üçbin üçyüz otuzüç) zira olduğunu, elindeki asası ile bulutları çekip oradan su içtiğini, denizin dibinden balıkları alıp güneşe doğru kaldırarak kızarttığını, Nûh tufanı sırasında suların ancak dizlerine kadar yükseldiğini ve tufan sırasında 3600 (üçbin altıyüz) yaşında olduğunu bildirmektedir.⁷¹ O, bu ve benzeri rivayetlerin ardından onları reddettiğine dair herhangi bir ifade kullanmamaktadır. Sadece "Doğrusunu en iyi Allah bilir." diyerek rivayetlerin sihhati konusunda en azından bir şüphe bulunduğunu ima etmektedir.

Kurtubî'nin aksine İbn Kesir, bu tür rivayetlerin akla ve şeriata taban tabana zıt, yalan ve iftira olduğunu, Âc b. Anâk'ın varlığının bile tartışılması gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca bu rivayetlerin anlatılmasının dahi ayıp olduğunu, Âc b. Anâk'ın boyu ile ilgili rivayetin Buhârî ve Müslim'de bulunan "Allah Âdem'i yarattığında boyu altmış zîrâ idi. O günden bugüne insanların boyu kısalmaya devam etmektedir."⁷² hadisine aykırı olduğunu söylemektedir.⁷³ Âlûsî de Âc ile ilgili aktarılan bilgilerin tamamen yalan ve hezeyan olduğunu, hiçbir şekilde aslının bulunmadığını, bu haberleri Ehl-i kitabın uydurduğunu belirtmektedir.⁷⁴ İbn Kayyim (ö. 751/1350) da bu

⁷⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 26/276.

⁷¹ Kurtubî, *el-Câmi'*, 6/125-127. Kurtubî'nin tefsirini tashih eden Ahmed Abdülalim el-Berdûnî bu rivayet için düştüğü notta rivayetin aslı olmadığını ve İsrâiliyât'tan olduğunu belirtmektedir.

⁷² Buhârî, "Enbiyâ" 1; Müslim, "Cennet", 15.

⁷³ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 2/38.

⁷⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 6/86-87. Ayrıca Alî el-Kârî (ö. 1014/1605) de bu ve benzeri hikâyelerin peygamberleri küçümsemek isteyen zındıkların uydurduğu hikâyeler olduğunu, bu tür yalancıların bazı menfaatler uğruna bu konularda birçok uydurma rivayet ürettiklerini ifade etmektedir. (Bk. Ebü'l-Hasan Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî, thk. Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ, *el-Esrâru'l-merfû'a fi'l-ahbârî'l-mevdû'a* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1986), 425.

rivayetlerin uydurulmuş olması bir tarafa, asıl şaşılacak olan şeyin; aslı olmayan bu tür bilgileri tefsir kitaplarına alıp da zayıflıklarını bildirmeyen kimsenin durumu olduğuna dikkat çekmekte ve söz konusu bu rivayetlerin, peygamberlerle dalga geçmek isteyen Ehl-i kitaptan zındıkların uydurmaları olduğunu bildirmektedir.⁷⁵

Örnek 3: Arşı Taşıyan (Hamele-i Arş) Meleklerin Nitelikleri

Kurtubî, "Arşı taşıyanlar ve onun çevresinde bulunanlar Rablerini överek tespih ederler, O'na inanırlar ve müminler için (şöyle) mağfiret dilerler: "Rabbimiz, sen rahmet ve bilgi bakımından her şeyi kapladın, tövbe edip senin yoluna uyanları başısla, onları cehennem azabından koru!"(el-Mü'min 40/7) ayetinin tefsirini yaparken "Hamele-i Arş" adıyla bilinen arşı taşımakla görevli meleklerin nitelikleri ve arşın yaratıldığı maddenin mahiyetine dair asılsız İsrâiliyât haberlerine yer vermektedir. Bu rivayetlerden birinde Allah'ın (cc) arşı yarattığında ona o kadar büyük bir yılan dolmuş ki, bu yılanın yetmiş bin kanadının olduğu, her bir kanatta yetmiş bin tüy, her bir tüyde yetmiş bin yüz, her bir yüzde yetmiş bin ağız, her bir ağızda yetmiş bin dil bulunduğu ifade edilmekte, yılanın bu ağızlarından her gün yağmur tanecikleri, ağaçlar, yapraklar, kum ve çakıl taşları, dünyanın gün sayıları ve melekler adedince tespihatın çıktığı söylenmektedir.⁷⁶

Kurtubî'nin eserine aldığı bu rivayetin tefsir kaynaklarında her duyulanı nakle özenen, söylenenleri akıl ve mantık çerçevesinde değerlendirmeyen kişilerin naklettikleri haberler cinsinden olduğu açıkça görülmektedir. Bu rivayetin aynı zamanda aslı olmayan ve İsrâiliyât türü bir haber olduğunu birçok müfessir de dile getirmektedir.⁷⁷

467

Örnek 4: Ashâb-ı Kehf Kıssası

Kurtubî, "O gençler mağaraya sığındılar: "Rabbimiz bize katından bir rahmet ver ve bize şu işimizden bir çıkış yolu hazırla!" dediler." (el-Kehf 18/10) ayetini izah ederken eserine alıp da eleştirdiği sadece "Ashâb-ı Kehf'in isimlerinin Arapça olmadığı, bu konuya ilişkin isimlerden söz eden rivayetin senedinin oldukça zayıf olduğunu bildirmektedir."⁷⁸ Bunun dışında İsrâiliyât'a malzeme olmuş bazı rivayetlere yer verdiği görülmektedir. Örneğin gençlerin yanında bulunan köpeğin (Rakîm, Kıtîr vb.) adının ve

⁷⁵ Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, 6/87.

⁷⁶ Kurtubî, *el-Câmi'*, 15/294-295.

⁷⁷ Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, 33.

⁷⁸ Kurtubî, *el-Câmi'*, 10/360.

renginin ne olduğu⁷⁹ gibi haberlerin İsrâiliyât türünden rivayetler olduğu ifade edilmektedir.⁸⁰ İbn Kesir Ashâb-ı Kehf'in isimleri için, "Sözü kısa kesmek gerekirse bunlar açıkça İsrâiliyât'tır." ifadesini kullanmaktadır.⁸¹

Örnek 5: Lûsûsâ Adlı Balığın Hikâyesi

Kurtubî, Kalem sûresinin "Nûn. Kaleme ve (kalemle) yazdıklarına andolsun." (el-Kalem 68/1) mealindeki ilk ayetini tefsir ederken Ka'b'dan nakledilen şu habere yer vermektedir: "İblis yerlerin üzerinde bulunan balığın karnına girerek kalbine vesvese vermiş ve şöyle demiştir: 'Ey Lûsûsâ (Leyûsâ)! Senin üzerinde hareket eden hayvan, ağaç, arazi gibi nelerin var olduğunu biliyor musun? Eğer hareket edersen hepsi üzerinden düşer.' Lûsûsâ bunu yapmak isteyince Allah kendisine bir hayvan gönderdi. Balığın burnundan girerek beynine kadar ulaştı. Balık, çıkması için Allah'a yalvarınca Allah o hayvana müsaade etti ve çıktı. Ka'b şöyle dedi: 'Yemin olsun ki, balık o hayvana bakıp durmakta, o hayvan da ona bakmaktadır. Eğer buna benzer bir şey yaparsa, yine eski durumuna döner.'⁸²

Kurtubî, açıkça bir bilgi değeri taşımayan, Kur'an ve sahih sünnette yer verilmeyen ve İsrâiliyât haberi olduğu anlaşılan rivayeti herhangi bir eleştiriye tabi tutmadan eserine kaydetmektedir. Oysa İbn Kesir bu haberin İsrâiliyât çeşidi bir haber olduğunu belirtmektedir.⁸³

Örnek 6: Beytü'l-Makdis'in Kapısı

Hadîd sûresinin 57/12. ayetinde inanan erkek ve kadınların dünyada yaptıklarının bir karşılığı olarak müşahede edecekleri manzara kendilerine tasvir edilmekte ve 13. ayette de münafıklarla aralarında geçen diyalog anlatılmaktadır. "O gün münafık erkekler ve münafık kadınlar (cennete gitmekte olan) müminlere derler ki: "Bize bakın da sizin nurunuzdan yararlanalım." Onlara: "Aranıza dönün de nur arayın!" denilir. Aralarına kapılı bir sur çekilir ki, onun içinde rahmet vardır, dış yönünde de azap." (el-Hadîd 57/13) Kurtubî, 13. ayette geçen kapının Ka'bu'l-Ahbâr'a göre Beytü'l-Makdis'te bulunan ve "Bâbu'r-Rahme" adıyla bilinen kapı, yine aynı ayette geçen "sûr"dan maksadın,

⁷⁹ Kurtubî, *el-Câmi'*, 10/370.

⁸⁰ Cemaleddin Muhammed b. Muhammed el-Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vil*, thk. Muhammed Fuad Abdülbakî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1987), 11/4027-4028.

⁸¹ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3/73.

⁸² Kurtubî, *el-Câmi'*, 18/224.

⁸³ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3/76. Ayrıca konu ile ilgili değerlendirmeler için bk. Ebû Şehbe, *el-İsrâiliyât*, 305-306.

Abdullah b. Amr ve İbn Abbas'a göre Beytü'l-Makdis'in doğusundaki sûr olduğunu ifade etmektedir.⁸⁴

Bu ayette dünya ve içindekiler hiç gündem yapılmadığı ve açık bir şekilde ahiret gününden bir sahne canlandırıldığı halde Kurtubî'nin, kapı ve sûr'un dünyadaki bir maddenin karşılığı olarak tanımlandığı bir rivayeti eserine almış olması İsrâiliyât konusunda çok hassas davranmadığını göstermektedir. İbn Kesir bu rivayetlerin İsrâiliyât haberlerinden olduğunu söylemektedir.⁸⁵

Örnek 7: Güneş ve Ayın Yaratılış Aşaması

Kurtubî, İsrâ sûresindeki “Biz gece ve gündüzü (kudretimizi gösteren) iki ayet yaptık. Gece ayetini sildik, gündüz ayetini aydınlatici yaptık ki hem rabbimizin lütfunu arayasınız ve hem de yılların sayısını ve hesabı bilesiniz. Biz her şeyi açık açık anlattık.” (el-İsrâ 17/12) ayetinin açıklamasında “gecenin ayetini sildik” ifadesi konusunda bazı isrâilî rivayetlere yer vermektedir. Bu rivayetlerden birinde; Allah'ın evvel emirde güneşi ve ayı yetmiş parça olarak yarattığı, ayın nurundan altmış dokuz parçayı silip güneşin ışığına ilave etmesi suretiyle ay'ın yüz otuz dokuz, güneşin de bir parçadan ibaret olarak kaldığı belirtilirken, diğer rivayette de Cebrail'in kanadını ayın üzerinden üç kere geçirmesiyle de daha önce güneş gibi aydınlık olan ayın ışığının söndüğü, hatta üzerinde görülen siyahlıkların da bu sayede gerçekleştiği bildirilmektedir.⁸⁶

469

Açıkça görüldüğü üzere İsrâ sûresinin bu ayeti kevnî bir konudan söz etmektedir. Resûlullah'ın (sas) bu gibi konularda pek açıklama yapmadığı da bilinmektedir. Nitekim bir keresinde kendisine hilalin neden başlangıçta ince olduğu, sonraki günlerde büyüdüğü, daha sonra yine eski halini aldığı hususu sorulduğunda cevap vermeden soru Allah tarafından şu şekilde cevaplanmıştır: “Sana doğan aylardan soruyorlar. De ki: “Onlar insanlar ve hac için vakit ölçüleridir.” (el-Bakara 2/189) Bu itibarla yukarıdaki rivayette dile getirilen konuların Kur'ân ve sahih sünnetle, modern bilimin esaslarıyla uyuşmaması nedeniyle söz konusu rivayet mevzû veya İsrâiliyât'tan sayılmaktadır.⁸⁷

⁸⁴ Kurtubî, *el-Câmi'*, 17/246.

⁸⁵ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 4/309; Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1404/1984), 8/166. Ayrıca bk. Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, 310-311.

⁸⁶ Kurtubî, *el-Câmi'*, 10/227-228.

⁸⁷ Suyutî, *el-Leâli'l-mesnû'a*, 1/45-46; Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, 89-91.

Örnek 8: Hz. İdris Kıssası

Meryem sûresinde bulunan “Onu (*Eyyûb*) yüce bir yere yüceltmiştik.” (Meryem 19/57) mealindeki ayet bağlamında klasik tefsir kaynaklarında⁸⁸ Hz. İdris'in (as) nereye yükseltildiği konusunda İsrâiliyât türü rivayetlerin örnekleri Kurtubî tefsirinde de yer almaktadır. Bu rivayetlerde özetle; İdris'in (as) ölüm meleği ve başka bir melekle göğe çıkması, güneşin doğuş yerine ulaştırılması, kendisine cennetin gösterilmesi, ölüm meleği tarafından ruhunun alınıp bir süre sonra tekrar iade edilmesi ve tekrardan dördüncü semada ruhunun kabzedilmesinden sonra orada defnedilmesi gibi konular gündeme getirilmektedir.⁸⁹ Ancak bu rivayetlerin kolayca kabul edilebilecek haberler olmadıkları, meleklerin masumiyetinin tartışıldığı ve neticede İsrâiliyât'tan oldukları açıktır.⁹⁰ Ayrıca Buhârî şarihi İbn Hacer (ö. 852/1449), bu rivayetin sağlam bir senedle Hz. Muhammed'e (sas) dayandırılmadığını ve bunun İsrâiliyât haberi olduğunu ifade etmektedir.⁹¹

Kurtubî yine bu rivayetlere dair herhangi bir eleştiride bulunmamakta ve bu yüzden rivayetlerin içeriğini kabul ettiği ihtimali anlaşılmaktadır. Oysa mitolojik böyle bir haberin İslâm'ın temel esaslarıyla bağdaşmayacağı ve bazı tehlikelere kapı aralayacağı aşikârdır.

Örnek 9: Yeryüzünün Öküzün Boynuzları Üzerinde Bulunması

Kelâm ilminde çok konuşulan konular arasında Allah'ın (cc) arşa istiva etmesi meselesi de yer almaktadır. Kurtubî “*Rahmân arşa istivâ etmiş(kurulmuş)tur.*” (Tâhâ 20/5) ayetinin tefsirini yaparken Beyhakî'den yaptığı nakilde; yerin “nûn”un üzerinde, “nûn”un denizin üzerinde, denizin bir kayanın üzerinde, kayanın da bir öküzün boynuzu üzerinde olduğunu bildirmektedir. Vehb b. Münebbih'ten rivayet edilen bir habere göre de yeryüzünde yedi deniz ve yedi kara parçası vardır, her kara parçasının arasında da bir deniz bulunur. En alta bulunan deniz cehennem kenarına bitişiktir, eğer deniz çok büyük olmasaydı yeryüzünde bulunan her şeyi yakacaktı.⁹²

⁸⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/72-73; Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl* (Tahran: İntişârâtü Âfitâb, ts.), 2/513; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3/126.

⁸⁹ Kurtubî, *el-Câmi'*, 11/117-119.

⁹⁰ Aydemir, *Tefsîrde İsrâiliyyât*, 280. İbn Kesir de bu rivayetin isrâiliyât haberi olduğunu bildirmektedir. (Bk. İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3/126.)

⁹¹ Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî fî şerhi sahihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 6/375.

⁹² Kurtubî, *el-Câmi'*, 11/169-170.

Kur'ân'ın, sahih sünnetin ve bilimin temel verileriyle bağdaşmayan bu rivayetler için, Kurtubî'nin tefsirini tahkik eden Ebû İshak İbrahim bu tür haberler üzerinde İslâm âlimlerinin çok tartıştığını ve bunların güvenilir olmadıklarını bildirmektedir.⁹³

Örnek 10: Allah'a Asi Gelmeyen Bir Grubun Yaşadığı Yerin Niteliği

Kurtubî, “*Binmeniz ve süs için atları, katırları ve merkepleri (yarattı)...*” (en-Nahl 16/8) ayetinin tefsiri münasebetiyle yaratılış konularını genişçe ele alır ve bu bağlamda kısaca şu konulara değinir: Endülüs ötesinde de Allah'ın (cc) bir takım kulları vardır, onlar hiçbir şekilde Allah'a karşı gelmez ve isyan etmezler. O insanların yaşadığı beldenin taşları inci ve yakuttan, dağları altın ve gümüştendir. Onlar çiftçiliğin ne olduğunu bilmez ve hiçbir işle meşgul olmazlar.⁹⁴

Bu rivayeti destekleyecek ne Kur'an'da bir bilgi ne de hadis literatüründe güvenilir bir rivayet vardır. Abdullah Aydemir ilk bakışta bu tür bilgilerin İslâmî olmadığını, İsrâiliyât türü bir haber olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁹⁵

Kurtubî yukarıda sıraladığımız haberlerin dışında da tespit edebildiğimiz kadarı ile yine benzer İsrâiliyât haberlerini tefsirine almakta ve bu haberlerin İslâm'ın ruhuna uygun olup olmadığına ilişkin bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Bunların gündeme getirildiği konular arasında

- ✓ Hz. Mûsâ döneminden kalma “Tabut”un içindeki malzemelerin cinsi;⁹⁶
- ✓ Kârûn'un kimliği, zenginliği ve maharetleri;⁹⁷
- ✓ Bel'âm'ın⁹⁸ kimliği;⁹⁹

⁹³ Kurtubî, *el-Câmi'*, 11/169. Ayrıca bk. Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyât*, 85.

⁹⁴ Kurtubî, *el-Câmi'*, 10/81.

⁹⁵ Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyât*, 94.

⁹⁶ Kurtubî, *el-Câmi'*, 3/249-250.

⁹⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, 8/311.

⁹⁸ Tevrat ve İslâmî literatürde ilk önce iyi bir insan iken sonradan Hz. Mûsâ ve kavmine karşı tuzak kurmasından dolayı cezalandırıldığı anlatılan şahıs. (bk. Ömer Faruk Harman, “Bel'âm b. Bâûrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/389-390.)

⁹⁹ Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/320.

◆ Kurtubî'nin Tefsirde İsrâiliyât Rivayetlerine Yaklaşımı

- ✓ Cennetten Hz. Âdem ve Havva ile birlikte kovulduğu söylenen yılanın nereye indiği;¹⁰⁰
- ✓ Hz. Süleyman'ın tahtının niteliği;¹⁰¹
- ✓ "Sicil" in¹⁰² ne olduğu;¹⁰³
- ✓ Hz. Dâvûd'un Êriya'nın hanımına talipli olması;¹⁰⁴
- ✓ Emevîlerin saltanat süresi¹⁰⁵ ve
- ✓ Semanın, Hz. Hüseyin'in şehadetinden dolayı ağlaması¹⁰⁶ gibi hususlar sayılabilir.

Kurtubî'nin tefsirine alıp eleştirdiği İsrâilî rivayetler ile hiç eleştirmedeği rivayetler birlikte değerlendirildiğinde şu husus dikkat çekmektedir: O itikadî ve amelî alanlarda büyük ölçüde İsrâiliyât haberlerinden uzak durmuş, ayetlere muhalif gelecek rivayetlere itibar etmemiş, diğer tefsir kaynaklarında uzun uzadıya anlatılan hikâyeleri bölerek akla tamamen ters gelen kısımlarını elemiş,¹⁰⁷ Kur'ân'da bilgi verilmeyen konularda ayetlerin asıl gayelerinin gözetilmesi gerektiğini savunmuştur. Bütün bu olumlu yönlerine rağmen keşke eserine almasaydı denecek birçok İsrâiliyât türü rivayeti de tefsirine kaydetmiş olması onun bir zafiyeti olarak karşımızda durmaktadır, diyebiliriz. Onun bu tür rivayetlerden bazılarını eleştirmeden vermiş olması, belli başlı konularda tüm rivayetleri bir arada vermek suretiyle tercihi okuyucuya bırakma amacına matuf olduğu söylenebilir.

¹⁰⁰ Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/320.

¹⁰¹ Kurtubî, *el-Câmi'*, 15/202-203.

¹⁰² Enbiyâ sûresi 104. ayette konu edinilen kavram. (Bk. "O dehşet günü gökleri yazılı kâğıt tomarlarını dürer gibi düreriz." (el-Enbiyâ 21/104.)

¹⁰³ Kurtubî, *el-Câmi'*, 11/347.

¹⁰⁴ Kurtubî, *el-Câmi'*, 15/175-177.

¹⁰⁵ Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/133.

¹⁰⁶ Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/141.

¹⁰⁷ Örneğin Hz. Nûh'un (as) gemisinin özellikleri ile ilgili tefsir kaynaklarında akılla kabulü mümkün olmayacak rivayetler yer almaktadır. Bunlardan birini Kurtubî "Nûh gemiyi yapıyor, kavminden ileri gelenleri yanından geçtikçe onunla alay ediyorlardı..." (Hûd 11/38) ayetinin tefsirinde ele alır. Taberî tefsirinde rivayetin tamamı yer aldığı (bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/22) halde Kurtubî bu rivayetin uydurma veya İsrâiliyât haberi olduğu çok açık olan şu bölümünü keserek nakletmiştir: "...Gemide hayvanların pislikleri artınca, Allah Hz. Nûh'a filin kuyruğunu tutmasını söyledi. Hz. Nûh da kuyruğu tutunca, kuyruktan bir erkek ile bir dişi domuz düştü. Domuzlar bu sırada pislikle meşgul oldular. Bu arada geminin iplerini fare kemirmeye başladığında Allah Nûh'a aslanın alnına vurmasını söyledi. Nûh da bu emri yerine getirince aslanın burun deliklerinden bir erkek ve bir dişi kedi çıktı. Bu kediler süratle fareleri avlamaya başladılar." (Bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, 9/31-32.)

Netice itibariyle Kurtubî'nin eseri temelsiz İsrâiliyât türü haberlerden uzak bir eser olduğu söylenemeyeceği gibi bu husus, Kurtubî'nin tefsirinin değerine kısmen de olsa gölge düşürmekte, okuyucu nezdinde bu durumun bir zaaf noktası olarak görülmesine neden olmaktadır şeklinde düşünülmesi mümkündür.

Sonuç

İsrâiliyât konusu daha çok, erken ve klasik dönem tefsir eserlerinin önemli konularından birini teşkil etmektedir. Çağdaş dönem Kur'an merkezli tartışmalarda da bu kadar yoğunlukta olmasa da yine de önemini sürdürmektedir

İsrâiliyât ifadesi başta Yahudilik olmak üzere çeşitli kültürlerden İslâmî kaynaklara nakledilen efsane, olay, kıssa veya bilgi anlamında kullanılmaktadır. İsrâiliyât rivayetleri İslâmî eserlere genellikle Kur'an'da ayrıntıları verilmeyen konuların¹⁰⁸ aydınlatılması amacıyla yönelik ele alınmış, bu haberlerin kaynağının sağlam olup olmamasına pek dikkat edilmemiştir. Kapalı noktaların açıklanmasında doğruluğu tam tespit edilmemiş bilgilerin şüphesiz İslâm toplulukları üzerinde etkinliği kaçınılmazdır. Müslüman âlimlerin çoğunluğuna göre bu etkinliğin bir kısmı, menfi yönde cereyan etmiştir.

Müfessirlerden bazıları eserlerinde izleyecekleri yöntemi açıklarken genellikle İsrâiliyât haberlerinden kaçınacaklarına dair görüş bildirmektedirler. Ancak uygulamada bu sözlerin pek tutulmadığı veya yerine getirilmediği görülmektedir. Nitekim Kurtubî de tefsirinin mukaddimesinde ve bazı ayetlerin tefsirini yaparken bu konuda hassas davranacağına dair taahhütte bulunmasına ve okuyucuları İsrâiliyâtтан uzak durmaları gerektiğine dair uyarmasına rağmen kimi ayetlerin açıklanmasında İsrâiliyât haberlerine yer vermekten kendini alamamıştır. İsrâiliyât'a konu olmuş rivayetlerin azı hariç genellikle rivayetler üzerinde herhangi bir değerlendirme yapmadan bu haberlerden bir kısmını eserine almıştır. Bu çeşit rivayetler onun eleştirdiği rivayetlerinden oldukça fazladır. Ancak şunu da itiraf etmek gerekir ki, Kurtubî'nin eserine alıp da eleştirdiği rivayetler hariç diğer İsrâiliyât türü haberler benzer hacimdeki diğer tefsir eserlerinde yer alan İsrâiliyât haberlerinden çok daha azdır.

¹⁰⁸ Kur'an'da kıssaların özellikleri ve ayrıntılı anlatılmama gerekçeleri için bk. Ethem - Ünsal, "Kur'an'ı Anlamada İsrâiliyât'ın Rolü", 1720-1744.

◆ Kurtubî'nin Tefsirde İsrâiliyât Rivayetlerine Yaklaşımı

Kurtubî'nin eserinde yer alan İsrâiliyât rivayetlerinin itikat ya da tevhid inancını zedeleyecek konularla alakalı olmadığını özellikle belirtmek gerekir. Buna rağmen bu rivayetlerin okuyucunun zihnini gereksiz yere meşgul ettiği, temel amaçtan uzaklaştırdığı ve eserin hacmini artırmaktan başka işe yaramadığının da bir hakikat olduğu ifade edilebilir.

Kanaatimiz odur ki Kurtubî, klasik dönem rivayet tefsirlerinin bir unsuru haline gelen İsrâiliyât haberlerinin bir çarpıda silinip atılmasını okuyucuların irşat konusunda yararlanabileceği bir alanın kapatılması şeklinde algılamaktadır. Bu yüzden zayıf veya uygun görmediği konuları ele alıp tenkit ederken mutedil gördüklerini kaydetmiştir. Bir başka ifadeyle o, tefsir eserlerindeki klasik çerçeveyi kısmi rötuşlarla korumayı amaçlamaktadır. O, İsrâiliyât'a karşı bu yaklaşımıyla İslâm medeniyeti ile diğer kültürler arasındaki bağlantıyı da koparmamaktadır. Bu konuda şunu da söylemek mümkündür: O, eleştirdiği isrâilî haberler hariç kimi yerlerde "denilir ki", "nakledilir ki" ifadesini kullanırken rivayetlerin zayıflığına dikkat çekmek istemekte, kimi yerlerde de bu tür haberlere bir bilgi değeri olarak bakmaktadır.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*. Nşr. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Ağkuş, Yusuf. "İmam Mâtürîdî'nin İsrâiliyâta Yaklaşımı". *Marife Dergisi* 22/1 (2022), 467-489.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Akyüzoğlu, Hüseyin. "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Tefsirde İsrâiliyat Rivayetlerine Yaklaşımı". *Ekev Akademi Dergisi* 20/65 (2016), 291-311.
- Alî el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nûrüddîn Alî b. Sultân. *el-Esrâru'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevdû'a*. Thk. Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1986.
- Âlûsî, Şihâbuddin Mahmud. *Rûhu'l-me'ânî fi'l-Kur'ânî'l-Azim ve's-seb'i'l-mesânî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1994.
- Altuntaş, Abdurrahman. "Kur'ân'da Tanıtılan Model Şahsiyet, Hz. Eyyûb". *Turkish Studies* 11/5 (2016), 17-44.
- Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Atmaca, Gökhan. "Süleyman Ateş'in Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri Adlı Eserinde İsrâiliyât". *Ekev Akademi Dergisi* 16/51 (2012), 155-166.
- Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrâiliyyât*. Ankara: DİB Yayınları, ts.
- Bayram, Abdullah. *Kurtubî ve Fikhî Tefsiri*. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. 2008.
- Bıyıkoğlu, Yakup. "Kıssa Üslubü Bağlamında Kur'ân'da Eyyüb Peygamber", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIV (2016), 211-243.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Câmi'u's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Büyük, Enes. Tefsirde İsrâiliyâta Dair Bazı Tespit ve İddiaların Değerlendirilmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (2019), 765-785.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Garânîk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/361-362. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Döner, Ertuğrul. *Tefsirde İsrâiliyâtın Kaynak ve Bilgi Değeri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

- Ebû Şehbe, Muhammed. *el-İsrâiliyyât ve'l-mevzû'ât fi kütübi't-tefsîr*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1408.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Ethem, Mürsel - Ünsal, Ramazan. "Kur'an'ı Anlamada İsrâiliyat'ın Rolü". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1720-1744.
- İbn Arrâk el-Kinânî. *Tenzîhü's-şerî'ati'l-merfu'a ani'l-ahbâri's-şenâti'l-mevzû'â*. Thk. Abdulvehhâb Abdullatîf. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Suhnûn, 1997.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1404/1984.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Es'ad Muhammed Tayyib. 10 Cilt. Riyad: Mektebetu Nizâr, 1997.
- İbn Ferhûn, İbrahim b. Ali Muhammed el-Mâlikî. *ed-Dibâcü'l-müzheb fi marifeti âyâni'l-mezheb*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1993.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî fi şerhi sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1388/1969.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillah b. Muhammed. *Tabakâtü'l-kübrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1960.
- İbn Teymiye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin. *Mecmu'ü'l-fetâvâ*. Thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. 35 Cilt. Medine: Mecme'u'l-Melik Fahd, 1995.
- Harman, Ömer Faruk. "Bel'âm b. Bâûrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/389-390. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kâsımî, Cemâleddin Muhammed b. Muhammed. *Mehâsinü't-te'vil*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1987.

Kaya, Mesut. *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyyât Eleştirisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.

Kasabî, Mahmûd Zelât. *Kurtubî ve menhecühû fi't-tefsîr*. Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1399/1979.

Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. Mlf. Mevlüt Uyanık. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kâtibî'l-Arabî, 3. Basım, 1387.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. Thk. Fatma Yusuf el-Haymî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. Thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahim. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Mevdudî, Ebu'l A'la. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. Çev. Muhammed Han Kayanî v.diğ. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Thk. Abdullah Mahmûd b. Şehhâte. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, h. 1423.

Na'na'a, Remzî. *el-İsrâiliyyât ve eseruhâ kütübî't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1970.

Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Öztürk, Mustafa. "Kur'an Kıssaları Bağlamında İsrâiliyyât Meselesine Farklı Bir Yaklaşım -Tefsirde İsrâiliyyât Karşısı Söylemin Tahlil ve Tenkidi", *İslâmî İlimler Dergisi* 9/1 (2014), 11-68.

Râzî, Fahreddin. *et-Tefsîru'l-kebîr*. 23 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.

Savut, Harun. "İbn Kesîr'in İsrâiliyyâta Yaklaşımı", *Tarih, Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2012), 127-148.

Selmân, M. Hasan Mahmûd. *İmâmü'l-Kurtubî şeyhu eimmeti't-tefsîr*. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1993.

Senûsî, Miftâh Bel'âm. *el-Kurtubî: hayâtühû ve âsârühû'l-ilmîyye ve menhecühû fi't-tefsîr*. Bingazi: Câmiâtü Kâryûnus, 1998.

Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Leâli'l-mesnû'a*. 2 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, ts.

◆ Kurtubî'nin Tefsirde İsrâiliyât Rivayetlerine Yaklaşımı

- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Nşr. Ali Muhammed Ömer. Kahire: y.y. 1976.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*. 28 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 4. Basım, 1400/1980.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Tunçer, Mustafa. *Kur'ân'da Cin ve Şeytan*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Tunçer, Mustafa. "Ebussuûd Tefsirinde İsrâiliyât," *Dirâsât Lisâniyye beyne'l-Arabiyye ve't-Türkiye*. Ed. Hânî İsmail Ramadân. Giresun: Arapça Türkçe Dil Paylaşım Forumu, 2021, 201-233.
- Tunçer, Mustafa. *Kurtubî*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2022.
- Ünver, Mustafa. *Tefsirde Öteki Celâleyn'de İsrâiliyât*. Ankara: Atlas Yayınları, 2017.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Yenda Yayınları, 2001.
- Yılmaz, Muhammed. "Râzî Tefsirinde İsrâiliyât", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2001), 67-87.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *el-İsrâiliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1990.
- Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl*. 4 Cilt. Tahran: İntişârâtu Âfitâb, ts.

Ahiretin Varlığına Delil Olan Dünyada Yeniden Diriltirme Örnekleri

Examples of Resurrection in the World, Evidence for the
Existence of the Hereafter

Abdullah NAMLI

Doç. Dr., Nevşehir HBV Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kalam ve
İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı

Assoc. Prof., Nevşehir University, Faculty of Theology, Department
of Kalam and History of Islamic Sects, Nevşehir/Türkiye

abdnamli@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-7099-3018

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 23 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 3 Mayıs / May 2023

DOI: [10.53683/gifad.1269986](https://doi.org/10.53683/gifad.1269986)

Atıf / Citation: Namlı, Abdullah. "Ahiretin Varlığına Delil Olan Dünyada Yeniden Diriltirme Örnekleri / Examples of Resurrection in the World, Evidence for the Existence of the Hereafter". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 12/24 (Temmuz/July 2023/2): 479-509

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

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

Mail: ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

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

Öz

Allah, insanları dünyada ebedî kalmak için yaratmamıştır. Onların kazanmaları gereken ebedî bir ahiret hayatı bulunmaktadır. Allah ve peygamberine imandan sonra yeniden dirilme ve ahirete iman, inanç esaslarının en önemlisidir. Hz. Âdem'den bu yana insanlığın çoğunluğu ahiret ve yeniden dirilmeye inanmışlardır. Eski çağlardaki medeniyetlerde; Yunan, Mısır, Hint, Türk inancında, Mecûsîlik, Yahûdîlik ve Hıristiyanlıkta yeniden dirilme ve ahiret inancı bulunmaktaydı. İlâhî din özelliği taşımayan paganist antik Yunan mitolojisinde dahi yeniden dirilme efsanelerine rastlanılmaktadır. Arapların dînî inançlarının temeli Hz. İbrâhîm ve Hz. İsmâîl'in Hanîflik inancına dayanmakla beraber Câhiliyye dönemi müşrikleri genelde ahirete inanmıyorlar, hayatı sırf dünya hayatı olarak tasavvur ediyorlardı. Bu sebeple, müşriklerin yeniden dirilmeyi ve ahireti inkârlarını bertaraf etmek üzere Kur'an'da yeniden diriltirme ve ahiretten bahseden çok sayıda âyet bulunmaktadır. Kur'an'da, dünyada yeniden diriltelen bazı insanlar ve hayvanlardan da bahsedilmektedir. Hz. İbrâhîm kıssasında, Nemrud'un ilâhlığına delil olarak ileri sürdüğü, hakîkatte Allah'tan başka hiçbir kimsenin sahip olmadığı yeniden diriltme iddiası eleştirilmiştir. Hz. İbrâhîm'e dört farklı kuşu, Allah'ın nasıl dirilttiği yakînen gösterilmiştir. Kur'an'da yer alan diğer yeniden diriltirme örnekleri de; Hz. Mûsâ'nın ümmetinden yetmiş kişinin Tûr'da diriltilmesi, Bakara Mûcizesi, Hz. Süleymân'ın tahtındaki ceset ve yeniden hayat verilmesi, Hz. Eyyûb'a âilesinin geri verilmesi, Hz. Üzeyir'in yüz sene ölü bırakılıp, sonra yeniden diriltilmesidir. Bunlardan en meşhuru, değişik inanç grupları tarafından bilinen "Ashâb-ı Kehf" veya "Yedi Uyurlar" kıssasıdır. Kur'an'da, Hz. İsmâîl'in da mûcize olarak, ölülerini dirilttiğinden bahsedilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İman, Ahiret, Ba's, İbrâhîm, Mûsâ, Ashâb-ı Kehf.

Abstract

Allâh did not create humans to stay on earth forever. They have an eternal hereafter life to earn. After the belief in Allâh and His Prophet, resurrection and belief in the hereafter are the most important principles of belief. Since Adam, the majority of humanity has believed in the hereafter and resurrection. There was belief in resurrection and afterlife in ancient civilizations; in ancient Greek, ancient Egyptian, ancient Indian, ancient Turkish beliefs, Magus, Judaism and Christianity. Even in paganist ancient Greek mythology, which does not have the characteristics of a divine religion, resurrection legends are encountered. The basis of the religious beliefs of Arabs is based on the Hanîfism of İbrâhîm and İsmâ'îl, although the polytheists of the Jâhiliyya period generally did not believe in the afterlife and only perceived life as a worldly existence. For this reason, there are many verses in the Qur'an that talk about

resurrection and the hereafter in order to eliminate the polytheist's denial of resurrection and the hereafter. In addition, the resurrected beings in the world are also mentioned in the Qur'an. In the story of Ibrāhīm, the claim of resurrection, which Nimrod put forward as evidence of his divinity, and which, in fact, is not owned by anyone other than Allāh, has been criticized. Because no human has the ability to create and resurrect. Ibrāhīm was shown closely how four different birds were resurrected by Allāh. Ibrāhīm was a person who believed in the hereafter and the resurrection. At his request, Allāh brought four birds back to life so that his heart would be assured and they would be a proof for the people who will live in the future. Some other examples of resurrection in the Qur'an include the revival of seventy people from the nation of Mūsā at Mount Tūr, the Miracle of al-Baqarah, the corpse on the throne of Sulaymān and its revival, the restoration of Ayyūb's (Job) family to him, and the revival of Uzayr after being dead for a hundred years. The most famous of these is the story of "Companions of Kahf" or "Seven Sleepers" known by different belief groups. In the Qur'an, it is mentioned that 'Īsā, as a miracle, resurrected the dead.

Keywords: *Kalam (Islamic Theology), Faith, Hereafter, Resurrection, Ibrāhīm, Mūsā, Companions of Kahf (Seven Sleepers).*

Extended Summary

Allāh did not create humans to stay on earth forever. They have an eternal hereafter life to earn. After the belief in Allāh and His Prophet, resurrection and belief in the hereafter are the most important principles of belief. Since Ādam, the majority of humanity has believed in the hereafter and resurrection. There was belief in resurrection and afterlife in ancient civilizations; in ancient Greek, ancient Egyptian, ancient Indian, ancient Turkish beliefs, Magus, Judaism and Christianity. Even in paganist ancient Greek mythology, which does not have the characteristics of a divine religion, resurrection legends are encountered. The basis of the religious beliefs of Arabs is based on the Hanifism of Ibrāhīm and Ismā'īl, although the polytheists of the Jāhiliyya period generally did not believe in the afterlife and only perceived life as a worldly existence. For this reason, there are many verses in the Qur'an that talk about resurrection and the hereafter in order to eliminate the polytheist's denial of resurrection and the hereafter. In some of these verses, attention is drawn to the resurrection of man himself and the beings around him. Examples are given to those who deny or have doubts about resurrection from their own creation stages, seasons, especially the revival of nature that has seemingly died in the winter and revived in the spring. It is mentioned that Allāh resurrects the dead. In addition, the

resurrected beings in the world are also mentioned in the Qur'ān. In the story of Ibrāhīm, the claim of resurrection, which Nimrod put forward as evidence of his divinity, and which, in fact, is not owned by anyone other than Allāh, has been criticized. Ibrāhīm was shown closely how four different birds were resurrected by Allāh. Ibrāhīm was a person who believed in the hereafter and the resurrection. At his request, Allāh brought four birds back to life so that his heart would be assured and they would be a proof for the people who will live in the future. Some other examples of resurrection in the Qur'ān include the revival of seventy people from the nation of Mūsā at Mount Tūr, the Miracle of al-Baqarah, the corpse on the throne of Sulaymān and its revival, the restoration of Ayyūb's (Job) family to him, and the revival of Uzayr after being dead for a hundred years. The most famous of these is the story of "Companions of Kahf" or "Seven Sleepers" known by different belief groups. In the Qur'ān, it is mentioned that 'Īsā, as a miracle, resurrected the dead. Those who do not believe in Allāh and Mūsā claim that they cannot see Allāh openly as a basis for their claims. As a proof against these skeptics or disbelievers, Mūsā chose seventy of his people to take them to Mount Tūr at the time appointed by Allāh. Although they heard the revelations that came to Mūsā with their own ears, they insisted that if we do not see Allāh openly, we will not believe you. These seventy people were struck by lightning together with a very strong earthquake shaking and they were destroyed. With the prayer of Mūsā, Allāh resurrected these seventy people. As a result of an unsolved murder incident that caused strife among the people of Mūsā, Allāh resurrected the deceased before everyone's eyes with the Miracle of al-Baqarah. It is mentioned in the Qur'ān that Sulaymān fell into a coma like a dead corpse on his throne for a while, and then Allāh brought him back to life. However, it is not certain whether the corpse found on his throne is Sulaymān himself. Ayyūb (Job) is a prophet who was tested with diseases. During his illness, his children died, his property was depleted, and only his wife was left to take care of him. In the relevant verses, it is stated that after Ayyūb was healed, his family was returned to him, which gave weight to the view that his deceased children were resurrected. Uzayr is not known exactly who he is. However, Allāh made him sleep in a ruin for a hundred years and then brought him back to life. Allāh also resurrected his donkey before his eyes. The most famous of the stories of being put to sleep and being resurrected in the world after death, mentioned in the Qur'ān, is undoubtedly the story of "Companions of Kahf" or "Seven Sleepers". According to the historical account mentioned in the reason for the revelation of Sūrah al-Kahf, the Meccawee polytheists sent Ukbā b. Mu'ayṭ and Nadr b. Ḥarīth to consult

with the Jewish community in Medina. The Jews advised them to ask the Prophet Muḥammad three questions, one of which was about the Companions of Kahf. This shows us that this issue cannot be limited to the era of Christianity alone. Because it is the Jews who advise the polytheists to ask the Prophet this question. Therefore, although it is not certain whether the Companions of Kahf was before or after ʿĪsā, the story is believed to have taken place in earlier times. However, we do not ignore that there may be more than one event of being put to sleep and being resurrected at different times. Finally, we learn from the Qurʾān that Allāh gave ʿĪsā the miracle of reviving inanimate matter and resurrecting the dead. All the examples we have described relate to the resurrected on earth. What we observe is that the main reason for these examples to have happened is to demonstrate that Allāh is capable of resurrection.

Giriş

Uzun uyku ve yeniden diriltirme hikâyelerinin en eskilerinden birisi eski Yunan filozofu Aristoteles (ö. M.ö. 322) tarafından kaydedilen Endymion miti olarak bilinen, “Sardinya’nın Dokuz Uyuyanları Efsanesi”dir. Bu uyuyanlar, Sardunya’yı kolonileştirdiği söylenen Yunan mitolojik karakterleri Herakles’in oğulları ve Thespius’un kızlarıdır.¹ Diğer bir efsane de Epimenides (ö. ?) efsanesidir. Epimenides, yarı efsanevî eski bir Yunan filozofu ve şâiridir. Efsaneye göre o, Tanrı Zeus için bir mağarada kırk altı veya elli yedi yıllık bir uykuya dalmıştır. Bu uykudan uyandığında Zeus tarafından kendisine verilen kehânet ve öngörü yeteneğine sahip olmuştur. Efsane hikâyeye göre Epimenides’in, babası tarafından kayıp bir koyunu aramak için gönderildiği söylenmektedir. Sonra Epimenides, öğle civarı veya geceye doğru kaybolmuştur. Daha sonra da bir mağarada uyuyakalmıştır ve orada hayatının elli yedi yılını uykuda geçirmiştir. Tekrar uyandığında, sadece bir anlığına uyuduğunu zannetmiştir. Mağarada çok uzun süre uykuya dalmadan önceki çevre ile uyanıp mağaradan çıktıktan sonraki çevre birbirinden çok farklıydı. O da buna çok şaşırmıştır. Zira etrafındaki her şey tamamen değişmiştir. Bütün bu olanlara rağmen yine de koyunlarını aramak için tekrar yola koyulmuştur. Ancak, artık eskiden olanın aynısını bulamadığı için şaşıracağı şehre geri dönmüştür. Epimenides, şehre vardığı zaman önce küçük kardeşini

¹ bk. Aristoteles, *Aristotle-The Physics*, trans. Philip H. Wicksteed - Francis M. Cornford (London: William Heinemann Ltd., 1929-1934), 1/383 (IV/XI); John Koch (Johann August Hermann), *Die Siebenschläferlegende ihr Ursprung und ihre Verbreitung: Eine Mythologisch-literaturgeschichtliche Studie* (Leipzig: Verlag von Carl Reissner, 1883), 24; Ignazio Guidi, “Seven Sleepers”, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings vd. (New York: Charles Scribner’s Sons, 1908-1914), 11/429-430.

tanıyamamış, ona kim olduğunu sormuştur. Ancak geçen süre zarfında küçük kardeşi yaşlı bir adam olmuştu ve onu tanıdı. Epimenides'in hayatının ilginç yanı ise; yıllarca uyuduktan sonra aynı sayıda yani elli yedi gün içerisinde ihtiyar bir adam olmasıdır. Epimenides toplamda yüz elli yıl yaşamıştır.²

Milâttan önce 605-562 yıllarında hükümdarlık yapan, Yahuda Devleti'ni yıkarak Kudüs'ü ve Süleymân Mâbedi'ni yakıp-yıkan ve tahrip eden Bâbil kralı Nebukadrezzar (Nebuchadrezzar), Arapça Buhtnassar veya Buhtunnasr'ın, mâbedi tahrip etmesini görmemesi için Tanrı'nın, Abimelek (ö. ?)'i (Abimelech) altmışaltı yıl uyuttuğu Talmudik kıssada anlatılmaktadır. Talmud'da, hikâyesi anlatılan Onias (Honi) Ha-Me'aggel, adlı kişi de yetmiş yıl uyutulduktan sonra uyandırılmış ve böylelikle öldükten sonra dirilmenin gerçekliğine iknâ olmuştur.³ Talmud'da anlatılan yeniden diriltirme hikâyeleri, Kur'an'da zikredilen Hz. Üzeyir'in yeniden diriltirme hikâyesine büyük benzerlikler arz etmektedir.

Hint kaynaklarında bir tek kişinin uzun süreli uyuya kalması sonra uyanması olayına rastlandığı gibi, yedi kişinin, peşlerinde kendilerine ait bir de köpek olduğu halde toplumdan ayrılıp, zühd hayatı için krallık ve dünyadan yüz çevirdikleri nakledilmektedir.⁴

İslam'da ahiret gününe ve yeniden dirilmeye inanmak, imanın bir esası ve akidenin/inancın en önemli parçalarından biridir. Kur'an'da mü'minlerin vasıfları sayılırken onların, Allah'a, Hz. Peygamber'e ve ahirete iman ettikleri ifade edilmekte;⁵ ahirete inanmayanların ise çok derin bir sapıklık içerisinde oldukları ve onlara çok çetin bir azapla muâmele edileceği âyetlerde vurgulanmaktadır.⁶ Âyetlerde ahireti inkâr edenlerin çok büyük ve derin bir sapıklık içerisinde olduklarının Kur'an'da ifade edilerek cehennemde cezalandırılacaklarının belirtilmesi, böyle kimselerin imanlarının olmadığını göstermektedir. Ahireti ve yeniden dirilmeyi inkâr, Allah ve Resûlünü de inkâr anlamı taşır. Zira ahiret ve yeniden dirilmenin varlığını, ahiret hayatında meydana gelecek şeyleri, duyular ve akıl yoluyla öğrenme imkânı yoktur. Ahiret ve yeniden dirilme dinin sem'iyât kısmına giren konuları içerdiğinden sadece Allah'ın ve Resûlünün haber vermesiyle bilinebilirler. Ahiret ve yeniden dirilmeyi kabul etmemek Allah ve Resûlünün verdiği sem'î bilgileri inkâr etmektir. Allah ve elçisine iman, onların haber verdiklerine de iman etmeyi gerektirmektedir. İman esasları bir bütündür, bölünme ve parçalanma söz konusu değildir. Allah ve elçisinin haber verdiklerinin bir tanesini inkâr, hepsini inkâr gibidir. Bu bakımdan ahiret ve yeniden dirilme inancına Kur'an'da büyük önem verilmiştir.

² John Koch (Johann August Hermann), *Die Siebenschläferlegende ihr Ursprung und ihre Verbreitung: Eine Mythologisch-literaturgeschichtliche Studie* (Leipzig: Verlag von Carl Reissner, 1883), 24-25 vd.; Huber, *Die Wanderlegende van den Siebenschläfern*, 387-388.

³ Huber, *Die Wanderlegende van den Siebenschläfern*, 407-422.

⁴ bk. İsmet Ersöz, "Ashâb-ı Kef", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 3/465-467.

⁵ bk. el-Bakara 2/4, 8, 62, 126, 177, 228, 238 vs.

⁶ bk. el-Bakara 2/264; en-Nisâ 4/136; el-'A'râf 7/147; el-İsrâ 17/10; er-Rûm 30/16.

◆ Ahiretin Varlığına Delil Olan Dünyada Yeniden Diriltirme Örnekleri

İslamiyet'in ana kaynağı Kur'an'da; ahiret ve yeniden dirilmeye vurgu yapılmakla yetinilmemiş, Allah Teâlâ'nın, dünyada yeniden diriltme örnekleri de zikredilmiştir. Bu örneklerden bir kısmı peygamberlerin mucizesi olarak nakledilmiştir. Bu örnekler; peygamberler yeniden diriltilmeye iman etmediklerinden veya bundan şüphe duyduklarından değil, hem kendi kalplerinin mutmain olması hem de diğer insanlar için bir örnek olması amacıyla Allah tarafından gerçekleştirilen mucizelerdir. Dünyada yeniden diriltirme örneklerinden bazıları ise peygamber olmadıkları bilinen şahıslarla alakalıdır. Hz. Üzeyir ve Ashâb-ı Kehf bunlardandır. Mucizeler, peygamberlerin aracılığıyla gerçekleşen Allah'ın fiilidir. Yeniden diriltme mucizeleri de Allah'ın izniyle gerçekleşmektedir.

Kur'an'da ahiretin varlığına delil olmak üzere çok sayıda yeniden diriltirme örneği/mucizesi bulunmaktadır. Bunlar; Hz. İbrâhîm'in isteği üzere dört çeşit kuşun diriltilmesi, Hz. Mûsâ'nın, Tûr Dağına götürdüğü yetmiş kişinin diriltilmesi, Bakara Mucizesi, Hz. Süleymân'a tekrar canlılık verilmesi, Hz. Eyyûb'un, ölen evlatlarının yeniden diriltilmesi, Hz. Üzeyir'in yüz sene ölü bırakılıp sonra yeniden diriltilmesi, Ashâb-ı Kehf Kıssası ve Hz. İsa'ya ölüleri diriltme mucizesi verilmesidir. Kur'an'da zikredilen bu yeniden diriltirme örneklerinin hepsi ahiret inancına birer delil ve Allah'ın yeniden diriltmeye kâdir olduğunu gösterme gayesine mâtuftur.

Kur'an'da yer alan yeniden diriltme mucizesi örneklerine geçmeden önce İslam akidesinde önemli bir yeri bulunan yeniden diriltirme (ba's) kavramına değinmemiz yerinde olacaktır.

1. Ba's

İnsan, hem beden hem de rûhtan oluşur. Ruh, bedenden ayrıldığında insan ölmüş olur. Ba's kelime olarak göndermek, diriliş ve diriltmek anlamlarına gelmektedir. Kelâmî istilahta ise; Allah'ın, ölüleri tekrar diriltmesi demektir. Bu da Allah'ın, rûhları bedenlere iâde etmesiyle olmaktadır. Rûhların, bedenlere iâde edilerek, insanların ahirette yeniden diriltilecekleri konusunda ümmetin icmâsı vardır.⁷ İman esasları içerisinde ahirete imanın temelidir. Bu inanç, "el-ba'sü ba'de'l-mevt: ölümden sonra yeniden diriliş" olarak ifade edilmektedir. Ba's, bütün semâvî dinlerde inanılması gereken esaslardandır. Çünkü bu inanç olmadan ahirete iman olamaz.⁸

Öldükten sonra dirilmeye, ahirete inanç, eski Yunan'da, eski Mısır'da, eski Türk inancında, Mecûsîlikte, Yahûdilik ve Hıristiyanlıkta da bulunmaktaydı. Ancak bunların yeniden diriltme ve ahiret inancı kendilerine has özellikler taşımaktaydı. Câhiliyye dönemi müşrik Arapları ise genelde ahirete inanmayıp, hayatı sırf dünya hayatı olarak tasavvur ederlerdi.

⁷ bk. Harun Çağlayan, "Ruh İnancı Üzerine Teolojik Bir Değerlendirme", *Marife* 20/2 (2020), 369-388. <https://doi.org/10.33420/marife.800963>

⁸ Şerafeddin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam* (Konya: Tekin Kitabevi, 2016), 457.

Onların içerisinde azınlıkta bulunan, ahirete inanan Hanîfler de bulunmaktaydı. Bu sebeple Kur'an'da ahiret ve yeniden dirilme konusu özellikle Mekkî sûrelerde derinlemesine işlenmektedir. Kur'an'da Ba's yani yeniden diriltirme pek çok âyette geçmektedir.⁹ Allah; "Sizlerin yaratılmanız ve sizlerin Ba's edilmeniz (rûhlarınızın iâde edilip, gönderilip, canlı/diri olarak tekrar yeniden diriltmeniz) ancak bir tek nefis gibi (bir tek nefsi yeniden diriltmek gibi) olmaktan başka (bir şey) değildir"¹⁰ buyurmaktadır. Yeniden diriltirme ile ilgili âyetlerde insanın kendisi ve çevresindeki varlıklara dikkat çekilmektedir. Yeniden diriltirmeden şüphe içinde olan insanlara, onların kendi yaratılışlarının aşamalarından, mevsimlerden, özellikle kış mevsiminde âdetâ ölmüş gibi görülen tabiatın ilkbaharda yeniden diriltilişinden örnekler verilmekte, Allah'ın, ölüleri dirilttiğinden bahsedilmektedir.¹¹

Kur'an'da, ahiret hayatına delil olmak üzere dünyada yeniden diriltirme örnekleri de zikredilmektedir. Allah, doğrudan doğruya, müşahhas olarak dünyada yeniden dirilttiği bazı şahıslardan da bahsetmektedir ki, işte bizim incelemek istediğimiz konu da budur.

Dünyada Yeniden Diriltilenler

Kur'an'da yer alan yeniden diriltirme örneklerinin -Nemrud'un iddiası- dışında hepsi Allah'ın, peygamberlerine verdiği mucizeler kapsamında olan, onların ellerinde gerçekleşen hârika olaylardır. Nemrud, Hz. İbrâhîm ile diyalogunda, kendisinin de diriltebileceğini söylemiştir. Şimdi onun, bu iddiasının doğru olup-olmadığına bakalım.

1. Nemrud'un İlahlığına Delil Olarak, "Ben de Diriltir ve Öldürürüm" Demesi

Nemrud, Bâbil hükümdarlarından birisidir.¹² İlk defa başına taç giyen, Kâbil'den sonra ilk defa ateşe tapan, astronomi ve astroloji ile meşgul olan ve elde ettiği verilerle amel eden, ilk defa tanrılığını ilan edip, kendisine tapılmasını emreden kişi olduğu ifade edilmektedir.¹³

⁹ el-Bakara 2/56, 259; el-En'âm 6/29-30, 36; el-A'râf 7/14; Hûd 11/7; el-Hicr 15/36; en-Nahl 16/21, 38; el-İsrâ 17/49-51, 98; Meryem 19/15 vs. bk. Mehmet Kılıçarslan, *Molla Fenârî'nin Usûlü Üzere Meryem Sûresi Tefsiri* (İstanbul-Trabzon: Kalem Yayınları, 2020), 117-121.

¹⁰ Lokmân 31/28.

¹¹ bk. el-Hac 22/5-7; el-Furkân 25/49; Yâsîn 36/33; Fussilet 41/39; ez-Zuhruf 43/11; Kâf 50/9-11.

¹² Cevdet Paşa, Ahmet, *Kışâs-ı enbiyâ ve tevârih-i hulefâ*, haz. Mahir İz (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1985), 1/7.

¹³ Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1981), 31; Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri es-Sa'lebî, *Kaşşu'l-enbiyâ, 'Arâisü'l-mecâlis* (Mısır: Mektebetü

Hız. İbrâhîm, bir bayram gününde kırlara gitmek istemeyip, hastalandığı bahanesiyle şehirde kalmış, putlara bir kötülük yapmayı düşünmüştür. O, yaptığı planı kendi kendine mırıldanırken birileri onu duymuştu.¹⁴ Herkes şehirden bayram yerine gittikten sonra Hız. İbrâhîm, puthâneye girdi. O, tüm putları kırıp, parçalayıp sonunda baltayı sağlam bıraktığı en büyük putun boynuna astı. Şehir halkı geri dönüp geldiklerinde parçalanmış putlarını görüp, sorumlusunun Hız. İbrâhîm olduğunu anladılar. Onu sorgulamak için halkın huzuruna çıkardılar. Nemrud da oraya geldi. Hız. İbrâhîm'i sorguya çekip:

- "Ey İbrâhîm, tanrılarımıza bu işi sen mi yaptın?", dediler. O da:

- "Belki de bu işi onların şu en büyüğü yapmıştır. Eğer konuşurlarsa bunu putlara sorunuz", dedi. Bunun üzerine biraz akılları başlarına gelir gibi olduysa da yine de:

- "Ey İbrâhîm, and olsun ki, bunların konuşmayacaklarını sen de bilirsin", dediler.¹⁵

Nemrud, Hız. İbrâhîm'i huzuruna çağırıp onunla tartışmaya başladı. Hız. İbrâhîm:

- "Benim Rabbim (hem) diriltir ve (hem) de öldürür" deyince, Nemrud:

- (قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ) "O (Nemrud) da; ben de diriltir ve öldürürüm, dedi."¹⁶

Bunu söyledikten sonra Nemrud, iki adam çağırıp getirtmiş, birini öldürmüş, diğerini serbest bırakmıştır. Böylece kendisinin güya öldürmeye ve diriltmeye kâdir olduğunu gülünç bir şekilde göstermek istemiştir.¹⁷ Hakîkatte onun yeniden dirilttiği bir canlı yoktur. Nemrud, Hız. İbrâhîm'in ortaya koyduğu ihyâ ve imâte burhânına gerektiği şekilde önem vermeyip, demogoji yaparak kendince ilâhlık davâsında bulunmuştur. Oysa Allah'ın ihyâ kudreti hiçbir varlıkta mevcut değildir. O'nun bu kudreti bir defaya mahsus da değildir. O, ma'dûmu îcâd edip hayat verdiği gibi ölüyü de tekrar ba's edip ihyâ edebilir.¹⁸ Hız. İbrâhîm, ona:

Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1954), 73; Mustafa Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 1/142.

¹⁴ Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Medâriku't-tenzîl ve haqâiku't-te'vîl (Tefsîru'n-Neseî)* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 3/82; es-Sâffât 37/88-90.

¹⁵ bk. el-Enbiyâ 21/58-65.

¹⁶ el-Bakara 2/258.

¹⁷ Neseî, *Medâriku't-tenzîl ve haqâiku't-te'vîl*, 1/130.

¹⁸ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 2/877.

–“Şüphesiz ki Allah, Güneşi doğudan getiriyor, işte sen de onu batıdan getir, deyince kâfir (Nemrud) şaşırıp (afalladı, söyleyecek bir şey bulamayıp, dili tutuldu, donup kalıp, konuşmaktan kesilip) kaldı.”¹⁹

Nemrud’un tanrılık iddiası ve ölüleri diriltme sözünün gerçeklikten uzak kuru bir laftan ibaret olduğu ortaya çıkmış olmaktadır. Dünyada yeniden diriltirme örneklerinden birisi de Hz. İbrâhîm’in isteği üzere gerçekleşen, dört kuşun dünyada yeniden diriltilmesi olayıdır.

2. Hz. İbrâhîm ve Dört Kuşun Diriltilmesi

Hz. İbrâhîm, Allah’ın ölüleri dirilttiğine iman etmekle birlikte bunun keyfiyetini de görmek ve bilmek istemiştir. O, yeniden diriltmenin tafsîlâtını bilmesede iman edilmesi gereken bir konu olduğundan, Allah, ona istifhâm-ı inkârî olarak; (قَالَ أَوْأَمْ تُنْمِرُونَ) “sen, (Benim, yeniden dirilttiğime/dirilteceğime) inanmıyor musun?” buyurmuş. O da buna; (قَالَ بَلَى) “evet inanıyorum” cevabını vermiştir. Buradan, inanılması gereken bir şeyin tafsîlâtı bilinmesede iman edilmesinin zorunlu olması, sonucu çıkarılmaktadır. Demek ki, yeniden diriltmeye iman etmek için görmek, şahit olmak gerekmemektedir. Bununla birlikte o, kalbinin tatmin olması için Allah’ın ölüleri nasıl dirilttiğini bizzat görmek buna şahit olmak istemektedir. Hz. İbrâhîm, (وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي) “Velâkin benim kalbimin mutmaîn (tatmin) olması için (istedim), dedi” O, iman ettiği şeyi gözüyle görmek ve ilme’l-yakîn derecesinde olan yeniden dirilme bilgisini ayne’l-yakîn olarak da görmek ve bilmek istemekteydi. Allah, onun bu isteğini yerine getirmiş; “işte öyleyse (ey İbrâhîm) sen, dört tane kuş tut (al). Sonra sen, onları kendine alıştır (onları iyice incele, onları kesip, paramparça et. Etlerini birbirine karıştır). Sonra sen, onlardan (kuşların etinden) her parçasını bir dağın üzerine bırak, koy. Sonra sen, onları (kuşları) çağır. Onlar koşarak (uçarak, çaba göstererek) sana geleceklerdir” buyurarak dört çeşit kuşu kendisine alıştırmasını, onları evcilleştirmesini sonra da onları kesip etlerini parça parça etmesini söylemiştir. Böylelikle bu kuşlar Hz. İbrâhîm’in ilminde de bilinen canlılar olmuş olacaktır. Yeniden diriltilecek kuşlar, az önce onun kesip, parçaladığı kuşlar mıdır, yoksa başka kuşlar mıdır, bu konuda herhangi bir şüpheye mahal kalmamış olacaktır. Allah’ın ölüleri, önceden canlı olarak var oldukları şekilde dirilttiğine bir delil olacaktır. Hz. İbrâhîm, kesip parçaladığı kuşların etlerini bizzat kendisi parça parça dağların üzerine koyacak ve onları önceden kendisine alıştırdığı şekilde canlılar gibi çağıracaktır. Allah Teâlâ da (كُنْ) “ol” emrini vererek bu

¹⁹ el-Bakara 2/258.

kuşları yeniden diriltecek, dağların üzerindeki her bir parça hızla bir araya toplanacak ve Hz. İbrâhîm'in gözleri önünde kuşların tüm azâları tecessüm ederek canlanacaklardır. Nitekim Allah, kesilerek parçalanmış bu dört kuşu, onun gözleri önünde bu şekilde yeniden diriltmiştir. Yeniden diriltilen kuşlar, Hz. İbrâhîm'in çağrısına uyarak önceden olduğu gibi ona doğru koşarak gelmişlerdir. Âyetin sonunda (وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) "Ve sen bil ki, şüphesiz Allah, Azîz (mutlak güç sahibi, gâlip)tir, Hakîm (hakîkî hüküm ve hikmet sahibi)dir"²⁰ buyrulmaktadır. Çünkü "göklerin ve yeryüzünün mülkü (hükümranlık ve saltanatı) O'nundur. O (Allah) diriltir ve O öldürür. Ve O, her şeye Kadîr (her şeye gücü hakkıyla yeten)dir."²¹

Hz. İbrâhîm'in isteği üzere Allah'ın dört farklı kuşu onun gözleri önünde diriltmesi, hem onun kalben tatmin olmasına vesile olmuş hem de daha sonraki nesiller için ahiret ve yeniden dirilmenin bir delili olmuştur.

Hz. Mûsâ'ya inanmayan veya inandığı halde bazı şüpheler öne süren insanların şüphelerini izâle etmek üzere kavminden seçtiği yetmiş kişiyi Tûr dağına götürmüştür. Orada meydana gelen olaylar sonucunda onların ölümlerinin ardından bu kişilerin yeniden diriltilmeleri de dünyada yeniden diriltirme örneklerinden bir diğeridir.

3. Hz. Mûsâ ve Tûr'da Yetmiş Kişinin Yeniden Diriltilmesi

Allah'a ve Hz. Mûsâ'ya inanmayanlar iddialarına dayanak olarak, Allah'ı açıktan açığa görememelerini ileri sürmüşlerdir.

Şüpheli veya inkârcı kimselere karşı bir delil olması için, Hz. Mûsâ, kavminden yetmiş kişiyi, Allah'ın belirlediği vakitte Tûr dağına götürmek üzere seçti. Seçilen bu kimseler, Hz. Mûsâ ile birlikte Allah'a karşı tevbe ve istiğfarda bulunmak ve emirlerini dinlemek üzere Tûr Dağına çıkmışlardır. Onlar, Tûr'a vardıklarında dağın tamamını bir bulut kaplamış, Allah ile Hz. Mûsâ'nın konuşmalarını, dağa çıkarılanlar bu bulut içerisinde duymuşlardır. Konuşma bittikten sonra bulutlar dağılmıştır.²² Onlar, Hz. Mûsâ'ya gelen vahiyleri kulaklarıyla duydukları halde, Allah'ı açıktan açığa görmeyince sana inanmayız, diye dayatmışlardır.²³

Tûr'a götürülen kişiler, Hz. Mûsâ ile kendilerini bir zannetmişler ve ona; sen Allah ile konuştum, kitap getirdim, diyorsun ya, haydi Allah'ı bize

²⁰ el-Bakara 2/260.

²¹ el-Hadîd 57/2.

²² Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 3/89.

²³ bk. el-Bakara 2/55; el-A'râf 7/155.

de göster diye isyâna kalkışmışlardır. Onlar, Allah'ı bir cisim gibi sınırlı bir rü'yetle görmek istemişlerdir. Onlara verilen nimetler ve Hz. Mûsâ'nın tebliğ ve mucizeleri yeterli gelmemiş gibi muhâl olan bir hayale kapılmışlardır.²⁴ Onların, Allah'ı gözleriyle görmek istemeleri hidâyete, doğru yola ulaşmak için değildi, sadece kuru inatlaşmaları sebebiyle bunu istiyorlardı.²⁵ İnat etmelerinin sebebi ise Hz. Mûsâ'yı zor durumda bırakmaktı. Diğer taraftan bazı insanlar, görmediklerine inanmazlar. Tapınmak için müşahhas, mücessem putlar vs. ararlar. Onlara dokunmak ve elleriyle kontrol etmek isterler. Eğer böyle müşahhas putlar bulamazlarsa onu kendileri yaparak ona tapınıp, ibadet ederler. Ondan yardım ve aracılık umarlar. İnsanlarda ibadet etmek fitrî bir ihtiyaç olduğu için bundan kurtulamazlar.

Yetmiş kişinin itirazları sonucunda onları çok şiddetli bir depresyon sarsıntısı (الرَّجْفَةُ) tutup, yakalamış,²⁶ onlar, sağa sola bakıp dururken, onları seyrederek onları yıldırım çarpmış ve helâk olmuşlardır.²⁷ Bazı müfessirlerin beyanına göre bu yetmiş kişi gündüz ve gece bir gün ölü halinde kalmışlardır.²⁸

Onlar, bir yıldırım çarpması sonucu helâk olduktan sonra Hz. Mûsâ'nın; "...Ey Rabbim, şayet Sen dileydin onları da ve beni de daha önceden helâk edip, yok ederdin. (Şimdi) bizlerden (bizim içimizden) sefihlerin (beyinsizler, kendini bilmeyenler, alçakların) yaptıkları sebebiyle Sen, bizleri helâk mı edeceksin? Şüphesiz ki, o da Senin fitnenden (imtahanından) başka (bir şey) değildi. Sen, onunla dilediğini idlâl eder, saptırırsın. Ve Sen, dilediğini hidâyete iletirsin. Sen, bizlerin Velîmiz (gerçek dostumuz, efendimiz)sin. İşte artık Sen, bizlere mağfiret et ve Sen, bizlere merhamet et. Ve Sen, mağfiret edenlerin en hayırlısısın,"²⁹ şeklindeki duâ ve niyâsı sonucunda Hz. Mûsâ'nın beraberinde getirdiği bu yetmiş kişiyi Allah da yeniden diriltmiştir. Allah; "Sonra umulur ki, belki de sizler şükredersiniz diye sizlerin ölümünüzün ardından Biz, sizleri ba's edip (rûhlarınızı iade

²⁴ bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Hicr li't-Tibâati ve'n-Neşr, 2001), 1/687; Neseî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vîl*, 1/49.

²⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanhoğlu - Murat Sülün v.dğr. (İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005-2007), 2/285.

²⁶ bk. el-A'râf 7/155.

²⁷ bk. el-Bakara 2/55.

²⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 3/90; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Şafvetü't-tefâsîr* (İstanbul: Dâru'l-Ensâr li'n-Neşr, 1987), 1/60.

²⁹ el-A'râf 7/155.

edip, gönderip) yeniden dirilttik,"³⁰ buyurmuştur.

Âyetlerde zikredilen yıldırım çarpması sonucu bu yetmiş kişinin helâk edildikleri ve Hz. Mûsâ'nın duâsı ile yeniden diriltildikleri müfessir ve kelimacılar arasında ağır basan bir görüştür. Bununla birlikte (صَعَوْ) "şa'ika" kelimesinin "yıldırım çarpmak, bayılmak" vb. anlamlarından faydalanılarak âyetlerdeki değişik kullanımlarından örnekler getirerek, onların hakîkate ölmediklerini, ölüm raddesine geldiklerini, yıldırımın şiddetinden kendilerinden geçtiklerini, akıllarının başlarından gittiğini, anlayış kabiliyetlerinin dumûra uğradığını, bayıldıklarını vs. söyleyenler de bulunmaktadır.³¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) de ikinci görüşü göz ardı etmeyerek, bu âyetlerle ilgili olarak helâki iki kısımda değerlendirmektedir. Bunlardan birisi bedenlerin, nefis ve canların helâki diğeri de akıl ve zihnin helâkidir.³² Bu duruma göre yıldırım çarpmasından sonra Hz. Mûsâ, bu kişilerin ıslahı için duâ etmiş bundan sonra onların akılları başlarına gelmiştir. Bu görüşte olanlara göre de eğer yıldırım çarpınca ölmüşlerse devamındaki âyette ifade edilen hakîki bir yeniden diriltme olmaktadır. Görüldüğü gibi müfessir ve kelimacıların çoğunluğu bu yetmiş kişinin helâk edilip öldüklerini, sonra yeniden diriltildiklerini kabul etmiş olsalar da yine de her iki görüşü birbirinden uzak ihtimaller olarak görmemektedirler.

Hz. Mûsâ'nın, Tûr Dağına götürdüğü, genel anlamda inancı zayıf, ahiret ve yeniden diriltme hakkında da tereddüt içerisinde bulunan yetmiş kişi gördükleri ve işittiklerine rağmen itirazda bulunmaları üzerine helâk edilmişler ve yeniden diriltmişlerdir. İkinci ihtimal olan ölüm raddesine gelmeleri sonra Allah tarafından tekrar eski sıhhatlerine kavuşturulmaları da aynı minvaldedir. Sonuçta onların yaşadıkları kendileri için Allah'ın varlığı, Hz. Mûsâ'yı peygamber seçtiği, onunla konuştuğu ve kendilerini ölümlerinden sonra yeniden dirilttiği hakkında apaçık yakînî bir delildir. Onların dışındaki insanlık için ise Allah'ın, Kur'an'da haber verdiği yeniden diriltme örneklerinden birisi olmaktadır.

Kur'an'da hayat hikâyesi en çok anlatılan peygamber hiç şüphesiz Hz. Mûsâ'dır. Onun kavmi içerisinde meydana gelen fâil-i meçhûl bir katli olayından sonra, bu meselenin aydınlığa kavuşması için bir sığır

³⁰ el-Bakara 2/56.

³¹ bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 1/690-692; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 3/92; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/357.

³² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/133.

kesmelerinin ve onun etinden bir parçayı maktûle vurmalarının emredilmesi neticesinde Allah'ın, bir maktûlü diriltmesi ve fâillerin kimliğini belirtmesi şeklinde bir mûcize olarak, Allah'ın, yeniden diriltme olayına da "Bakara Mûcizesi" denilmektedir.

4. Hz. Mûsâ'nın Bakara Mûcizesi

Hz. Mûsâ, Kızıldeniz'in yarılma mûcizesinden sonra Allah'ın emri ile kırk geceliğine Tûr dağına mîkata gitmiştir. Yahûdiler, o Tûr dağında mîkatta iken, Sâmirî isimli bir kuyumcu şarlatanın önderliğinde buzağı heykelini ilâh edinmişlerdi.³³ Hz. Mûsâ'nın tebliğinde sığır cinsinden hayvanların yer almasının, Yahûdilerin kalplerinde buzağı sevgisinin kök salmış olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Allah, onlara bir kâtillik meselesi sebebiyle son derece alımlı, bakanların, seyredenlerin içini açan, sürur, mutluluk, ferahlık veren bir sığır kesmelerini emretmiştir.³⁴ Allah, kâtilin kim olduğunu Hz. Mûsâ'ya doğrudan bildirmek veya doğrudan maktûlü yeniden diriltmek yerine bir sığırın kesilip, etinin bir parçasının maktûle vurulmak suretiyle onu yeniden diriltmek ve kâtilin kim olduğunu ona söyletme yolunu seçmiştir. Belki de bunun amacı Yahûdilerin içlerindeki tapınma derecesindeki buzağı sevgisini söküp atmaktır. Zira canlı bir sığırın kurban edilmesi, onun kutsanacak, tapınılacak bir hayvan olmadığını göstermekte, bunun som altından cansız heykeline ise hiçbir surette tapınılamayacağını ortaya çıkarmış olmaktadır. Bakara Mûcizesinde maktûlün yeniden diriltme işinde bir sığırın araya konmasının sebebinin yukarıda söylediğimiz sâikten dolayı olduğunu, sığırı kesme konusunda epeyce bahane ürettikten sonra kesilecek hayvanın tespitini müteakip âyette ifade edildiği gibi "neredeyse (bu sığır kesme işini) yapmayacaklardı" kısmından bunu anlamak mümkün olmaktadır.

Âyette ifade edildiğine göre Yahûdiler arasında fâili meçhul bir katl hâdisesi meydana gelmiş, suçlu bulunamamıştı.³⁵ Müfessirlerin beyanına göre içlerinde zengin bir adam ve onun bir tek oğlu ve çok sayıda da yeğeni bulunuyordu. Yeğenler, amcalarının mîrâsını ele geçirmek için onun tek oğlunu gizlice öldürmüşler ve cenaze üzerinden şamata yaparak, cinayeti başkalarının üzerine atmaya çalışmışlardı. Kâtilin bulunamaması büyük bir fitneye sebep olmuştu. Neredeyse kabileler arası savaş çıkacaktı. Yahûdiler, kâtilin bulunması için Hz. Mûsâ'ya müracaat etmişler, Bakara Mûcizesi ile

³³ el-Bakara 2/51-52, 54. bk. Abdullah Namlı, *Kur'an'a Göre İnkâr* (İstanbul-Trabzon: Kalem Yayınları, 2021), 202-204.

³⁴ bk. el-Bakara 2/67-73.

³⁵ bk. el-Bakara 2/72.

kesilen sığırın etinin bir parçası maktûle vurulmuş böylelikle Allah, suçsuz yere öldürülen o şahsı yeniden diriltmiştir. Maktûl, kendisini öldürenleri haber vermiş ve bu suretle büyük bir fitne bertaraf edilmiştir.³⁶ Bütün bu olanlardan sonra yine insanlardan bir kısmının kalpleri taşlardan daha katı hale gelmiş, hakkı, hakîkati görmez olmuşlardır.³⁷

Bakara mûcizesi, gerçekleştiği o dönemde bu olaya şahit olanların hepsi için buzağuların ilâh olamayacağı ve Allah'ın ölüleri nasıl dirilttiğinin yakîn delili olmaktadır. Onların dışındaki insanlık için ise Allah'ın, yeniden diriltmeye kâdir olduğunun bir örneğini sunmaktadır.

Hz. Süleymân'ın şiddetli bir hastalığa yakalanıp, tahtında bir ceset olarak bir müddet bu hal üzere kaldığı sonra Allah'ın kendisine yeniden hayat verdiği şeklinde Kur'an'da bir yeniden diriltirme örneği de bulunmaktadır.

5. Hz. Süleymân ve Ceset

Hz. Süleymân'ın nübüvvet ve saltanatı ile ilgili olarak; “and olsun ki, muhakkak Biz, Süleymân'ı fitneye tâbî tutup, imtihan ettik. Ve Biz, onun tahtının üstüne bir ceset bırakıverdik. Sonra o (Süleymân, tevbe ve tesbîh edip, tekrar Allah'a) dönüp, yöneldi”³⁸ âyetinde ifâde edilen cesedin Hz. Süleymân'ın bizzat kendisi olduğu ifâde edilmektedir. Hz. Süleymân, çok şiddetli bir hastalığa yakalanmış, kendi tahtı üzerinde rûhsuz bir ceset gibi komaya girmiş adeta ölmüştü. Aradan epeyce zaman geçtikten sonra Allah, ona şifâ vermiş ve komadan çıkmıştır. Derhal Allah'a tevbe etmiş, O'nu tesbîh edip, tekrar Allah'a dönüp, yönelmiştir.³⁹ Bu âyette Hz. Süleymân'ın öldüğü ve tekrar diriltildiği değil, onun bedeninin ölü bir ceset gibi olduğu, bir müddet sonra şifâ bulup tekrar sağlığına kavuştuğu ifade edilmektedir.

Hz. Süleymân'ın tahtının, hile ile kırk gün bir şeytan tarafından ele geçirildiği, cesedin bu olduğu yönünde bazı tefsirlerde yer alan peygamberliğin şânına aykırı, İsrâiliyyâta dayanan rivâyetler bulunmaktaysa da bunlara itibar edilmesi mümkün değildir.⁴⁰

³⁶ bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 2/122-123; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/386.

³⁷ el-Bakara 2/72-74.

³⁸ Sâd 38/34.

³⁹ bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 12/251; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 26/394; Sâbûnî, *Şafvetü't-tefâsîr*, 3/59.

⁴⁰ bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 20/87-92; İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm (Tefsîru İbn Kesîr)*, thk. Sami b. Muhammed Seleme (Riyad: Dâru Taybe li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1999), 7/66-68; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 26/207-210; Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer el-

Hız. Süleymân'ın tahtında bulunan cesedin kime ait olduğu açıklık kazanmasa da böyle bir olayın hayat ve ölüm çizgisi içerisinde komaya girmiş, bitkisel hayatta olan, beyin ölümü gerçekleşti denilen veya ölüp-ölmediği tam kestirilemeyen bazı canlıların, Allah tarafından tekrar hayata döndürülebileceğinin mümkün olduğu sonucu çıkmaktadır.

Hız. Eyyûb, çeşitli ağır hastalıklara mâruz kalan bir peygamberdir. Uzun hastalığı esnasında malını ve evlatlarını kaybetmiştir. Kur'an'da, Hız. Eyyûb şifâ bulduktan sonra ona âilesinin geri verildiği ifade edilmektedir.

6. Hız. Eyyûb'a Âilesinin Geri Verilmesi

Müfessirlerin beyanına göre Allah'ın nebisi Hız. Eyyûb, ağır hastalıklara yakalanmadan önce çok zengin bir insandı. Onun, yüzlerce köle ve câriyesi ile binlerce deve ve koyunu bulunuyordu. Kendisinin de yedi oğlu ve yedi kızı vardı. Allah, onu, evlatlarının ölümü, mallarının elden çıkması ve ağır hastalıklarla imtihan etmiştir. Ama o, "beni iyileştir", diye duâ etmekten Allah'tan utandı. Hanımının tavsiyesi üzerine Allah'a nidâ etmiştir.⁴¹ Kur'an'da şöyle buyruluyor: "Ve Eyyûb (ki), (hatırlayın ki), hani o, Rabbine; şüphesiz ki ben (var ya); bana bir zarar (hastalık, darlık, sıkıntı) dokundu. Ve Sen merhamet edenlerin en merhametlisisin, diye nidâ (duâ, niyaz) edip, yalvarmıştı. * İşte Biz de hemen icâbet ettik (Eyyûb'un duâsını kabul ettik). Sonra Biz, ondaki zarardan (hastalıktan, darlıktan ve sıkıntıdan her) ne varsa giderdik. Ve Biz, ona, tarafımızdan bir rahmet ve ibâdet (kulluk) edenler için bir öğüt, nasihat, bir ihtar, bir hatırlatma ve bir hâtıra olmak üzere ona âilesini ve onlarla beraber onların bir mislini (onların kendileri gibilerini, benzerlerini) daha vermiştik."⁴²

Sonunda Allah, ona şifâ verdi. Onların ölmüş evlatlarını aynen yeniden diriltti. Ona yeni evlatlar da verdi. Eski mallarının benzerleri ile onları rızıklandırdı.⁴³ Mâtürîdî, âyette geçen (وَأَرْزُقْنَاهُ أَهْلَهُ) "Biz, ona âilesini (geri) vermiştik" kısmıyla ilgili olarak farklı görüşler bulunduğunu zikretmektedir. Buna göre bazıları; "Eyyûb'a, dünyada âilesi ve ahirette de onlara verilen

Beydâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân Maraşlı (Beirut: İhyâu't-Türâsî'l-Arabî, 1998), 5/29-30.

⁴¹ Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer (Cârullah) ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf hakâîku ğavâmiği't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvad (Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1988), 4/160; Neseî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâîku't-te'vîl*, 3/86-87; Sâbûnî, *Şafvetü't-tefâsîr*, 2/272.

⁴² el-Enbiyâ 21/83-84. bk. Sâd 38/41.

⁴³ Zemahşerî, *el-Keşşâf hakâîku ğavâmiği't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, 4/160; Neseî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâîku't-te'vîl*, 3/86-87; Sâbûnî, *Şafvetü't-tefâsîr*, 2/272.

sevap kadarı verildi,” demişlerdir. Bazıları da âyetin, “Biz, ona âilesini (geri) vermiştik” kısmının “ölen kız ve erkek evlatlarını yeniden dirilttik,” demek olduğunu söylemişlerdir. Diğer bir görüş de; “Eyyûb’a daha önceden olduğu gibi evlenebileceği kadınlar ve yardımcıları verdik” şeklindedir.⁴⁴

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1029) de âyetin bu kısmı ile ilgili olarak sahâbe ve tâbiûn müfessirlerine dayandırdığı iki görüşü nakletmektedir. Birinci görüşe göre; Allah, onların ölmüş evlatlarını aynen yeniden diriltmiştir. İkinci görüşe göre ise Hz. Eyyûb’a değişik seçenekler sunulmuştur; ahirette âilen senindir, dilersen onları dünyada da yeniden diriltip geri verebiliriz. Sen dilersen ahirette âilen senindir, dünyada onların benzeri evlatlar veririz. Eyyûb, onlar ahirette benim olsunlar demiştir. Bu sebeple dünyada kendisine ölen evlatlarının benzerleri verildi. Râzî, önceki görüşün âyetin zâhirine daha uygun olduğunu söylemektedir. Zira âyet, onun ölen evlatlarının yeniden diriltilerek geri verildiğine ve onların benzeri yeni evlatlarının da dünyaya geldiğine açıkça delâlet etmektedir.⁴⁵

Hz. Eyyûb’a ölmüş evlatlarının yeniden diriltilerek geri verildiğini ifâde eden âyetin ağır basan tefsîrine göre, Allah, istisnâî bir durum, bir mûcize olarak, onun için evlatlarını yeniden diriltmiştir. Bu durum, onun şahsına münhasır bir mûcizedir. Zira Allah, herkesin ölen evlatlarını dünyada yeniden diriltecek değildir. Onun tebliği zamanında yaşayan diğer insanlar için yeniden diriltilecek evlatlar ahiret ve yeniden dirilmenin canlı şâhitleridir. Bizler için ise sem’î bir delil olmaktadır.

Kur’an’da ismi zikredilmeden yüz sene öldürülüp yeniden diriltilecek sâlih bir kimseden bahsedilmektedir.

7. Hz. Üzeyir

Kur’an’da, Üzeyir ismi Yahûdîlerin, ona Allah’ın oğlu demeleri bağlamında sadece bir yerde geçmektedir.⁴⁶ Başka bir âyette de Allah, isim zikretmeksizin yüz sene sâlih bir kulunu ölü bırakıp sonra dirilttiğinden bahsetmektedir. Bu kişinin Üzeyir olduğu konusunda müfessirler neredeyse ağız birliği etmişlerdir.⁴⁷ Ama Hz. Üzeyir’in kimliği tartışmalıdır. Bazıları ise

⁴⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, 9/312.

⁴⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 22/210.

⁴⁶ bk. et-Tevbe 9/30.

⁴⁷ bk. Taberî, *Câmi’u'l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’an*, 4/578; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-azîm*, 1/687; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 7/31; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/357.

bu kimsenin İrmiyâ b. Halkiyyâ veya Hızır olabileceğini söylemişlerdir.⁴⁸ Bu konuda kesin bilgilere sahip değiliz. İslâmî kaynaklarda açıkça ifade edilmemekle beraber Müslüman âlimlerin çoğunun Hz. Üzeyir'i Yahûdî kaynaklarındaki "Ezrâ" ile özdeşleştirdikleri de görülmektedir.⁴⁹

Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: "(Ey Muhammed) veyahut o kimse (Üzeyir) gibisini (görmedin mi?) ki; (binaların tavanları çökmüş, duvarları yıkılmış) harâbeye dönmüş (kimse kalmamış, ııssız) bir şehre (karye) uğramış (ve kendi kendine); Allah, burasını, bu ölümünden sonra nasıl diriltecek (acaba)?, demişti. Bunun üzerine Allah, onu (Üzeyir'i öldürüp) yüz sene ölü bıraktı. Sonra onu ba's edip, yeniden diriltti. O (Allah, Üzeyir'e); sen (burada) ne kadar kaldın?, buyurdu. O (Üzeyir) de; ben (burada), bir gün veya bir günden (daha) az kaldım, dedi. O (Allah da Üzeyir'e); hayır, aksine sen yüz sene (burada ölü) kaldın. İşte sen, yiyeceğine ve içeceğine bak, henüz bozulmamıştır. Ve (bir de) sen, eşeğine bak! Ve Bizim (böyle) yapmamız seni, insanlar için bir âyet (bir mucize, açık ve kesin bir delil, ibret belgesi) kılmamız içindir. Ve (bir de) sen (eşeğin) kemikler(in)e de bir bak! Biz, on(lar)ı nasıl birleştirip, yerli yerine koyuyoruz. Sonra da Biz, on(lar)a (nasıl) et giydiriyoruz, buyurdu. İşte, artık ona (Üzeyir'e, kendisinin bu süre zarfında yaşadığı her şey ayan beyan) apaçık belli olduğu zaman o (şöyle) dedi; ben (bu görüp, şahit olduklarımla da) biliyorum ki, şüphesiz ki Allah, her şeye Kadîr (her şeye gücü hakkıyla yeten)dir."⁵⁰

Allah, bu âyette, öldürme ve diriltme kudretine, bir harâbeye uğrayan sâlih bir şahsın hâlini örnek vermektedir. Âyette ifade edilen kişinin kim olduğunun önemi olmadığı gibi karye kelimesi de belirsiz isim (nekra) olarak zikredilmiştir. Bu köyde eskiden mâmur olan binaların tavanları çökmüş, duvarları da yıkılan tavanların üzerine devrilmiş, her şey altüst olmuştu. Müfessirlerin çoğunluğunun görüşüne göre bu kişi Hz. Üzeyir idi. Bu karyenin neresi olduğu hakkında da ihtilâf edilmiş ise de Kudüs olduğu yönündeki görüş ağır basmaktadır. Kissanın mevzusu küfrânî bir yeis zulmeti gibi bir izlenim verse de aslında kâfirâne bir yeisin değil mü'mine yakışan bir hüznün ve kederin yansıması olduğu anlaşılmaktadır. Üzeyir, her türlü hayat emareleri bitmiş, harâbe haline gelmiş bu yerleşim yerinin yeniden hayat dolu hale gelmesini temenni ederek, beşerî zaafalarına da yenik

⁴⁸ bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 4/580; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/687; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 7/31; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/357.

⁴⁹ Bu konudaki tartışmalar için bk. Baki Adam, "Üzeyir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 42/401-402.

⁵⁰ el-Bakara 2/259.

düşerek, derin bir teessürle, Allah ile de bağlantısını kesmeyerek, O'nun burasını tekrar nasıl eski haline getireceğini merak etmiştir.⁵¹ Üzeyir'in, burasının nasıl yeniden diriltileceğini düşünmesi birkaç şekilde anlaşılabilir:

1- Allah, acaba burasını ne zaman, nasıl ihyâ edecektir?

2- Ben, buranın tekrar canlanmasını diliyorum ama âciz olduğum için bunu da yapamıyorum. Acaba Allah, burasını tekrar ihyâ edecek mi, ederse bile bunu ben ömrüm yetişip görebilir miyim?

3- Allah, burasını ihyâ edebilir ama galiba bunu yapmayacak!

4- Ölen, geri dirilir mi? Öldükten sonra yeniden dirilmeye imkân ve ihtimal yok.⁵² İşte bu sonuncusu mutlak yeistir ve küfürdür. Üzeyir, bu sözü hangi anlamda söylerse söylesin bunu bir gaflet ve bir dil sürçmesi sonucu söylemiş olmaktadır.

Allah, Üzeyir veya İrmiyâ'yı yüz sene ölü bıraktı. O, öldüğü zaman eşeği de ölmüştü. Onun yanında bir sirke şişesi ve bir sepet de incir bulunuyordu. Yüz sene sonra Allah, onu, ölmeden önceki hâli gibi yeniden diriltti. Onun ölümünün yetmişinci senesinde "Yûşek" adlı Fars hükümdarlarından birisi tarafından Kudüs fethedilmiş ve İsrâil Oğulları da tekrar oraya yerleşmişlerdir. Otuz senede Kudüs eski mâmur haline geri dönmüştür. Yüz sene sonunda Allah, Üzeyir'i yeniden diriltmiştir. O, bu ölümü, bir gün veya günün bir kısmı uyuyakalmış şeklinde zannetmiştir. Allah, ona gerçekte yüz sene ölü kaldığını belirtmiştir. Sonra Üzeyir'e azığının ve suyunun bozulmadan yüz sene kaldığını göstermiş, yüz seneden beri ölü olan eşeğinin kemik kalıntılarına bakmasını emretmiştir. Devamında ise Allah'ın yeniden diriltme ve yaratma kudretinin bir nişanesi olarak, hem Üzeyir hem de tüm insanlık için yeniden dirilmenin bir delili olmak üzere, onun gözü önünde, yüz sene önce ölmüş eşeğini yeniden diriltmiştir. Allah, önce eşeğin kemiklerini bir araya getirmiş ve onun iskeletini sağlam bir şekilde oluşturmuş sonra da kemiklere et giydirmiştir. Üzeyir, gözü önünde olup biten her şeyden sonra, Allah'ın her şeye kâdir olduğunu ifade etmiştir.⁵³

Her gelecek geçmişin hâtırasına sahip olmaktadır. Uyku ve ölümden uyanınca insanda genel bir hâtıra bırakmaktadır. Şayet böyle olmasa tekrar

⁵¹ bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 4/580-582; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/688; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 7/33-34; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/881-882.

⁵² bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 4/586, 607; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/882-883.

⁵³ bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 4/592-594, 608-613; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 7/38-39; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/885.

diriltilen kimse kendisini geçmişle irtibatlandırmaz, canlılığının o anda var olduğunu düşünerek; yeni canlanıyorum zannederdi. Böylelikle insan hayatı değişik safhalardan sonra geçmiş, hal ve gelecekle bağlantılı olarak devam eder gider. Yüzlerce senelik hayat serencamı insana bir gün gibi gelir. İşte bütün bunlar, yeniden dirilme ve ahireti anlatmak için verilmiş örneklerdir.⁵⁴

Hz. Üzeyir'in yüz sene ölü bırakılıp sonra yeniden diriltilmesi ve kendi gözleri önünde ölmüş eşeğinin diriltilmesi aynı şekilde şahsı için öldükten sonra yeniden dirilmenin yakînî bir delilidir. Bu mûcize, onun kendi kendisine mırıldandığı hüznün ve keder ifadesi içeren cümlelerin içerdiği olumsuzluğun bertaraf edilmesi, Allah'ın, yeniden diriltme güç ve kudretinin hem hakka'l-yakîn hem de ayne'l-yakîn gösterildiği bir nişanedir.

Uyutulma ve öldükten sonra dünyada yeniden diriltirme hikâyelerinin Kur'an'da da zikredilen en meşhûru şüphesiz Ashâb-ı Kehf kıssasıdır.

8. Ashâb-ı Kehf

Hıristiyan kaynaklarında Ashâb-ı Kehf hakkında bilgiler bulunmaktadır. Onların hikâyeleri de tefsir kaynaklarında yer alanlara benzer. Hatta hikâyenin ana konusu birbiri ile neredeyse aynıdır. Sadece onların mağaralarının nerede olduğu ve isimleri gibi teferruat konularda farklılıklar bulunmaktadır. Hıristiyan kaynakları bu kıssayı özetle şu şekilde vermektedirler: Roma imparatoru Gaius Messius Quintus Traianus Decius (d. 201/ö. 251) döneminde Hıristiyanlara yapılan baskılar şiddetlenmiştir. İmparator Decius, Ephesos (Efes)'e gelir ve orada putlara tapınmayı yeniden canlandırır ve herkesin, özellikle de Hıristiyanların onlara kurban sunmasını emreder; bazı Hıristiyanlar inançtan vazgeçer, diğerleri sebat eder ve işkence görürler. İmparatorluk sarayında yaşayan ve isimleri çeşitli şekillerde verilen yedi genç Hıristiyan olmakla suçlanırlar ve Decius'un huzuruna çıkartıldıklarında putlara kurban vermeyi reddederler.⁵⁵ Decius, gençlerin kararlarında tereddüt etmelerini umarak onlara bir mühlet verir ve ardından Efes'ten ayrılır. 250 yılında yedi Hıristiyan asker veya saray asilzâdesi genç yaşadıkları şehri terk ederler ve yakınlardaki Anchilus Dağı'ndaki bir mağarada saklanırlar. İçlerinden biri, Diomedes veya Lamblichus, kötü elbiseler, içinde neler olup bittiğini sormak ve yiyecek satın almak için şehre iner. Kısa bir süre sonra Efes'e dönen Decius, gençlerin huzuruna

⁵⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/885.

⁵⁵ John Koch (Johann August Hermann), *Die Siebenschläferlegende ihr Ursprung und ihre Verbreitung: Eine Mythologischliteraturgeschichtliche Studie* (Leipzig: Verlag von Carl Reissner, 1883), 51 vd.; Michael Huber, *Die Wanderlegende van den Siebenschläfern* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1910), 91.

getirilmelerini emreder. Diomedes, arkadaşlarına emri bildirir. Yemeklerini yerler ve sonra hepsi ilâhî takdîrle derin, uzun bir uykuya dalarlar. Decius, gençleri Efes'te bulamayınca, oğullarının kaçmasına izin vermekle suçlanan anne babalarını çağırır. Onlar da gençlerin Anchilus Dağı'ndaki bir mağarada saklandıklarını söylerler. Decius, gençlerin diri diri gömülebilmesi için mağaranın girişinin büyük taşlarla kapatılmasını emreder. İki Hıristiyan, Theodore ve Rufinus, mağarayı kapatan taşların altına yerleştirdikleri metal levhalara şehit gençlerin hikâyesini yazarlar.⁵⁶ Aradan birkaç yüzyıl geçtikten sonra⁵⁷ Doğu Roma İmparatoru II. Theodosius (408-ö. 450) döneminde Adana-Antakya piskoposluğu yapan Mopsuestialı Theodor (350-ö. 428) liderliğinde bir sapkınlık patlak vermiştir. O, öldükten sonra yeniden dirilmeyi inkâr etmekteydi ve bundan da imparator büyük ölçüde tedirgin olmuştu. Sonra Tanrı, mağaranın bulunduğu tarlanın sahibi Adolius'un aklına sürüleri için bir ağıl yapma fikrini getirmiştir. Bu amaçla işçiler mağaranın girişini kapatan taşları kullandılar ve böylece mağaranın önü yeniden açılmış oldu. Allah, sadece bir gece uyuduklarını zanneden bu gençleri uyandırmıştır. Onlar da gerekirse Decius'un elinde şehadete ermeleri için birbirlerine öğüt verirler. Diomedes her zamanki gibi Efes'e inmiş ve şehrin kapılarının üzerindeki haçı görmüş ve bu duruma o kadar şaşırmıştır ki, yoldan geçen birisine burasının gerçekten Efes olup-olmadığını sormuştur. Aldığı haberle arkadaşlarının yanına dönmek için acele etse de önce yiyecek bir şeyler almış ve ücreti de Decius zamanında yanında bulunan parayla ödemeye çalışmıştır. Eski parayı gören satıcı ve pazarcılar, gencin gizli bir hazine bulduğunu düşünmüşler ve hazinayı onunla paylaşmak istemişler; tehditlerle onu, şehrin her yerine zorla götürmüşlerdir. Onların etraflarına birçok insan toplanır ve genç, tanıdıklarından birini aralarında görmek ümidiyle boşu boşuna bakınır. Piskopos ve vali, tüm hikâyeyi anlatan Diomedes'i sorgularlar ve o da halkı mağaraya gelip arkadaşlarını görmeye davet eder. Tepeye tırmanırlar ve gencin hikâyesini doğrulayan iki kurşun metal tableti bulurlar. Daha sonra mağaraya girerler Diomedes'in arkadaşları canlı ve nur yüzlüler olarak görünürler. İmparator Theodosius onlardan haberdar olur ve Efes'e mağaraya gelir. Gençlerden biri olan Maximilian veya Akhilleus ya da başka birisi, ona, dirilişin gerçekliğini göstermek için, Tanrı'nın onları uyuttuğunu ve kıyâmet gününden önce onları dirilttiğini

⁵⁶ Ignazio Guidi, "Seven Sleepers", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings vd. (New York: Charles Scribner's Sons, 1908-1914), 11/428.

⁵⁷ Hıristiyanlıkta aradan geçen süre konusunda ittifak edilememiştir. 120, 307, 308, 353 vs. sene geçtiği ifade edilmektedir. bk. Huber, *Die Wanderlegende van den Siebenschläfern*, 100.

anlatır. Bundan sonra gençler yeniden ölüm uykusuna dalarlar.⁵⁸

Theodosius, gençlerin mucizevî biçimde derin bir uyku şeklindeki ölümden sonra geri uyanmalarından ve böylece bedeninin yeniden dirilişine inancın canlı şahidi olarak ortaya çıkmalarından çok etkilenmiştir. Theodosius, bu yedi gencin yaşadıkları tecrübenin derin anlamlarını açıkladıktan kısa bir zaman sonra hemen topluca ölmeleri üzerine onların hatıralarına ilişkin bir kutsal mezar yapılmasını emreder. Bunun üzerine onların mağarasının yerine bir bazilika inşâ edilmiştir. O, öldükten sonra yeniden dirilmeye inanan din adamlarını da bağışlamıştır.⁵⁹

Kökeni Hıristiyan apolojistiği içerisinde yer alan, miladi beşinci asırdan beri bilinen bu hikâyenin Yunanca, Süryânîce, Kopt ve Gürcü dillerinde yazılmış şekilleri de bulunmaktadır. Hıristiyan çevrelerde Ashâb-ı Kehf'in isimleri; Maksimianos, Malkhos, Markianos, Ioannes, Denis, Serapion ve Konstantinos olarak geçmektedir. İslam âleminde ise onların isimleri; Mekselina, Yemliha, Mernuş, Saznuş, Debernuş, Meslina ve Kefeştatayyuş'tur. Kitmîr de köpeklerinin adıdır. Afşin ve Tarsus'ta, "Ashâb-ı Kehf"; Efes'te ise "Yedi Uyurlar" adlı mağaralar ve ziyaret yerleri bulunmaktadır.⁶⁰

Hıristiyanlıkta "Yedi Uyurlar Yortusu", Katolik kilisesinin "Katolik Şehitler Listesi"ne göre 27 Temmuz; Rum Ortodoks kilisesinde, Bizans takvimine göre 2-4 Ağustos ile 22-23 Ekim arasında kutlanmaktadır.⁶¹

İslâmî kaynaklarda özellikle tefsirlerde Ashâb-ı Kehf hakkında diğer inanç gruplarının anlattıklarına benzer hikâyeler bulunmaktadır. Kehf sûresinin nüzûl sebepleri içerisinde yer alan rivâyete göre Mekke müşriklerinin Ukbe b. Muayt ve Nadr b. Hâris'i Medîne Yahûdilerine akıl danışmak üzere göndermeleri sonucunda, Yahûdilerin, Hz. Peygamber'e üç soru sormalarını tavsiye ettikleri, bu üç sorudan birisinin Ashâb-ı Kehf hakkında olduğu belirtilmektedir.⁶²

Hıristiyanlık ilk zamanlarda çok karışık dönemler geçirdi. Krallar, yöneticiler haddi aşırıp, azgınlaşmışlar; putlara tapınmaya, onlar adına kurban kesmeye başlamışlardı. Çok aşırı giden Rûm krallarından birisi de Dakyanus

⁵⁸ Guidi, "Seven Sleepers", 11/428-430.

⁵⁹ bk. İsmet Ersöz, "Ashâb-ı Kehf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 3/465-467; Philip W. Goetz (ed.), "Eshab-ı Kehf", *Ana Britannica* (İstanbul: Ana Yayıncılık, 1990), 8/290; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3233, 3236.

⁶⁰ Goetz (ed.), "Eshab-ı Kehf", 8/291.

⁶¹ Goetz (ed.), "Eshab-ı Kehf", 8/291.

⁶² Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 15/143; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/17-18; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/82-83.

(ö. ?) idi. O, Rum ülkesini dolaşp, putperestliğe dönmeyen İsevîleri öldürtüyordu. Dekinos şehrine geldiğinde de orasının halkından Hz. İsa'ya iman edenleri de aynı zulme tâbî tuttu. Can korkusuyla putperestliğe dönenleri bırakıyor, kabul etmeyenleri ise katlettirip, şehrin surlarına ve kapılarına astırıyordu. İmanlı birkaç genç bu durumdan hoşlanmayıp, Allah'a sığınıp duâ ediyorlardı. Bu gençler şehrin ileri gelenlerinden veya kral ve adamlarının önceden bildiği kişilerdi. Şehrin avânesi onları Dakyanus'a ihbar ettiler. O da gençleri yakalatıp huzuruna getirtti, onlara putperestlik hakkında epeyce telkînâtta bulundu ve putlara ibadet ve ölüm seçenekleriyle muhayyer bıraktı. Dakyanus kendisinin Ninova'da önemli bir işi çıktığı için oraya gitti. Gençler ise imanlarını koruyup, "Anchilus veya Benclüs" dağında bir mağarada gizlenmeye karar verip, halkın gözünden kayboldular. Onlar, günlerini Allah'a ibadet ve niyaz ile geçiriyorlardı. Dakyanus şehre döndüğünde ilk yaptığı iş, bu gençleri bulmaya çalışmak oldu. Gençler bu olanlardan haberdar olduklarında Allah, onlara derin bir uyku verdi. Bu uykunun ölümden farkı yoktu. Dakyanus, adamlarıyla beraber, onları bu vaziyette bulduğunda hiddetinden ne yapacağını şaşırıldı. Bir türlü uyanmayan bu gençler ölmüşlerse de ölmemişlerse de açlık ve susuzluktan ölsünler diye kaldıkları mağaranın girişini Dakyanus bir duvarla kapattırdı. Dakyanus'un akrabası imânını gizleyen "Pendros" ve "Runas" bu gençlerin isim ve neseplerini metal bir levhaya yazdırarak duvarın içerisine koydular veya mağaranın içerisine bıraktılar. Güneşin doğuşundan batışına kadar onlara zarar vermiyordu. Onların köpekleri "Kitmîr" de mağaranın girişinde ön ayaklarını uzatmış bir vaziyette sahipleri gibi derin bir uyku halinde idi.⁶³ "Ve onlar mağaralarında üç yüz sene kaldılar ve (buna) dokuz (sene) daha ilâve edip, eklediler."⁶⁴ Ashâb-ı Kehf, Güneş takvimine göre mağarada 300 sene kaldılar. Ay takvimine göre ise mağarada kalma süresi 309 seneye çıkmaktadır.⁶⁵

Allah, birkaç yüzyıl sonra Ashâb-ı Kehf'i, derin uyku şeklindeki ölümlerinden sonra gerçeğin ortaya çıkması ve yeniden dirilmeye örnek olması için yeniden diriltilip, uyandırmıştır. Onlar uyandıklarında bu mağarada bir gün veya daha az kaldıklarını zannetmişlerdir. İçlerinden birisini gümüş para ile helâl yiyecek satın alması için şehre göndermişlerdir.⁶⁶ Hâlâ Dakyanus'un yaşadığını sanarak, onun zulmünden korkarak, alışveriş

⁶³ bk. el-Kehf 18/17-18.

⁶⁴ el-Kehf 18/25-26.

⁶⁵ bk. Taberî, *Câmi' u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, 15/160-176; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 5/138-148; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 21/113-114; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3231-3233.

⁶⁶ bk. el-Kehf 18/19-20.

için gönderdikleri kişinin dikkatli olmasını söylemişlerdir.

Ashâb-ı Kehf'in, şehre gönderdiği gencin halleri, alışveriş yaparken ortaya çıkmıştır. Ahali onların durumlarına vakıf oldukları gibi bu gençler de kabirden kalkar gibi uyanıp kalktıklarını anlamışlardır.⁶⁷ Allah Teâla, onların başına gelenleri kıyâmet, ahiret ve yeniden dirilmeye delil olduğunu ifade etmektedir: "Ve şüphesiz ki Allah'ın va'dinin hak (gerçek) olduğunu ve şüphesiz saatte (kıyâmetin kopacağında) hiçbir şüphe bulunmadığını bilmeleri için (işte) böylece Biz, (insanları), onların (Ashâb-ı Kehf'in) halleri üzerine muttalî kıldık, haberdar edip, bilgilendirdik. O zaman onlar (insanlar), onların işlerini (içinde buldukları) durumlarını, aralarında karşılıklı çekişip, (anlaşmazlığa düşüp), tartışıyorlardı. İşte (bir kısmı) onların (kabirleri) üzerine bir binâ yapın, onların Rableri, onları en iyi bilendir, dediler. Onların işleri (içinde buldukları) hallere gâlip olanlar (duruma hâkim olanlar, olup-bitenden haberdar olanlar) ise; elbette bizler muhakkak onların (kabirleri) üzerine bir mescid edineceğiz, dediler."⁶⁸

Râzî, Ashâb-ı Kehf'in, yaşadıkları zaman ve mekân konusunda açık bir nas bulunmadığından bu konunun akılla bilinmesi imkânsızdır, demektedir.⁶⁹ Râzî, bu kıssada esas vurgulanmak istenen, kıyâmet ve yeniden dirilme (ba's) meselesine dikkat çekmektedir. Râzî, bu kıssada kıyâmet ve yeniden dirilmenin üç ana temele dayandığının ortaya konulduğunu açıklamaktadır. Bunlardan ilki, Allah'ın bütün mümkünâta kâdir olduğudur. Diğeri, Allah'ın bilinebilen küllî ve cüz'î her şeyi (ma'lûmât) bildiğidir. Üçüncüsü ise, bazı özel zamanlarda meydana gelmesi mümkün olan her şeyin, diğer başka zamanlarda da meydana gelmesinin mümkün olmasıdır. İşte bu üç ana ilke sâbit olduktan sonra kıyâmet ve yeniden dirilmekle ilgili söz ve görüşlerin de imkânı ispatlanmış olur. Ashâb-ı Kehf kıssasında da bu ispat mevcuttur. Şöyle ki; 1- Allah, her şeyi bilmekte (el-'Âlim) ve her şeye

⁶⁷ bk. el-Kehf 18/19-21.

⁶⁸ el-Kehf 18/21. Mezarları kabir edinmemekle ilgili olarak bk. Hz. Âişe'den rivâyete göre; Hz. Peygamber'in hanımlarından Ümmü Habîbe ve Ümmü Seleme, içerisinde resimler bulunan Habeşistan'da gördükleri bir kilise hakkında konuştular. Daha sonra bunu Nebî'ye zikrettiler. O da buyurdular ki; Onların içerisinde sâlih bir adam zuhur edip, sonra vefât ettiği zaman, onun kabri üzerine bir mescid bina eder ve o mescidin içini de o resimlerle resimlendirirdi. İşte onlar kıyâmet gününde, Allah katında mahlûkâtın en şerlileridir." Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Şahîhu'l-Buhârî (el-Câmi'u's-Şahîh)*, (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), "Salât", 48 (1/110). Yine Hz. Âişe'nin, vefât ettiği hastalığında Nebî'den rivâyet ettiğine göre o, şöyle buyurdu; "Allah, Yahûdî ve Hıristiyanlara lânet etsin, rahmetinden uzak kılsın. Onlar, Nebîlerinin kabirlerini birer mescid edindiler." Âişe; "şayet böyle olmasaydı, onun kabirini (sahâbe) elbette açık bırakırlardı. Ancak ben, onun, mescid edinilmesinden korkarım, demiştir." Buhârî, "Cenâiz", 62 (2/91).

⁶⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 21/114.

gücü yetmektedir (el-*Qâdir*). 2- Bu kıssa ispat etmektedir ki, insanın bir gün boyunca uyku esnasında bedeni canlılığını devam ettirmektedir. 3- İşte bunun gibi, bilen (el-*Âlim*) bir ilâhın, insan bedenini muhâfaza etmesi ve çeşitli âfet ve belâlardan koruması neticesinde üç yüz küsur sene onların bedenlerinin canlılığını kaybetmeden varlıklarını sürdürmelerini mümkün kılmaktadır.⁷⁰

Râzî'ye göre el-*İsrâ*, el-*Kehf* ve el-*Meryem* sûrelerinin birbirini takip etmeleri tesadüfen değildir; bu sûrelerde olağanüstü bazı olaylar anlatılmaktadır. Çünkü el-*İsrâ* sûresi, Hz. Peygamber'in, bir gece Mekke'den, Kudüs'e gitmesi yani *İsrâ* ve *Mî'râc* mucizesini anlatmaktadır. el-*Kehf* sûresinde ise üç yüz küsur sene uyutulup yeniden diriltiren insanlarla diğer olağanüstü bazı olaylar yer almaktadır. *Meryem* sûresinde ise olağanüstü bir hal olarak, Hz. *İsâ'nın* babasız olarak *Meryem*'den doğduğu anlatılmaktadır.⁷¹

"*Ashâb-ı Kehf*" veya "*Yedi Uyurlar*" olarak bilinen yeniden diriltme olayı değişik inanç grupları tarafından farklı şekillerde anlatılmaktadır. Önemli olan onların kimliği ve olayın nerede gerçekleştiği değildir. Râzî'nin de ifade ettiği gibi bizim *Ashâb-ı Kehf* Kıssası'nın nerede ve ne zaman yaşandığı konusunda kesin bir kanaat ifade etmemiz aklen mümkün olmamaktadır. Onların isimlerinin ne olduğu da aynı şekildedir. Bu kıssada esas vurgulanan, Allah'ın yeniden diriltmeye kâdir olduğunun bu örnekte gösterilmiş olmasıdır. Müslümanlar ve diğer inanç gruplarının bu kıssadan çıkaracakları ders budur.

Ashâb-ı Kehf Kıssası, mağaraya sığınan inançlı gençler için hakka'l-yakîn yaşadıkları yeniden diriltilmenin bir örneğidir. Allah'a şirk koşan, putlara tapınan, ahirete ve yeniden dirilmeye inanmayan insanlar için ise onların bizzat şahit oldukları ilme'l-yakîn olarak bildikleri yeniden diriltilmenin bir örneği olmaktadır.

Hz. *İsâ'nın*, mucize olarak ölülere dirilttiği, çamurdan kuş yapıp, onun, Allah'ın izniyle canlı hale geldiği belirtilmektedir.

9. Hz. *İsâ'nın* Ölülere Diriltmesi

Allah tarafından Hz. *İsâ'ya*, verilen mucizeler bazı âyetlerde zikredilmektedir. Bu mucizeler arasında cansız maddeleri canlandırmak ve ölülere diriltmek de bulunmaktadır. Kur'an'da şöyle buyruluyor:

⁷⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 21/114.

⁷¹ bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 21/114.

“...Şüphesiz ki ben, sizlere çamurdan bir kuş biçimi gibi bir şey yaparım sonra da ben, onun içine, ona üflerim de Allah’ın izniyle işte hemen (derhal canlı) bir kuş olur. ...ve ben ölüleri diriltirim.”⁷² “Ve (yine hatırla ki), hani Benim iznimle sen, çamurdan bir kuş görünümünde/kuşa benzer (bir şey) yapıyordun sonra onun içine üflüyordun da işte Benim iznimle o hemen (gerçek, canlı) bir kuş oluveriyordu. Ve (yine hatırla ki), hani, sen, Benim iznimle ölüleri, (hayata, canlılar âlemine) çıkarıyordun.”⁷³

Hız. İsa, çamura ölçülü bir kuş şekli veriyor ve onu da Allah gerçek bir kuş olarak canlandırıp yaratıyordu. Zira Allah, yaratma konusunda tektir. Ama Allah, onun nübüvvetinde doğruluğuna bir delil olması için bu fiili, İsa’nın elinde mucize olarak gerçekleştirmekteydi.⁷⁴ Mucizeler, peygamberlerin kendi şahsî fiilleri değil, Allah’ın yaratmasıyla olur.

Âyetlerde Hız. İsa’ya izâfe edilen halk/yaratma ve tekvîn fiilleri mecâzîdir. Çünkü yaratma mahlûkun fiili değil, Allah’ın fiilidir. Yaratmak yok olanı (adem) varlık sahasına çıkarmaktır ki, bu ancak Allah’ın fiili olabilir, mahlûkun buna gücü yetmez.⁷⁵ Bu sebeple Hız. İsa’ya bu fiil ancak mecâz olarak izâfe edilebilir. Ölüleri diriltmek de nübüvvetin delillerinden bir mucizedir. Rivâyete göre o, ölüleri; Allah’ın bazı isimlerini zikrederek ve “yâ Hayyu yâ Kayyûm” diyerek diriltiyordu. Hız. İsa, kendi arkadaşı ‘Âzer’i de bu şekilde diriltmiştir. Sâm b. Nuh’u da kabrinden çağırması, o da canlı olarak mezardan çıkıp gelmiştir. O, az önce oğlu ölmüş yaşlı bir kişinin yanına uğramış, Allah’a duâ etmiş, bunun üzerine ihtiyârın oğlu yatağından diri olarak kalkmış ve ailesine sağ salim geri dönmüştür. Bu âyetlerde geçen “bi iznillah” kelimesi, onun tanrı olmadığına sadece Allah’ın bir mucizesini gerçekleştirdiğine delâlet etmektedir. Hız. İsa’nın mucize olan bütün fiillerinin O’nun izniyle oluşunun zikredilmesi, hakîkate bu fiillerin Allah’a izâfe edilmesini gerektirmektedir.⁷⁶

Hız. İsa’ya verilen cansızları canlı hale çevirme ve ölüleri diriltme mucizesinin en önemli iki amacı, onun peygamberliğinin ispatı ve Allah’ın yeniden diriltmeye kâdir olduğunun ortaya konulmasıdır.

⁷² Âl-i İmrân 3/49.

⁷³ el-Mâide 5/110.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 4/370-371; Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 8/61-62.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 2/308. Halk/yaratma fiili, yalan söylemek, iftirâ etmek, var olmayan şeyleri uydurmak anlamlarında insanlar için de kullanılabilir. bk. eş-Şuarâ 26/137; el-Ankebût 29/17; Sâd 38/7; Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 8/61-63.

⁷⁶ bk. Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 8/63, 12/134; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 3/224.

Sonuç

İnsan beden ve rûhtan müteşekkil bir varlıktır. Rûhun bedenden ayrılması onun ölümü demektir. Öldükten sonra yeniden diriltmek ise sadece Allah'a mahsustur. Öldükten sonra dirilmeye inanmak ahiret inancının temelidir.

Aristoteles'in anlattığı, Endymion, "Sardinya'nın Dokuz Uyuyanları" miti, eski Yunan filozof ve şâiri Epimenides'in efsanesi, Yahûdî geleneğinde bulunan Abimelek (Abimelech) ve Onias (Honi) Ha-Me'aggel, adlı kişinin onlarca sene uyutulduktan sonra tekrar uyanmaları hikâyeleri bulunmaktadır. Bu hikâyeler, bize, dünyada yeniden diriltirme örneklerinin çok eski çağlara kadar uzandığını göstermektedir.

Hz. İbrâhîm'in, Bâbil, hükümdarlarından Nemrud'la olan diyalogunda gerçek bir yeniden diriltme söz konusu değildir. Nemrud'un ilâhlık iddiası ve "ölüleri ben de diriltirim", sözünün gerçeklikten uzak kuru bir laftan ibaret olduğu herkesin mâlûmudur. Çünkü yeniden diriltmek sadece Allah'a mahsustur. O'nun dışında ölüleri diriltecek kimse yoktur. Kur'an'da, ahiret inancını pekiştiren dünyada yeniden diriltirme örnekleri bulunmaktadır.

Hz. İbrâhîm, ulûl-azm yani görevi zor ve meşakkatli olan peygamberlerden birisidir. Allah, yeniden dirilmeye ve ahirete inanan peygamberi Hz. İbrâhîm'in isteği üzerine, onun kalbi mutmain olsun diye, evcilleştirilmiş, sonra kesilip, paramparça edilmiş, etleri birbirine karıştırılmış dört farklı kuşu, onun gözleri önünde yeniden diriltmiştir. Bu mucize sem'î olarak bizlere Allah tarafından aktarılıp, yeniden dirilmenin bir örneği olarak sunulmuştur.

Hz. Mûsâ da ulûl-azm peygamberlerdendir. Onun tebliğinde de yeniden diriltme örnekleri mevcuttur. Allah, ona da değişik mucizeler vermiştir. Onun kavmi içerisinde imanı zayıf, biyolojik gözleriyle görmediklerine inmayan bir kesim bulunmaktaydı. Allah, onların görmek istedikleri şeyler hakkında delil olmak üzere peygamberi Hz. Mûsâ ile beraber onları Tûr dağında imtihan etmiş, ama onlar gördükleri mucizeler hakkında hâlâ diretmişler, Allah da onları helâk etmişse de Hz. Mûsâ'nın tazarrû ve niyazları sonucunda bu yetmiş kişiyi tekrar diriltmiştir. Hz. Mûsâ'nın mucizelerinin en büyüklerinden birisi de hiç şüphesiz Bakara Mucizesi'dir. Onun kavmi içerisinde fitneye sebep olan bir fâil-i meçhul katli olayı sonucunda Allah, maktûlü, Bakara mucizesi ile herkesin gözleri önünde yeniden diriltmiştir. Bu mucize o zamanda buna şahit olanlar için ayne'l-yakîn bir gerçektir. Allah, daha sonraki nesilleri için de bu mucizeyi yeniden dirilmeye örnek olarak bizlere anlatmıştır.

Hz. Süleymân'ın tahtında bir müddet ölü bir ceset gibi komaya girdiği, daha sonra Allah'ın onu tekrar hayata döndürdüğü Kur'an'da yer

almaktadır. Ancak onun tahtında bulunan cesedin Hz. Süleymân'ın kendisi olup-olmadığı kesinlik arz etmemektedir. Ancak böyle bir olayın günümüze ışık tutan yönü canlılık ve ölümün tam olarak ayırt edilemediği durumlarda ortaya çıkmaktadır. Komaya girdiği, bitkisel hayatta olduğu, beyin ölümünün gerçekleştiği söylenen insanların veya buzlar içerisinde donup kaldığı, ölüp-ölmediği tam bilinmeyen kurbağa vb. bazı canlıların Allah tarafından tekrar hayata döndürülebileceği, bunun mümkün olduğu sonucu çıkmaktadır.

Hz. Eyyûb da hastalıklarla imtihan edilmiş olan bir peygamberdir. Onun hakkında istisnâî, mûcizevî bir durum olarak evlatlarının yeniden dirilmesi Kur'an'da zikredilen ba's örneklerinden birisidir.

Kur'an'da iki yerde Hz. Üzeyir'den bahsedilmekle beraber onun kim olduğu tam olarak bilinmemektedir. Ancak Allah, onu bir harâbede yüz sene uyutmuş sonra yeniden diriltmiştir. Onun gözleri önünde de merkebinin diriltmiştir. Onun yaşadığı bu mûcize, Kur'an'da yeniden diriltiminin örneklerinden birisi olarak zikredilmektedir.

Uyutulma ve öldükten sonra dünyada yeniden diriltirme hikâyelerinin Kur'an'da da zikredilen en meşhûru şüphesiz "Ashâb-ı Kef" kıssasıdır. Kef Süresinin sebab-i nüzûlünde yer alan rivâyetler, bize, bu meselenin sadece Hristiyanlık dönemi ile sınırlanmayacağını göstermektedir. Zira müşriklere, Hz. Peygamber'e bu soruyu sormayı tavsiye edenler Yahûdilerdir. Bu sebeple Ashâb-ı Kef'in, Hz. Îsâ'dan önce mi sonra mı olduğu konusu kesin olarak bilinmemekle birlikte daha önceki dönemlerde yaşanmış olduğu ağırlık kazanmaktadır. Ancak biz, değişik zamanlarda Ashâb-ı Kef benzeri uyutulma ve yeniden diriltirme olaylarının birden fazla olabileceğini de göz ardı etmiyoruz. Ancak bu kıssada esas vurgulanmak istenen, teferruât değil, Allah'ın yeniden diriltmeye kâdir olduğunun gösterilmiş olmasıdır. Müslümanlar ve diğer inanç gruplarının yoğunlaşmaları gereken esas nokta budur.

Son olarak Hz. Îsâ'ya da Allah'ın, cansız maddeleri canlandırma ve ölüleri diriltme mûcizesi verilmesinin en önemli iki sebebinin, onun peygamberliğinin ispatı ve Allah'ın yeniden diriltmeye kâdir olduğunun ortaya konulması olduğunu düşünürüz.

Anlattığımız bütün örnekler, dünyada yeniden diriltilemlerle ilgilidir. Yeniden dirilmek ise ahiret inancının temelini oluşturmaktadır. Hatta bu iki inanç birbirinin ayrılmaz parçasıdır. Bu örneklerin yaşanmış olmasının hakikatte sebeplerinin de peygamberliğin ispatı ve Allah'ın yeniden diriltmeye (ba's) kâdir olduğunun ortaya konulması olduğunu gözlemliyoruz.

◆ Ahiretin Varlığına Delil Olan Dünyada Yeniden Diriltirme Örnekleri

Kaynakça

- Adam, Baki. "Üzeyir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/401-402. 46 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Aristoteles. *Aristotle-The Physics*. trans. Philip H. Wicksteed - Francis M. Cornford. 2 Cilt. London: William Heinemann Ltd., 1929-1934.
- Beydâvî, Nâsıruddin Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1998.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buḥârî (el-Câmi'u's-Sahîh)*. 8 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts. İstanbul: Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, 1315/1897 tarihli baskısından ofset.
- Cevdet Paşa, Ahmet. *Kışâş-ı enbiyâ ve tevâriḥ-i ḥulefâ*. haz. Mahir İz. 6 Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2. Basım, 1985.
- Çağlayan, Harun. "Ruh İnancı Üzerine Teolojik Bir Değerlendirme". *Marife* 20/2 (2020), 369-388. <https://doi.org/10.33420/marife.800963>
- Ersöz, İsmet. "Ashâb-ı Kehf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/465-467. 46 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Goetz, Philip W. (ed.). "Eshab-ı Kehf". *Ana Britannica*. 8/290-291. 22 Cilt. İstanbul: Ana Yayıncılık, 1990.
- Gölcük, Şerafeddin - Toprak, Süleyman. *Kelam*. Konya: Tekin Kitabevi, 9. Basım, 2016.
- Guidi, Ignazio. "Seven Sleepers". *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. ed. James Hastings vd. 11/428-430. 13 Cilt. New York: Charles Scribner's Sons, 1908-1914.
- Huber, Michael. *Die Wanderlegende van den Siebenschläfern*. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1910.
- İbn Kesîr, İsmâîl b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm (Tefsîru İbn-i Kesîr)*. thk. Sami b. Muhammed Seleme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2. Basım, 1999.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *el-Me'ârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 4. Basım, 1981.

Kılıçarslan, Mehmet. *Molla Fenârî'nin Usûlü Üzere Meryem Sûresi Tefsiri*. İstanbul-Trabzon: Kalem Yayınları, 2020.

Koch, John (Johann August Hermann). *Die Siebenschläferlegende ihr Ursprung und ihre Verbreitung: Eine Mythologischliteraturgeschichtliche Studie*. Leipzig: Verlag von Carl Reissner, 1883.

Köksal, Mustafa Asım. *Peygamberler Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Basım, 1993.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu - Murat Sülün v.dğr. 18 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005-2007.

Namlı, Abdullah. *Kur'an'a Göre İnkâr*. İstanbul-Trabzon: Kalem Yayınları, 2021.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-tenzîl ve haqâîku't-te'vîl (Tefsîru'n-Nesefî)*. 4 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.

Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *Şafvetü't-tefâsîr*. 3 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Ensâr li'n-Neşr, 1987.

Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî. *Kaşşu'l-enbiyâ, 'Arâisü'l-mecâlis*. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 4. Basım, 1954.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Hicr li't-Tibâati ve'n-Neşr, 2001.

Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 3. Basım, 1979.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer (Cârullah). *el-Keşşâf haqâîku ğavâmiği't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvad. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1988.

Hz. Peygamber Döneminde Bir İletişim ve Haberleşme Aracı Olarak Mektup

Letter as a Contact and Communication Tool in the Time of the
Prophet

Feridun TEKİN

Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Siyer-i Nebi ve
İslam Tarihi Anabilim Dalı

Asst. Prof., Ordu University, Faculty of Theology, Department of
Islamic History, Ordu / Türkiye

fetekinli08@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-5435-1792

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 4 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Mayıs / May 2023

DOI: [10.53683/gifad.1260093](https://doi.org/10.53683/gifad.1260093)

Atıf / Citation: Tekin, Feridun. "Hz. Peygamber Döneminde Bir İletişim ve Haberleşme Aracı Olarak Mektup / Letter as a Contact and Communication Tool in the Time of the Prophet". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 12/24 (Temmuz/July 2023/2): 510-535

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

Öz

İletişim ve haberleşme insanlar arasında yer alan bir olgudur. Bu maksatla insanlar değişik zamanlarda farklı haberleşme vasıtalarını kullanmak suretiyle iletişime geçmişlerdir. Bu sayede önemli bilgi ve belgeler karşı tarafa ulaştırılmıştır. Geçmişte farklı iletişim vasıtaları kullanılsa da mektup önemli ve etkin bir haberleşme kaynağı olmuştur. Mektup yoluyla peygamberler, devlet başkanları veya kabile liderleri diğer devlet ve beldelere haberler gönderdiği gibi kendilerine de haberler ulaşmıştır. Rasûlullah (s) risaleti boyunca mektubu etkin bir şekilde kullanmıştır. O hem İslâm'ı tebliğ hem de diğer konularda mektuptan istifade etmiştir. Hz. Peygamber'in yaşadığı devirde önemli devletlere gönderdiği mektuplar malumdur. Rasûlullah (s) İslâm'ı tebliğ dışında farklı gerekçelerle mektuplar kaleme almış, başta devlet başkanı olmak üzere, vali, komutan, idareci ve diğer insanlara mektuplar göndermek suretiyle onlarla iletişime geçmiştir. Çalışmamızda Rasûlullah'ın (s) iletişim ve haberleşme gayesiyle yazdırıp gönderdiği ve kendisine gönderilen mektuplar incelenmiştir. Makalemizde tarafların kullandığı iletişim diline ayrıca dikkat edilmiştir. Çalışmamızda mektupların yazılı olduğu ilk kaynaklardan istifade edilmiş, alanla ilgili güncel çalışmalardan da yararlanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Hz. Peygamber, İletişim, Haberleşme, Mektup.

Abstract

Contact and communication is a phenomenon that takes place between people. For this purpose, people communicated at different times by using different means of communication. In this way important information and documents were delivered to the other party. Although different means of communication were used in the past, the letter has been an important and effective source of communication. Not only did prophets, heads of state or tribal leaders send news to other states and towns through letters, they also received news. The Messenger of Allah (pbuh) used the letter effectively throughout his prophethood. He benefited from the letter both in conveying Islam and in other matters. The letters that the Prophet sent to important states during his lifetime are known. The Messenger of Allah (pbuh) wrote letters for different reasons other than conveying Islam and communicated with them by sending letters to the head of state, governors, commanders, administrators and other people. In our study, the letters that the Messenger of Allah (pbuh) wrote and sent for communication and communication purposes and sent to him were examined. In our article, special attention has been paid to the communication language used by the parties. In our study, the first sources where the letters were written were used, and

current studies on the field were also used.

Keywords: *History of Islam, The Prophet, Contact, Communication, Letter.*

Extended Summary

Human is a social creature. It is unthinkable for him to live alone and be detached from life. Therefore, it is inevitable to establish relationships with different people. Looking at history, many different tools have been used for contact and communication. For this purpose, the letter has been one of the most effective ways of contact and communication. The fact that the letter is a written document has made it valuable for both the author and the written. In summary, the letter has taken its place in history as the primary form of the mass media used today.

The Prophet assumed the responsibility and liability of the Muslims after he was given the duty of prophethood. The religion he brought did not receive the reward it deserved in the Meccawee society at first. The Prophet began to think of solutions in order to eliminate the negativities experienced. For this purpose, he approved the departure of Muslims to the homeland of the Abyssinian king, who was in good relations with Mecca and belonged to the Christian religion. One of those who went there, according to the rumor in the historical sources, he sent a letter to Ja'far b. Ebū Ṭālib. The letter said, "I am sending you my uncle's son Ja'far and a group of Muslims. When they come to you, accept them as your guests". Considering the situation of Muslims, it was seen that the letter written by the Messenger of Allah (pbuh) was effective. The Prophet then corresponded with the king of Abyssinia on different occasions.

In 6/628, the Messenger of Allah (pbuh) made a treaty of Hudaibiyyah with the Meccawee polytheists. However, the treaty was broken after a while by the polytheists. On their behavior, the Prophet had the polytheists write letters and reminded them of their responsibilities. Governors and commanders also it is the part where the Prophet communicated by letter. The Prophet sometimes sent letters to individuals. For this purpose, Velīd b. Velīd and his older brother Khālīd b. Velīd the letter he sent to can be given as an example of this situation. A group of Christians from Najran came to meet him on 9/630. While returning to their hometown, the Messenger of Allah (pbuh) sent a letter to his bishop. In the letter, it was stated that as long as they obeyed, there would be no pressure or coercion, and that they could practice their religion freely. He sent a similar letter to Makna Jews.

As the Prophet sent letters or letters, sometimes letters came to him. Before the migration, Muslims living in Medina sent a letter to the Messenger of Allah (pbuh) to send them a teacher in order to learn about their religion. The Prophet gave importance to intelligence before wars. For this purpose, his uncle Abbas b. Abdulmuttalib's before Battle of Uhud, he informed his nephew about the preparations of the polytheists. The Prophet used this tool effectively in his time, thus conveying many important news and information to the other side. The letter also became a means of contact and communication to those who wanted to reach him.

Giriş

İletişim ve haberleşme tarihin her döneminde önemini korumuştur. Bu sayede birçok bilgi, belge ve haber farklı yerlere ulaşmıştır. Haberlerin doğru, hızlı ve güvenli bir biçimde muhataba ulaşması için farklı çareler düşünülmüş ve zamanın imkanları dikkate alınarak çözüm yolları ihdas edilmiştir. Hz. Peygamber de risaleti boyunca ihtiyaç hasıl olduğunda dönemin haberleşme araçlarından biri olan mektuptan istifade etmiştir. O, çağının en hızlı, en modern haberleşme aracı olan mektubu defalarca kullanmıştır. Mektup aracılığıyla zaman zaman ashabı zaman zaman da ashabı dışında kalan kesim ile haberleşmiştir. Hz. Peygamber karşı tarafa ulaşması gereken bilgi ve haberlerin doğru, hızlı ve emniyetli bir biçimde ulaşması için gayret göstermiş, insanlar arası iletişimde mektubun ehemmiyetli bir araç olduğunu göstermiştir.

Rasûlullah (s) farklı gerekçelerle değişik yerlere mektuplar göndermiştir. Bunlardan en meşhuru o dönem içerisinde önemli devletlere gönderdiği İslâm'a davet mektuplarıdır. O, bu devletler dışında değişik Arap kabileleri ve liderlerine de mektup göndermiştir. Bu mektupların dine davet yanı olduğu gibi bir diğer yönü de diplomatik tarafı olmasıdır. Hz. Peygamber kabile liderleri veya bazı şahıslara göndermiş olduğu mektuplarda dinin emir ve yasaklarını hatırlatmış, dinin gereklerine uyma hususunda yapılması zorunlu olan hususları bildirmiştir. Bu mektuplarda haberleşmeden daha ziyade farklı gayeler güdülmüştür. Emannâme, zekât gelirleri, dini emir ve yükümlülükler, toprak yönetimi, bazı ihtilafların çözümü, sınırların tespit ve tayini, savaş emirleri, esirlere yönelik uygulama, ganimetlerin pay edilmesi, düşmana yönelik uyarı ve ikazlar, zor durumda olanlara yapılan yardımlar ile komutan, vali ve yöneticilere yazılanlar (Keskin, 259), Rasûlullah'ın (s) gönderdiği mektuplara örnek olarak gösterilebilir.

Hz. Peygamber sadece kendisi mektup yazdıran taraf olmamış aynı zamanda mektup alan veya kendisine mektup yazılan da olmuştur. Kıtık, yardımlaşma, soru ve sorunlara çare olma gibi bazı durumlarda Rasûlullah (s) mektupla müracaat edilen taraf olmuştur. Mektup o dönemin koşulları içerisinde en etkin iletişim araçlarından biridir. Mektuplaşmalar sayesinde önemli haber ve bilgiler ilgili yerlere ulaştırılmış, bazı meseleler çözüme kavuşturulmuş, iletişim ve haberleşmenin insanlar için ne kadar önemli olduğu açıkça ifade edilmiştir.

Hz. Peygamber özellikle Mekke'nin fethinden sonra farklı yerlere, kabilelere, kişilere mektuplar gönderdiği gibi kendisine temsilci olarak gelen kabile üyeleri ile yaşadıkları yerlere bazı mektuplar yazdırmıştır. Onun yazdırmış olduğu mektuplar bu yönüyle bizim inceleme alanımızın dışındadır.

Çalışmamızda Rasûlullah'ın (s) tüm mektuplarını ve mektuplaşmalarını ele almayacağız. Zira Hz. Peygamber'in yazdırmış olduğu ve ona gelen mektuplar bir makalenin çok çok üstünde hacimli ve müstakil bir çalışmanın konusudur. Belirlediğimiz başlıklarda öne çıkan mektuplardan bazı örnekleri ele alacağız. Özellikle onun iletişim ve haberleşme maksadıyla kaleme aldırıp gönderdiği ve kendisine gönderilen mektupları inceleyeceğiz. Bu mektuplarda iletişim ve haberleşme yönüne örnek teşkil edenleri örneklendirerek sunmaya çalışacağız.

1. Hz. Peygamber'in Devlet Başkanına Gönderdiği Mektuplar

Hz. Peygamber, zor durumda olan müslümanlar için bir çıkış yolu düşündü. Onlardan bir kısmını Mekkelilerin baskısından kurtarmak için Habeşistan'a gönderdi. Rasûlullah (s) Habeşistan kralı ile önceden tanışmıyordu ancak hakkında sahip olduğu malumat hicret için bu yerin seçilmesinde önemli olmuştur. O, müslümanları oraya gönderirken muhtemel sorunların önüne geçmek için Ca'fer b. Ebû Talib aracılığıyla göndermiş olduğu mektupla kralla iletişime geçmiştir (Hamidullah, 1985, 100; 2003,1/293).

Mekke'de müşrikler tarafından müslümanlara baskı ve şiddet artınca Hz. Peygamber çözüm olarak Habeşistan'a hicreti önerdi. Buranın tercih edilmesinde İslâm öncesi dönemde Kureys'in Habeşistan ile olan olumlu ilişkileri (Zehebî, 1987, 2/183; Diyarbekrî, ts, 1/288; Öztürk, "Necâşî Ashame", 32/476) ve oranın Mekke'deki fitne ve fesattan uzak olmasıydı (Yalçınkaya, 19). Bir diğer husus ise Rasûlullah'ın (s) hicret öncesi söylediği "*Gidin orada halkına zulmetmeyen bir kral var*" (İbn Hişâm, ts, 1/344; Diyarbekrî, ts, 1/288)

sözü bir başka neden olarak gösterilebilir.

Hz. Peygamber, Habeşistan'ı müslümanlar için güvenli bir liman olarak görse de bununla yetinmemiş oraya giden müslümanlardan Ca'fer b. Ebû Talib ile krala bir mektup göndermiştir. Göndermiş olduğu mektupta, *"Sana amcamın oğlu Ca'fer'i ve beraberinde bir grup müslümanı gönderiyorum. Sana geldiklerinde, onları misafirliğine kabul et"* (Hamidullah, 1985, 100; 2003,1/293) ifadesi oraya gönderilen veya gitmek zorunda olan müslümanlara karşı nasıl bir beklenti içerisinde bulunduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber hiçbir işini rastgele yapmamış, belirli bir plan ve program dahilinde sistematik bir şekilde yapmaya çalışmıştır. Memleketinden uzak diyarlara giden müslümanların gariplik yaşamaması için göndermiş olduğu grupla aynı zamanda mektup yollamış, kralın dikkatli davranmasını istediği gibi oraya gidenlerin de sahipsiz olmadığını, her ne kadar memleketlerinden uzak diyarlarda olsalar da Rasûlullah'ın (s) hayatları hakkında duyarlı olduğunu mektup aracılığıyla göstermiştir.

Hz. Peygamber İslâm'ı tebliğ amaçlı devlet başkanlarına mektuplar göndermişti. Bu maksatla Habeşistan'a elçi olarak gönderdiği Amr b. Ümeyye ed-Damrî ile iki mektup göndermişti. Bunlardan biri onun İslâm'a daveti diğeri ise Ebû Süfyân'ın kızı ile nikahlanmasıydı (İbn Sa'd, 1990, 1/198; Taberî, 1968, 2/652-653; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1994-96, 3/26). Necâsî, Rasûlullah'ın (s) talebi üzerine dört yüz dirhem mehir karşılığında Ümmü Habibe'yi nikahlandı. (İbn Sa'd, 1990, 1/161-162; İbn Kuteybe, 1969, 136, 244; Belâzürî, 1997, 2/72; Zehebî, 1985, 2/218-223). Habeşistan kralı mektubu alınca İslâm'la müşerref olmuş ve ikinci mektupla kendisinden talep edilen iş ile ilgili olarak Hz. Peygamber'in nikahını kıymıştı. Habeşistan kralı Rasûlullah'tan (s) kendisine gelen mektuptan razı olmuş, ona şu şekilde bir cevabî mektup yazarak aralarındaki iletişimin ne derece güçlü ve etkili olduğunu beyan etmiştir. Rasûlullah'a (s) yazdığı mektup şu şekildedir:

"Bismillahirrahmanirrahim. Allah'ın Resûlü Muhammed'e, Necâsî Ashama tarafından. Ey Allah'ın Nebisi! Kendisinden başka hiçbir ilah olmayan ve beni İslamiyet'e hidayet eden Allah'ın selamı, rahmet ve bereketleri senin üzerine olsun. Bundan sonra, arz ederim ki ya Rasûlullah! İçinde İsa'nın işi anılan mektubun bana ulaştı. Göklerin ve yerin Rabbi'ne yemin ederim ki İsa da kendisi hakkında, senin andığından zerre kadar fazla değildir. O, ancak senin dediğin gibidir. Senin bize neleri tebliğ etmek üzere gönderildiğini öğrenmiş, amcamın oğlu ve arkadaşlarıyla tanışmış, kendilerini ağırlamış bulunuyoruz. Şehadet ederim ki sen; muhakkak, sözlerinde doğru olan ve kendinden önceki peygamberleri de doğrulayıcı olarak gönderilmiş bulunan Rasûlullah'sın! Ben sana beyat için amcamın oğluna beyat

etmiş; alemlerin Rabbi olan Allah'a, onun önünde boyun eğip müslüman olmuşumdur. Oğlum Erha b. Ashama b. Ebcer'i de sana gönderiyorum. Ben, kendimden başkasına güç yetirememekte, söz geçirememekteyim. Eğer benim de muhakkak yanına gelmemi istiyorsan, ben onu da yaparım ya Rasûlullah! Ben senin söylediğin şeylerin hak ve gerçek olduğuna şahadet ediyorum! Selam olsun sana ya Rasûlullah" (Taberî, 1968, 2/652-653; Diyarbekrî, ts, 2/30; İbn Seyyidünnas, 1992, 2/349-350; Köksal, 2010), 5-6/369; Er, 2020, 73-74). Necâşî kendisine gönderilen mektuptan dolayı memnuniyetini dile getirmiş, sevincini Rasûlullah'a (s) samimi bir dil ile iletmiştir. Mektup her iki taraf arasında dostane bir iletişim olduğunu göstermiştir. Hz. Peygamber Habeşistan kralı ile mektuplaşmasında açık, sade ve yalın bir dil kullanmış, meramını net bir biçimde iletmiştir. Habeşistan kralı cevabî mektupta sevinç ve memnuniyetini dile getirerek Hz. İsa hakkında sahip olduğu imanı dile getirmiş, iyi niyet göstergesi olarak da oğlunu Rasûlullah'ın (s) yanına göndermiştir. Necâşî kendisiyle mektup aracılığıyla iletişime geçen Rasûlullah'ın (s) talebini yerine getirmiştir. Aradaki mesafe uzak olsa da Habeşistan kralından istenen talep makul karşılanarak gerçekleştirilmiştir. Kralın Hz. Peygamber'e olan sevgi, saygı ve muhabbeti gönderilen mektubun gereğini yapma hususundaki tavrı iki taraf arasındaki iletişimin ne kadar canlı olduğunu göstermiştir.

2. Hz. Peygamber'in Gayri Müslimlere Gönderdiği Mektuplar

9/630 yılı Senetü'l-vüfûd olarak adlandırılmaktadır. Mekke'nin fethi ve Huneyn Gazvesi'nden sonra Arap yarımadasındaki kabilelerin İslâm'a yönelik temayülleri arttı. Bu zaman dilimine kadar eski dinlerini muhafaza eden kabile ve topluluklar aralarında seçtikleri temsilcileri Hz. Peygamber'e göndermek suretiyle İslâm'ı tanıma ve kabul etme çabasına girdiler. (Fayda, "Senetü'l-Vüfûd", 36/520). Bu maksatla Necran Hristiyanlarından bir grup onunla görüşmek için geldi. Gelen heyet Medine'de kalıp Hz. Peygamberle görüştüktan sonra ayrıldılar. Rasûlullah (s) bu heyetle Benî Hâris b. Ka'b ve Necrân piskoposlarına şu şekilde bir mektup göndermiştir.

"Rasûlullah Muhammed'den piskopos Ebü'l-Haris'e, Necran'ın diğer piskoposlarına, onların papazlarına, onları takip edenlerle birlikte aynı zamanda rahiplerine: Ne olursa olsun, az olsun çok olsun, ellerinde ne bulunduruyorlarsa kiliseleri ve manastırları kendilerine aittir. Allah'ın ve Resûlü'nün zimmeti onlar üzerindedir. Hiçbir piskopos, piskoposluk vazifesini gördüğü yerden, hiçbir rahip kendi manastırından ve hiçbir papaz kendi kilisesinden alınıp bir başka yere gönderilmeyecektir. Onların ne hak ve hukuku ve ne de onların alışlageldikleri hiçbir şey (örf ve adet) bir değişikliğe tabi tutulacaktır. Onlar samimiyetle hareket edip,

üzerlerine düşen vazifeleri hakkıyla ifa ettikleri müddetçe, Allah'ın ve Resûlu'nün zimmeti bunlar üzerine olacaktır. Onlar ne bir zulme uğrayacaklar ve ne de kendileri başkalarına zulmedeceklerdir" (İbn Sa'd, 1990, 1/204; Hamidullah, 2003, 1/623-624; Er, 2020, 249).

Hz. Peygamber kendisinin *resûl* olduğunu beyan ettikten sonra onlarla münasebetinin değerli olduğunu hatırlatmıştır. Ardından hak-hukuk noktasında herhangi bir problem olmayacağını belirterek onlara karşı zulmedici değil hamilik yapacağını ifade etmiştir. Rasûlullah'ın (s) üslûbu dostane ve çatışmadan uzak seviyeli bir şekildedir. Hristiyanlar daha önceki konuşmalarında verdikleri sözü yerine getirdikleri sürece iki din ve iki toplum arasında karşılıklı güvenin devam edeceğini vurgulamıştır. Hz. Peygamber'in iletişimi insanların dinlerinden daha ziyade ortaya koydukları davranışlara göre şekillendiği için o, mesajında bu hususa özellikle dikkat edilmesi gerektiğine işaret etmiştir.

Hz. Peygamber Yahudilerden Makna ahalisine de bir mektup yazmıştır. Burası Akabe körfezi kıyısında aynı adla anılan bir köyde yaşayan yahudilere ait bir yerdir. Bunlar Herakleios'un emriyle buldukları yerden çıkarılmışlardı. Bu yahudiler Mûte Savaşı'nda hristiyanları desteklemelerine rağmen Tebük Gazvesi'nde ortak düşmanları Bizans'a karşı müslümanları desteklemişlerdi. Makna yahudileri Hz. Peygamber'e gelerek karşılıklı dostluk antlaşması imzalamışlardı (Vâkîdî, 1984), 3/1032; Belâzürî, 1987, 80; Hamidullah, 2003, 1/601-602; Arslantaş, 2016, 263-264). Rasûlullah (s) kendine gelen ve yardım talebinde bulunan Makna halkına güvence veren bir mektup yazdırmış ve onlara karşı nasıl davranılacağını şu şekilde ifade etmiştir:

"Allah'a hamdden sonra bilmiş olunuz ki, elçileriniz bana geldiler ve köyünüze geri döndüler. Bu mektubum size geldiği zaman güven içinde olacaksınız. Allah ve Resûlü'nün güvencesi sizinledir. Şüphesiz ki, Allah Resûlü sizin kusurlarınızı ve bütün kabahatlerinizi affedicidir. Sizler Allah ve Resûlü'nün güvencesindediniz. Size ne zulmedilecek ne de saldırılacaktır. Muhakkak ki, Allah'ın Resûlü kendi nefsi için istemediğini sizin için de istemeyecektir. Biliniz ki ev eşyalarınız, köleleriniz, at, eşek, katır ve cephaneniz Rasûlullah'ındır. Ancak Rasûlullah'ın veya onun elçisinin affettiği (istemediği) müstesnadır. Bundan başka hurmalarınızın çıkardığı ürünü dörtte birini, balıkçılarınızın avladıkları balıkların dörtte birini ve kadınlarınızın eğirdikleri ipliklerin dörtte birini Rasûlullah'a ödemekle yükümlüsünüz. Kuşkusuz sizler bundan böyle her türlü cizye veya ücretsiz çalışmaktan (ırgatlıktan) muaf olacaksınız. Eğer işitip itaat ederseniz, iyi olan insanlarınıza ikramda bulunmak ve kötülük yapanları affetmek Rasûlullah'a aittir. Bundan sonra, müminlerin ve müslümanların yanına koşun. Kim ki Maknâ ahalisine

hayırlı bir şey gösterirse sonucu kendisi için hayırlı olur. Kim ki kötü bir şey gösterirse, sonucu kendisi için kötülük olur. Ayrıca emiriniz ancak sizden veya Rasûlullah'ın ehlinde olacaktır. Vesselam" (Vâkıdî, 1984, 3/1032; İbn Sa'd, 1990, 1/212; Makrizî, 1999, 2/67; Hamidullah, 1985, 119-120).

Hz. Peygamber yazdırmış olduğu mektupta öncelikle güven ve huzur içinde yaşayacaklarını, zulme maruz kalmayacaklarını belirtmiştir. Maknâ yahudilerinin gelirlerinden alınacak cizyeyi hatırlattıktan sonra itaat ettikleri müddetçe kendilerine herhangi bir menfiliğin dokunmayacağını belirtmiştir. Rasûlullah (s) bu mektubuyla her iki taraf arasında doğru bir iletişim olduğu müddetçe olası sorunların yaşanmayacağı mesajını vermiştir.

3. Hz. Peygamber'in Mekke Müşriklerine Gönderdiği Mektuplar

Rasûlullah (s) Mekke müşrikleri ile Hudeybiye antlaşması yaptı (6/628), (Vâkıdî, 1984, 2 /605-610; İbn Hişâm, ts, 3/330-335; İbn Sa'd, 1990, 2/72-81). Bu antlaşma her iki taraf arasında gerçekleşen ilk resmi sözleşme idi. Bu sözleşmenin maddelerinde "*Arap kabilelerinin istediği tarafla ittifak yapabilme*" hususu yer almaktaydı. Antlaşma yapıldıktan bir müddet sonra Benî Bekr, Kureyş ile Huzâa kabilesi ise müslümanlarla müttefik olmuştu. Antlaşmadan bir müddet sonra Benî Bekr kabilesi Huzâa kabilesine baskın yapıp aralarında kabile reisinin de olduğu bazı kabile mensuplarını katletti. Yaşanan gelişmeler ardından Huzâalılar Hz. Peygamber'e gelecek yardım talebinde bulundular. Rasûlullah (s) antlaşmayı hatırlatarak müşriklere,

"...Bundan sonra; siz ya Benî Bekrle olan ittifakınızdan vazgeçersiniz, ya da Huzâalılardan öldürülmüş olanların diyetlerini (kan bedellerini) ödersiniz! Bunlardan birini yerine getirmeyecek olursanız, sizinle çarpışacağımı bildiririm!" şeklinde bir mektup gönderdi (Vâkıdî, 1984, 2 /786; İbn Hacer, 1998, 17/458; Dımaşkı, 1996, 5/310; Zürkanî, 1996, 3/384; Köksal, 2010, 5-6/720-721).

Hz. Peygamber'in gönderdiği mektup Kureyş tarafından kabul görmedi. Bu süreçten sonra yaşananlar Mekke'nin fetih yolunu açtı. Burada iki husus öne çıkmaktadır. Birincisi müslümanlarla ittifak kuran Huzâa kabilesi karşılamış oldukları ihaneti Rasûlullah'a (s) haber vermiş ve gereğinin yapılmasını ondan istemişlerdi. İkinci olarak Hz. Peygamber Kureyş ile irtibata geçerek aralarında var olan hukuki sürece göre davranılmasını istemişti. Ancak gayri müslimlerin umursamaz tavırları farklı gelişmelerin yaşanmasını sebep olmuştu. Rasûlullah (s) taahhüt ettiği üzere ittifak kurduğu Huzâa kabilesin haklarını koruyup gözettiğini bir kere daha göstermek için mektup yoluyla Kureyşle iletişime geçti. Ancak onun tavrı müşrikler tarafından kabul görmedi ve akabinde Mekke'nin fethi gerçekleşti.

4. Hz. Peygamber'in Valilere Gönderdiği Mektuplar

Rasûlullah (s) görev verdiği kimselerle iletişim ve haberleşmeyi canlı tutmuştur. O, hem dini emirlerin ahaliye doğru bir şekilde ulaştırılması hem de idari manada insanların mağdur edilmemesi için valilerle iletişim halinde olmuştur. Özellikle onları görev yerine uğurlarken yapmış olduğu konuşmalar ile onları mesleklerine motive etmiş ardından farklı gelişmeler olduğunda onlara süratli bir şekilde ulaşmak için mektubu etkin bir şekilde kullanmıştır.

Valilerle iletişime önem veren Hz. Peygamber daha çok idarî ve yönetime taalluk eden konularda onlara mektuplar yazmıştır. Hz. Peygamber Tebuk Gazvesi dönüşü Yemen bölgesine Muâz b. Cebel'i vali olarak göndermişti (İbn Sa'd, 1990, 2/347-348, 3/584; Belâzürî, 1997, 1/529; İbn Abdilber, 2002, 651; İbnü'l Esîr, 1996, 5/188). Hz. Peygamber onu bir takım tavsiye ve öğütlerle uğurlamış, yapacağı hizmetlerde dikkat etmesi gereken hususları ona hatırlatmıştı. Muâz b. Cebel Yemen'e vali olarak gittikten bir süre sonra oğlu Medine'de vefat etmişti. Rasûlullah (s) bu durumu Muâz b. Cebel'e bir mektupla şu şekilde haber vermiştir:

"Bismillahirrahmanirrahim. Muhammed Rasûlullah'tan Muâz bin Cebel'e: Sana esenlik dilerim. Kendinden başka tanrı olmayan Allah'a hamdimi bildiririm. Başın sağolsun, Allah sabır versin. Allah, bize ve sana şükür ihсан etsin. Nefislerimiz, ailelerimiz, mallarımız ve çocuklarımız, Allah'ın güzel nimetlerindedir, bize bırakılan emanetlerdir, bize onları belli bir döneme dek verir, belli bir süre sonra alır. Sonra, verince şükürü, sınavınca sabrı farz kılar. Oğlun, Allah'ın güzel nimetlerinden, sana verdiği emanetlerdendir, seni onunla sevindirdi, büyük bir ecirle onu senden aldı. Sabredersen ve dayanırsan, sana salât, rahmet ve hidayet vardır. Sende iki haslet bulunmasın, ey Muâz. Senin ecrini boşa çıkarır da kaçırдыңın fırsata pişman olursun. Musibetinden dolayı dünyada karşılık görürsen, musibetin sevabı sağlamakta yetersiz kaldığını öğrenirsin. Yüce Allah'tan vadedilene ahırsın. Üzüntün, başına geleni gidersen. Rabbine itaat ettin, vadedtiğine kavuştun. Gördün ki musibete karşı yetersizsin. Bil ki sabırsızlık, ölüyü geri getirmez, hüznü gidermez. Ödülün iyi, vadin gerçek olsun. Vesselam" (İsfahanî, 1988, 1/243-244; Kalkaşendi, 1922), 9/80-82; Hamidullah, 1985, 566-567). Kaynaklarda rivayetin zayıf olduğuna yönelik bilgiler olsa da (İsfahanî, 1988, 1/243; Hamidullah, 1985, 566; Kandemir, "Muâz b. Cebel", 30/337) mektubun içeriği, mesajı ve muhatabı yönünden zikredilmesinin gerekli olduğu kanaatindeyiz. Hz. Peygamber, mektubuyla Muâz b. Cebel'i teselli ve teskin ederek ona sabırlı olmasını tavsiye etmiştir. Rasûlullah (s) tavsiyelerinde sadece sabrı tavsiye etmemiş aynı zamanda dünyanın geçiciliğine vurgu yapmıştır. O ayrıca her şeyin gerçek sahibinin

Allah olduğunu hatırlatmak suretiyle O'na karşı taat ve kulluğun önemine de işaret etmiştir. Görüldüğü üzere mektup kuru bir taziyeden ibarete olmayıp taziye dışında insanlar için önemli olan birçok meseleyi de yalın bir biçimde ifade etmiştir.

Hz. Peygamber bunun dışında Muâz b. Cebel'e tarım ve ziraat konularını ilgilendiren, zekâtı içeren, gayri müslimlerle ilgili cizye meselesinin de olduğu valinin yönetimi altındaki tasarrufuyla alakalı başka bir mektup da göndermiştir:

“Yağmur veya akarsuları ile sulanan toprakların mahsulünün onda biri; dolap ve kovalarla sulananlarınkinden ise yirmide bir nispetinde zekât alınır. Ergenlik çağına gelen her gayri müslimden, bir dinar veya bunun karşılığı ma'afir kumaşından cizye alınır. Yahudi, Yahudiliğinden döndürülmeyecektir” (Belâzürî, 1987, 96).

Hz. Peygamber bu mektubunda Muâz b. Cebel'in sorumluluğu altında olan bölgede devlet gelirlerini ilgilendiren hususiyetleri zikretmiş, özellikle zekât alınırken dikkat edilmesi gereken unsurları zikrederek dikkatli olmasını istemiş, diğer taraftan gayri müslimlerden alınan cizye ile ilgili uyarıda bulunmuş ayrıca yahudilerin zorla müslüman yapılmaması gerektiğine işaret ederek idari manada bir takım ilke ve esasları iletmiştir.

5. Hz. Peygamber'in Ordu Komutanlarına Gönderdiği Mektuplar

Mekke'den Medine'ye hicretten sonra Hz. Peygamber ve müslümanlara karşı müşriklerin menfi tavırları devam etmekteydi. Müşrikler fırsat bulduklarında durumu kendi lehlerine çevirmek için gayret içerisinde idiler. Müslümanları ellerinden kaçırmaları ve yeni yurtlarında onların güven, emniyet ve huzur içinde yaşamaları müşrikleri rahatsız etmekteydi.

Müşrikler Medinelilerin müslümanları ağırlamalarını içlerine sindiremiyor, değişik vesileler ile onları tehdit ediyorlardı. Medine'ye gelen müslümanlar için yeni bir dönem başlamış, geçmişte maruz kaldıkları zorlu süreç sona ermişti.

Hz. Peygamber istihbarat amaçlı (Mahmudov, 2010, 142) Kureyş kervanını gözetlemek maksadıyla hicretin on yedinci ayında Abdullah b. Cahş komutasında Nahle veya Batn-ı Nahle bölgesine sekiz veya on kişiden oluşan bir seriyye gönderdi. Seriyye öncesi Rasûlullah (s) yanına Übey b. Ka'b'ı çağırıp Abdullah b. Cahş'a verilmek üzere bir mektup yazdırdı. Hz. Peygamber, Abdullah b. Cahş'a mektubu vererek Medine'nin doğu yönünde kalan Necid yolunu takip ederek gitmesini, iki günlük yolculuktan sonra mektubu okuyarak içindeki emirlere göre davranmasını istedi. Seriyye yola

çıktıktan iki gün sonra Abdullah b. Cahş mektubu açıp arkadaşlarına okudu. Mektupta;

“Batn-ı Nahle’ye varıncaya kadar Allah’ın adı ve bereketi üzerine yürü! Arkadaşlarından hiçbirisini seninle beraber gelmeye zorlama. Emrime uygun olarak Batn-ı Nahle’ye varıncaya kadar yanındakilerle birlikte gitmeye devam et. Orada Kureyş kervanını gözetle.” Abdullah b. Cahş mektubu okuduktan sonra yanındakilere mektupta da ifade edildiği üzere kimseyi kendisiyle gelmek için zorlamayacağını bildirdi. Seriyyedekiler Abdullah’ı dinledikten sonra onun yanında olacaklarını ifade ettiler. Abdullah b. Cahş ve arkadaşları Batn-ı Nahle bölgesine varınca bir Kureyş kervanı ile karşılaştılar. Müslümanlar kervana saldırdılar. Kervanbaşını öldürüp iki esir ve ganimet ile Medine’ye döndüler (Vâkıdî, 1984, 1/13-19; İbn Hişâm, ts, 2/252-256; Taberî, 1968, 2/410-415).

Medine döneminin ilk yıllarında gerçekleşen seriyyede Hz. Peygamber, istihbarat amacı güttüğü için gizli ve tedbirli davranmıştır. Bu maksatla da seriyye komutanına mektup vermiş, iki günlük yolculuktan sonra mektupta yazılanların gereğine göre davranılması yönünde direktiflerde bulunmuştur. Onun yaklaşımı İslâm devletinin ilk yıllarında ne düşmanları ne de başkaları tarafından maksat ve niyetlerinin açığa çıkmaması adına önemli bir tedbir ve yöntemdir. Rasûlullah (s) bilgi edinmek için gönderdiği seriyyede mektuba başvurarak Abdullah b. Cahş’a maksadını ifade etmiştir. Seriyye her ne kadar sonucu itibariyle Hz. Peygamber’in tasarrufu dışında sonuçlansa da birliğin komutanı ve berberindekilerle haberleşmede bir sorun ortaya çıkmamıştır.

Hz. Peygamber, Mekke müşrikleri ile Hudeybiye antlaşması yaptı. (6/628). Bu anlaşmada yer alan bir maddeye göre *“Mekke’den firar edip Medine’ye sığınanlar, müslümanlar tarafından Mekke’ye iade edilecek ancak Medine’den Mekke’ye kaçanlar iade edilmeyecekti.”* Anlaşmanın bu maddesi bazı müslümanlar açısından verilen bir taviz olarak değerlendirildi. Antlaşma yapıldıktan kısa bir süre sonra Mekke’de müşrikler tarafından hapsedilen Ebû Basîr onlardan kurtularak Hz. Peygamber’e sığındı. Mekke müşrikleri Hudeybiye antlaşmasının ilgili maddesini gerekçe göstererek Ebû Basîr’i Rasûlullah’tan (s) geri istediler. Bu maksatla Hz. Peygamber’e bir mektup yazıp yapılan antlaşmanın gereğine göre Ebû Basîr’i geri vermesini talep ettiler. Rasûlullah’a (s) gönderdikleri mektup şu şekilde idi.

“Üzerinde anlaştığımız şartları biliyorsun. Bizden sana gelecek birisinin geri verileceği hususunda bir antlaşma yapmıştık. Bu nedenle arkadaşımızı bize geri gönder” (Vâkıdî, 1984, 2/623-624). Hz. Peygamber, Ebû Basîr’i antlaşma gereği

geri vermek zorunda olduğunu ancak Allah'ın ona ve onun gibi olanlara bir çıkış yolu göstereceğini ifade etti. Müşriklere verilen Ebû Basîr Mekke'ye giderken Zulhuleyfe'de mola yerinde müşriklerden kurtuldu. Tekrar geri Hz. Peygamber'in yanına döndü. Ancak Rasûlullah (s) ona antlaşmayı hatırlattı. Medine'de barınamayan Ebû Basîr Mekkelilerin ticaret güzergâhı olan Kızıldeniz sahilindeki İs bölgesine gitti. Buraya onun durumda olan müslümanların gelmesi ile sayıları arttı. Aynı Ebû Basîr gibi Mekke'de hapsedilen Ebû Cendel de onu yanına geldi ve sayıları yetmiş veya üç yüze ulaştı. Buraya toplanan müslümanlar Mekke kervanlarına baskınlar yapıp onları huzursuz etmeye başladılar. Ticaret güzergâhı ve kervanları zor durumda kalan Mekkeliler, *"Mekke'den firar edip Medine'ye sığınanlar, müslümanlar tarafından Mekke'ye iade edilecek ancak Medine'den Mekke'ye kaçanlar iade edilmeyecek"* antlaşma maddesinin iptal edilmesi ve ticaret kervanlarının soyulmaması için Rasûlullah'tan (s) yardım istediler. Hz. Peygamber yaşanan gelişmeler üzerine Ebû Basîr ve arkadaşlarına Medine'ye gelmeleri yönünde bir mektup gönderdi. Ancak mektup ulaştığında Ebû Basîr ölüm döşeginde idi. Mektup geldikten kısa bir süre sonra ölen Ebû Basîr Medine'ye dönmeden vefat etti. Grubun liderlerinden Ebû Cendel ve arkadaşları gelen mektuptan sonra buldukları yeri terk edip Medine'ye Hz. Peygamber'in yanına döndüler (Vâkıdî, 1984, 2/626-630; İbn Hişâm, ts, 3/337-339; Taberî, 1968, 2/638-639; İbnü'l Esîr, 1996, 6/32-33; Kandemir, "Ebû Basîr", 10/101). Rasûlullah (s) iletişim kanallarını etkili ve verimli bir şekilde kullanmıştır. Göndermiş olduğu mektup hem yurtsuz halde olan müslümanlar için bir çıkış hem de Mekke müşriklerinin ticarî anlamda zararlarına engel olmuştur.

Hz. Peygamber 10/632'de Hâlid b. Velîd komutasında Necran bölgesinde yaşayan Benî Hâris b. Kâ'b kabilesi üzerine bir seriyye düzenledi. (İbn Sa'd, 1990, 1/255-256; Taberî, 1968, 3/126). Hâlid b. Velîd'in çabalarıyla kabilenin büyük bir çoğunluğu İslâm'ı kabul etti. Seriyye komutanı olan Hâlid b. Velîd, Rasûlullah (s) ile haberleşerek seriyye sonrası yapılması gerekenlerle ilgili faaliyetler hakkında onun görüşüne başvurdu. Hâlid b. Velîd onların müslüman olduklarını Rasûlullah'a (s) haber vermek için bir mektup gönderdi. Onun mektubu şöyledir:

"Bismillahirrahmanirrahim. Hâlid b. Velîd'den. Esselamü aleyke ya Rasûlullah! Allah'a olan hamdımı sana ulaştırırım. Ya Rasûlallah! Sen beni Harisoğullarına yolladın, bana üç gün süreyle onları İslâm'a davet etmeden onlarla savaşmamamı ve müslüman olmaları halinde kalıp, Allah'ın dinini ve kitabını, Resûlü'nün sünnetini öğretmemi emrettin. Ben buraya gelip emrini tuttum. Onlar da müslüman oldu. Ben şimdi aralarındayım. Onlara Allah'ın emrettiklerini

yapmalarını, yasakladıklarını bırakmalarını söylüyor, İslam şiarlarını öğretiyorum. Esselamü Aleyke Ya Resulullah.” Hâlid b. Velîd’in mektubuna Hz. Peygamber şu şekilde bir cevabî mektup yazdırmıştır:

“Bismillahirrahmanirrahim, Allah Resûlü Muhammed’den, Hâlid b. Velîd’e. Senin üzerine selam olsun. Ben, kendisinden başka ibadet edilmeye layık hiçbir mabud olmayan Allaha hamd ederim. Senin mektubun, elçinle birlikte bana geldi. Haber veriyorsun ki, Beni Haris b. Ka’b, onlarla savaş yapmadan müslüman olmuşlardır. Onlar, kendilerini davet ettiğin İslam’ı kabul etmişler ve Allah’tan başka ibadete layık hiçbir mabudun olmadığına ve Muhammed’in, Allah’ın kulu ve Resûlü olduğuna şahadet getiriyorlar ve Allah, hidayetiyle onlara hidayet etmiştir. O halde onları müjdele ve onları korkut. Sen gel ve seninle birlikte onların elçileri de gelsinler. Allah’ın selamı, rahmet ve bereketleri üzerine olsun” (İbn Hişâm, ts, 4/238-239; Taberî, 1968, 3/126-127; Diyarbekrî, ts, 2/144).

Hz. Peygamber kendisine gelen haberler doğrultusunda Hâlid b. Velîd’e yapması gerekenleri hatırlatmış ve müslüman olanlardan bir heyet hazırlanıp göndermesi hususunda cevabi mektup yazmıştır. Burada Rasûlullah (s) onlara İslâm’ın emir buyruklarını daha teferruatlı bir şekilde anlatmak gayesi güttüğü için davette bulunmuştur. Hz. Peygamber kendisine gelen mektuba ivedilikle cevap vermiş, Hâlid b. Velîd ile aralarındaki iletişimi kesmeden seriyye sonrası yapılacak işlemlerle alakalı olarak gerekli talimatları mektupla ona bildirmiştir.

6. Hz. Peygamber’in Mektup Gönderdiği Kimseler

Hz. Peygamber zaman zaman bazı şahıslara mektuplar göndermiştir. O, bizatihi olarak görüşemediği ya da sahip olduğu özellikleri itibarıyla toplumda önder ve lider olanlarla mektup yoluyla iletişim kurarak onları hem İslâm’a davet etmiş hem de sahip oldukları potansiyellerden istifade etmiştir. Rasûlullah’ın (s) iletişim kurduğu insanlar kendilerine gönderilen mektubu saklamışlar, onu bir iftihar vesilesi olarak görmüşlerdir. Bu hususa örnek olarak Büdeyl b. Verkâ’ya gönderilen mektup verilebilir. Kaynaklarda mektubun metnine ulaşılsa da oğlu tarafından dile getirilen sözler kıymetlidir. Büdeyl b. Verkâ’nın oğlu Seleme b. Büdeyl şunları söylemiştir:

“Babam bana bir mektup verdi ve şöyle dedi: Oğlum! Bu, Hz. Peygamber’in mektubudur, onu iyi sakla. Sizde bulunduğu sürece, hep iyilik göreceksiniz” (Hamidullah, 1985, 277). Mektubun metni hakkında bilgi olmazsa da onun değerli birinden gelip muhafaza edilmesi hem mektubu gönderen hem de gönderilen için taşımış olduğu kıymeti işaret etmektedir. Rasûlullah (s) mektup sayesinde Büdeyl b. Verkâ’nın kabilesi ve çevresi ile

ilgili güzel bir iletişim kurmuş, oluşturulan güzel hava Büdeyl'in ölümünden sonra da devam etmiştir.

Hz. Peygamber'in mektupla iletişim kurduğu bir diğer kimse Hâlid b. Velîd'tir. Rasûlullah (s) kaza umresi esnasında Velîd b. Velîd'e ağabeyi Hâlid b. Velîd'i sormuştu. Hâlid b. Velîd'in sahip olduğu kişisel özellikleri nedeniyle müslümanların yanında olması gerektiği fikri muhtemelen onun sorgulanmasına vesile olmuştur. Konuyla ilgili olarak kardeşi Hâlid b. Velîd şunları söylemiştir: Kardeşim Velîd b. Velîd, Hz. Peygamberle birlikte kaza umresine gitti. Beni de çağırttı, ama bulamadı. Bana bir mektup gönderdi. Şunlar yazılıydı:

"Bismillahirrahmanirrahim. İslâm ile ilgili düşüncenden daha iyisini görmedim. Çok akıllı birisin. İslâm gibisini, kişi hiç bilmez mi? Rasûlullah (s) seni bana sordu, "Hâlid nerede?" dedi. "Yüce Allah, onu getirir" cevabını verdim. Şöyle dedi: "Onun gibisi İslâm'dan habersiz olamaz. Zarar ve tehlikesini, müslümanlarla birlikte müşriklere karşı kullansa, çok daha iyi olur. Ayrıca onu başkasına tercih ederiz" Kaçırdığım fırsatı, şimdi değerlendir ey kardeşim! Pek-çok iyi durumu kaybetmiş bulunuyorsun" (Beyhaki, 1988, 4/350; İbn Kesir, 1997, 6/406; Hamidullah, 1985, 85-86). Rasûlullah (s) bu tavrı Hâlid b. Velîd'in müslüman olmasını sağladığı gibi ayrıca kendisini sevindirmişti. Hz. Peygamber burada Hâlid b. Velîd ile doğrudan iletişime geçmemiş, ona ulaşabilecek bir mektup göndermiştir. Bu mektup Hâlid nezdinde olumlu karşılanmış ve akabinde yaşanan gelişmeler onun İslâm'la müşerref olmasını sağlamıştır.

Hz. Peygamber dinî ve toplumsal meseleler ile ilgili mektuplar yazmıştır. Bunların başında yalancı peygamber olarak zuhur eden zâta yönelik yazılan mektuptur. Rasûlullah (s) vefat etmeden önce yalancı peygamberler zuhur etmeye başladılar. Bunlar halkı kandırarak kendilerine vahiy geldiğini iddia etmekteydiler. Rasûlullah (s) insanları aldatan, sapkın fikir ve görüşlerle etrafına zarar veren Müseylimetülkezzâb'ı uyarmak ve giriştiği işten vazgeçirmek için onunla iletişime geçerek içinde olduğu durumdan onu vazgeçirmeye çalışmıştır. Ancak bu zât Hz. Peygamber'in hayatında onun uyarı ve ikazlarını maalesef dinlememiştir. Benî Hanife kabilesine mensup olan bu zât Rasûlullah (s) hayatta iken kendisini peygamber olarak tanıtıp, Hz. Peygamber'e ortak olduğu yalanını yaymaya başladı. Hz. Peygamber insanları aldatan, kandıran ve dini değerleri alaya alan bu zâta mektup göndererek onu iddiasından vaz geçirmeye çalışmıştır. Kaynaklarda ilk mektubu yazanın kim olduğu ile alakalı farklı bilgiler olsa da biz insanları aldattığı için uyarı maksadıyla ilk mektubu Hz. Peygamber'in yazdığını düşünüyoruz. Rasûlullah (s), Müseylimetülkezzâb'ın insanları

aldattığı işitince Amr b. Ümeyye ed-Damrî aracılığıyla ona bir mektup gönderdi. Ancak Müseylimetülkezzâb, Rasûlullah'ın (s) uyarı ve ikazlarını hiçe sayıp cevabi bir mektup gönderdi. Mektup şu şekildedir:

“Rasûlullah Müseylime'den Rasûlullah Muhammed'e selam olsun. Ben bu işte seninle birlikte ortak oldum. Yerin yarısı bize, yarısı da Kureyş'e, fakat Kureyş tecavüz eden bir kavimdir”. Hz. Peygamber gelen mektuba sinirlenmiş, onu getiren elçilere şayet elçilerin dokunulmazlığı olmazsa onları öldürülebileceğini beyan etmiştir. Rasûlullah (s) kendisine gelen mektuba şu şekilde cevap yazdırıp, Müseylimetülkezzâb'a göndermiştir:

“Bismillahirrahmanirrahim, Onu, Allah'ın lanetiyle lanetleyin. Bana, Allah'a iftirada bulunan yalancı mektubun geldi. Yer, Allah'a aittir. Kullarından kimi dilerse, onu onlara varis kılar. Akıbet ise muttakilerindir. Selam, hidayete tabi olanlarıdır” (İbn Hişâm, ts, 4/223 İbn Sa'd, 1990, 1/209; Belâzürî, 1987, 119-130; Diyarbekrî, ts, 2/158; Taberî, 1968, 3/137-138).

Hz. Peygamber, insanların dini değerleriyle oynayan, onları yanılta ve sapıklığa sebep olan bu zâta cevap vermiştir. Mektubun muhtevasında hem yalancı hem de ona inanlara açık ve net bir şekilde mesaj verilmek suretiyle yapılan yanlış belîğ bir şekilde anlatılmıştır. Fakat mektubun diğer tarafı olan Müseylimetülkezzâb kendisini ikaz eden Rasûlullah'ı (s) dinlememiştir. Hz. Peygamber'in onunla mücadelesi vefatından sonraki süreçte devam etmiş ve yalancı sahtekâr iddialarından vazgeçmediği için bedelini canıyla ödemiştir.

7. Hz. Peygamber'e Gelen Mektuplar

Rasûlullah'a (s) farklı zamanlarda değişik yerlerden mektuplar gelmiştir. O, gelen mektuplara ivedilikle cevap vermiş, kendisi ile iletişime geçmek isteyenlere kayıtsız kalmamıştır. Onun insanlarla olan iletişimi dikkate alındığında hiçbir zaman duyarsız davranmamış, kendisine ulaşan haberleri titizlikle değerlendirmiştir. Hz. Peygamber'in samimi tavırları insanların ona kolayca ulaşmasını sağlamıştır.

Hz. Peygamber hicret öncesi Medinelilerle Akabe biatları adı altında bazı görüşmeler gerçekleştirmiştir (Zubeyr, Urve b. 1981, 121-125; İbn Hişâm, ts, 2/70-71,73-74,81,84-85; İbn Sa'd, 1990, 1/167-172). Hac farızası için Mekke'ye gelen Medinelilerle Rasûlullah (s) İslâm'ı tebliğ maksadıyla Akabe mevkiinde birtakım görüşmeler gerçekleştirmişti. Medineliler, Rasûlullah'ı (s) dinleyince müslümanlığı benimsemişlerdi. İslâm'ı kabul eden Medineli müslümanlar memleketlerine varınca kendilerine İslâm'ı anlatıp öğretecek birine ihtiyaç duydular. Taleplerinin gerçekleşmesi için Rasûlullah'a (s)

yazıyla başvurup ihtiyaçlarının giderilmesi için mektup gönderdiler. Mektuplarında “Bize Kur’ân’ı öğretecek bir öğretmen gönder” şeklinde talepte bulundular. Hz. Peygamber Medineli müslümanlardan gelen talebe karşılık vermiş ve onlara İslâm ve Kur’ân’ı anlatacak genç sahâbilerden biri olan Mus’ab b. Umeyr’i öğretmen olarak göndermiştir (İbn Sa’d, 1990, 1/171; es-Semhûdî, 1984, 1/224). Medineli müslümanlar her ne kadar İslâm’ı benimsemiş olsalar da dinin emir ve yasakları hususunda yeterli bilgiye sahip değillerdi. Diğer taraftan Kur’ân ile ilgili bilgileri de çok sınırlı idi. Dinin temel kaynağı olan Kur’ân’ı öğrenmek, anlamak ve yaşamak elzemdi. Bu nedenle Kur’ân’ı iyi bilenler tarafından öğretilmesi gerekliydi. Bu durumun farkına varan Medineli müslümanlar göndermiş oldukları mektupla Rasûlullah’a (s) başvurmuşlardı. Onların talepleri Hz. Peygamber tarafından karşılanmıştır.

Müslümanlar ile müşrikler arasında farklı zamanlarda gazalar olmuştur. Hz. Peygamber hangi savaş olursa olsun öncesinde alınması gereken tedbirleri almış, belirli bir plan ve program dahilinde hareket etmiş ve özellikle istihbarata büyük önem vermiştir. O bu sayede önemli başarılar elde etmiştir. Bedir Gazvesi’nde mağlup olan müşrikler yenilginin rövanşını almak için büyük hazırlıklara girişmişlerdi. Hezimete uğrayan müşrikler Ebû Süfîyân başkanlığında bir araya gelip müslümanlar üzerine büyük bir ordu ile saldırı hazırlığına başladılar. Bedir kervanında elde etikleri kârı savaşa harcadılar. Onların Uhud Gazvesi öncesi yaptığı hazırlıklar Hz. Peygamber’in amcası Abbas b. Abdülmüttalib tarafından Rasûlullah’a (s) bir mektupla bildirdi. Mektupta şunlar yazılıydı:

“Kureyşliler senin üzerine yürümek üzere derlenip toplanmışlardır. Üzerine yürüdükleri, geldikleri zaman, yapabildiğini, yapabileceğini yap! Hazırlanmakta onlardan öne geç, onlardan önce davran. Sana doğru yönelmiş bulunuyorlar. Üç bin kişidirler. İki yüz atlıları, yedi yüz zırhlıları, üç bin develeri var. Bütün silahlarını yanlarına almışlardır” (Vâkıdî, 1984, 1/204; İbn Sa’d, 1990, 2/28; Belâzürî, 1997, 1/383; Hamidullah, 1985, 68; Ahmed Cevdet Paşa, ts, 1/102; Köksal, 2010, 3-4/488).

Hz. Peygamber amcası Abbas b. Abdülmüttalib ile iletişim halindeydi. Rasûlullah’ın (s) amcası müslüman olsa da bu durumu gizlemişti. Abbas b. Abdülmüttalib değişik zamanlarda müşriklerin müslümanlar hakkındaki faaliyetleri hakkında yeğenini haberdar etmekteydi. Özellikle Bedir’de ummadıkları bir hezimeti yaşayan müşriklerin intikam güdücü tavırları mektupla Medine’ye ulaştırılmıştır. Rasûlullah’ın (s) hazırlıklarında Abbas b. Abdülmüttalib’ten gelen mektup da etkili olmuş ve gerekli adımlar atılmıştır.

Hendek Gazvesi müslümanlar ile müşrikler arasında önemli dönüm noktalarından biri olmuştur. Bu savaştan sonra Mekke müşriklerinin direnci kırılmış, bir daha müslümanlar üzerine saldırmaya cesaret edememişlerdir. Müslümanların kararlı tavırları karşısında çaresiz kalmışlar, umduklarına nail olamamışlardır. Hendek Gazvesi'nde istedikleri sonucu alamayan müşriklerin durumu Ebû Süfyân tarafından Rasûlullah'a (s) yazılan bir mektuplarla dile getirilmiştir. Ebû Süfyân hem savaş esnasında hem de savaş sonrası olmak üzere Rasûlullah'a (s) iki mektup yazmıştır. Ebû Süfyân'ın Hendek Gazvesi öncesi bir mektup yazdığına dair bir rivayet olsa da merhum Hamidullah bu bilginin sahil olmadığını ifade etmiştir (Hamidullah, 1985, 72). Ebû Süfyân'ın savaş esnasında Hz. Peygamber'e gönderdiği mektup şöyledir:

"Senin adına Allahım! Lât ve Uzzâ'ya, [Esâf'a, Naile'ye ve Hübel'e] yemin ederim ki, bu topluluğumuzla sana geldim. Kökünüzü kazıyuncaya kadar, senden asla ayrılmak istemeyiz. Bizimle karşılaşmaktan hoşlanmadığını görüyorum. Çukur ve hendekler açmışsın. Acaba bunu sana kim öğretti? Buradan ayrılırsak, Uhud gibi bir gündenden haberiniz olsun. O gün kadınları alacağız." Hz. Peygamber bu mektuba şu şekilde cevap vermiştir:

"Muhammed Rasûlullah'tan, Ebû Süfyân bin Harb'e. Mektubun bana geldi. Eskiden beri gurur, seni Allah'tan uzak tutmuş. Bu topluluğunuzla bize geldiğini ve kökümüzü kazıyuncaya kadar ayrılmak istemediğinizi belirtmene gelince, bu, Allah'ın sana nasip etmeyeceği bir durum. Yaptığımız hendeği "kim sana öğretti?" sözüne gelince, seni ve arkadaşlarını öfkeden kudurtmak istediği için, bunu Allah bana ilham etti. Lât'ı, Uzzâ'yı, Esâf'ı, Nâile'yi ve Hübel'i kıracağım bir gün elbet gelecek, bunu o zaman sana hatırlatacağım" (Belâzürî, 1997, 1/428-429; Makrizî, 1999, 1/242-243; Hamidullah, 1985, 73-74). Hendek Gazvesi esnasında müşrikler beklemedikleri bir durumla karşılaşınca liderleri Ebû Süfyân mektuba başvurmuş ve Hz. Peygamber ile haberleşmiştir. Ancak ona cevap gecikmemiş Rasûlullah (s) anlayacağı dilden karşılık vermiştir.

Yirmi üç günlük (Apaydın, 1995, 122) bir kuşatmanın ardından emeline ulaşamayan Kureyş'in lideri Ebû Süfyân'ın çaresizliği ve serzenişleri savaş sonrası da devam etmiş, duygularının dile getiren başka bir mektubu Hz. Peygamber'e göndermiştir. Onu mektubu şu şekildedir:

"Bismike Allahümme! Ben Lât'a, Uzzâ'ya, yemin ederim ki; senin kökünü kazıyalım da bir daha seninle uğraşmayalım diye bütün topluluğumuzun, ordularımızın başında senin üzerine yürümüş, gelmişim! İyi bilirsin ki, ben Kureyşlilere ait bir ticaret kervanı üzerinde, Rabîğ'da, Ahya' suyunun başında senin ashabınla karşılaşmıştım. Ashabın, çarpışmak için bizi kuşatmışlardı. Yaptığımız

savunma karşısında, oradan geçip gitmemize ister istemez razı olmuşlar, ben de Kureyş kervanının üzerinde kavmime varmış, kavuşmuştum. Ashabın bize yetişememiş, kavuşamamışlardı. Kavmimi yenilgiye uğrattığın vak'ada [Bedir'de] ben bulunamadım. Sonra, yurdunuzun ortasındaki Sevik'te sizinle cenk etmeye gittim. Adamlar öldürdüm, bir hurmalığı, ekini ve iki evi yaktım. Ondan sonra, Uhud'da bütün topluluğumuzun, ordumuzun başında seninle cenk ettim. Sizin bizi Bedir'de yendiğiniz gibi biz de orada sizi yenmiştik. Sonra, bütün topluluğumuzun ve ordumuzun başında, üzerinize yürüdük. Hendek günlerinde topluca karşımıza kim çıktı? Siz hep kalelerde korunmak, hendeklerin ardında siperlenmek yolunu tuttunuz!" Senin bizimle karşılaşmak istemediğini, dar yerlere ve hendeklere sığındığını Arapların bilmedikleri tedbirlere başvurduğunu gördüm! Ne olurdu, bunu sana kimin öğrettiğini de bir bilseydim? Arapların sığınmak olarak bildikleri şey, ancak mızrakların gölgesi ve kılıçlarının ağzıdır! Senin bu tutum ve davranışın, kılıçlarımızdan ve bizimle karşılaşmaktan kaçmak yolunu tutmaktan başka bir şey değildir. Eğer size tekrar döner gelirse, tarafımızdan size Uhud'daki gibi acı bir gün daha hazırlanmış olduğunu ve o günde kadınların açıldığını, serbest kılındığını göreceksiniz!" Görüldüğü üzere yaşamış oldukları acizliği dile getirip Rasûlullah'ı (s) töhmet altında bırakmak istemiş ancak alınan önlem ve tedbirlerle düşündüklerinin tersi bir durum başlarına gelmiştir.

Hz. Peygamber Ebû Süfyân tarafından gönderilen mektuba şu şekilde bir cevabî mektup yazdırmıştır:

"Muhammed Rasûlullah'tan Ebû Süfyân b. Harb'e! Yazdığım yazı bize geldi. Seni nefsin eskiden beri Allah'a karşı hep aldatıp duruyor. Ey Galib oğullarının ahmağı ve beyinsizi. Sen bütün topluluğunuzun ve ordunuzun başında bize geldiğini ve kökümüzü kazımadıkça da geri dönmeyeceğini hatırlatıyorsun! Bu öyle bir iştir ki, Allah senin ile yapmak istediğin o iş arasına giriyor ve bize de bir daha Lât ve Uzâ adını ağzına alamayacağın kadar güzel bir akıbet ve sonuç hazırlıyor. Yapmış olduğumuz hendek hakkında 'Bunu sana kim öğretti?' sözüne gelince; hiç şüphesiz, seni ve senin arkadaşlarını kızdırmak için, onu bana Yüce Allah ilham etti! Elbette ve elbette, sana öyle bir gün gelecektir ki, o gün bana karşı savunmak, korunmak, bir tarafa savuşup gitmek imkân ve fırsatını bulamayacaksın. Elbette ve elbette, sana öyle bir gün gelecektir ki, o günde Lât'ı, Uzâ'yı, İsaf'ı, Nâile'yi, Hübel'i kıracağım! Ve o gün, ben banları sana hatırlatacağım Ey Galib oğullarının akılsız ve beyinsizi" (Vâkıdî, 1984, 2/492-493; Belâzürî, 1997, 1/428-429; Makrizî, 1999, 1/74; Halebî, ts, 2/656; Hamidullah, 1985, 74; Köksal, 2010, 5-6, 108-110).

Rasûlullah (s) Hendek Gazvesi'nin sonunda Kureyş'in önde gelenlerinden biri olan Ebû Süfyân'dan mektup almış ve kendisine hak ettiği cevabı hem mektupla hem de savaş meydanında vermiştir. Belli ki Ebû

Süfyân beklemediği bir sistemle karşılaşınca mağlup olmanın da vermiş olduğu refleksle Rasûlullah'a (s) tehditkâr bir mektup yazmıştır. Ancak aldığı cevap onu ve müşrikleri nasıl bir sonun beklediğinin habercisi olmuştur. Burada şu hususu da belirtmek gerekir. Savaşlar devam etse de haberleşme ve iletişim devam etmiş, bazen verilmek istenen mesaj mektupla karşı tarafa iletilmiştir.

Hz. Peygamber 6/628'de Abdurrahman b. Avf komutasında bir seriyye düzenledi. Rasûlullah (s), seriyyeyi göndermeden önce onlara bazı uyarı ve ikazlarda bulundu. Ayrıca İbn Avf'a şayet yöre halkı İslâm'ı kabul ederse kabile reisinin kızıyla evlenmesi yönünde tavsiyede bulundu. Abdurrahman b. Avf'ın komutasındaki seriyye bölgeye ulaştı. Halkı hristiyan olan Dûmetucendel'in lideri Asbağ b. Amr el-Kelbî müslümanlığı benimseyince kavmi de İslâm'a girdi. Abdurrahman b. Avf, Hz. Peygamber'in tavsiyesi üzerine kabile liderinin kızıyla evlenmek istediğini yazan bir mektubu Rasûlullah'a (s) gönderdi. Hz. Peygamber cevabî mektupla Abdurrahman b. Avf'ın evliliğine onay verdi ve İbn Avf kabile liderinin kızıyla izdivaç etti (Vâkıdî, 1984, 2/561; İbn Sa'd, 1990, 2/68; İbn Hişâm, ts, 4/279-181; Belâzürî, 1997, 1/584-485). Hz. Peygamber bazen şahsi meseleleri mektuplaşmalar yoluyla çözmüştür. Burada İbn Avf'ın evliliği ile alakalı durum her iki taraf arasında gerçekleşen mektuplar yoluyla hallolmuştur.

7/629 yılında Sümâme b. Usâl umre yapmak maksadıyla Yemâme'den Mekke'ye giderken Necid bölgesinde muhtemelen Kuratâ seriyyesine çıkan Muhammed b. Mesleme komutasındaki birlik tarafından esir edilip Hz. Peygamber'e getirildi. Üç gün boyunca Rasûlullah'ın (s) yanında kaldı. Gördüğü iyi muamele karşısında İslâm'ı kabul etti. Müslüman olduktan sonra umre yapmak maksadıyla Mekke'ye gitti. Mekkeliler onun müslüman olduğunu öğrenince öldürmek istediler ancak Yemâme ile olan ticarî münasebetlerinden dolayı ona bir şey yapmadılar. Sümâme, Mekkelilerden gördüğü yakışsız tavırlardan dolayı, *"Dinlerin en hayırlısına girdim. Muhammed'in dinine uydum. Bundan sonra o izin verinceye kadar size Yemâme'den bir erzak tanesi bile gelmeyecek"* diyerek Mekkelilere meydan okuyup memleketine döndü. Söylediklerini uygulayan Sümâme, Mekke'yi zor durumda bıraktı. Kureyşlilere gıda ve hububat kapısı olan Yemâme'den erzak gelmez oldu ve kıtlık yaşanmaya başladı. Yaşanan gelişmelerin ardından Kureyşliler, Rasûlullah'a (s) şu şekilde bir mektup yazarak ondan yardım istediler:

"Sen hem akraba hukukunu gözetmeyi emretmekteisin! Hem de bizimle akrabalık bağlarını koparıp babaları kılıçtan geçirmekte, çocukları açlıktan

öldürmekte sin! Sümâme bizim yiyeceklerimizi kesti ve bizi zora soktu. Eğer sen yiyeceklerimizle aramıza gerilmemesi için ona bir yazı yazmayı uygun görürsen, yazıver” (İbn Hişâm, ts, 4/283; İbn Abdilber, 2002, 107; Köksal, 2010, 5-6/181, Asri Çubukçu, “Sümâme b. Üsâl”, 38/131). Hz. Peygamber her ne kadar kendisini ve müslümanları memleketlerinden çıkarsalar da müşriklerden gelen mektuba kayıtsız kalmamış, onlara yardımcı olmuştur. O, Sümâme b. Üsâl’a kısa ve veciz bir mektup yazarak yaşanan sorunu çözmüştür. O, Sümâme b. Üsâl’a:

“Kavmimle yiyecekleri arasından çekil! Onların Yemâme’den erzak götürmelerine mani olma” (İbn Abdilber, 2002, 107; Köksal, 2010, 5-6/182). Hz. Peygamber insanlık söz konusu olduğunda hiçbir ön şart ve kabul olmadan gerekenleri ivedilikle yerine getirme hususunda hassas davranırdı. Mekke’de yaşayanlar her ne kadar müşrik olsalar da temel ihtiyaç söz konusu olduğu için Rasûlullah (s) açık tuttuğu iletişim kanalları aracılığıyla meseleyi ele almış ve zor durumda olanlara yardım elini uzatmıştır. Onun merhametini bilen Kureyşliler mektuplarında bu hususa dikkat etmişlerdi. Hz. Peygamber iletişime açık, ulaşılabilir bir durumda olduğundan kendisine müracaat edenlere şartsız, koşulsuz yardımcı olmuştur.

Hz. Peygamber İslâm’a davet amacıyla Sâsânî hakimiyetinde olan Bahreyn emiri Münzir b. Sâvâ’ya Alâ b. Hadramî aracılığıyla bir mektup göndermişti. Bu zât gelen mektubu olumlu karşılamış ve müslüman olmuştu (İbn Sa’d, 1990, 1/202; Belâzürî, 1987, 107,110,111; İbn Habîb, ts, 77; Ahmet Önkâl, “Münzir b. Sâvâ”, 32/34-35). Müslümanlığı benimseyen Bahreyn emiri yönetimi altında olan insanlara karşı nasıl muamele yapacağına dair bilgi almak için Hz. Peygamber’e şu şekilde bir mektup göndermiştir. *“Ey Allah’ın elçisi, mektubunu Bahreyn, Hecer halkına okudum. Onlardan, İslamiyet’ten hoşlanıp müslüman olmak isteyenler, müslüman oldular. Bazıları ise müslüman olmak istemediler. Ülkemde, kendi dinlerinde kalan mecûsîler ve yahudiler de vardır. Bu hususta ne yapacağımı da bana bildir”* (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1994-96, 3/692-693; Zürkanî, 1996, /33-34; Hamidullah, 1985, 146-148). Bahreyn emiri yönetmiş olduğu ahaliyle alakalı Hz. Peygamber’e müracaat etmiştir. Cevabî mektupta Rasûlullah (s) yapılması gerekenleri şu şekilde ifade etmiştir.

“Muhammed Rasûlullah’tan Münzir b. Sâvâ’ya! Allah’ın selamı üzerine olsun! Ben, sana olan hidayet nimetinden dolayı hamd ederim o Allah’a ki, Kendisinden başka hiçbir ilah yoktur! Ben, Allah’tan başka hiçbir ilah olmadığına, Muhammed’in de Allah’ın kulu ve resûlü olduğuna şahadet ederim! Mektubun bana geldi. kutup içindekileri dinledim. Ben sana Yüce Allah’ı ve O’nun buyruklarına göre

hareket etmeni hatırlatırım! Muhakkak ki, öğüt veren kişi, onunla kendisi de öğütlenmiş, sevabından yararlanmış olur. Elçilerime itaat eden ve onların buyruklarına uyan kişi, bana uymuş ve itaat etmiş olur. Onların öğütlerini dinleyen, beni dinlemiş olur. Elçilerim seni bana övüp ve hayırla andılar. Senin kavmin hakkındaki iltimasını, şefaatin kabul ettim. Onlardan, müslüman olanları, müslüman oldukları şeylere bırak. Günahkâr olanların geçmişteki suçlarından, vazgeç. Onları geçmişlerinden suçlu tutma. İyi bil ki; sen iyi davrandıkça, seni işinden uzaklaştırmayız, sen vekilimiz olarak orada kalırsın. Her kim bizim namazımızı kılar, bizim kiblemize yönelir, bizim kestiklerimizi yerse, o müslümandır. Ona Allah'ın ve Resûlü'nün himayesi vardır. Kendisi, müslümanların sahip oldukları haklara sahip ve onların mükellef buldukları sorumluluklara mükellef olur. Bunu yapmayan kimsenin, Maâfirî elbisesi kıymetine göre cizye olarak bir dinar ödemesi gerekir. Selam ve Allah'ın rahmeti senin üzerine olsun. Allah seni mağfired etsin" (Ebû Yusuf, 1979, 131-132; Belâzürî, 1987, 109-110; İbn Seyyidünnas, 1992, 2/352; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1994-96, 3/292-293; Halebî, ts, 3/300; Köksal, 2010, 7-8/145-146). Hz. Peygamber kendisine gelen mektuba cevap vermiş, yapılması gereken hususları sıralamış, iletişimin canlı kalmasına özen göstermiştir. Mektuptan da anlaşılacağı üzere Münzir b. Sâvâ müslüman olduktan sonra sorumlulukların bilincinde hareket ederek çevresindeki insanların takdirini kazanmıştır. Rasûlullah (s) cevabi mektubunda bu hususa işaret etmiş, vazifelerini hatırlatmış ve kendisine hayır duasında bulunmuştur. Hz. Peygamber İslâm'a davet mektubuyla müslüman olan valiye yönettiği insanlarla ilgili tavsiyelerde bulunmuş, inanan inanmayan ayrımı yapmadan idareciliğe devam etmesi, müslüman olmayanlara cizye yükümlülüklerine göre davranmasını ifade etmiştir.

Sonuç

Mektup eski devirlerden beri kullanılan bir iletişim ve haberleşme aracıdır. Devletler karşılıklı olarak meselelerin çözümü için mektuplaşmışlar ve aralarında yaşanan gerilim ve gerginlikleri çözüme kavuşturma adına adımlar atmışlardır. Bazen mektuplar yoluyla önemli haberleri birbirine aktarmışlardır. Mektup ayrıca diplomasinin bir aracı olarak görülmüş, değişik sorunların çözümünde istifade edilen bir vasıta olmuştur. Yine mektuplar yoluyla birey ve devletler birbirleriyle iletişime geçerek haberleşmişlerdir.

Hz. Peygamber iletişime açık biriydi. O, kendisine gelen veya ulaşanlara cevap verdiği gibi bizatihi olarak kendisi de zaman zaman meramını ifade etmek için iletişimin canlı olmasına dikkat ederdi. Rasûlullah (s) dönemi dikkate alındığında mektup en etkili iletişim ve haberleşme

araçlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Peygamber değişik vesilelerle mektuplar yazdirdığı gibi kendisine de mektuplar yazılmıştır. Rasûlullah (s) devlet başkanı, vali ve komutanlar başta olmak üzere farklı kesimlere mektuplar göndermek suretiyle iletişime geçmiştir. Hz. Peygamber'in gönderdiği mektuplarına bakıldığında idari tasarruflar olduğu gibi bunların dışında yer alan hususlar ön plana çıkmaktadır. O, yazılarında çok uzun olmamak üzere vurgulamış olduğu hususları belirtmiş, gerekenlerin yapılması noktasında gerekli izahatlarda bulunmuştur.

Hz. Peygamber, risâlet görevine başladıktan sonra zaman zaman iletişim ve haberleşmede mektuptan istifa ede etmiştir. Rasûlullah'ın (s) mektuplarında sade bir dil kullanılmış, karşı tarafın kolayca anlayacağı bir üslup tercih edilmiş; karmaşaya meydan vermeden muhatapların durumları dikkate alınarak kaleme alınmıştır. Onun yazdirdığı mektuplarda emannâme, zekât gelirleri, toprak yönetimi, bazı ihtilafların çözümü, sınırların tespit ve tayini, savaş emirleri, esirlere yönelik uygulama, ganimetlerin pay edilmesi, düşmana yönelik uyarı ve ikazlar önemlidir. Hz. Peygamber bu sayede hem idari alan hem de sosyolojik gerçeklere dikkat etmiştir.

Mektup sadece Rasûlullah'ın (s) başvurduğu bir iletişim aracı değil aynı zamanda ona ulaşmak isteyenlerin de başvurduğu bir haberleşme yöntemi olmuştur. Değişik gerekçelerle ona derdini anlatmak isteyenler mektuba başvurmuşlardır. Kureyş müşrikleri Hudeybiye antlaşması sonrasında yaşadıkları sıkıntının giderilmesi için Rasûlullah'a (s) başvurarak çözüm yolu aramışlardır. O, kendisine gelen mektubun gereğini yapmak suretiyle gerekli adımların atılmasını sağlamıştır.

Hz. Peygamber insanlarla münasebetini canlı ve diri tutmuştur. Onun muhatabı ister devlet başkanı ister komutan isterse müşrik olsun farklı olmamış iletişim açısından herkes onunla rahat bir şekilde irtibat kurmuştur. Rasûlullah (s) döneminin gözde iletişim ve haberleşme aracı olan mektubu etkili kullanarak ondan istifade etmiştir. Onun yararlandığı bu usul kendinden sonraki dönemde de kullanılmaya devam etmiştir.

Kaynakça

- Ahmed Cevdet Paşa. *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ (Peygamberler ve Halifeler Tarihi)* sad. Metin Muhsin Bozkurt, 2 Cilt. İstanbul: Çile Yayınları, ts.
- Apaydın, Mehmet. *Rasûlullah'ın Günlüğü Medine Dönemi Yeni Kronolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Arslantaş, Nuh. *Hz. Peygamber Döneminde Yahudiler*, İstanbul: Kuramer, 2016.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*, thk. Abdullah Enîs et-Tebbâ', Ömer Enîs et-Tebbâ', Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1987.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd, *Ensâbü'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyad Zirikli, 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l- Fikr, 1997.
- Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî, *Delailü'n-nübüvve ve ma'rifetu ahvâli sahibi's-şeria*, thk. Abdülmü'ti Kal'aci, 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Çubukçu, Asri, "Sümâme b. Üsâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 38/131-132. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Dımaşkî, Muhammed b. Salih. *Sübülü'l-Hudâ ve'r-Reşâd fî Sîret-i Hayri'l-İbâd*, thk. Mustafa Abdülvahid v. dğr. 12 Cilt. Kahire, 1997.
- Diyarbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan. *Tarihü'l-hamis fî ahvâli enfesi nefis*. 2 Cilt. Beyrut: Muessetu Şa'ban, ts.
- Halebî, Ebü'l-Ferec Nûrüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed, *es-Sîretü'l-Halebiyye (İnsânü'l-uyûn fî sîreti'l-emîni'l-me mûn)*, 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Maârif, ts.
- Er, İbrahim Halil, *Hz. Peygamber'in Diplomatik İlişkileri ve Mektupları*, İstanbul: Mevsimler Kitap, 2020.
- Ebû Yusuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb. *Kitabü'l-Harâc*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1979.
- Hamidullah, Muhammed, *Mecmuatü'l-vesaiki's-siyasiyye li'l-ahdi'n-nebevi ve'l-hilafe*, 5. Basım. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1985.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ, Ankara: İmaj İç ve Dış Ticaret A.Ş, 2003.

◆ Hz. Peygamber Döneminde Bir İletişim ve Haberleşme Aracı Olarak Mektup

Fayda, Mustafa. "Senetü'l-Vüfûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 36/520-521. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed. *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Adil Mürşid, Ammam: Dârü'l-A'lam, 2002.

İbnü'l Esîr, Ebü'l-Hasan İzzuddin Ali b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz v. dğr., 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

İbn Habîb, Ebû Cafer Muhammed. *Kitâbü'l-Muhabber*, thk. İlse Lichtenstadter, Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, ts.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihabüddîn Ahmet b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâidi'l-mesânidi's-semâniye*. thk. Halid Abdurrahman b. Salim el-Bekr, 19 Cilt. Riyad: Dârü'l-Asîme, 1418.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ v. dğr., 4 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. *Zadi'l-meâd fî hedyi hayri'l-ibâd*, thk. Şuayb el-Arnaut, Abdülkadir Arnaut, 6 Cilt. 26. Basım. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994-96.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî. *el-Maârif*. thk. Servet Ukkâşe, 4. Basım. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1969.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

İbn Seyyidünnas, Ebü'l-Feth Fethuddin Muhammed b. Muhammed. *Uyunü'l-eser fî fununi'l-megazi ve's-şemâil ve's-siyer*, thk. Muhammed el-İdü'l-Hatrâvî, Muhyiddin Müstû, 2 Cilt. Medine: Dârü't-Türas, 1992.

Kalkaşendi, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed. *Subhü'l-a'sa fî smaati'l-inşa*, 14 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1922.

Kandemir, Yaşar, "Ebû Basîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10/101. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Kandemir, Yaşar, "Muâz b. Cebel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 30/336-338. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.

Keskin, İshak, "Hz. Muhammed'in Bir Mektubu - Satın Alınması Arşivcilik Bakımından Değeri", *Osmanlı Araştırmaları*, 19 (1999), 255-290,

Köksal, Mustafa Asım, *Peygamberler Peygamberi Hz. Muhammed ve İslâmiyet*, 9

Cilt. İstanbul: Işık Yayınları, 2010.

Mahmudov, Elşad. *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.

Makrizî, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir. *İmtai'l-esmâ' bima li'n-nebi mine'l-ahvâl ve'l-emval ve'l-hafede ve'l-metâ'*, tahkik ve talik. Muhammed Abdülhamid en-Nemisi, 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.

Önkal, Ahmet. "Münzir b. Sâvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 32/34-35. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

es-Semhûdî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Abdillâh b. Ahmed b. Alî. *Vefai'l-vefa bi-ahbari dari'l-Mustafa*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, 4 Cilt. 4. Basım. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.

Urve b. ez-Zübeyr b. el-Avvâm b. Huveylid el-Kureşî el-Esedî, *Meğâzî Rasûlillah*. thk. Dr. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Riyad: Mektebetü't Terbiyeti'l-Arabî, 1981.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tarihu'r-rusûl ve'l-mülük*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 11 Cilt. 2. Basım. Mısır: Dârü'l-Mearif, 1968.

Vâkîdî, Muhammed b. Ömer. *Kitabu'l-meğâzî*, thk. Marsden Jones, 3 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1984.

Yalçınkaya, Mehmet Akif, *Arap Dili Açısından Hz. Peygamber'in Mektuplarının Değerlendirilmesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut, Hüseyin Esat, 23 Cilt. 3. Basım. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târihü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.

Zürkanî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbaki b. Yusuf. *Şerhu ala mevahibi'l-ledüniyye [bi'l-minahi'l-Muhammediyye]=İşrâku meşâbahi's-sîreti'n-nebeviyye bi-meczi esrari'l-mevahibi'l-ledüniyye*, zabatahu ve sahhahahu. Muhammed Abdülaziz el-Halidî, 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.

19. Yüzyıl Nakşî-Müceddidî Şeyhlerinden Seyyid Muhammed Yahya Efendi, Mir'âtü'l-mübtedî Adlı Eseri ve Tekke Âdâbına İlişkin Görüşleri

19th-century Naqshi-Mujaddidi Sheikh Sayyid Muhammad Yahya
Efendi, His Work Entitled Mir'ât al-Mubtadî, and His Views on
Âdâb of Tekke

Zehra SERTER GÖKÇEK

Uzman Vaiz, Diyanet İşleri Başkanlığı

Expert Preacher, Presidency of Religious Affairs, Gumushane / Türkiye
zehrasertergokcek@gmail.com ORCID: 0000-0002-7309-2714

Selami ŞİMŞEK

Prof. Dr., Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Bilim
Dalı

Prof. Dr., Gumushane University, Faculty of Theology, Department of
Sufism, Gumushane / Türkiye

selamisimsek@gumushane.edu.tr ORCID: 0000-0003-4417-1883

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 22 Şubat / February 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Nisan / April 2023

DOI: [10.53683/gifad.1255035](https://doi.org/10.53683/gifad.1255035)

Atıf / Citation: Serter Gökçek, Zehra-Şimşek, Selami. "19. Yüzyıl Nakşî-Müceddidî Şeyhlerinden Seyyid Muhammed Yahya Efendi, Mir'âtü'l-mübtedî Adlı Eseri ve Tekke Âdâbına İlişkin Görüşleri / 19th-century Naqshi-Mujaddidi Sheikh Sayyid Muhammad Yahya Efendi, His Work Entitled Mir'ât al-Mubtadî, and His Views on Âdâb of Tekke". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 12/24 (Temmuz/July 2023/2): 535-556

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

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

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

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

Öz

Sûfiler, “terbiye, zerafet ve nezaket” gibi anlamlara gelen edep terimi üzerinde ilk dönemlerden itibaren durmuşlardır. Ancak edebın manasından daha çok amaç ve faydasına odaklanmışlardır. Edebi, zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Tüm davranışlarını belirli kurallar etrafında şekillendirmeye gayret etmişlerdir. Daha sonraki dönemlerde bu kurallar, tarikat âdâb ve erkânı olarak adlandırılmıştır. Sûfiler, tasavvuf terbiyesinin ve âdâba riayet etmenin önemine işaret ederek bu hususlara uymanın kişiyi Hakk’a ulaştıracağına inanmışlardır. Bu sebeple tasavvuf meclislerine katılanların ve bir şeyhe intisap edenlerin uyması gereken âdâb ve erkân esaslarını anlatan bazı eserler kaleme almışlardır. Müridlere yol gösteren bu eserler Âdâbü’l-mürîdîn, Edebü’l-mürîd, Âdâbü’l-mutasavvife ve Tarikatnâme gibi isimlerle adlandırılmıştır. Bu çalışmada tarikat âdâb ve erkânıyla alakalı bir eser yazan 19. yüzyıl Nakşî-Müceddidî şeyhlerinden Seyyid Muhammed Yahya Efendi ve Mir’âtü’l-mübtedî isimli eseri ele alınacaktır. Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi’nin hayatı ve eseri hakkında bilgi verildikten sonra tarikat âdâbına genel anlamda değinilip bunu müteakiben bahse konu olan müellifin tekke âdâbı hakkındaki görüşleri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Şeyh Muhammed Yahya Efendi, Nakşî-Müceddidî, Edeb, Âdâb.

Abstract

Since the early periods, şūfis have focused on the term ādāb, which means “decency, elegance, and courtesy”. However, they focused on the purpose and benefits of ādāb rather than its meaning. They divided the ādāb into two parts: the external and the internal. They tried to shape all their behaviors around certain rules. In later periods, these rules were named as the ādāb (etiquette) and the arkān (order) of the sect. Şūfis pointed out the importance of ṭasawwuf upbringing and abiding by ādāb and believed that following these would lead a person to the Haq. For this reason, they have written some works describing the principles of ādāb that must be followed by those who attend Şūfi assemblies and those who follow a shaykh. Names such as Ādāb al-Murīdīn, Ādāb al-Murīd, Ādāb al-Mutaṣawwifa, and Ṭarīqatnāma were given to these works that guided the disciples. In this study, Sayyid Muḥammad Yahyā Efendī, one of the 19th-century Naqshī-Mujaddidī shaykhs who wrote a book on the ādāb and arkān of the sect, and his Mir’āt al-Mubtadī will be discussed. After giving information on Sayyid Muḥammad Yahyā Efendī’s life and work, the ādāb of the sect will be mentioned in general, and then the views of Muḥammad Yahyā Efendī on adab and ādāb of tekke will be emphasized.

Keywords: Şūfism, Shaykh Muḥammad Yahyā Efendī, Naqshī-Mujaddidī,

◆ 19. Yüzyıl Nakşî-Müceddidî Şeyhlerinden Seyyid Muhammed Yahya Efendi, Mir'âtü'l-mübtedî Adlı Eseri ve Tekke Âdâbına İlişkin Görüşleri

Adab, Âdâb.

Extended Summary

Şūfīs have emphasized the concept of ādāb since early times. They took care to shape all their acts around a set of rules that they determined. In the following periods, these rules were named as the ādāb (etiquette) and arkān (order) of the sect. Şūfīs wrote some works describing the principles of ādāb and arkān that must be followed by those who attend Şūfī assemblies and those who belong to a sect.

Sayyid Muḥammad Yaḥyā Efendī (1822-1880) one of the 19th-century Naqshī-Mujaddidī shaykhs, is an author of work on the ādāb and arkān of the sect. In 1848, he became the postnishin of the Muşţafā Pasha Tekke in Otakçılar district near Edirnekapı. Although it is not known exactly what kind of education Yaḥyā Efendī received, it can be said that he studied Islamic sciences based on his work and his close relations with the scientific circles of the period. Yaḥyā Efendī, in addition to his irshād activities, established a printing house in the Muşţafā Pasha Tekke and pioneered the printing of many works between 1862 and 1880. It can be said that Yaḥyā Efendī was a professional presser and was a well-known person among statesmen and scientific circles of his time.

Shaykh Sayyid Muḥammad Yaḥyā Efendī wrote his work Mir'āt al-Mubtadī upon the request of the fellows of the sect to write a work describing the ādāb of the sect. He completed his work on January 16, 1876. The only known manuscript of Mir'āt al-Mubtadī is registered in the IBB Atatürk Library, Rare Works Department, number 1113. This copy is the author's handwritten manuscript. The work has 205 leaves.

In Mir'āt al-Mubtadī, Yaḥyā Efendī handled ādāb by dividing it into two parts as “formal ādāb” and “spiritual ādāb”. In his work, Yaḥyā Efendī first made some explanations about the dervishes who belonged to the tekke and their formal ādāb. According to Yaḥyā Efendī, some dervishes stay in tekke and serve the shaykh all the time, while others come to tekke on the days of dhikr and are busy with their own work on other days.

Muḥammad Yaḥyā Efendī likens the condition of the dervishes in the tekke to that of the Companions of the Prophet in Aşḥāb al-Şuffa. The Companions, purifying their hearts of hatred, enmity, and deceit, came together in love in accordance with the verse of the Qur'ān "Believers are only brothers" (al-Hujurāt 49/10.). Dervishes, too, should abandon worldly

possessions and fame, desire to engage in worshipping Allāh, and put their trust in Him.

According to Yaḥyā Efendī, those who want to stay in a tekke should know that tekkes are not a place built for lazy people to gather and spend time sluggishly. In contrast, tekkes are places to learn the maʿrifah of Allah, which is instrumental in becoming a perfect human being by learning religious sciences and learning formal and spiritual manners. When a task needs to be done in the tekke, the seeker should do it himself as much as he can, without waiting for someone else to do it. Thus, he makes himself ḥalāl what he eats in the tekke. It is important for the seeker to work and earn in accordance with the sharīʿa and to earn his keep in this way.

Yaḥyā Efendī also mentions the principles of ādāb that should be observed during the meal. Some of these principles are starting the meal with basmala, praising Allāh at the end of the meal, eating with the right hand, starting the meal with salt and ending it with salt, taking the bite small and not swallowing it without chewing it, not dispraising the food, not blowing into the food to cool the hot food, after the meal to get up from the table by praising Allāh Almighty with the prayer of the Prophet (pbuh) and then to wash the hands. For Yaḥyā Efendī, dervishes should retreat to their cells after dinner and engage in dhikr, and they should not disturb the dervishes who are busy with dhikr by making noise while walking around the garden of the convent.

Yaḥyā Efendī states that the seeker should consider attending the day of dhikr as an obligatory worship and should prefer being in the service of the convent to his other works. He points out that it is important for the seeker to take it to the lodge and present it as a gift, even if he has a green leaf in his hand on the day of dhikr. According to Yaḥyā Efendī, when the seeker comes to the lodge, if the shaykh gives permission, he should sit there for a while, then go out and greet his brothers in the lodge, and then try to serve the lodge. The seeker should regard this service as a blessing for himself and should praise Allāh, seeing it as an act that will make his murshid pleased with him. Additionally, Yaḥyā Efendī draws attention to the fact that the seeker's show of egotism due to this service will waste his deeds.

Muḥammad Yaḥyā Efendī considers it obligatory for the seeker to pay attention to the ādāb in all these matters. He states that if the seeker is deficient in one of these issues, he should seek forgiveness and should strive to progress on the path of spirituality by continuing his dhikr and avrād.

◆ 19. Yüzyıl Nakşî-Müceddidî Şeyhlerinden Seyyid Muhammed Yahya Efendi, Mir'âtü'l-mübtedî Adlı Eseri ve Tekke Âdâbına İlişkin Görüşleri

Giriş¹

Edep kelimesi lügatte terbiye, zariflik ve nezaket anlamlarına gelmektedir.² Ayrıca her türlü hatadan sakınmayı bilmek anlamında da kullanılmıştır.³ Edep kelimesinin çoğulu olan âdâb kelimesi sözlükte “kişiler arasındaki iyi ilişkileri düzenleyen esaslar”⁴ ve “izlenmesi gereken esaslar, görgü kuralları”⁵ manasına gelmektedir. Tasavvufta ise edep sâlikin ifrat ve tefrit arasındaki sınırı korumaya riayet ederek orta bir yol tutmasıdır.⁶ Sûfîler edep hakkında bazı açıklamalar yapmışlardır. Ebu'l-Abbâs b. Atâ'ya “Edebin ne olduğu” sorulduğunda “Güzelliklere vâkıf olmaktır. Allah ile ilişkilerinde, gizli âşikâr, edep üzere bulunmaktır. Eğer bunu yapabilirsen edep ehli sayılırsın”⁷ cevabını vermiştir.

Mutasavvıflar, meclislerinde hazır bulunanların, bir şeyhe veya tarikata müntesip olanların uymaları gereken âdâb ve erkân esaslarını anlatan eserler yazmışlardır. Dervişlere yol gösteren bu eserler *Âdâbü'l-mürîdîn*, *Edebü'l-mürîd*, *Âdâbü'l-mutasavvıfe*, *el-Vesâya* ve *Tarîkatnâme* isimlerini taşımaktadır. Müridlerin âdâbı konusunu müstakil olarak ele alan eserlerden ilki Yahyâ b. Muâz er-Râzî'nin *Kitâbü'l-mürîdîn*'idir. Yine Hâris el-Muhâsibî'nin *Âdâbü'n-nüfûs* ve Hakîm et-Tirmizî'nin *Âdâbü'l-mürîdîn* adlı eserleri bu meyanda zikredilebilir. Müridlerin âdâbı konusu Serrâc'ın *el-Lümâ*, Kuşeyrî'nin *er-Risâle*, Hücvîrî'nin *Keşfü'l-mahcûb* ve Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kütü'l-kulûb* isimli eserlerinde bir bölüm olarak ele alınmıştır. Müridlerin âdâbı konusunda yazılan en meşhur eser ise Ebü'n-Necîb Ziyâeddîn es-Sühreverdî'nin *Âdâbü'l-mürîdîn*'idir. Şehâbeddin es-Sühreverdî ise *Avârifü'l-ma'ârif* adlı eserinde müridlerin hankâh ve ribâtlarda uyması gereken edep ve erkânı geniş bir şekilde ele almıştır. Nakşibendiyye tarikatı

¹ Bu çalışma Gümüşhane Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda devam etmekte olan “Şeyh Muhammed Yahyâ Efendi ve *Mir'âtü'l-mübtedî* Adlı Eseri, İnceleme-Metin” başlıklı doktora tezimizden hareketle hazırlanmıştır.

² Ebû Nasr İsmâ'il b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), “edb”, 1/86; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), “edb”, 1/206.

³ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403/1983), “edb”, 15.

⁴ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012), “Âdâp”, 22.

⁵ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), “Âdâb”, 30.

⁶ Abdürrezzak Kâşânî, *Letâ'ifu'l-a'lâm fi işârâti ehli'l-ilhâm (Tasavvuf Sözlüğü)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), “Edeb”, 46.

⁷ Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lümâ' (İslam Tasavvufu)*, çev. H. Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 164-165.

müridlerinin riayet etmesi gereken esasları ele alan eserlere ise Muhammed b. Abdullah el-Hânî'nin *el-Behcetü's-seniyye* ve Muhammed b. Süleyman el-Bağdâdî'nin *el-Hadîkatü'n-nediyye fî âdâbi tarîkatî'n-Nakşibendiyye* adlı eserleri örnek gösterilebilir.⁸

Bu çalışmada tarikat âdâb ve erkânıyla alakalı bir eser yazan 19. yüzyıl Nakşî-Müceddidî şeyhlerinden Seyyid Muhammed Yahya Efendi ve *Mir'âtü'l-mübtedî* isimli eseri ele alınacaktır. Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi'nin hayatı ve eseri hakkında bilgi verildikten sonra tekke âdâbı hakkındaki görüşleri üzerinde durulacaktır.

1. Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi ve Hayatı

Seyyid Muhammed Yahya Efendi'nin hayatı hakkındaki malumat eserinde kendisiyle ilgili verdiği bilgilerle ve arşiv/mecmualardaki kayıtlarla sınırlıdır. Eldeki bu bilgiler ise ne yazık ki onun hayatını kronolojik bir bütünlük içinde sunmaktan uzaktır. Seyyid Muhammed Yahya Efendi, 1822'de İstanbul'da doğmuştur.⁹ Babası, Edirnekapı yakınlarındaki Otakçılar mevkiinde bulunan Mustafa Paşa Tekkesi postnişinlerinden Nakşî-Müceddidî Şeyhi Seyyid Mustafa Efendi'dir. Ailesi, İstanbul'da ikamet etmekle birlikte aslen Silistrelî'dir. Seyyid Muhammed Yahya Efendi'nin babası Şeyh Seyyid Mustafa Efendi 1832'de vefat etmiştir. Merhum şeyhin yerine büyük oğlu Seyyid Ahmed Efendi postnişin olmuştur. Ailenin bu dönemde Osmanlı sarayı ile ilişkilerinin iyi düzeyde olduğu görülmektedir. Nitekim Şeyh Seyyid Ahmed Efendi, II. Mahmud'un kızı Sâliha Sultan'ın 1834'te Çırağan Sarayı'ndaki düğününe davet edilen tekke şeyhlerinden birisidir. Padişah bu merasim sırasında diğer tekke şeyhlerine ihanda bulunduğu gibi Şeyh Seyyid Ahmed Efendi'ye de 350 kuruş atıyye vermiştir.¹⁰ Şeyh Seyyid Ahmed Efendi'nin 1848'de vefatından sonra kardeşi Seyyid Muhammed Yahya Efendi postnişin olmuştur.¹¹ Seyyid Muhammed

⁸ Süleyman Uludağ, "Âdâbü'l-Mürîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/336-337.

⁹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Kamil Kepeci [KK.d.]*, No. 6290, 290.

¹⁰ Mehmet Arslan, "Müellifi Bilinmeyen Sûrnâme I", *Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri*, mlf. Anonim (İstanbul: Sarayburnu Kitaplığı, 2011), 7/183-196; M. Çağatay Uluçay, *Padişahların Kadınları ve Kızları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1980), 129-130.

¹¹ Zâkir Şükrî Efendi, *Die Istanbuler Derwisch-Konvente Und Ihre Scheiche*, (Mecmu'a-ı Tekaya), haz. Mehmet Serhan Tayşi - Klaus Kreiser (Freiburg: y.y., 1980), 53; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*, haz. Ali Aktan - Abdülkadir Yuvalı - Mustafa Keskin (İstanbul: Sebül Yayinevi, 1995), 1/274; Mehmet Nermi Haskan, *Eyüpsultan Tarihi* (İstanbul: Eyüpsultan Belediyesi, 1996), 71; Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 285; M. Şefik Korkusuz, *İstanbul Tekkeleri ve Postnişinleri*

◆ 19. Yüzyıl Nakşî-Müceddidî Şeyhlerinden Seyyid Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî Adlı Eseri ve Tekke Âdâbına İlişkin Görüşleri*

Yahya Efendi şeyh olduğu sırada 26 yaşındadır.

Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi'nin tam olarak nasıl bir eğitim aldığı bilinmemekle birlikte kaleme aldığı eserinden ve dönemin ilim muhitleriyle olan yakın ilişkilerinden hareketle İslamî ilimler tahsil ettiği söylenebilir. Kendi ifadesine göre amelde Hanefî mezhebine, itikatta ise Mâtürîdî mezhebine mensuptur.¹² Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi, dervişlerden Osman Nuri Efendi'nin kız kardeşi ile evlenmiştir.¹³ Ancak aile hayatıyla ilgili elimizde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi, Mustafa Paşa Tekkesi'nde bir matbaa kurarak 1862-1880 yılları arasında birçok eserin basılmasına öncülük etmiştir. Şeyh Yahya Efendi Matbaası/Yahya Efendi Matbaası olarak bilinen bu basımhane özellikle 1870-1877 yılları arasında faal olarak çalışmıştır. Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi, tekke içinde kurduğu bu matbaada tespit edebildiğimiz kadarıyla 113 adet eser basmıştır. Bu rakam, döneminde faal olan diğer dört tekke matbaasında basılan eserlerle kıyaslandığında oldukça fazladır. Şeyh Yahya Efendi Matbaası'nda basılan 113 adet eserin 41 adedi dinî eser kategorisine girmekte olup diğerleri farklı alanlarla alakalıdır. Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi, muhtemelen matbaacılık işini, postnişini olduğu tekkesinin masraflarını karşılamak için yapmış olmalıdır.¹⁴ Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi'nin bu teşebbüsü, eserinin birçok yerinde dile getirdiği "kişinin çalışarak helal kazanç peşinde koşması gerektiği"¹⁵ söylemine uygun düşen bir eylemdir. Bu da Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi'nin müntesiplerine tavsiye ettiği şeyleri kendi hayatına da tatbik eden bir şeyh olduğuna delalet etmektedir. Ayrıca 19. yüzyılda İstanbul'daki birçok tekkenin ekonomik olarak devlete bağımlı olduğu göz önünde bulundurulduğunda Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi'nin diğer tekke postnişinlerine kıyasla bu konuda farklı bir yol izlediği görülmektedir. Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi'nin irşad faaliyetlerine ilaveten tekkede matbaacılıkla da meşgul olması, tekkelerin miskin kişilerin mekân olduğu tezine anti-tez olarak gösterilebilecek bir örnek teşkil etmektedir. Zaten

(İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2016), 270; Mehmed Akif Köseoğlu, *İstanbul'un 100 Tekkesi* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, 2016), 71.

¹² Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, 001113), 204b.

¹³ BOA, KK.d., No. 6290, 290.

¹⁴ Muharrem Varol, "19. Yüzyıl İstanbulu'nda Bazı Tekkelerin Matbaacılık Faaliyetleri", *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* 42 (2013), 332-338.

¹⁵ Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* (Belediye Yazmaları, 001113), 12a, 18b, 40b, 41a, 101b.

kendisi de eserinde “tekkelerin tembел kişilerin toplanıp miskince vakit geçirmesi için inşa edilmiş bir mekân olmadığı”¹⁶ uyarısında bulunarak birtakım kişilerin tekkeler hakkındaki menfi görüşlerinden rahatsızlığını bir ölçüde dile getirmiştir. Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi, aynı zamanda bu matbaa sayesinde birçok kişiye iş imkânı sağlamıştır. Nitekim son devir Osmanlı âlim ve yazarlarından Bereketzâde İsmail Hakki ve ders arkadaşı Cumalı Mustafa Efendi talebelik yıllarında bir süre bu matbaada musahhihlik yapmışlardır.¹⁷

Bu bilgilerden hareketle Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi'nin matbaacılığı profesyonel olarak icra ettiği ve dönemindeki devlet adamları nezdinde ve ilim muhitlerinde bilinen bir zât olduğu söylenebilir. Nitekim dönemin şeyhülislamlarından Meşrebzâde Mehmed Arif Efendi'nin Karaca Ahmed'te bir aile mezarlığı olmasına rağmen Otakçılar mevkiinde bulunan Mustafa Paşa Tekkesi haziresine defnedilmesi, kendisinin bu tekkeye yakınlığı, intisabı veya Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi'yle muhtemel ilişkisiyle ilgili olabilir. Yine 19. yüzyılda şeyhülislamlık yapan Mehmed Refik Efendi için burada bir kabir hazırlanması, bu tekkenin veya bir başka açıdan bakıldığında Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi'nin meşihat makamıyla iyi ilişkiler içinde olduğunu akla getirmektedir.¹⁸

Arşivde bulunan 1868 tarihli tekke yoklama defterinden anlaşıldığına göre Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi'nin Halil Efendi b. es-Seyyid Ahmed isimli bir halifesi bulunmaktadır. Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi'nin babası, abisi ve kendisinin tekkede birbirlerini müteakiben postnişin oldukları göz önünde bulundurulduğunda Halil Efendi b. Seyyid Ahmed'in bu aileye mensup olması muhtemeldir. Nitekim Halil Efendi'nin babasının isminin Seyyid Ahmed olması, Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi'nin abisi Şeyh Seyyid Ahmed Efendi'yi akla getirmektedir. Bu ihtimalin doğru olması halinde Halife Halil Efendi'nin, Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi'nin yeğeni olması muhtemeldir. Yoklama defterine sonradan düşülen bir nota göre Halil Efendi 5 Temmuz 1872'de Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi'den önce vefat etmiştir.¹⁹

¹⁶ Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* (Belediye Yazmaları, 001113), 11a.

¹⁷ Bereketzâde İsmail Hakki, *Yâd-ı Mâzî*, haz. Mümtaz Habib Güven (İstanbul: Nehir Yayınları, 1997), 39-40.

¹⁸ Varol, “19. Yüzyıl İstanbulu'nda Bazı Tekkelerin Matbaacılık Faaliyetleri”, 334-335; Zeynep Altuntaş, “Sultan Abdülmecid Döneminde Trabzonlu Bir Şeyhülislam: Şatırzade/Meşrebzade Mehmed Arif Efendi”, *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu*, ed. Şenol Saylan - Betül Saylan (İstanbul: Değişim Yayınları, 2016), 69-70.

¹⁹ BOA, *KK.d.*, No. 6290, 290.

◆ 19. Yüzyıl Nakşî-Müceddidî Şeyhlerinden Seyyid Muhammed Yahya Efendi, Mir'âtü'l-mübtedî Adlı Eseri ve Tekke Âdâbına İlişkin Görüşleri

Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi'nin ölüm tarihi ise 8 Ocak 1880'dir.²⁰ Şeyh Efendi, vefat ettiği sırada 58 yaşındadır. Son devir biyografi yazarlarından Mehmed Süreyya'ya göre Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi ve ailesinin kabirleri Mustafa Paşa Tekkesi'nin haziresinde bulunmaktadır.²¹

1.1. Eserin İsmi

Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi, elyazmasının ser-levhasında kayıtlı olan "Hâzâ Kitâbu Mir'âtü'l-mübtedî" ibaresinden anlaşılacağı üzere eserine Mir'âtü'l-mübtedî ismini vermiştir.²² Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi, elyazmasının sebab-i telif kısmındaki "bu mecmû'anın kütüb-i müte'addideden cem'ine mübâderet olunup Mir'âtü'l-mübtedî ismi ile tevessüm olundu" ifadeleriyle eserin ismini bir kez daha belirtmiştir.²³ Ayrıca esere takdim yazısı yazan son dönem Osmanlı devlet adamlarından Selanik Vilayeti Kapı Kethüdası Raşid Efendi de söz konusu takrizindeki "işbu Mir'âtü'l-mübtedî ismiyle müsemma ve belki âyine-i müntehâ dinmeğe şâyân ve ahrâ olan te'lîf-i celîl ve tasnîf-i bî-adîlinde..." ifadeleriyle eserin ismine işaret etmiştir.²⁴

Esasında Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi'nin çalışmasına verdiği bu isim, eseri yazma amacına ve eserin muhtevasına da uygundur. Nitekim Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi eserini, Nakşibendiyye tarikatına yeni intisap eden dervişlere, bu yolda yürürlerken rehberlik etmesi niyetiyle kaleme almıştır. Şüphesiz, lügatte "ayna" anlamına gelen "mir'ât"²⁵ ve "bir şey öğrenmeye yeni başlayan, acemi" manasına gelen "mübtedî"²⁶ kelimeleriyle oluşturulan Mir'âtü'l-mübtedî isimlendirmesi eserin yazılma amacına ve içeriğine muvafık bir başlık olmuştur.

²⁰ Zâkir Şükri Efendi, *Mecmu'a-ı Tekaya*, 53; Mehmed Süreyya eserinde Seyyid Muhammed Yahya Efendi'nin ölüm tarihinin 14 Mart 1874 olduğunu ileri sürmektedir, bk. Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, I/274. Ancak Seyyid Muhammed Yahya Efendi'nin 1862-1880 tarihleri arasında matbaacılık yaptığına dair kayıtlar olması ve Mir'âtü'l-mübtedî isimli eserini 16 Ocak 1876 tarihinde tamamlaması bu bilginin doğru olmadığını göstermektedir.

²¹ Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, I/274.

²² Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* (Belediye Yazmaları, 001113), 1b.

²³ Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* (Belediye Yazmaları, 001113), 3b.

²⁴ Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, 001113), 205b.

²⁵ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 2006), "mir'ât", 652.

²⁶ Devellioğlu, "mübtedî", 702.

1.2. Eserin Telif Sebebi ve Tarihi

Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî*'yi kaleme alma sebebini eserin mukaddime kısmında açıklar. Buna göre Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi, Edirnekapı dışındaki Otakçılar mevkiinde bulunan Mustafa Paşa Tekkesi'nde ihvanıyla sohbet halinde iken garip bir kişi dergâha gelerek sohbet meclisine dâhil olur. Bir müddet sonra bu garip zat, Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi'ye tarikat âdâb ve erkânıyla alakalı bazı sorular yöneltir. Şeyh Efendi tarafından bu sorular detaylı ve dikkatli bir şekilde cevaplanır. Ancak bu zat, delil olarak kullanılamayacak nitelikteki bazı sözlerle kendisine verilen cevaplara karşı çıkar. Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi, bu itiraza da makul cevaplar vererek açıklamalar yapar.²⁷

Bir süre sonra, mecliste hazır bulunan ihvandan bazı kişiler Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi'ye hitaben sûfilerin şimdiye kadar birçok eser yazdıklarını, ancak bu zatların mânevî rütbelerinin yüksek olmasından ötürü eserlerinde daha derin meseleleri ele aldıklarını ve yolun başında olan sâliklerin ihtiyacı olan âdâb meselelerini kısaca anlattıklarını söylerler. İhvan bu konuşmanın devamında Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi'den kendileri gibi yola yeni çıkan dervişlere lazım olan tarikat âdâbını anlatan bir eser yazmasını isterler. Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi tevazu göstererek kendisinin buna güç yetiremeyeceği söyler. Ancak ihvanın bu konudaki ısrarına dayanamayarak klasik tasavvuf kitaplarından istifade ederek tasavvuftaki âdâb ve erkân konularını anlatan *Mir'âtü'l-mübtedî* isimli eserini kaleme almaya başlar.²⁸

Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi'nin eserini tam olarak ne zaman yazmaya başladığı bilinmemektedir. Kendisi 1848 tarihinde Mustafa Paşa Tekkesi postnişini olduğuna göre *Mir'âtü'l-mübtedî*'yi bu tarihten sonraki bir zamanda yazmaya başlamış olmalıdır. Eserin yazımının tamamlandığı tarih ise 16 Ocak 1876'dır.²⁹

1.3. Eserin Nüsha ve İmla Özellikleri

Mir'âtü'l-mübtedî'nin bilinen tek yazma nüshası İBB Atatürk Kitaplığı Nadir Eserler Bölümü 1113 numarada kayıtlı bulunmaktadır. Bu nüsha aynı zamanda müellif hattıdır. Eser 29x20 cm ebatındadır. Eser umumiyetle siyah mürekkeple yazılmış olup başlıklarda ve ifade başlarında kırmızı mürekkep

²⁷ Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* (Belediye Yazmaları, 001113), 1b-3b.

²⁸ Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* (Belediye Yazmaları, 001113), 3b.

²⁹ Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* (Belediye Yazmaları, 001113), 204b.

◆ 19. Yüzyıl Nakşî-Müceddidî Şeyhlerinden Seyyid Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* Adlı Eseri ve Tekke Âdâbına İlişkin Görüşleri

kullanılmıştır. Yazmanın sayfalarında metni içine alan ve mavi mürekkep kullanılarak tek çizgi ile çizilmiş bir çerçeve bulunmaktadır. Eser düzgün bir nesih hatla yazılmıştır. Metin genel itibariyle harekesiz olmakla birlikte Arapça ifadelerin bulunduğu bazı kısımlar harekelidir. Elyazmasının ferağ kaydının bulunduğu son kısımda yer alan 18 beyitlik manzume hariç tutulursa eserin tamamı mensurdur. Yazmanın varak numaraları sonradan Latin rakamları kullanılarak verilmiştir. Ancak varak numaraları yazılırken 188. varaktan sonraki sayfaya sehven 199 numarası verildiği için bu kısımdan itibaren varak numaraları hatalıdır. Bu sebeple eserin son varağında yazılı olan 215 rakamı eserin gerçek varak sayısı değildir. Hatanın yapıldığı kısımdan itibaren rakamlar düzeltilindiğinde eserin gerçek varak sayısının 205 olduğu görülmektedir. Eserdeki satır sayıları da aynı değildir. Bazı sayfalar 17 satır, bazı sayfalar 18 satır, bazı sayfalar ise 19 satırdır.

Tek nüsha olarak günümüze ulaşan elyazması, muhtemelen temize çekilmediği için az da olsa metinde bazı imla hataları bulunmaktadır. Bu imla hataları çoğunlukla harflerin noktalarının konulmaması veya fazladan konulmasıyla alakalıdır. Bazıları ise kelimelerdeki harflerin yazımında sıraya dikkat edilmemesinden veya harflerin yazılmasının unutulmasından kaynaklanmıştır.

2. Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi'nin Edep ve Tekke Âdâbı Hakkındaki Görüşleri

2.1. Edep/Âdâb

Muhammed Yahya Efendi, edep kelimesinin Arapça kökenli olduğunu ve lügatte tüm hatalardan uzak durmaya çalışmak anlamına geldiğini söylemektedir. Yahya Efendi, bazı âlimlerin edebi “zâhirî güzel ahlâk” olarak tanımladığını, âriflerin ise “bâtınî güzel ahlâk” şeklinde tarif ettiklerini belirtmektedir. Fakihlerin edebi sünnete uygun davranış olarak açıkladıklarını söyleyen Yahya Efendi, âriflerin ise edebi şeriatın ve tarikatın esaslarını korumak olarak kabul ettiklerini ifade etmektedir. Yine iffet, zerafet, nezaket, adalet, güzel davranış, güzel ahlâk ve iyi vasıflar gibi şeriata ve akla uygun olan fiil ve sözlerin edepten kabul edildiğini söylemektedir.³⁰

Muhammed Yahya Efendi “Allah’a giden yollar, mahlukâtın nefesleri sayısındadır”³¹ sözünden hareketle kişiyi Allah’a ulaştıran sayısız yol olduğunu ifade etmektedir. Kendisi bu yollardan Nakşibendiyye tarikatına

³⁰ Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* (Belediye Yazmaları, 001113), 7b.

³¹ Necmüddin Kübra, *Usûlu Aşere (Tasavvufî Hayat)*, çev. Mustafa Kara (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015), 35.

müntesip olduğundan Nakşî âdâbının esasları hakkında bilgi vermektedir. Yahya Efendi'ye göre, Nakşibendiyye tarikatı, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetine uymak, azîmet ile amel etmek, bid'at ve ruhsatlardan kaçınmak esası üzerine kurulmuştur. Zâhiren ve bâtinen Kur'ân ve sünnete uymak, selef-i sâlihinin eserlerini rehber edinmek tarikatın temel esaslarındanıdır. Her ilim için olduğu gibi tarikat ilmi için de bir öğreticiye ve irşad eden bir mürebbiye ihtiyaç vardır. Allah dostları, içinde buldukları mertebeye kendi başlarına ulaşmamıştır. Hepsi kendilerine bir şeyh edinmiştir.³²

Muhammed Yahya Efendi, tarikattaki en önemli hususun terbiye olduğunu söyleyerek Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "*Beni Rabbim terbiye etti ve benim terbiyemi güzel yaptı*"³³ hadisi ile "*Peygamber size ne verdiyse onu alın*"³⁴ meâlindeki âyetin terbiye hususunda delil olduğuna dikkat çekmektedir.³⁵

Muhammed Yahya Efendi'ye göre sûfiler edebi "edeb ma'allâh", "edeb ma'a Resûlillâh", "edeb ma'a ehlillâh" ve "edeb ma'a halkillâh" olmak üzere dört kısma ayırmıştır. "Edeb ma'allâh"; âdâb-ı zâhirî ve âdâb-ı bâtinî olarak iki kısımdan müteşekkildir. Yahya Efendi, sûfilerin âdâb-ı zâhirî ve âdâb-ı bâtinî hakkındaki şu açıklamalarına yer vermektedir. Âdâb-ı zâhirî, şeriata uygun hareket ederek, İlâhî emir ve yasaklara riayet edip devamlı abdestli bulunmaya çalışarak her an kulluğa hazır olmaktır. Âdâb-ı bâtinî ise Allah'ı zikretmek ve tefekkür etmek suretiyle kişiyi Allah'tan uzaklaştıran her düşünceden kalbi muhafaza ederek Allah sevgisi ile meşgul olmaktır. Muhammed Yahya Efendi, "*O gün ki ne mal fayda verir ne oğullar! Allah'a arınmış bir kalp ile gelen başka*"³⁶ meâlindeki âyette bu mertebeye işaret olduğuna dikkat çekmektedir.³⁷ Yahya Efendi'ye göre "edeb ma'a Resûlillâh" ise zâhirî ve bâtinî edep olarak iki kısma ayrılmaktadır. Zâhirî kısmı, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetine uymak ve ahlâkı ile edeplenmek, bâtinî yönü ise kalbin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sevgisi ile dolu olarak zorluk ve kolaylık durumlarında sünnete uymaktır.³⁸

Muhammed Yahya Efendi, "edeb ma'a ehlillâh"ın zâhirî yönünü açıklarken, şeyhin huzurunda çok konuşmamak, bir soru sorulmadıkça

³² Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* (Belediye Yazmaları, 001113), 7a.

³³ Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *el-İmta' bi'l-erba'îne'l-mütebâîneti's-semâ'*, thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan İsmâ'il eş-Şâfi'î (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 97.

³⁴ *Kur'an-ı Kerîm Meâli*, 2012, el-Haşr 59/7.

³⁵ Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* (Belediye Yazmaları, 001113), 7a.

³⁶ eş-Şu'arâ 26/88-89.

³⁷ Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* (Belediye Yazmaları, 001113), 7b-8a.

³⁸ Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* (Belediye Yazmaları, 001113), 8a.

◆ 19. Yüzyıl Nakşî-Müceddidî Şeyhlerinden Seyyid Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî Adlı Eseri ve Tekke Âdâbına İlişkin Görüşleri*

konuşmaya istek duymamak, yersiz yere gülmemek, tartışmadan kaçınmak, tarikat âdâbına uygun olmayan davranışlardan sakınmak ve tüm davranışlarında şeyhe itaat etmek gibi hususlara dikkat çekmektedir. Yahya Efendi, bâtinî âdâbı ise sâlikin şeyhine sürekli muhabbet ve bağlılık halinde olup onun hiçbir emrine itiraz etmemesi şeklinde açıklamaktadır. Sâlikin her günahının affolunabileceğini ancak şeyhine itiraz etmenin affolunmayacak günahlardan sayıldığını ifade eder. Yahya Efendi, şeyhe itiraz etmenin kişiyi bâtinî zevkten alıkoyacak bir durum olduğuna da dikkat çeker. Tarikatta hedefe en hızlı şekilde ulaşmak için şeyhin izinden gidilmesi gerektiğini söyler.³⁹ Yahya Efendi, kişinin şeyhi vasıtası ile tarikattaki hedefine ulaşmasının sürekli şeyhinin huzurunda olup hiçbir amelinde kendisine karşı gelmemek gibi bazı şartlarının olduğunu ifade eder. Eğer kişi şeyhinin kötü bir haline şahit olursa bunu iyiye yorup bu halde bir hikmet olduğunu düşünmelidir. Sâlik, şeyhinin elinde, ölünün gassalın elinde olduğu gibi ol anlayışıyla idrak ve iradesini ortadan kaldırmalı ve “Mürid, iradesi olmayan kişidir”⁴⁰ söylemini esas alıp şeyhinin fikrinden başka bir fikri kabul etmemeli ve kurtuluşu sadece mürşidinde görmelidir.⁴¹

Muhammed Yahya Efendi, “edeb ma'a halkillâh”ı ise büyüklere hürmet, küçüklere şefkat, hastaları ziyaret, fakirlere ihsan, insanlara sıdk ve ihlâsla davranma, halkın rahatı ve huzuru için kendi rahatını terk etmek şeklinde kısaca açıklar.⁴²

2.2. Âdâb-ı Sûrî ve Âdâb-ı Mânevî

Muhammed Yahya Efendi'ye göre dervişlerin bilmesi gereken iki çeşit âdâb vardır. Bunlardan biri “sûrî âdâb”, diğeri ise “mânevî âdâb”tır. Yahya Efendi, bu şekilde âdâbı iki kısma ayırdıktan sonra tekkeye müntesip olan dervişlere ve özellikle onların sûrî âdâbına dair bazı açıklamalar yapar. Yahya Efendi'ye göre bazı dervişler tekkede kalarak sürekli şeyhin hizmetinde bulunurlarken bazıları ise mukabele günleri tekkeye gelip diğer günlerde ise kendi işleri ile meşgul olurlar. Yahya Efendi, mukabele günleri tekkeye gelenlerin “münib” ve “muhib” olmak üzere iki gruba ayrıldıklarını ifade eder. Münib, mürşidinin kendisinden biat etme sözünü aldığı ve mürşidi tarafından kendisine zikirlerin öğretildiği sâliktir. Muhib ise mürşid ile

³⁹ Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* (Belediye Yazmaları, 001113), 8b-9a.

⁴⁰ Ebü'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalîm Mahmûd - Mahmûd b. Şerîf (Kahire: Müessesetü Dâru's-Şa'b, 1409/1989), 350.

⁴¹ Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* (Belediye Yazmaları, 001113), 9b.

⁴² Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* (Belediye Yazmaları, 001113), 9b.

arasında bir biatin olmadığı, sadece Allah dostlarına muhabbet duyan, hatm-i hâceğân ve cehrî zikirlerde bulunmak için tekkeye gelen kişidir.⁴³

2.2.1. Tekkede Kalan Dervişlerin Sûrî Âdâbı

Muhammed Yahya Efendi, tekkede kalan dervişlerin halini Ashab-ı Suffe'ye benzetmektedir. Sahabe-i kiram, nasıl kalbini buğz, düşmanlık ve hilekârlıktan arındırarak "Mü'minler ancak kardeşirler"⁴⁴ âyeti gereğince muhabbetle bir araya gelmişler ise dervişlerin de dünya malını ve şöhreti terk edip Allah'a ibadet ile meşgul olmayı arzularak, O'na tevekkül etmeleri gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁵

Yahya Efendi, tekkede kalan dervişlerin sohbet ve yemek esnasında birlikte bulduklarını söylemektedir. Bu beraberliğin yemeğin bereketine vesile olduğunu bir hadis-i şerife yer vermek suretiyle şöyle açıklamaktadır: Rivayet edildiğine göre Ashab-ı kiram'dan bazı kişiler Hz. Peygamber'e (s.a.v.) "Bizler yemek yiyoruz ama doymuyoruz" deyince Hz. Peygamber (s.a.v.) "Sizler ayrı ayrı yiyor olmalısınız, yemeği topluca yiyin ve (yemeğe başlarken) Allah'ın adını anın ki, bereketli olsun" buyurmuşlardır.⁴⁶ Yahya Efendi, bu hadis-i şerifi zikretmek suretiyle yemeğe besmele çekerek başlamanın ve yemeği birlikte yemenin sofranın bereketini arttıracığı hususundaki görüşünü delillendirmiştir.⁴⁷

Muhammed Yahya Efendi'ye göre, tekkede kalmak isteyen kişiler tekkelerin tembel kişilerin toplanıp miskinçe vakit geçirmesi için inşa edilmiş bir mekân olmadığını bilmelidir. Bilakis tekkeler dinî ilimleri öğrenmek, sûrî ve mânevî âdâbı tahsil etmek suretiyle kâmil bir insan olmaya vesile olan mârifetullahın öğrenileceği yerlerdir.⁴⁸ Sâlik, tarikata kendisinden önce intisap eden dervişlere saygı göstermeli, kendisinden sonra intisap edenlere ise şefkatli davranmalıdır. Kendisinde şehvet, gazap, kibir, nifak, ucb, dünya sevgisi ve hırs gibi kötü özellikler olduğunu farkettiğinde bunları, iffet, hilim, merhamet, kanaat, cömertlik ve zühd gibi övülen ahlâkî özellikler ile değiştirmelidir.⁴⁹ Sâlik, dergâhta yapılması gereken bir iş olduğunda bunu başkasının yapmasını beklemeden gücü yettiğinde kendisi yapmalıdır.

⁴³ Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* (Belediye Yazmaları, 001113), 10a.

⁴⁴ el-Hucurât 49/10.

⁴⁵ Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* (Belediye Yazmaları, 001113), 10b.

⁴⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), "Et'ime", 17 (No. 3286).

⁴⁷ Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* (Belediye Yazmaları, 001113), 10b-11a.

⁴⁸ Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* (Belediye Yazmaları, 001113), 11a-11b.

⁴⁹ Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* (Belediye Yazmaları, 001113), 11b-12a.

◆ 19. Yüzyıl Nakşî-Müceddidî Şeyhlerinden Seyyid Muhammed Yahya Efendi, Mir'âtü'l-mübtedî Adlı Eseri ve Tekke Âdâbına İlişkin Görüşleri

Böylece dergâhta yediği lokmayı kendine helal ettirmiş olur. Bu yaptığı hizmetin şeyh veya dergâhtaki kişilerin şahsına yönelik değil bilakis Allah rızası için yapılan bir amel olduğunu bilmelidir.⁵⁰

Yahya Efendi'ye göre sâlik ibadet hususunda bir gevşeklik hissettiğinde boş işlerle uğraşması caiz olmadığından hiç değilse dergâhın bahçesine çiçekler ekerek etrafı güzelleştirmekle meşgul olmalıdır. Bu sayede sâlik “Allah’ın rahmetinin eserlerine bak”⁵¹ ve “Ey basiret sahipleri ibret alın”⁵² âyetlerinde ifade edildiği üzere etraftaki çiçeklere bakıp Allah’ın kudretini tefekkür edebilecektir.⁵³ Muhammed Yahya Efendi dergâhtaki sâlikin tefekkür âdâbını çiçek tohumu örneğinden hareketle şu şekilde açıklamaktadır. Sâlik, dergâhın bahçesine diktiği çiçeğin tohumuna baktığında onu renkli bir çiçeğe dönüştürecek olan İlâhî kudreti tefekkür etmeye başlar. Bu sırada sâlik toprağa düşen o küçük çiçek tohumu gibi kendi kalbine de Allah’ın tevhid tohumunu düşürmesini bekleyerek İlâhî mârifete ulaşmayı umar. Ancak bu bekleyişi sırasında Cenab-ı Hakk’ın inayetine nâil olmadığında bunun sebebinin ibadetlerindeki kusurlu halinde aramalıdır. Sâlik, İlâhî mârifete ulaşmak için Allah’a ibadet ve kulluğa devam etme hususunda gayret göstermelidir.⁵⁴

Sâlikin şeriata uygun olarak çalışıp kazanması ve bu şekilde geçimini sağlaması önemlidir. Ayrıca elde ettiği kazancın tasarrufunda cimrilikten kaçınması ve cömert olması gereklidir. Sâlikin, “Kendileri son derece ihtiyaç içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler”⁵⁵ âyetindeki övülen kişilerden olması için kazancını ihtiyaç sahipleri ile paylaşmaya gayret etmesi elzemdir.⁵⁶

Yahya Efendi'ye göre dergâhta dikkat edilecek âdâb esaslarından biri de dergâha zengin ya da fakir bir kişi geldiğinde onlara ikramda bulunmak, misafir olan bu kişilerin gönlünü hoş tutup, kötü muamelede bulunmaktan kaçınmaktır. Bir diğer husus ise sâlikin derviş kardeşlerinden biri hasta olduğunda gücü yettiğince ona hizmet etmesidir.⁵⁷

⁵⁰ Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* (Belediye Yazmaları, 001113), 12a.

⁵¹ er-Rûm, 30/50.

⁵² el-Haşr, 59/2.

⁵³ Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* (Belediye Yazmaları, 001113), 12b.

⁵⁴ Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* (Belediye Yazmaları, 001113), 12b-13a.

⁵⁵ el-Haşr, 59/9.

⁵⁶ Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* (Belediye Yazmaları, 001113), 12a-12b.

⁵⁷ Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* (Belediye Yazmaları, 001113), 13a.

Muhammed Yahya Efendi, dergâhtaki ibadet âdâbı hakkında da bazı hususlara dikkat çekmektedir. Yahya Efendi'ye göre vakit namazlarının cemaat ile kılınmasına özen gösterilmelidir. Cemaatle namaz kılmak sünnet-i müekkede olduğundan imamın bulunmadığı zamanlarda dahi cemaat terk edilmemelidir. Dervişler sabah namazını edâ ettikten sonra işrak namazını kılincaya kadar mescidde beklemelidir. Yemeklerini namaz sonrasında mescidden ayrılarak yiyebilirler. Bundan sonra tarikata yeni intisab etmiş olan sâlikler dergâhın bahçesini temizler ve pazara gidip dergâhın ihtiyacı olan şeyleri alırlar. Muhammed Yahya Efendi burada bir hususa dikkat çekmektedir. Pazara giden derviş, nazar ber-kadem halinde, etrafına bakınmayarak zikir ile meşgul olmalı, Cenâb-ı Hak'tan gafil olmamalıdır. Çünkü etrafa bakınmak kalbin başka şeylerle dolmasına sebep olur. Bu da derviş için tehlikeli bir durumdur. Tarikatın kıdemli müntesibi olan sâlikler ise söz konusu vakitte bir süre kaylûle yaparlar. Öğle namazını cemaatle kıldıktan sonra maişetlerini temin etmek için mesleklerini icra ederler. İkinci vakti girince namazlarını cemaatle kılıp güneş batıncaya kadar murâkabe halinde olurlar. Mertebesi daha yüksek olanlar nefy ve isbât ile, mertebesi düşük olanlar ism-i Celâl ile, mertebesi daha da düşük olanlar ise zikir, istiğfar, salât ve selâm ile meşgul olurlar. Dervişler, akşam namazını edâ edip yemekten sonra seyr ü sülûk ve sünnet-i seniyye konularında sohbet ederler. Sohbet esnasında yalan, laf taşıma ve giybet gibi fiillerden kaçınılmalıdır. Dervişler, yatsı namazı vakti girince cemaat ile namazlarını kıldıktan sonra hatm-i hâcegân yaparlar. Akabinde herkes odasına geçer, biraz uyuduktan sonra gecenin yarısında uyanarak abdest alıp evrâd ve ezkâr ile meşgul olurlar. Sabah namazı vakti girince dervişlerden birisi ezan okur ve cemaatle namazlarını kılarlar.⁵⁸

Muhammed Yahya Efendi âdâb-ı sûrî bahsinde yemek âdâbına da yer vermiştir. Burada ilk olarak yemek âdâbının bilinmesi gereken genel kurallarını zikretmektedir. Bunların başında lokmanın helal olması gelmektedir. Ayrıca yemeği yer sofrasında yemek, yemek esnasında sofradan kalkıp gezinmemek, doymadan sofradan kalkmak, yemeği Allah'ın emirlerine uymak ve takvalı olmak niyeti ile yemek, verilen rızka ve sofradaki yemeğe razı olmak, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünneti üzere yemeği hep birlikte yemek gibi genel âdâb esaslarına dikkat çekmektedir.⁵⁹

Yahya Efendi, yemek sırasında dikkat edilmesi gereken âdâb esaslarına da değinmektedir. Bunlar, yemeğe besmele ile başlamak, yemeğin

⁵⁸ Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtetî* (Belediye Yazmaları, 001113), 13b-14a.

⁵⁹ Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtetî* (Belediye Yazmaları, 001113), 14a.

◆ 19. Yüzyıl Nakşî-Müceddidî Şeyhlerinden Seyyid Muhammed Yahya Efendi, Mir'âtü'l-mübtedî Adlı Eseri ve Tekke Âdâbına İlişkin Görüşleri

sonunda Allah'a hamd etmek, sağ elle yemek, yemeğe tuz ile başlayıp tuz ile bitirmek, lokmayı küçük almak ve iyice çiğnmeden yutmamak, lokmayı yutmadan yeni bir lokma almamak, yemeği kötülememek, her zaman önünden yemek, ekmeği bıçakla kesmeyip elle koparmak, sıcak olan yemeğin soğuması için yemeğe üflememek, çekirdekli meyve yenildiğinde çekirdeğini meyvenin içine karıştırmamak, yemek esnasında gerekmedikçe çok su içmemek, su içildiğinde ise kâseyi sağ elle tutup besmele çektikten sonra suyu yudumlayarak içmek, yemekten sonra Hz. Peygamber'in (s.a.v.) duası ile Cenâb-ı Allah'a hamd ve şükrederek sofradan kalkmak ve elleri yıkamaktır.⁶⁰

Muhammed Yahya Efendi, sofrâ âdâbına dair başka kurallara da dikkat çekmektedir. Bunlar, şeyhten önce yemeğe başlamamak, eğer şeyh yoksa dervişlerin en kıdemlisinden sonra yemeğe başlamak, yemek esnasında sâlihlerin yeme-içme ile ilgili menkıbeleri hakkında konuşmak, sofradaki diğer kişilerden fazla yemek, yanındaki kişilere yemek yemeleri hususunda ısrar etmemek, sofradaki kişilerin yüzüne dikkatle bakmamak, kişileri rahatsız edecek çirkin davranışlardan uzak durmak, yemeğin sonunda dua okunmadıkça sofradan kalkmamak, yemekten sonra şeyhin yanında hep birlikte kahve içmektir.⁶¹

Muhammed Yahya Efendi'ye göre dervişler yemekten sonra hücrelerine çekilerek zikir ve virdleriyle meşgul olmalı, dergâh bahçesinde dolaşırken gürültü yaparak zikirle meşgul olan dervişleri rahatsız etmemelidir. Hatta yürürken ses çıkartan nalçalı ayakkabı giymemelidir.⁶²

2.2.2. Tekkeye Mukabele Günleri Gelen Dervişlerin Sûrî Âdâbı

Muhammed Yahya Efendi, sâlikin bir şeyhe biat eden bir derviş gördüğünde onun hangi tarikata müntesip olduğuna bakmaksızın kendisine güler yüz göstermesi gerektiğini söylemektedir. Aynı zamanda sâlikin, kendi şeyhine saygı gösterdiği gibi diğer tarikat şeyhlerine de saygı göstermesi gerektiğini zikretmektedir.⁶³

Muhammed Yahya Efendi'ye göre sâlik, bir dervişin ihtiyacını farkettiğinde gücü yettiğince malıyla ve bedeniyle ona yardımcı olmaya

⁶⁰ Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* (Belediye Yazmaları, 001113), 14b.

⁶¹ Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* (Belediye Yazmaları, 001113), 14b-15a.

⁶² Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* (Belediye Yazmaları, 001113), 15a; Bu konuda ayrıca bk. Birol Yıldırım, *Kesret Çarşısında Bir Hikmet Dükkanı: Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019), 292-293; Birol Yıldırım, *Alvarlı Muhammed Lutfî Hayatı ve Hulâsatu'l-Hakâyik Adlı Eserindeki Ahlakî Unsurlar* (Erzurum: Ertual Akademi Yayınları, 2016), 35-95.

⁶³ Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* (Belediye Yazmaları, 001113), 15b.

çalışmalıdır. Diğer tarikatların da dervişlerine sıdk ve ihlâs ile muamelede bulunup hiç kimseye buğz ve haset etmemelidir. Allah dostlarından birini diğerine üstün tutmamalı, hepsini büyük kabul etmelidir. Bu mertebede olan sâlik kendisini herkesten aşağı görüp başkalarını üstün saymalıdır.⁶⁴

Yahya Efendi, sâlikin mukabele gününe katılmayı farz ibadet gibi önemsemesi gerektiğini ve dergâhın hizmetinde bulunmayı diğer işlerine tercih etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Sâlikin mukabele günü dergâha giderken elinde yeşil bir yaprak dahi olsa bunu dergâha götürüp hediye etmesinin önemine dikkat çekmektedir. Muhammed Yahya Efendi'ye göre sâlik, dergâha geldiğinde şeyhin izni olması halinde bir süre huzurda oturmalı, akabinde dışarı çıkıp dergâhtaki kardeşleri ile musafaha etmeli ve ardından dergâhın bir hizmetinde bulunmaya gayret etmelidir. Sâlik, bu hizmeti kendisi için bir lütuf telakki etmeli, mürşidinin kendisinden razı olmasına vesile bir amel olarak görüp Allah'a hamd etmelidir. Ayrıca Yahya Efendi, sâlikin bu hizmetinden dolayı enâniyet göstermesinin amelini zıyan edeceğine dikkat çekmektedir.⁶⁵

Muhammed Yahya Efendi, sâlikin bu konulardaki âdâblara dikkat etmesini vacip derecesinde görmektedir. Sâlikin bu hususlardan birinde eksik davranması halinde istiğfarda bulunması, zikir ve evrâdına devam ederek mâneviyat yolunda ilerlemeye gayret etmesi gerektiğini belirtmektedir.⁶⁶

Sonuç

Tasavvuf erbabının üzerinde durduğu kavramlardan biri de âdâb'dır. Söz konusu çevreler, edep/âdâbı kavramsal olarak ele almaktan daha ziyade bunu ulaştırılması gereken bir amaç olarak görmüşler ve hayatlarının tüm safhalarına tatbik etmeye çalışmışlardır. Âdâba riayet etmenin kişiyi Hakk'a ulaştıran araçlardan biri olduğuna inanmışlardır. Bu sebeple ilk dönemlerden itibaren âdâb ve erkân ile alakalı eserler kaleme almışlardır. Bu eserler tasavvuf yolunda yürüyenlere seyr ü sülûklarında rehberlik etmiştir.

19. yüzyıl Nakşî-Müceddidî şeyhlerinden Seyyid Muhammed Yahya Efendi, ihvanının talebi üzerine onlara seyr ü sülûklarında lazım olan âdâb ve erkânı anlatan *Mir'âtü'l-mübtedî* isimli eserini yazmıştır. Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi, İstanbul surları dışındaki Otakçılar mevkiinde bulunan Mustafa Paşa Tekkesi'nde 1848'den ölüm tarihi olan 1880'e kadar 32 sene postnişinlik yapmıştır. İrşad faaliyetlerinin yanı sıra Mustafa Paşa

⁶⁴ Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* (Belediye Yazmaları, 001113), 15b.

⁶⁵ Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* (Belediye Yazmaları, 001113), 15b-16a.

⁶⁶ Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* (Belediye Yazmaları, 001113), 16a.

◆ 19. Yüzyıl Nakşî-Müceddidî Şeyhlerinden Seyyid Muhammed Yahya Efendi, *Mir'âtü'l-mübtedî* Adlı Eseri ve Tekke Âdâbına İlişkin Görüşleri

Tekkesi'nde kurduğu basımhanede matbaacılık da yapmıştır. Bu matbaada çok sayıda eserin basılmasına öncülük etmiştir. Bu işle meşgul olmasında, muhtemelen eserinin birçok yerinde dile getirdiği üzere çalışıp el emeğiyle helalinden kazanmanın faziletli bir davranış olduğu söylemi etkili olmuştur. Yine kendisi tekkelerin miskin kişilerin meskeni olmadığını söyleyerek bu fiiliyle üretmenin değerine ve devlete ekonomik olarak bağımlı olmadan ayakta durmanın önemine dikkat çekmek istemiştir. Kendisi bugün tam olarak bilinmese de yaşadığı dönemde gerek irşad faaliyetleriyle gerekse de matbaacığı ile tanınan bir zâttır.

Çalışmada Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi'nin tarikat âdâb ve erkânıyla alakalı *Mir'âtü'l-mübtedî* adlı eseri ele alınmıştır. Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi'nin hayatı ve eseri hakkında bilgi verildikten sonra tekke âdâbı hakkındaki görüşleri üzerinde durulmuştur. Şeyh Seyyid Muhammed Yahya Efendi *Mir'âtü'l-mübtedî* adlı eserinde âdâbı, sûrî ve mânevî olmak üzere iki kısma ayırarak incelemiştir. Sûrî âdâbı kısaca anlatarak burada sâliklerin tekkede uyması gereken âdâb ve erkândan bahsetmiştir. Ancak *Mir'âtü'l-mübtedî*'de daha çok mânevî âdâb üzerinde durmuştur. Tarikat âdâbına riayet edilmesini vacip derecesinde görmüştür. Sâlikin âdâb kaidelerinden birinde eksiklik göstermesi halinde istiğfarda bulunması, zikir ve evrâdına devam ederek mâneviyat yolunda ilerlemeye çabalaması gerektiğini söylemiştir.

Kaynakça

Altuntaş, Zeynep. "Sultan Abdülmecid Döneminde Trabzonlu Bir Şeyhülislam: Şatırzade/Meşrebzade Mehmed Arif Efendi". *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu*. ed. Şenol Saylan - Betül Saylan. 1/65-79. İstanbul: Değişim Yayınları, 2016.

Arslan, Mehmet. “Müellifi Bilinmeyen Sûrnâme I”. *Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri*. mlf. Anonim. 7/183-196. İstanbul: Sarayburnu Kitaplığı, 2011.

Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer. *el-İmta' bi'l-erba'îne'l-mütebâyineti's-semâ'*. thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan İsmâ'îl eş-Şâfi'î. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

Bereketzâde, İsmail Hakkı. *Yâd-ı Mâzî*. haz. Mümtaz Habib Güven. İstanbul: Nehir Yayınları, 1997.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Kamil Kepeci [KK.d.]*. No. 6290.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları, 6. Basım, 2014.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâ'îl b. Hammâd. *Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.

Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 23. Basım, 2006.

Haskan, Mehmet Nermi. *Eyüpsultan Tarihi*. İstanbul: Eyüpsultan Belediyesi, 2. Basım, 1996.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414/1993.

Kâşânî, Abdürrezzak. *Letâ'ifu'l-a'lâm fi işârâti ehli'l-ilhâm (Tasavvuf Sözlüğü)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2015.

Korkusuz, M. Şefik. *İstanbul Tekkeleri ve Postnişinleri*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2016.

Köseoğlu, Mehmed Akif. *İstanbul'un 100 Tekkesi*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, 2016.

Kur'an-ı Kerim Meâli. haz. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.

◆ 19. Yüzyıl Nakşî-Müceddidî Şeyhlerinden Seyyid Muhammed Yahya Efendi, Mir'âtü'l-mübtedî Adlı Eseri ve Tekke Âdâbına İlişkin Görüşleri

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülhalîm Mahmûd - Mahmûd b. Şerîf. Kahire: Müessesetü Dâru's-Şa'b, 1409/1989.

Mehmed Süreyyâ. *Sicill-i Osmanî Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*. haz. Ali Aktan - Abdülkadir Yuvalı - Mustafa Keskin. 4 Cilt. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995.

Muhammed Yahya Efendi. *Mir'âtü'l-mübtedî*. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, 001113.

Necmüddin Kübra. *Usûlu Aşere (Tasavvufî Hayat)*. çev. Mustafa Kara. İstanbul: Dergah Yayınları, 4. Basım, 2015.

Serrâc, Ebû Nasr Tûsî. *el-Lüma' (İslam Tasavvufu)*. çev. H. Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.

Uluçay, M. Çağatay. *Padişahların Kadınları ve Kızları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1980.

Uludağ, Süleyman. "Âdâbü'l-Mürîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/336-337. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012.

Varol, Muharrem. "19. Yüzyıl İstanbulu'nda Bazı Tekkelerin Matbaacılık Faaliyetleri". *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* 42 (2013), 317-347.

Yıldırım, Birol. *Alvarlı Muhammed Lutfî Hayatı ve Hulâsatü'l-Hakâyik Adlı Eserindeki Ahlaki Unsurlar*. Erzurum: Ertual Akademi Yayınları, 2. Basım, 2016.

Yıldırım, Birol. *Kesret Çarşısında Bir Hikmet Dükkanı: Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019.

Yücer, Hür Mahmut. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2021.

Zâkir Şükrî Efendi. *Die Istanbuler Derwisch-Konvente Und Ihre Scheiche, (Mecmu'a-ı Tekaya)*. haz. Mehmet Serhan Tayşi - Klaus Kreiser. Freiburg: y.y., 1980.

Çocuk Sahibi Olamayan Kadınlarda Dinî Başa Çıkma Sürecine Yönelik Bir Araştırma

A Study on the Religious Coping Process of Infertile Women

Fatma Betül TOPRAK

Doktora Öğr., Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din
Psikolojisi Anabilim Dalı

PhD Student, Atatürk University Institute of Social Sciences,
Department of Psychology of Religion, Erzurum / Türkiye
fatmabetulturan@gmail.com **ORCID:** 0000-0003-1097-6675

Muhammed KIZILGEÇİT

Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi
Anabilim Dalı

Prof. Dr., Atatürk University, Faculty of Theology, Department of
Psychology of Religion, Erzurum / Türkiye
mkizilgecit@atauni.edu.tr **ORCID:** 0000-0002-8914-5681

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Mayıs / May 2023

DOI: 10.53683/gifad.1268876

Atıf / Citation: Toprak, Fatma Betül-Kızılgeçit, Muhammed. "Çocuk Sahibi Olamayan Kadınlarda Dinî Başa Çıkma Sürecine Yönelik Bir Araştırma / A Study on the Religious Coping Process of Infertile Women". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 12/24 (Temmuz/July 2023/2): 557-587

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

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

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

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

Öz

Toplumumuzda evlenmek ve çocuk sahibi olmak, yaşı uygun olan tüm bireyler için gerçekleştirilmesi gereken bir ödev olarak görülmektedir. Evlenmek çocuk sahibi olmakla eşleştirilmekte ve dinimizde de evlilik neslin devamı için teşvik edilmektedir. Görünürde iyi niyet taşıyan tüm bu beklentiler, istediği halde çocuk sahibi olamayan çiftlerde özellikle de infertilitenin kaynağı olarak görülen kadınlar üzerinde büyük bir baskıya neden olmaktadır. Bu çalışmanın din psikolojisi alanında daha önce çalışılmamış olması araştırmanın özgün değerini oluşturmaktadır. Bu araştırmanın amacı, çocuk sahibi olamayan kadınların yaşadıkları dini başa çıkma süreçlerini incelemektir. Araştırma nitel araştırma modellerinden olgubilim desenine uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın örneklemini en az üç yıl süreyle, istediği halde çocuk sahibi olamayan altı kadın oluşturmaktadır. Literatür taraması sonrasında hazırlanan yarı yapılandırılmış görüşme formunun uygulanmasıyla elde edilen verilerden çeşitli temalar ve kodlar elde edilmiştir. Araştırma sonucunda katılımcıların bu yaşam krizinin sonuçlarından erkeklere oranla daha fazla etkilendikleri ve çocuk sahibi olmayı mutlu olmakla bağdaştırdıkları görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Sağlık, İnfertilite, Kadın, Dini Başa Çıkma

Abstract

In our society, getting married and having children is seen as a duty that must be fulfilled by all marriageable individuals. Marriage is associated with having children, and in our religion, marriage is encouraged for the continuation of the generation, but all these seemingly good-intentioned expectations cause great pressure on couples who cannot have children despite their desire, especially on women who are seen as the source of infertility. The fact that this study has not been studied in the field of psychology of religion before constitutes the original value of the research. The aim of this research is to examine the religious coping processes of women who cannot have children. The research was carried out in accordance with the phenomenology pattern, one of the qualitative research models. The sample of the study consists of six women who could not have children for at least three years. Various themes and codes were obtained from the data obtained by applying the semi-structured interview form prepared after the literature review. As a result of the research, it was seen that the participants were more affected by the results of this life crisis than men and they associated having a child with being happy.

Keywords: Psychology of Religion, Health, Infertility, Woman, Religious Coping

Extended summary

“Having a child” or “desiring to have a child” is a result of individual development and is associated with various psycho-social factors such as personality development, sociocultural processes, economic factors, changes in life history, fate, interpersonal processes in spouse relationship, family dynamics. Therefore, having a child is a multidimensional phenomenon with psychological, economic and social dimensions. Approximately 50% of women and 15% of men state that infertility is the most distressing experience in their lives. “Infertility” among the people, with its medical name “infertility”, is not just a biological event. Even the words “barren” and “flaws”, which are frequently encountered in daily life in this definition, contain a meaning that can be the subject of a psycho-social research with its weariness against people and society, the negative perception it creates and the destructive effect it has on individuals.

The aim of this research is to reveal the ways of religious coping with the difficulties experienced by women who have been proven to be more affected by the researches in the process of having a child, and to contribute to the research of this subject with further studies. Based on these data, the problem of the research is; “What kind of religious coping process do women who cannot have children experience?” has been determined. “What is the level of anxiety, stress, hope/hopelessness that women experience during the process of having a child?” and “What kind of attitude towards Allah and worship develops in women who are going through this process?” The questions are the sub-problems of the research.

In this study, using the homogeneous sampling method, six women who wanted to have a child for more than three years but could not have been interviewed were interviewed. One of the participants had children after five years and the other after eight years from their marriages. It is thought that this situation will provide different data on whether it creates a difference in interpreting the process of not having children in women. Semi-structured interview technique, one of the interview techniques, was used in the research. The interview duration ranged from 20 to 30 minutes. During the interviews, some questions were elaborated based on the course of the conversations and questions were added according to the situation. The interviews were audio recorded with the permission of the participants.

In this study, qualitative research method, which is a subjective-interpretive process for perceiving previously known or unrecognized

problems and dealing with natural phenomena related to the problem in a realistic way, was preferred in order to go into the details of the process experienced by women who could not have children. Phenomenology design was preferred in obtaining and interpreting the data. Content analysis technique was used in the analysis of the obtained data. In this study, themes and codes were reached in line with the answers received from the participants, and various data were obtained in the light of this information.

As a result of the interviews, it was seen that the participants associated having a child with being happy. Although medical methods are preferred as the first resort, women stated that they also turn to alternative medicine for reasons such as social pressure or hope. The fact that some of the participants said that they did what they did without believing it revealed the power of social pressure and helplessness.

Whether or not they have a medical obstacle to having a child, the fact that women are oppressed under this burden alone has shown the negative perspective of the society towards women. The participants stated that the people they were exposed to sarcastic remarks on this subject were their same sex, and they stated that they were surprised by this situation. It can be hoped that future generations will be more altruistic by instilling that empathy is an important value in children who are still in primary school.

The fact that all of the participants stated that they became more attached to Allah after this process and that they saw it as a test, and that they did not rebel because of belief in the hereafter, indicates that they mostly used positive religious coping strategies.

Studies have shown that women who have gone through the infertility process carry the traces of this period after becoming a mother. In this study, two participants who had a child after a certain treatment period stated that they survived the difficult days thanks to their children and that they remembered that period very badly.

Giriş

Eski zamanlardan bugüne kadar kadının toplumdaki rolü doğurganlıkla ilişkilendirilmiştir. Kadının toplumdaki yerini bulması anne olmasına bağlıdır.¹ Bu açıdan bakıldığında çocuk sahibi olamamak,

¹ Elif Üner - Nihal Sunal, "İnfertilite Kliniğinde Tedavi Gören Kadınların Yalnızlık Düzeyini Ve Algıladıkları Aile Desteğini Etkileyen Faktörlerin Belirlenmesi", *Kadın Sağlığı Hemşireliği Dergisi* 4/2 (23 Ekim 2018), 2.

bireyi kendine biçtiği değer ve cinsiyet rolü açısından olumsuz etkileyebilmektedir.² “Çocuk sahibi olmak” ya da “çocuk sahibi olmayı istemek” bireysel gelişimin bir sonucu olup, kişilik gelişimi, sosyokültürel süreçler, ekonomik faktörler, yaşam öyküsündeki değişimler, kader, eş ilişkisindeki kişilerarası süreçler, aile dinamikleri gibi çeşitli psiko-sosyal faktörlerle ilişkilidir. Dolayısıyla çocuk sahibi olmak psikolojik, ekonomik, sosyal boyutları olan çok boyutlu bir olgudur.³

Kadınların yaklaşık %50’si, erkeklerin %15’i infertilitenin hayatlarındaki en üzücü tecrübe olduğunu ifade etmektedir. Çocuk sahibi olamayan bireyler, sadece çocuk yetiştirme duygusundan mahrum olmakla kalmayıp hayatın amacı, fiziksel ve psikolojik iyi oluş, hamilelik tecrübesi, doğurabilmek gibi yaşamın birçok alanında kayıplar yaşamaktadırlar. Bir bebeğe anne babalık yapamamanın yaşattığı yetersizlik duygusunun sonucu olarak, kişisel kontrol kaybı ve güven kaybı görülebilmektedir.⁴

Çocuk sahibi olamayan çiftlerin yaşadığı olumsuzluklardan biri de aile, yakın çevre ve sağlık çalışanları ile başa çıkmak zorunda kalmalarıdır. Yaşadıkları özel durumu çevrelerindeki kişiler ve sağlık çalışanları ile paylaşmak zorunda kalmak çiftler için can sıkıcı olabilir. Bunun sonucunda çocuk sahibi olamayan bireyler sosyal çevrelerinden uzaklaşabilir. ⁵ Adler’e göre birey çevresindekilerle bağ kurma yetisine doğuştan sahiptir. İnsanın birey olmasının yolu toplumla kaynaşmasından geçer.⁶

Çocuk sahibi olamayan ya da olamayacaklarını öğrenen çiftlerde, daha önce deneyimlemedikleri ve nasıl başa çıkacaklarını bilmedikleri bir yaşam krizi meydana getirebilecek olan bu durum hem bireysel hem de evlilik ilişkisi açısından başa çıkılması gereken bir deneyimdir.⁷ Sağlık Bakanlığı verilerine göre, ülkemizde çocuk sahibi olamayan infertil çift sayısı yaklaşık

² Necla Afyonkale Talay, *İnfertiliteyle Başetme Becerisi Geliştirme Programının İnfertilite Kaynaklı Algılanan Stres Düzeyine Etkisi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 17.

³ Afyonkale Talay, *İnfertiliteyle Başetme Becerisi Geliştirme Programının İnfertilite Kaynaklı Algılanan Stres Düzeyine Etkisi*, 1.

⁴ Seçil Seymenler - Diğdem Müge Siyez, “İnfertilite Psikolojik Danışmanlığı”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 10/2 (30 Haziran 2018), 187.

⁵ Büşra Yılmaz - Nevin Şahin, “İnfertilite Stresi İle Bireysel Baş Etme Yöntemleri: Bir Sistemik Derleme”, *Celal Bayar Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 7/1 (31 Mart 2020), 86.

⁶ Fatma Betül Ekti - Muhammed Kızılgeçit, “Yalnızlık Yönelim Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2021), 331.

⁷ Güliz Onat Bayram, *İnfertilitenin Yaşam Kalitesi ve Evlilik Uyumu Üzerine Etkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 20.

olarak 2 milyondur. Bu çiftlerden 150 bini çocuk sahibi olabilmek için tedavi görmektedir.⁸ Ülkemizde 1990 nüfus sayımı sonuçlarına göre 15-49 yaş arası evli kadınlardaki infertilite oranı %8,5'tir. Bu sonuca göre bir buçuk milyon kadın ve dolayısıyla en az üç milyon kişinin bu sorundan doğrudan etkilendiği ve çocuk özlemi olan büyük bir nüfusun varlığı ortaya çıkmaktadır.⁹ Bu açıdan bakıldığında konunun geniş bir kitleyi etkilemesi ve çocuk sahibi olduktan sonra bile infertiliteyle geçen dönemdeki acıların unutulmaması ve yeni doğan bebeğe de aktarılabilir olan bir yaşam krizi olması sebebiyle, bu süreci araştırmanın din psikolojisi alanına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

1. Çocuk Sahibi Olamama

Çocuk sahibi olmak hemen hemen tüm evli çiftlerin en büyük beklentilerinden biridir. Başta çiftlerin yakınları olmak üzere, çevreleri de evli çiftin bebek sahibi olmasını büyük bir heyecanla bekler. Hatta kimi zaman bu beklentiler baskıya dönüşerek, eşleri bunaltacak duruma gelir.¹⁰ Halk arasında "kısırlık", tıbbi adıyla "infertilite", sadece biyolojik bir olay değildir. Bu tanımda geçen günlük hayatta çokça karşılaşılan "kısır" ve "kusur" kelimesi bile, insan ve toplum karşısındaki yıpratıcılığı, yarattığı olumsuz algı ve bireyler üzerinde bıraktığı yıkıcı etkiyle bir psiko-sosyal araştırmaya konu olabilecek bir anlam içermektedir.¹¹

Çocuk sahibi olamayan kadınlar kendilerini toplumdaki soyutlanmış görmekte ve bu durumun kendilerinde utanca sebep olduğunu ifade etmektedirler.¹² Her ne kadar infertilitenin olumsuz yanlarını kadın erkek birlikte yaşıyor olsa da toplumun erkekten kaynaklı infertilitenin üstünü kapatma vazifesini kadınlara vermesi sebebiyle, bu durumun asıl yükünü kadınlar yüklenmektedir.¹³ Zaman içinde yaşadığı olumsuzluklar sebebiyle kendini toplumdaki soyutlayan kadınlar yalnızlığı daha fazla hissedebilir.

⁸ Üner - Sunal, "İnfertilite Kliniğinde Tedavi Gören Kadınların Yalnızlık Düzeyini Ve Algıladıkları Aile Desteğini Etkileyen Faktörlerin Belirlenmesi", 2.

⁹ Oya Kavlak - Aynur Saruhan, "İnfertil Kadınlarda Yalnızlık Düzeyi ve Bunu Etkileyen Faktörlerin İncelenmesi", *Ege Tıp Dergisi* 41/4 (2002), 230.

¹⁰ Onat Bayram, *İnfertilitenin Yaşam Kalitesi ve Evlilik Uyumu Üzerine Etkisi*, 27.

¹¹ Gülüşan Göcen, "Tüp Bebek Tedavisi Almış Kadınların Dinî Başa Çıkma Süreçleri Ve Dinî Yaşantıları Üzerine Nitel Bir Araştırma", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2015), 167.

¹² Canan Uçakçı Asalioğlu vd., "Kadınların Anneliğe İlişkin Görüşleri", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 19/75 (01 Temmuz 2020), 1547.

¹³ Afyonkale Talay, *İnfertiliteyle Başetme Becerisi Geliştirme Programının İnfertilite Kaynaklı Algılanan Stres Düzeyine Etkisi*, 5.

Yapayalnız birey, geleceğinden endişe duyar, kendisini affetmez ve geçmişin tüm sıkıntılı ruh halleri ve bedensel örselenmeleri davranışlarına yansır.¹⁴ Kişinin insanlarla anlamlı ve nitelikli ilişkiler geliştirmesi onun ruh sağlığı için ne kadar faydalıysa; hayatın olumsuzlukları karşısında yaşama sevincini yitirerek amaçsız, hedefsiz bir hale gelmesi ve dünyaya karşı karamsar bir bakış açısı sergilemesi onun için o derece zararlı olabilmektedir.¹⁵

Çocuk sahibi olamayan çiftler için kısır damgası yemek ve tedavi sürecinin maddi manevi yükü altında ezilmek, psikolojik ve sosyal açıdan çeşitli sorunlara yol açmaktadır. Bu sorunların olumsuz sonuçlarını azaltmak ve beraberinde daha etkili bir tedavi süreci geçirmek adına, tedavi sürecinde tıbbi bakıma psikososyal bakım ve danışmanlık uygulamalarının da dahil edilmesi olumlu sonuçlar verebilir.¹⁶ Yurtdışında bu düşünceyle yola çıkılarak yapılan araştırmalar sonucunda “infertilite danışmanlığı” kavramı ortaya çıkmıştır. Bu yöntemle birlikte çocuk sahibi olamayan bireylere sunulan ya da sunulması önerilen çeşitli psikolojik destek hizmetleri başlatılmaktadır.¹⁷

2. Dini Başa Çıkma

Din ve psikoloji üzerinde geçmişte olduğu gibi günümüzde de pek çok çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Zira insanın geleceği, huzur ve mutluluğu için din ve psikoloji hayati önem taşımaktadır. Bundan dolayı insan hayatı ve onun geleceğiyle ilgili yapılacak çalışmalarda teoloji ve psikoloji önerilerinin dikkate alınması önem arz etmektedir.¹⁸ Dini inançlar trajedik olaylarda yaşanan sıkıntıyı aşmayı kolaylaştıran bir dünya görüşü sunmaktadır. Hayata anlam ve amaç vererek kişilerin daha yüksek yaşam doyumuna ulaşmalarını sağlamakta ve bu sayede daha az kaygı

¹⁴ Muhammed Kızılgöçit, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2021), 35.

¹⁵ Muhammed Kızılgöçit, “Yalnızlık ve Din”. *Ruh Sağlığı ve Din*. ed. Nevzat Gencer, Muhammed Cengil ve Mustafa Koç. 144-166. Ankara: Son Çağ Yayınları, 2022.

¹⁶ Derya Yanık, *İnfertilite Tedavisi Gören Kadınlarda Pozitif Psikoterapi Temelli Eğitimin Psikolojik İyi Oluş ve Umuda Etkisi* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 13.

¹⁷ Funda Duymaz Diler, *İnfertilite Tedavisi Gören Kadınlarda Algılanan Sosyal Destek, Psikolojik Dayanıklılık ve Baş Etme Stratejilerinin Yaşam Doyumu Üzerine Etkisi* (İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Tıp Fakültesi Hastanesi, Tıpta Uzmanlık Tezi, 2020), 13.

¹⁸ Emrullah Akça – Muhammed Kızılgöçit, “Sekine Kişilik Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması”, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26/1 (2021), 226.

yaşamalarına yardımcı olmaktadır. ¹⁹ Dünyanın dört bir yanındaki birçok insan dini, zihinsel sağlık sorunlarıyla başa çıkmanın bir yolu olarak kullanmaktadır. Dindarlığın iyi oluşa, zihinsel sağlığa ve fiziksel sağlığa katkıda bulunduğu görülmüştür.²⁰ Ayrıca dindarlık/dini başa çıkma becerilerini kullanabilen bireylerin hayat memnuniyeti düzeylerinin de yüksek olduğuna dair bulgular mevcuttur. ²¹Bu anlamda sorunlarla başa çıkmada dinin rolü de önemli görülmektedir.

“Dini başa çıkma, bireyin karşılaştığı sorunlarla başa çıkabilmek için dini kaynaklardan yararlanmasıdır. Kişi, stresli bir olay veya durumla karşılaştığında; inançlarından, dini pratiklerinden ve insanlar arası ilişkilerden oluşan bir sistemden yararlanır”.²² Pargament, Hıristiyanlığa ve İslam’a yönelik dini başa çıkma ile ilgili yapılan çalışmaların öncüsü olmuştur. O, dini başa çıkmayı olumlu ve olumsuz olarak ikiye ayırmıştır.²³ Psikolojik olarak daha dayanıklı bireyler, yaşamlarının hemen hemen her alanında tecrübe sahibi olduğu stresli olayları yaşamın doğal bir sonucu olarak görürken, dayanıklı olmayanlar, daha fazla stres yaşamaktadır.²⁴ Pargament ve diğerlerine (1998) göre olumlu dini başa çıkmayı kullanan bireylerden "yardımsever, dindar, Tanrı ile işbirliği içinde olma, manevi destek arayışı, manevi bağlanma, dini manevi arınma, din adamından veya cemaat üyelerinden yardım arama, dini yardım, manevi hoşgörü, bağışlama" gibi davranışlar sergilemesi beklenir. Bunun aksine olumsuz dini başa çıkmayı kullanan bireyler ise "cezalandırıcı dini yaklaşım, şeytanın sebep olduğu dini yaklaşım, Tanrı'nın gücünden şüphe, manevi huzursuzluk, memnuniyetsizlik, kendi yönelimli dini başa çıkma, dindar kişiler ile

¹⁹ Yasemin Angın, “Dijital Dünyada Teselli Arama: Dini Başa Çıkma Araçlarının Sosyal Medyada Kullanımı”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/2 (2022), 49.

²⁰ Muhammed Kızılgeçit - Murat Yıldırım. “Fear of COVID-19, death depression and death anxiety: Religious coping as a mediator”. *Archive for the Psychology of Religion*. November 2022,3.

²¹ Yahya Turan, “Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22 (1), 401.

²² Muhammed Kızılgeçit, *Din Psikolojisinin 100’ü* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 88.

²³ S Nazlı Batan - Ali Ayten, “Dini Başa Çıkma, Psikolojik Dayanıklılık ve Yaşam Doyumu İlişkisi Üzerine Bir Araştırma” 15/3 (ts.), 26; Fatma Sağlam Demirkan, *Diyaliz Hastalarında Bağlanma, Dini Başa Çıkma ve Yaşam Memnuniyeti Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, ts.), 82.

²⁴ Derya Etman Kaya - Fatma Sema Gürkan, “İnfertilite tedavisi alan kadınların psikolojik dayanıklılık düzeyleri ve stresle başa çıkma tarzları arasındaki ilişkinin incelenmesi”, *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 3 (2020), 3.

ilişkilerde memnuniyetsizlik” davranışlarını sergiler.²⁵ Bireyin tecrübe ettiği önemli olaylar, kendisini hem fizyolojik hem de psikolojik olarak etkilemektedir. Özellikle kriz olarak değerlendirilen yaşantılar, bir açıdan tehdit, baş edilemeyecek durum ve kayıp; diğer açıdan da bireyin kutsal ile tecrübe ve iletişiminin gelişiminde fırsat olarak görülmektedir. Bu bağlamda din, hayatta güçlüklerle karşılaşan insanlar için bir açıdan yük/olumsuz dini başa çıkma mekanizması diğer açıdan da bir mücadele sebebi olabilmektedir. Özellikle olumlu dini başa çıkma düzleminde din, birey için acı ve sıkıntılarıyla baş etmede önemli bir motivasyon unsuru olarak değerlendirilmektedir.²⁶ Eğer bireyin hayata bakışını yönlendiren ana etken din ise, zor durumlara dayanmak için dua etme, yaşadıklarının kutsal bir varlıktan geldiğini düşünme, iyiye ya da kötüye yorma gibi davranışlar sergilemesi beklenir. Bütün bu dinî içerikli etkinlikler “dinî başa çıkma” olarak değerlendirilebilir.²⁷ Süreçten etkilenen kadınların eşlerine göre daha çok stres yaşadığı ve stresle başa çıkmada daha fazla başa çıkma yöntemi kullandıkları saptanmıştır.²⁸

3. Kadının Aile İçindeki Rolü

Eski zamanlardan bu yana kadının aile ve toplumda içindeki görevi her zaman çocuk doğurmak ve çocuğa bakmak olarak görülmüştür. Gelişmekte olan toplumlarda kadınlar eğitim ve ekonomik özgürlükleri sınırlı olduğu için, çocuk doğurarak toplumdaki statülerini korumaya çalışmaktadırlar. Özellikle kadının iş yaşamına atılmadığı, ataerkil aile yapısına sahip toplumlarda çocuk sahibi olmak, kadının kabul ve saygı görmesinin ön koşuludur. Çocuğu doğuran kadın olduğu için doğuramayan da kadın olarak görülmekte ve bu durumda hep kadın suçlanmaktadır. Bu konuda toplumun acımasız söylemlerine maruz kalan kadınlar hor görülmekte, uğursuz görülmekte, “kuruyan nehir” ve “yeşermeyen ağaç” gibi tanımlamalara hedef olmaktadır.²⁹Bazı eski toplumlarda erkeklere, kısır karılarını asma hakkı verilmiştir. Kraliyet İngiltere’sinde eşlerin kısır

²⁵ Sema Eryücel, “Yaşam olayları ve olumlu dini başa çıkma/Life events and positive religious coping”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/23 (2013), 29.

²⁶ Muhammed Kızılgöçer – Murat Çinici, “Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde Yapay Sınır Ağları Yöntemiyle Bireylerin Dini Başa Çıkma Düzeylerinin Tahmini”, *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi*, 54/2 (2020). 49.

²⁷ Batan - Ayten, “Dinî Başa Çıkma, Psikolojik Dayanıklılık ve Yaşam Doyumu İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”, 68.

²⁸ Tülay Yılmaz - Ümran Yeşiltepe Oskay, “İnfertilite Stresi ile Başa Çıkma Yöntemleri ve Hemşirelik Yaklaşımları”, *Sağlık Bilimleri ve Meslekleri Dergisi* 2/1 (11 Haziran 2015), 101.

²⁹ Onat Bayram, *İnfertilitenin Yaşam Kalitesi ve Evlilik Uyumu Üzerine Etkisi*, 25.

karılarını boşama haklarının olduğuna dair bilgiler, çocuk sahibi olamamanın geçmişten günümüze yalnızca kadınların omuzlarına yüklenen ağır bir yük olduğunu kanıtlamaktadır.³⁰

4. Araştırmanın Amacı ve Problemi

Doğurabilir olmak, bir bebek dünyaya getirmek ve beslemek kadınlar için dişiliğe özgü olan eşsiz bir duygudur. Diğer yandan doğum yapmak ölüm gerçeğinin karşısında, ölümsüzlüğe kapı aralamanın bir yoludur. Dolayısıyla biyolojik açıdan “çocuk doğuramamak” ya da “anne baba olamamak” genetik özelliklerin bir sonraki nesle aktarılamıyor oluşu ile kendinden olan bir parçayı geleceğe bırakamama açısından bir tür kayıptır.³¹ Kadınlar infertiliteyi kişiselleştirirken, kadınlık rolünü yerine getiremediğini düşünmekte, etiketlenmiş olduklarına inanmakta, kayıp duygusu yaşamakta, özgüvenleri azalmaktadır. Ayrıca çocuk sahibi olamama sebebi kadın ya da erkek olsun, kadınlar kendilerini daha fazla suçlu hissetmekte ve bu yükün altına daha fazla girmektedirler. İnfertilite sebebi erkeğe ait olsa bile kadınlar infertiliteye kendilerinin sebep olduğu konusunda şüphe yaşamaya devam etmektedir.³²

Bu araştırmanın amacı çocuk sahibi olma sürecinde, araştırmalarca daha fazla etkilenen taraf olduğu kanıtlanmış olan kadınların, yaşadıkları sürecin zorluklarıyla dinî başa çıkma yollarını ortaya koymak ve bu konunun daha fazla çalışmayla araştırılmasına katkı sağlamaktır. Bu verilerden hareketle araştırmanın problemi; “Çocuk sahibi olamayan kadınlar nasıl bir dini başa çıkma süreci yaşamaktadır?” olarak belirlenmiştir. “Çocuk sahibi olma sürecinde kadınların yaşadıkları kaygı, stres, umut/umutsuzluk durumları ne düzeydedir?” ve “Bu süreci yaşayan kadınların Allah tasavvurunda ve ibadet algılarında nasıl bir değişim meydana gelmektedir?” soruları ise araştırmanın alt problemleridir.

5. Araştırmanın Yöntemi

5.1. Araştırma Sorularının Hazırlanması

Nitel çalışmalarda, problem durumu, kavramsal çerçeve sınırları içerisinde belirlenir, belirli bir soru formunda biçimlendirilir; araştırma

³⁰ Havva Deniz Oğuz, *İnfertilite Tedavisi Gören Kadınlarda İnfertilitenin Ruh Sağlığına, Evlilik İlişkileri ve Cinsel Yaşama Etkileri* (İstanbul: Bakırköy Prof. Dr. Mazhar Osman Ruh Sağlığı ve Sinir Hastalıkları Eğitim ve Araştırma Hastanesi, Uzmanlık Tezi, 2004), 7.

³¹ Afyonkale Talay, *İnfertiliteyle Başetme Becerisi Geliştirme Programının İnfertilite Kaynaklı Algılanan Stres Düzeyine Etkisi*, 3.

³² Onat Bayram, *İnfertilitenin Yaşam Kalitesi ve Evlilik Uyumu Üzerine Etkisi*, 25.

sorusu, araştırmanın sınırlarını belirler ve dağınık bir literatürde dağılmadan ilerleyebilmeyi sağlar. Bu sebeple araştırma sorularının belirlenmesi ile kavramsal çerçevenin oluşturulması birbirini etkileyen süreçler olması sebebiyle çoğu nitel araştırmada eş zamanlı ilerler.³³ Bu araştırmada çocuk sahibi olamayan kadınların yaşadıkları sürecin detaylarına inebilmek amacıyla, daha önceden bilinen veya fark edilmemiş problemlerin algılanmasına, probleme ilişkin doğal olguların gerçekçi bir şekilde ele alınmasına yönelik öznel-yorumlayıcı bir süreç olan nitel araştırma yöntemi tercih edilmiştir.³⁴ Bu araştırma için hazırlanan demografik bilgi formunda sekiz soru sorulmuştur. Literatür çalışması sonrasında hazırlanan sorular üç alan uzmanına gönderilmiş ve alınan dönütler sonrasında 12 maddelik yarı yapılandırılmış görüşme formu elde edilmiştir.

5.2. Çalışma Grubunun Belirlenmesi

Nitel araştırmalarda büyük ve geniş örneklemelere ihtiyaç duyulmaz. Veriler gözlem ve görüşmelere dayanır ve belirli bir aşamadan sonra elde edilen veriler kendini tekrar etmeye başlar.³⁵ Bu sebeple araştırmacı veri doygunluğuna ulaşıldığını düşündüğünde katılımcı sayısını artırmak yerine, verilerle ilgili yorumları derinleştirme yoluna gitmelidir. Benzeşik örneklem yönteminde küçük ve homojen bir örneklem ele alınmakta ve detaylı bilgiler elde edilmektedir.³⁶ Bu çalışmada benzeşik örnekleme yöntemi kullanılarak, üç yıldan daha fazla sürede çocuk sahibi olmak istediği halde olamamış altı kadınla görüşülmüştür. Katılımcılardan biri beş, diğeri ise sekiz yıldan sonra çocuk sahibi olmuştur. Bu durumun, kadınlarda çocuk sahibi olamama sürecini yorumlamada bir farklılık oluşturup oluşturmadığına dair farklı bir veri kazandıracakı düşünölmüştür.

Örneklem grubundaki bireylerin araştırma konusu hakkındaki bilgi, duygu ve düşüncelerini açıkladığı, yaşam öyküsünü anlattığı veri toplama tekniğı, görüşme olarak adlandırılır.³⁷ Bu araştırmada görüşme tekniklerinden yarı yapılandırılmış görüşme tekniğı kullanılmıştır. Görüşmeler 2021 yılının Mayıs ve Haziran aylarında gerçekleştirilmiştir.

³³ Ali Baltacı, "Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?", *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (24 Aralık 2019), 373.

³⁴ Baltacı, "Nitel Araştırma Süreci", 369.

³⁵ Baltacı, "Nitel Araştırma Süreci", 373.

³⁶ Ali Baltacı, "Nitel Araştırmalarda Örnekleme Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1 (28 Haziran 2018), 231-274.

³⁷ Baltacı, "Nitel Araştırma Süreci", 373.

◆ Çocuk Sahibi Olamayan Kadınlarda Dinî Başa Çıkma Sürecine Yönelik Bir Araştırma

Katılımcı	Yaş	Eğitim Düzeyi	Evlilik Süresi	Çalışma Durumu	Ekonomik Durum	Dindarlık Algısı	Çocuk Sahibi Olmak İstenen Süre
K1	45	Lise Mezunu	7	Ev Hanımı	Orta Düzey	Dindarım	5
K2	46	Okula Gitmemiş	5	İşçi	Düşük Düzey	Dindarım	4
K3	29	Lisans	5	Öğretmen	Yüksek Düzey	Dindarım	4
K4	39	Lisans	8	Ev Hanımı	Orta Düzey	Dindarım	5
K5	44	Lise Mezunu	25	Ev Hanımı	Düşük Düzey	Dindarım	23
K6	41	Lisans	14	Öğretmen	Yüksek Düzey	Dindarım	8

Tablo 1'e göre katılımcıların en küçüğü 29, en büyüğü 46 yaşındadır. Katılımcıların üçü lisans, ikisi lise mezunu, biri ise okuma yazma bilmemektedir. Katılımcıların evlilik süresi en az beş, en çok 25 yıldır. Katılımcıların üçü ev hanımı, ikisi öğretmen, biri ise işçidir; ikisi gelir durumunu yüksek, ikisi düşük, ikisi de orta olarak değerlendirmiştir. Katılımcıların tamamı kendini dindar olarak tanımlamıştır. Çocuk sahibi olmak istenen süreye bakıldığında tüm katılımcıların en az dört yıl boyunca çocuk sahibi olmak istedikleri görülmüştür.

6.2. Katılımcıların Görüşmeye İlişkin Verileri

6.2.1. Mücadele ve Anlamlandırma Evresi

6.2.1.1. Anlam Yükleme

“Logoterapinin kurucusu olan Frankl’a göre, insanda doğuştan var olan anlam arzusu, onu en acımasız ve en korkutucu şartlar altında bile sarılabileceği bir değere, bir amaca veya hedefe yöneltebilir. Ancak, anlam arzusu engellendiği ve engelin çözümlenmediği durumlarda insan, anlamsızlığa düşer. İçine düştüğü anlamsızlıktan ancak anlam arzusuna yeniden işlerlik kazandırmakla kurtulabilir”.⁴⁰ İçinde bulunduğu âlemi anlamaya, açıklamaya ve yorumlamaya çalışan birey, bu açıklamaları aramak, kurmak ve onları sınamakla meşguldür. Birey, etrafında olup bitenlere bir anlam verebildiği oranda çevreye uyum sağlayabilir. Yükleme teorisi, bireylerin yaşadıkları zor durumları nasıl anlamlandırdığı ve açıkladığı üzerinde durur. Din de karşılaştığımız zor olayları açıklamayabilmemiz için bizlere hazır cevaplar vermektedir. Bu açıdan bakıldığında yükleme teorisi ve dinin benzer işlevlere sahip olduğu

⁴⁰ Muhammed Kızılgöçer, *Din Psikolojisinin 200’ü* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 227.

söylenbilir çünkü olayların temelinde yatan nedenleri açıklamak dinin en önemli görevidir.⁴¹ K1 çocuk sahibi olmanın bir kadının akıl ve kalbindeki yerini şu şekilde ifade etmiştir:

“... olmadı kısımda böyleydi. Ama yani derin bir üzüntüdür...Sanki hiçbir şeyle mutlu olmuyorum...Çocuk bir güvencedir. Çocuk bir annenin sigortasıdır...Yani bir bayram gelince keşke ben de çocuğumu giydirseymdim, küçük bir kundak bebek görünce keşke ben de kucağıma alaydım, koklayaydım seveydim diyorum...Bir evin içinde bir ses olsun ya da örneğin anne şunu al bunu yap desin... Bir de şey herkes ister kocasına bir çocuk vermeyi yani onun açısından da biraz üzülüyorum.

Kadınlar çocuk sahibi olamama ve gebeliği deneyimleyememe sebebiyle yas duygusu yaşamaktadırlar.⁴² K6 bu konudaki hislerini şöyle dile getirmiştir:

“Sanki dünya bir yana çocuk sahibi olmak bir yanaydı. Çok karamsar ve travmatik geçirmiştım. İlk 7 yıl yas tutuyormuş gibiydim. Yaşamak anlamsız geliyordu, sanki çocuğım olunca anlamlı olacaktı. Çok şükür ki çocuğım oldu yoksa bugünleri unutamazdım.”

6.2.1.2. Umut/ Umutsuzluk

Umutsuzluk; yaşam boyunca birçok kere insanı etkileyen, mutsuz eden, karmaşa içine sokan bir huzursuzluk hâlidir. Bu hâl her insanda olabilecek bir durumdur.⁴³“Amerikan Psikoloji Birliği'nin tanımına göre umutsuzluk, bireyin seçme özgürlüğünün bulunmadığını ya da seçeneklerinin sınırlı olduğunu gördüğü ve kendi adına enerjisini harekete geçiremediği öznel duygu durumudur. Umutsuzluk, kişinin kendi içinde bulunduğu fiziksel, zihinsel veya toplumsal durumun düzelmeyeceğine ilişkin genel ruh halidir. Umutta hedefe ulaşmak için uygulamaya konulan planların başarılabacağı öngörüsü varken; umutsuzlukta başarısızlık yargısı vardır. Bu iki uç beklenti, kişiden kişiye, durumdan duruma beklenen sonucun ne zaman ve nasıl gerçekleştiğine bağlı olarak değişiklik gösterir”.⁴⁴

⁴¹ İbrahim Gürses, “Yükleme Teorisi ve Din İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 360.

⁴² Onat Bayram, *İnfertilitenin Yaşam Kalitesi ve Evlilik Uyumu Üzerine Etkisi*.

⁴³ Ahmet Karakuş, “Bursalı Bir Şair: Murat Aydın'ın Şiirinde Huzursuzluk”, *Türk akademik Araştırmalar Dergisi*, 7/3 (2022), 684.

⁴⁴ Muhammed Kızılgeçit, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 54.

Çocuk sahibi olamayan bireyler bu durum uzadıkça, zor ve sıkıntılı günlerin bitmeyeceğini düşünerek umutsuzluğa düşebilir.⁴⁵

Bu süreçte kadınların çoğu tedavilerin sonuçsuz kaldığı zamanlarda umutsuzluğa sürüklendiklerini belirtmişlerdir. K1 şunları söylemiştir:

“ Evliliğimin 3. yılında yavaş yavaş üzülmeye başladım niye çocuğum olmuyor diye. O doktordan bu doktora, o duygular içinde oraya koş buraya koş, gittikçe umudumu yavaş yavaş kaybediyordum. İlk evlendiğimde başta aldırmadım nasıl olsa olacak diye. İki yıldan sonra içime bir korku girdi. Olacak mı olmayacak mı? Gerçekten artık gittikçe ümidimi de kaybetmeye başladım. Gerçi Allahtan ümit kesilmez ama kendi sağlığımla ilgili ümidimi kaybetmeye başladım.”

Kişinin dünyayı değerlendirme tarzı, stresi yaşama düzeyini etkileyen önemli bir etkidir. Yaşadığı kötü durumların değişmeyeceğini düşünen ve bunu genelleyen kişiler, kötümser olarak tanımlanabilir. Hayata olumlu yönlerinden bakan bireyler ise kendilerini çoğunlukla daha iyi hissetmekte ve eldeki kaynakları daha sağlıklı bir şekilde kullanmaktadır.⁴⁶ K6 bu süreçte ayetlerden ve tefekkürden aldığı destekle daha umutlu olabildiğini şöyle aktarmıştır:

“Bakara suresinde bir ayet vardı bir yaprak bile onun izni olmadan düşmezmiş. Buna o kadar çok inanmıştım ki. Mesela kuşlara bakıyordum, su içince havaya bakıp yutuyorlar, onlar da oradan medet umuyor ben de ummalıyım diyordum. Umutla hep istemeliyim diyordum.”

6.2.1.3. Algılanan Sosyal Destek

Çocuk sahibi olmak, bazı toplumlarda yaşlılıkta kendisine bakacak birinin olması bakımından önem taşırken, bazı toplumlarda kadın için statüyü belirleyen önemli bir etkidir. Çocuk sahibi olamayan çiftler bu durumun stresiyle baş etmeye çalışırken toplumsal baskıyla da mücadele etmek zorunda kalmaktadır.⁴⁷

Çocuk sahibi olamamanın eksiklik olarak görüldüğü toplumlarda, azalan empati duygusuyla birlikte sergilenen can acıtıcı tavırlar, kadınların yaşadığı süreci daha zor hale getirmektedir. K4 bu konuyla ilgili şunları söylemiştir:

⁴⁵ Gülseren Keskin - Aysun Babacan Gümüş, “İnfertilite: Umutsuzluk perspektifinden bir inceleme”, *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi* 5/1 (2014), 10.

⁴⁶ Murat Çinici, *Kuran-ı Kerim Bağlamında Psiko-Sosyal Açından Şirk Olgusu* (Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 110.

⁴⁷ Onat Bayram, *İnfertilitenin Yaşam Kalitesi ve Evlilik Uyumu Üzerine Etkisi*, 19.

"... Bir kadın arkadaşım 'çocuğu olmayanların çocuğumu sevmesi beni rahatsız ediyor' dedi. Toplumda farklı bir yerde olduğumuzu düşündüm. Ondan önce normal geliyordu ama o cümleden sonra insanların bize bakışının farklı olduğunu düşünmeye başladım. Ondan sonra bir çocuğum olmasını daha çok istedim. İnsanların çocuklarını bile sevdirmek istememesi, kıskanılıyormuş gibi davranması, nazar degecekmiş gibi davranmaları beni üzmişti."

Ataerkil toplumlarda çocuk sahibi olmanın ve doğurganlığın sadece kadına ait bir görev olarak görülmesi nedeniyle kadınlar, bu süreçte erkeklere göre daha çok baskı ve suçlamaya maruz kalmaktadırlar. Bu nedenle infertilite sebebi ne olursa olsun, kadınlar, tedavi sürecinden daha olumsuz etkilenmektedir.⁴⁸

K4 bu konuyla ilgili yaşadığı bir başka olayı şöyle aktarmıştır:

"...bir kere bir düğüne gitmiştik, ...eşimin bir akrabası bana demişti ki bir daha ki düğünde kucağında çocuk olmazsa gelme. O an ki psikolojiyle şaka olarak algılamadım. Çünkü demişti ki 'kocan tek erkek evlat, ona bir çocuk vermen gerekiyor senin.' Sonra o kadının kızı evlenmiş ama çocuğu olmamış. Kaynanamı arayıp benim onlara dua etmemi istemiş."

Literatüre göre algılanan sosyal destek, çocuk sahibi olamamanın yol açtığı psikososyal sorunların giderilmesinde yararlı olabilmektedir.⁴⁹ Bu konuyla ilgili K1 ve K2 aldıkları sosyal destekle ilgili memnuniyetlerini şöyle aktarmıştır. K1:

"Allah razı olsun eşimden destek gördüm. Senin sağlığın önemlidir diyordu ama en çok annem ve kız kardeşlerim benimle ilgilendi. Onun dışında kimse ilgilenmedi."

K3 de çevresinden gördüğü desteği şu şekilde aktarmıştır:

"Tabi ki eşim çok destek oldu. Şimdiye kadar asla beni kıracak bir davranış sergilemedi. Onun haricinde eşimin ailesi ve benim ailem de sürekli destek oldular, arkadaşlarım da öyle. Allah hepsine selamet versin."

Tüm katılımcılar, eşlerinden destek gördükleri için memnuniyetlerini dile getirmişler ve daha çok çevresel baskıdan şikâyet etmişlerdir.

⁴⁸ Üner - Sunal, "İnfertilite Kliniğinde Tedavi Gören Kadınların Yalnızlık Düzeyini Ve Algıladıkları Aile Desteğini Etkileyen Faktörlerin Belirlenmesi", 2.

⁴⁹ Üner - Sunal, "İnfertilite Kliniğinde Tedavi Gören Kadınların Yalnızlık Düzeyini Ve Algıladıkları Aile Desteğini Etkileyen Faktörlerin Belirlenmesi", 2.

Toplumlar devamlılıklarını gelecek nesillere bağlamaktadır. Bu sebeple çiftler infertilitenin toplumsal olarak olumsuz etkilerini de yaşamaktadır. En önemli tehdit, toplumdan dışlanarak “öteki” olarak damgalanmaktır. Bu süreç, ilgili bireyleri yorarak bunaltmakta ve mutsuzlaştırmaktadır. Bu sebeple konunun, sosyo-kültürel boyutlarının incelenmesine ve problemin çözüme kavuşturulmasına ihtiyaç vardır.⁵⁰ Bu konuyla ilgili yaşadıklarını K1 şöyle aktarmaktadır:

“... uzak bir akrabanın bebekleri vardı. Sanki böyle saklamak gibi bir tavırları vardı. Hani bunun çocuğu yoktur der gibi.. Gerçi annem ‘yok öyle bir şey’ dedi ama ben hissettim. ...birinin bebeği olunca saklamaya çalışıyor. Acaba benim yok diye üzülmeyeyim diye mi yoksa nazar mı olmasın diye?... Benden başka çocuğu olmayan başkaları da var, onlar da bu duyguları yaşamış. Yani tabii insan bir çocuğu sevmek istiyor ama karşındaki ‘acaba çocuğuma göz mü koydu?’ demesin istiyor.”

İnfertilite süreci ve tedavi yolları mahrem konular olduğu için bazı çiftler bu konu hakkında sert tutumlar geliştirebilirler; ancak kendilerini koruma adına aldıkları bu önlem arkadaş ve ailelerinden uzaklaşmaya ve yabancılaşmaya neden olabilmektedir.⁵¹

K4 de yaşadıklarını şöyle ifade etmiştir:

“...Hemcinsimiz bile bize farklı gözle bakıyor. Çocuğuna zarar verebileceğimizi düşünüyor. Başkasının çocuğunun olması beni mutlu ediyordu. İnsanların çocuğu olduğu zaman üzülürüm diye söylemiyorlardı... Toplum içine girdiğimde, çocuk görmelerine gittiğimde kucağıma almıyordum çocukları. Toplantılara girmek istemiyordum. Hani soracaklar ‘Ne oldu? Niye çocuğunuz olmuyor, şunu denedin mi bunu denedin mi?’ Üç yıldan sonra artık ‘çocuğunuz oldu mu olmadı mı?’ sorusunu duymak istemiyordum.”

6.2.1.4. Suçluluk Hissi

Çocuk sahibi olamamak uzun bir geçmişten günümüze kadar bazı bölgelerde hala kadına ait bir suç ve sorunmuş gibi görünmektedir. Özellikle kadının infertil olması durumu; tamamen kendisini suçlu görmesine sebep olmakta, psikolojik iyi oluşa önemli oranda zarar vermekte, yaşam kalitesinin ve sosyal ilişkilerinin bozulmasına sebep olmaktadır.⁵²

⁵⁰ Oya Topdemir Koçyiğit, “İnfertilite ve sosyo-kültürel etkileri”, *İnsanbilim Dergisi* 1/1 (22 Haziran 2012), 27-37.

⁵¹ Seymenler - Siyez, “İnfertilite Psikolojik Danışmanlığı”, 189.

⁵² Duyamaz Diler, *İnfertilite Tedavisi Gören Kadınlarda Algılanan Sosyal Destek, Psikolojik Dayanıklılık ve Baş Etme Stratejilerinin Yaşam Doyumu Üzerine Etkisi*, 9.

K4 bu konuyla ilgili yaşadıklarını şu şekilde aktarmıştır:

“... Beş yılın sonunda artık boşanalım diyordum. Çünkü nedensiz kısırlıktı. Aşılama, iğne gibi yollar denedik. Tüp bebek için randevu aldığımız ay Allah nasip etti. Tüp bebek de olmazsa eşimle konuşup ‘ayrılalım derim’ diyordum. O istiyorsa ama benim olmuyorsa... ikimizde de sorun yoktu ama ben hep sanki sorun bendeymiş, benimle ilgiliymiş diye düşünüyordum. Çünkü ben atanamadım, eşim hep diyordu ki ‘atanamadın, o mu sende stres yapıyor, kafana takıyorsun, evin içindesin, bir şeyle uğraşmıyorsun, onlar neden oluyor.’ Ben de artık kendimde suçu arıyordum...” K3 problem olarak nitelendirdiği çocuk sahibi olamama durumunu şu sözlerle aktarmıştır: “Problemin benle alakalı olduğunu öğrenince tabi ki bir suçluluk duygusu oluştu. Üst üste üç gebelik kaybetmek, doktorların sürekli tedaviyi benim üzerimden yapması kötü hissettiriyor...Aslında problemin bende olduğunu biliyorum ama tamamen kendime haksızlık yapmak istemiyorum...”

K2 suçluluk duygusunu neden yaşamadığı ile ilgili olarak şunları aktarmıştır:

“...Tedavi esnasında o kadar umutluydum beklentim vardı sonra olmadı diye boşluğa girdim hemen hemen bir seneye kadar... Eşimle güzel, iyi vakit geçiriyorum. Çünkü benim aile tarafımda baskı yoktu. Kayınbabalarım tarafında da baskı yoktu...eşim de baskı yapmadı bana hatta bana destek çıkıyordu. Ben hiç kendimi suçlamadım...”

Çocuk sahibi olamayan çiftlerin yaşadığı önemli sorunlardan biri de eşinin anne ya da baba olmasına engel olduğunu düşünmesi ve bunun sonucunda da kendisini suçlu ve değersiz hissetmesidir.⁵³ K6 infertil olmanın suçunu kendi iradesinde görmese bile eşine karşı suçluluğunu şu şekilde aktarmıştır:

“Vücutuma müdahale edemediğim için kendimi çok suçlu hissetmiyorum. Yaradan vermiyorsa vardır bir hayır diyordum. Ama eşime karşı kendimi suçlu hissediyordum, istersen boşanalım da dedim.”

K5 tıbbi olarak sorun kendisinde olmasa da toplumun daima kadını suçladığını şöyle aktarmıştır:

“Kendimi hiç suçlu hissetmedim. Eğer sorun bende olsaydı belki hissederdim. Daha çok eşimin akrabaları bana laf atıyordu. Kimse erkekte suç bulmuyor. Anneme bile bu konuyu açmadım. Soranlara hep yuvarlak cevaplar verdim.”

⁵³ İlkay Çavuşoğlu, *İnfertilite Tedavileri Sonrası Gebe Kalan Kadımların Yaşam Kalitesi ve Depresyon Durumlarının İncelenmesi* (Haliç Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 34.

6.2.1.5. Boşlukta Kalma ve Yetersiz Hissetme

Bireyler, istedikleri halde çocuk sahibi olamadıkları dönem uzadıkça eşlerinden ve arkadaşlarından uzaklaşmaya ve dış dünyaya karşı isteksiz olmaya başlarlar.⁵⁴ K4 yaşadığı süreçle ilgili şunları aktarmıştır:

“Tabi ağlıyordum tek kaldığım zaman evde. Çalışmıyordum da... zamanımı dolduracak bir şeyim de yoktu. Ailemden uzaktaydım, onlar başka şehirdeydi. Bütün hayatımı bırakıp bu şehre gelmişim, kendime ait bir çevrem de yoktu. Dört duvarın arasında çocuğu olmayan kadınlarla ilgili videolar izliyordum, kendimi onların yerine koyup ağlıyordum. Depresyon gibi şeyler başlamıştı.”

Çocuk sahibi olamamanın hissettirdiği yetersizlik duygusu ve fertilitite yeteneğinin kaybedilmesi, infertil bireyler için oldukça stresli ve sıkıntı yaratan bir deneyimdir.⁵⁵ K3 bu konuda şunları aktarmıştır:

“Hem yetersiz hissetme hem de rabbimin imtihanı arasında kaldım... zaman zaman duygusal bir boşluğa düşüp suçlu hissettiğim oluyor. Hemen ardından inancım devreye giriyor. Yaşadığımız şer gördüğümüz her şeyde bir hayır var. Buna kalben çok inanıyorum.”

Erickson'un gelişimsel teorisi orta yaşın öncelikli hedefi yaratıcılıktır. Bu hedefe göre birey neslini devam ettirmek ve ona rehberlik etmek ister, bu sürecin başarısız olması öz benliğini elde etmede sıkıntılara sebep olur.⁵⁶ K6'nın bununla ilgili ifadeleri şu şekildedir:

“Üretkenlik açısından kendimi yetersiz hissettim. Öyle bir şekilde büyütülmüşüz ki, sanki bir kadın çocuk sahibi değilse işe yaramaz. Anne olunca tam olacaktıysın gibi. Her tüp bebek tedavisinden sonra tamamen çöküyordum. İsmi koyamadığım bir taziyem vardı.”

6.2.1.6. Tıbbî Tedavi Dışında Başvurulan Yollar

Çocuk sahibi olamamak en eski devirlerden bu yana farklı inanç ve bilgilere göre incelenmiş, bilinçsiz uygulamalara maruz kalan kadınlar çeşitli acılar çekmiştir. Bir umut olarak gördükleri bu tedavi yöntemlerini çevrelerinden ya da toplumda hala varlığını devam ettiren yerli ebelerden

⁵⁴ Çavuşoğlu, *İnfertilite Tedavileri Sonrası Gebe Kalan Kadınların Yaşam Kalitesi ve Depresyon Durumlarının İncelenmesi*, 35.

⁵⁵ İlkay Arslan Özkan, *Watson'ın Bakım Kuramına Temellendirilmiş Hemşirelik Girişimlerinin İnfertil Kadınların, İnfertiliteden Etkilenme Durumlarına, Öz-Yeterlik ve Uyum Düzeylerine Etkisinin İncelenmesi* (İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 94.

⁵⁶ Oğuz, *İnfertilite Tedavisi Gören Kadınlarda İnfertilitenin Ruh Sağlığına, Evlilik İlişkilerine ve Cinsel Yaşama Etkileri*, 15.

(ara ebesi) öğrenen ve öğrendiklerini uygulayan kadınlar, bundan zarar görmekte, bedenlerinde tedavisi mümkün olmayan hasarlar oluşmakta ve belki de çözümü mümkün olan sorunların tedavisi imkansız hale gelmektedir.⁵⁷ Mısır toplumunda infertilite bazı kimselerce tedavisi mümkün olan bir hastalık olarak görülse de o asırda Hipokrat gerçek düşünceye dayalı tıbbi tedavinin gerekliliğini savunmuştur.⁵⁸

Çocuk sahibi olma sürecinde kadınlar, tıbbî tedavilerin bedenleri ve ruhlarında oluşturduğu tahribatın yanında çevresel baskılarla da mücadele etmek zorunda kalmaktadır. Alternatif tıp yöntemleri ya da türbe ziyareti gibi uygulamalar kimi zaman umutları sönen kadınlar için bir umut, kimi zaman da toplumsal bir baskı unsuru olmaktadır. K2, tıbbi tedavi dışında sadece ayetlere sığındığını şu şekilde ifade etmiştir:

“Ben kendime dua ediyordum ama muska ya da bitkisel şeyler yapmadım. Çok dualar ediyordum... Ben muska gibi şeylere inanmıyordum. İnancın olmayan bir şeyi de Allah Teala yapmıyor, inancın olacak ki Allah sana o şeyi verecek. Haşa sanki muska yapanlar Allah'a karşı geliyorlar.”

K1’de denediği bazı yolları şu şekilde aktarmıştır:

“...birkaç defa bazı bitkileri karnımın üstüne koydum. Üstümde bir korku vardı. Tabi ki ayetleri üstümde taşıyım. Bazıları benim için dua ettiler ama onun dışında al bu muskayı tak bu muska sana çocuk yapar öyle bir şey yok... Bana en çok Meryem suresi tavsiye edildi... Çevremde de bazıları bana okudu ilk tüp bebeği yaparken.”

Evlilikten hemen sonra ortaya çıkan hamilelik beklentisinin olumsuz sonuçlanması çocuğu olmayan bazı kadınları, tıbbi tedavi yöntemlerine başvurmanın dışında bazı halk hekimliği uygulamalarına da yönlendirmektedir. Kadın, çocuğu olmadığı için aile içinde ve toplumda “insan yerine konmayarak” küçük duruma düşürülmekte, erkek de “erkek yerine konmama”nın baskısını yaşamaktadır.⁵⁹

K3 bu konuda şunları söylemiştir:

⁵⁷ Raziye Engin - Türkan Pasinlioğlu, “Erzurum ve Yöresinde İnfertil Kadınların İnfertilite İle İlgili Geleneksel İnanç ve Uygulamaları”, *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 5/1 (2002), 2.

⁵⁸ Büşra Bengi Sünger, *Kadınlarda İnfertilitenin Hayat Kalitesine Etkilerinin Araştırılması*. (Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 23.

⁵⁹ Sami Kılıç, “Çocuk Sahibi Olmak İçin Dinsel-Sihirsel Bir Uygulama: İrk Atma Ocağı (Takmak Köyü-Elif İskeçe Örneği)”, (2012), 297.

“ Halk arasında ara ebe olarak bilinen bir kadına gittim. Hafif masaj yaparak, rahimde bir terslik olduğunu söyledi. Doktorların daha önce söylemediği bir şey... İşin garip tarafı, bu ebe doktorları, doktorlar da bu tarz eğitimsiz kişileri beğenmiyor. Bunun haricinde alternatif tiptan da faydalanmaya çalışıyorum. Özellikle hayıt bitkisi rabbimin kadınlar için yarattığı bir bitki.”

K4, çevrenin etkisiyle inanmadığı halde başvurduğu yolları şöyle aktarmıştır: *“Türbelere falan gittim. Kayınvalidem çok istiyordu. Birkaç çarşamba gittik. Birkaç ziyarette bulunduk. Bitkiler kullandım, kadınlara gittim. Masajlar yaptırđım... Türbe gezmelerini, kurban adamayı da kayınvalidemi kırmamak adına yapıyordum. Bana çabalamadı demesinler diye. İnancım olduğu için ben hayırlısı olsun diyordum. Bir türbeye gittiğimde de fatihamı okuyup çıkıyordum. Oradan medet ummak bana doğru gelmiyordu. Allahtan istemek daha doğru geliyordu. Mesela gittiğim yerlere kurban adamıyordum. Sadece çocuğum olursa gereken kurbanı keserim diyordum ama türbe için değil. Türbelere, kadınlara gitmek bana çok yanlış geliyordu...”*

6.2.1.7. Kaygı

*“Kaygı, tehlike veya talihsizlik beklentisinin sebep olduğu bunaltı veya tedirginlik halidir. Bilinmeyen ve anlaşılmayan bir tehlikeyi beklemek kişide kaygı olarak huzursuzluk ve gerginlik uyandırır. Korku ile kaygı arasındaki en belirgin fark, korkunun kaynağının belirli, kaygının kaynağının ise belirsiz, süresinin uzun ve şiddetinin de zayıf olmasıdır”.*⁶⁰ K3 bu zorlu sürecin kendi benliğinde oluşturduğu kaygıyı şu sözlerle ifade etmiştir:

“Üç gebeliğimde de art arda kaybetmek bir sonraki gebelikte de aynı durumu yaşama korkusunu/ kaygısını oluşturdu. Bir yanım bu korku ile savaşırken bir yanım da Rabbim nasip ederse sorun ne olursa olsun yavruma kavuşacağımanın umudu ile dolu. Elhamdülillah.”

Dinin stres, ölüm korkusu ve kaygısı, depresyon gibi zor durumlarla mücadelede yardımcı olduğunu ve benlik saygısı, mutluluk, empati gibi pozitif duygular üzerinde önemli bir referans olduğunu gösteren birçok çalışma yapılmıştır.⁶¹ K2, bu araştırmaları destekler nitelikte şunları söylemiştir:

⁶⁰ Kızılgeçit, *Din Psikolojisinin 100'ü*, 110.

⁶¹ Abdullah Dağcı, *Pozitif Psikoloji Bağlamında Umudun Dindarlıkla İlişkisi* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 6.

“Ben her zaman oturup kalkıp diyorum ki Allah’ım o zamana kadar sen büyüksün. Sen bana böyle layık gördün, o zaman da bana yardımcı olursun. Allah o zaman da bir çaresini bulur, ben böyle düşünüyorum her zaman.”

K5 ve K6 gelecek kaygısı taşıdıklarını şöyle ifade etmişlerdir: K5: *“Tabi eşimle sürekli geleceğimizi konuşuyorduk. Yaşlanınca kim bize bakacak. “K6 “Huzurevinde tek başıma öleceğimi düşünüyordum. “*

6.2.2. Tevekkül ve Kabullenme Evresi

6.2.2.1. Dine Dayanma

Çocuk sahibi olma sürecinde yaşanan problemler hayatın birçok alanını ilgilendirdiği gibi dini de ilgilendirmektedir. Konuyla ilgili yapılan bazı çalışmalar kadınların dini başa çıkma stratejilerini uygulayarak ve dine dayanarak, bu durumun üstesinden gelmeye çalıştıklarını ve bunun özgüven ve güç hissi elde etmede kendilerine yardımcı olduğunu ortaya koymuştur.⁶² K1 bu süreci hangi dinî dayanaklarla atlattığını şöyle ifade etmiştir:

“Mesela sıkıldığımda Kur’an-ı Kerim okuyorum. Tebareke suresini, kısa sureleri tekrar edip okuyorum. Kendimi sık sık Kuran’ı Kerim’e veriyorum ve bazı eski sahabelerin ve peygamberlerin yaşadığı sıkıntıyı göz önüne alarak kendime diyorum ki bak bunlar bu kadar sıkıntı çekti genç yaşta vefat etti diyorum...Genç yaşta bir abimi kaybettim o da muradına ermedi. Diyorum ki ‘sanki onun mu çocuğu oldu, bak gitti bu genç yaşta.’ ...Kur’an’ı elime alınca sanki o sırada şeytan uzaklaşıyor. “

İbadet, dini inanışın dıştan görünen hali, bireyin kutsal bir yaratıcıyla iletişimini sağlayan davranışlar olarak tanımlanmaktadır. İnançlı bireyler, inançlarının gerektirdiği şekilde davranmaya çalışır; inandığı varlığa olan bağlılığını bir takım söz ve davranışlarla gösterir. İbadetler bireye, kulluk bilinci kazandırarak bireyin alçakgönüllü davranmasını teşvik eder.⁶³ Ülkemizde kadınlar erkeklere göre infertiliteyle mücadelede daha fazla olumlu başa çıkma yöntemlerini kullanmıştır.⁶⁴ K3 dua etmenin ve Kuran-Kerim ayetlerinin ruhundakini tesirini şöyle ifade etmiştir:

“Dua etmek, rabbime sığınmak çok rahatlatıyor beni. Kur’an-ı Kerim’den ayetler, sureler okuyarak, tesbih çekerek manevi anlamda da bir nevi tedavi olduğumu

⁶² Göcen, “Tüp Bebek Tedavisi Almış Kadınların Dinî Başa Çıkma Süreçleri Ve Dinî Yaşantıları Üzerine Nitel Bir Araştırma”, 171.

⁶³ Emrullah Akça, *Mutluluğa ulaşmada olumlu bir kişilik özelliği olarak sekine kavramı* (Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 76.

⁶⁴ Yılmaz - Şahin, “İnfertilite Stresi İle Bireysel Baş Etme Yöntemleri”, 86.

düşünüyorum.” İnsanda bir dine inanma ihtiyacının içerisinde en başta gelen ihtiyaç kutsal bir varlığa inanmaktır.⁶⁵ K2 Allah’a iman etmenin kendisindeki etkilerini şöyle aktarmıştır:

“Nasıl anlatayım bilmiyorum. Allah’ım diyordum bu olmadı öbür dünyada bana bi ışık açarsın. Eğer Allah’ı bilmiyor olsaydım isyan ederdim. Hastanelerde isyan edenleri de çok gördüm. Allah’a çok şükür yarabbi sen bana güç ver. Tabi ki ağlama sinir bozukluğu oldu ben yıprandım ama Allah’a isyan etmedim.”

Ahiret inancı, malayani duyguların etkisinde gelişen olumsuz dünyevileşmeyi aşmada bireye destek olur. Kur’an’ın tasvirine göre dünya hayatı bir oyun ve eğlencedir; mal, evlat ve nüfuz yarışıdır.⁶⁶ K1, ahirete imanun kendisi üzerindeki etkilerini şöyle ifade etmiştir:

“ Ahirete inanmayan insan zaten boş yaşıyor. Babam diyordu ki kızım bu dünyada yüz tane villan, araban olsa hepsi emrinde hizmetçi olsa oranın bir saniyesine değışmezsin. Ben babamın sözünü, verdiği vaazları hiç unutmuyorum, teselli oluyorum... Yine de ümit kesmiyorum ama üzölmüyorum diyemem... Allaha şükür ki biz bununla teselli buluyoruz ve Allah’a şükür ki ebedi bir hayat bizi bekliyor.”

K3 Allah’ı ve ahireti biliyor olmanın yaşattığı iç huzur şu sözlerle aktarmıştır: *“Öncelikle isyan etmemek için Allah’a ve ahirete iman çok önemli... Ahireti biliyor olmak her musibete sabırla karşılık vermeyi de beraberinde getirdi. Kolay olsaydı değeri olmazdı belki de. ‘Her zorlukla beraber bir kolaylık vardır’ diyor Efendimiz (s.a.v.)...tevekkül etmek de huzurlu olmamı sağlıyor.”*

Her türlü musibetin, dert ve acının, mahrumiyetin geçici olduğu, ayrıca bunların imtihan sırrının bir parçası olduğu, sabır ve rıza ile bunlara katlanılması halinde ahirette bunların mükafatının verileceğinin kabul edilmesi insanı rahatlatır.⁶⁷ K5 yaşadığı acıların karşılığını ahirette alacağını düşünüp sabrettiğini şöyle dile getirmiştir:

“Ben beş aylık bebeğimi kaybettikten sonra annem bir gün beni aradı ve ‘sana bir müjde vereyim mi’ dedi. ‘Ver’ dedim. (ağlayarak) ‘ahirette Allah’ı ilk kim görüyormuş biliyor musun’ dedi. ‘Kim’ dedim. ‘İlk olarak çocuğu olmayanlar görüyormuş’ dedi. Ben ona bunu nerden öğrendiğini sormadım. Onun o sözü bana teselli oldu. O ana kadar kendimi üzüyordum ondan sonra kesinlikle kendimi üzmedim.”

⁶⁵ Temel Yeşilyurt - Mehmet Taşdelen, “Ahiret İnancının Pratik Yansımaları” 10/2 (2012), 56.

⁶⁶ Yeşilyurt - Taşdelen, “Ahiret İnancının Pratik Yansımaları”, 58.

⁶⁷ Yeşilyurt - Taşdelen, “Ahiret İnancının Pratik Yansımaları”, 61.

6.2.2.2. Allah'a Dayanma ve İmtihan Algısı

Din ve Tanrı inancı bireyin hayatına anlam katar ve güçlü bir sığınak işlevi görür.⁶⁸ Yaşanan sorunların Allah'ın bir imtihanı olduğunu bilmek, görünürde Allah'a isyan gibi negatif bir sonucu doğuracakmış gibi görünse de bu imtihanları imanın ziyadeleşmesine bir vesile olarak görmek de mümkündür. K1 yaşadıklarından sonra Allah'a olan bağlılığını şöyle ifade etmiştir: "...Acaba diyorum evladım olsa sevgisi haşa her şeyin üstünde mi olurdu. Kimi der ki ben bıktım benim şansım niye böyle. Ben öyle demiyorum. Allah nasıl beni yarattı bu yaşa kadar geldiysem, anne, baba, kardeş sevgisi verdiyse el ayak verdiyse bunu da isterse verir. Ben Allah'a inancıma, dinime daha çok bağlandım. "

K2 ise yaşadıklarından sonra Allah'a daha fazla bağlandığını şu sözlerle ifade etmiştir: "Yaştan dolayı mı tedavilerden dolayı mı, insan gittikçe dinine bağlanıyor. Ben daha çok bağlandım. Eskiden de çok şükür namaz kılıyordum Kur'an okuyordum ama... bu ayetleri okuduktan, tedavileri gördükten sonra inancım daha çok arttı. Ben daha çok sabretmeyi öğrendim."

İmtihan, gelişimsel bir varlık olan insanın, gelişim sürecinde karşılaştığı problemlerle nasıl başa çıktığının ifadesidir. İmtihan kavramı bireyin tercihini hangi yönde kullandığına bağlı olarak gerçekleşen imanî-ahlakî bir varoluş serüvenini dile getirir.⁶⁹ İmtihan vakti geldiğinde kişinin yapması gereken şey bu musibetin Allah tarafından kendisine neden gönderildiğini düşünmek ve imtihan sırrının hikmetini çözmeye çalışmaktır.⁷⁰

Müslüman birey için dininin sağladığı yorumlama, sosyal destek ve stresli durumlarda kontrol duygusu stratejileri bulunmaktadır. Zorlukların geçici olduğu, dünya hayatının bir oyun ve eğlence yeri olduğu, benzer olayları kendisinden önce yaşayanlar olduğu gibi sonrasında da yaşayanlar olacağını bilmesi kişiye bir yorumlama ve inanç çerçevesi sağlar.⁷¹ K1, yaşadıklarını imtihan olarak görmesiyle ilgili düşüncelerini şöyle aktarmıştır:

"Her şey Allaktan gelen bir imtihandır. Bende de hata var ben hem geç evlendim, kader mi diyelim, yani evlendiğimde uğraşabilirdim çabalayabilirdim böyle

⁶⁸ Akif Hayta, "Anneden Allah'a: Bağlanma Teorisi ve İslâm'da Allah Tasavvuru", *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/12 (01 Aralık 2006), 39.

⁶⁹ Muhammed Kızılgeçit, *Din Psikolojisinin 300'ü* (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 321.

⁷⁰ Nesibe Esen Ateş, "Travmayı Anlamlandırması Açısından İmtihan İnancı ve Başa Çıkma: Şehit Aileleri, Gaziler ve Gazi Aileleri Örneği", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/1 (30 Haziran 2019), 136.

⁷¹ Halil Ekşi, "Başalıkma, Dini Başalıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Eğitim, İlahiyat ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması" 4/12 (2001), 35.

bir fırsatım vardı. Yine de her şey Allah'tandır, o istemese yaprak bile daldan düşmez. İnsan gittiği yere kadar çaba gösterip gerisini Allah'a bırakmalı."

İnsanın kendi kaderi üzerinde ve karşılaştığı olaylarda aktif rolünün farkına varması durumunda, imtihan sürecinin daha anlamlı bir boyut kazanır.⁷² K3 ve K6 bu durumu imtihan mı yoksa ceza olarak mı algıladıklarını şöyle ifade etmiştir:

"İmtihan olduğunu düşünüyorum. Zaten Kur'an-ı Kerim'de de evlat, mal, anne-baba ile sınınaçağımızla ilgili ayetler mevcut. Bizim payımıza düşen bu. Rabbim her musibete karşı sabır ile karşılık vermeyi nasip etsin." K6 :*"Bu bir sabır sınavı diye düşündüm hep. Eğer o zor günleri yaşamasa'ydım bugünlerimin kıymetini bu kadar bilemezdim."*

Sonuç ve Değerlendirme

Çocuk sahibi olamama, hayati bir tehdit olmasa da, bu sorunu yaşayan bireyler için bir yaşam krizidir. Evlilik sürecinin devamı olarak hemen hemen her çift bir aile olabilmek arzusuyla çocuk sahibi olmak istemektedir. Çiftler bu istekleri yerine gelmeyince zaman içinde endişeli ve kaygılı geçen bir sürece girmiş olmaktadır. Bu zorlu süreç birkaç yıl sürebildiği gibi, tüm umutlara veda edilen bir sonla da bitebilir. Dünya sağlık örgütünün ve sağlık bakanlığının verilerine bakıldığında azımsanmayacak ölçüde bir grubun bu sorundan etkilendiği görülmektedir. Bu süreçte devletler aile planlaması kapsamında çiftlere tıbbi tedavi için destek sağlasa da, sorunun belki aşılması daha zor kısmı olan, manevi destek alma, ihmal edilmektedir. Bu çalışma, çocuk sahibi olamama sürecini yaşayan çiftlerin yaşadıkları psikolojik süreçlerden bahsederek bu konuya daha fazla önem verilmesini amaçlamıştır.

Mülakatlar sonucunda katılımcıların çocuk sahibi olmayı, mutlu olmayla bağdaştırdıkları görülmüştür. Tıbbi yöntemler ilk başvuru olan yol olarak tercih edilse de kadınlar, toplumsal baskı ya da umut etme gibi sebeplerle alternatif tıba da yöneldiklerini belirtmişlerdir. Katılımcılardan bazılarının, yaptıkları şeyleri inanmadan yaptıklarını söylemeleri toplumsal baskının ve çaresizliğin gücünü gözler önüne sermiştir.

Tıbbi olarak çocuk sahibi olmaya engel durum kendilerinde olsun ya da olmasın, kadınların bu yükün altında tek başına eziliyor olmaları, toplumun kadına karşı olumsuz bakış açısını göstermiştir. Katılımcılar, bu

⁷² Rabiye Çetin, "Kur'an-ı Kerim Bağlamında Kader-İmtihan İlişkisi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (11 Nisan 2016), 795.

konuyla ilgili iğneleyici ifadelerine maruz kaldıkları kişilerin hemcinsleri olduğunu ifade etmişler ve bu durumu şaşkınlıkla karşıladıklarını belirtmişlerdir. Empatinin önemli bir değer olduğunu henüz ilköğretim çağında olan çocuklara aşılmasıyla, gelecek nesillerin daha fazla diğerkâm olacakları umut edilebilir.

Katılımcıların tamamının, bu süreçten sonra Allah'a daha fazla bağlandıklarını ve bunu bir imtihan olarak gördüklerini belirtmeleri ayrıca ahirete iman sayesinde isyan etmediklerini ifade etmeleri çoğunlukla olumlu dini başa çıkma stratejilerini kullandıklarını göstermektedir.

Yapılan araştırmalarca infertilite sürecinden geçmiş kadınların anne olduktan sonra da bu dönemin izlerini taşıdıklarına dair sonuçlar elde edilmiştir. Bu araştırmada belli bir tedavi sürecinden sonra çocuk sahibi olan iki katılımcı yaşadıkları zor günleri çocukları sayesinde atlattıklarını ve o dönemi çok kötü hatırladıklarını belirtmişlerdir.

Tıbbi tedavi sürecinde kadınlar, yeni doğan ünitesiyle aynı koridordaki odalarda kalmaktadır. Bir yandan tedavinin başarısız olması korkusuyla bir yandan da defalarca yıkılan umutlarla sabretme gücü azalan kadınların durumu göz önüne alınabilir ve kendileri için hastanelerde ayrı bir bölüm ayrılabilir.

Bu araştırma altı katılımcı ile gerçekleştirilmiştir. Örneklem sayısının artırılmasıyla daha farklı sonuçlar elde edilebilir.

Kaynakça

- Afyonkale Talay, Necla. *İnfertiliteyle Başetme Becerisi Geliştirme Programının İnfertilite Kaynaklı Algılanan Stres Düzeyine Etkisi*. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018. <https://avesis.istanbul.edu.tr/yonetilen-tez/fc61aee9-9a5d-4bc5-8b7c-283ea3acb62b/infertilitenin-yasam-kalitesi-ve-evlilik-uyumu-uzerine-etkisi>
- Akça, Emrullah. *Mutluluğa ulaşmada olumlu bir kişilik özelliği olarak sekine kavramı*. Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Akça, Emrullah –Kızılgeçit, Muhammed. “Sekine Kişilik Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenirlik Çalışması”, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26/1 (2021), 225-243.
- Angın, Yasemin. “Dijital Dünyada Teselli Arama: Dini Başa Çıkma Araçlarının Sosyal Medyada Kullanımı”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/2 (2022). 46-67.
- Arslan Özkan, İlkey. Watson’ın Bakım Kuramına Temellendirilmiş Hemşirelik Girişimlerinin İnfertil Kadınlarda, İnfertiliteden Etkilenme Durumlarına, Öz-Yeterlik ve Uyum Düzeylerine Etkisinin İncelenmesi. İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012.
- Baltacı, Ali. “Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?” *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (24 Aralık 2019), 368-388. <https://doi.org/10.31592/aeusbed.598299>
- Baltacı, Ali. “Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme”. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1 (28 Haziran 2018), 231-274.
- Batan, S Nazlı - Ayten, Ali. “Dinî Başa Çıkma, Psikolojik Dayanıklılık ve Yaşam Doyumu İlişkisi Üzerine Bir Araştırma” 15/3 (ts.), 26.
- Çavuşoğlu, İlkey. *İnfertilite Tedavileri Sonrası Gebe Kalan Kadınlarda Yaşam Kalitesi ve Depresyon Durumlarının İncelenmesi*. Haliç Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Çetin, Rabiye. “Ku’ran-ı Kerim Bağlamında Kader-İmtihan İlişkisi”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (11 Nisan 2016), 780. <https://doi.org/10.15869/itobiad.60995>

- Çinici, Murat. *Kuran-ı Kerim Bağlamında Psiko-Sosyal Açından Şirk Olgusu*. Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019. <https://www.academia.edu.tr>
- Dağcı, Abdullah. *Pozitif Psikoloji Bağlamında Umudun Dindarlıkla İlişkisi*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014. <http://acikerisim.erbakan.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12452/102>
- Duymaz Diler, Funda. *İnfertilite Tedavisi Gören Kadınlarda Algılanan Sosyal Destek, Psikolojik Dayanıklılık ve Baş Etme Stratejilerinin Yaşam Doyumu Üzerine Etkisi*. Maltepe Üniversitesi, Uzmanlık Tezi, 2020.
- Ekşi, Halil. "Başaçıkma, Dini Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Eğitim, İlahiyat ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması" 4/12 (2001). <http://acikerisim.uludag.edu.tr/jspui/handle/11452/9508>
- Ekti, Fatma Betül - Kızılgeçit, Muhammed. "Yalnızlık Yönelim Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19 (2021): 325-342.
- Engin, Raziye - Pasinlioğlu, Türkan. "Erzurum ve Yöresinde İnfertil Kadınların İnfertilite İle İlgili Geleneksel İnanç ve Uygulamaları". *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 5/1 (2002).
- Eryücel, Sema. "Yaşam olayları ve olumlu dini başa çıkma/Life events and positive religious coping". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/23 (2013), 251-271.
- Esen Ateş, Nesibe. "Travmayı Anlamlandırması Açısından İmtihan İnancı ve Başa Çıkma: Şehit Aileleri, Gaziler ve Gazi Aileleri Örneği". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/1 (30 Haziran 2019), 125-151. <https://doi.org/10.33718/tid.546770>
- Eteman Kaya, Derya - Gürkan, Fatma Sema. "İnfertilite tedavisi alan kadınların psikolojik dayanıklılık düzeyleri ve stresle başa çıkma tarzları arasındaki ilişkinin incelenmesi". *International Journal Of Social Sciences* 3/ (2020), 18.
- Göcen, Gülüşan. "Tüp Bebek Tedavisi Almış Kadınların Dinî Başa Çıkma Süreçleri Ve Dinî Yaşantıları Üzerine Nitel Bir Araştırma". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2015).

◆ Çocuk Sahibi Olamayan Kadınlarda Dinî Başa Çıkma Sürecine Yönelik Bir Araştırma

Gürses, İbrahim. "Yükleme Teorisi ve Din İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 19.

Hayta, Akif. "Anneden Allah'a: Bağlanma Teorisi ve İslâm'da Allah Tasavvuru". *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/12 (01 Aralık 2006), 29-63.

Karakuş, Ahmet. *Polisiye Romanların Psikolojik Tahlili*. İstanbul: Kitabevi Yayınları. 2022.

Karakuş, Ahmet. "Bursalı Bir Şair: Murat Aydınllılar Şiirinde Huzursuzluk", *Türk akademik Araştırmalar Dergisi*, 7/3 (2022). 677-692.

Kavlak, Oya - Saruhan, Aynur. "İnfertil Kadınlarda Yalnızlık Düzeyi ve Bunu Etkileyen Faktörlerin İncelenmesi". *Ege Tıp Dergisi* 41/4 (2002), 229-232.

Keskin, Gülseren - Babacan Gümüş, Aysun. "İnfertilite: Umutsuzluk perspektifinden bir inceleme". *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi* 5/1 (2014), 9-16.

Kılıç, Sami. "Çocuk Sahibi Olmak İçin Dinsel-Sihirsel Bir Uygulama: Irk Atma Ocağı (Takmak Köyü-Elif İskeçe Örneği)", 297-310.

Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisinin 100'ü*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisinin 200'ü*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisinin 300'ü*. Ankara: Otto Yayınları, 2020.

Kızılgeçit, Muhammed. *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011.

Kızılgeçit, Muhammed -Çinici, Murat. "Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde Yapay Sinir Ağları Yöntemiyle Bireylerin Dini Başa Çıkma Düzeylerinin Tahmini", *ilted: İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 54/2 (2020). 45-65.

Kızılgeçit, Muhammed. *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Çalışma*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2021.

Kızılgeçit, Muhammed “Yalnızlık ve Din”. *Ruh Sağlığı ve Din*. ed. Nevzat Gencer, Muhammed Cengil ve Mustafa Koç. 144-166. Ankara: Son Çağ Yayınları, 2022.

Kızılgeçit, Muhammed – Yıldırım, Murat. “Fear of COVID-19, death depression and death anxiety: Religious coping as a mediator”. *Archive for the Psychology of Religion*. November 2022,1-14.

Oğuz, Havva Deniz. *İnfertilite Tedavisi Gören Kadınlarda İnfertilitenin Ruh Sağlığına, Evlilik İlişkileri ve Cinsel Yaşama Etkileri*. İstanbul: Bakırköy Prof. Dr. Mazhar Osman Ruh Sağlığı ve Sinir Hastalıkları Eğitim ve Araştırma Hastanesi, Uzmanlık Tezi, 2004.

Onat Bayram, Güliz. *İnfertilitenin Yaşam Kalitesi ve Evlilik Uyumu Üzerine Etkisi*. İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.

Onat Kocabıyık, Oya. “Olgubilim ve Gömülü Kuram: Bazı Özellikler Açısından Karşılaştırma”. *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/1 (25 Aralık 2015), 55-66.

Sağlam Demirkan, Fatma. *Diyaliz Hastalarında Bağlanma, Dini Başa Çıkma ve Yaşam Memnuniyeti Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, ts.

Seymenler, Seçil - Siyez, Diğdem Müge. “İnfertilite Psikolojik Danışmanlığı”. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 10/2 (30 Haziran 2018), 186-197. <https://doi.org/10.18863/pgy.358095>

Sünger, Büşra Bengi. *Kadınlarda İnfertilitenin Hayat Kalitesine Etkilerinin Araştırılması*. Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Topdemir Koçyiğit, Oya. “İnfertilite ve sosyo-kültürel etkileri”. *İnsanbilim Dergisi* 1/1 (22 Haziran 2012), 27-37.

Turan, Yahya. “Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı = Coping with Loneliness: Loneliness, Religious Coping, Religiosity, Life Satisfaction and Social Media Usage”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*-22/1 (Haziran-June 2018): 395-434. <https://doi.org/10.18505/cuid.406750>

Uçakcı Asalioğlu, Canan vd. “Kadınların Anneliğe İlişkin Görüşleri”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 19/75 (01 Temmuz 2020), 1546-1561. <https://doi.org/10.17755/esosder.441265>

◆ Çocuk Sahibi Olamayan Kadınlarda Dinî Başa Çıkma Sürecine Yönelik Bir Araştırma

Üner, Elif-Sunal, Nihal. "İnfertilite Kliniğinde Tedavi Gören Kadınlara Yalnızlık Düzeyini ve Algıladıkları Aile Desteğini Etkileyen Faktörlerin Belirlenmesi". *Kadın Sağlığı Hemşireliği Dergisi* 4/2 (23 Ekim 2018), 1-15.

Yanık, Derya. *İnfertilite Tedavisi Gören Kadınlarda Pozitif Psikoterapi Temelli Eğitimin Psikolojik İyi Oluş ve Umuda Etkisi*. İnönü Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.

Yeşilyurt, Temel-Taşdelen, Mehmet. "Ahiret İnancının Pratik Yansımaları" 10/2 (2012), 14.

Yılmaz, Büşra-Şahin, Nevin. "İnfertilite Stresi ile Bireysel Baş Etme Yöntemleri: Bir Sistemik Derleme". *Celal Bayar Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 7/1 (31 Mart 2020), 84-85. <https://doi.org/10.34087/cbusbed.583933>

Yılmaz, Tülay-Yeşiltepe Oskay, Ümran. "İnfertilite Stresi ile Başa Çıkma Yöntemleri ve Hemşirelik Yaklaşımları". *Sağlık Bilimleri ve Meslekleri Dergisi* 2/1 (11 Haziran 2015), 100-112. <https://doi.org/10.17681/hsp.20993>

İslam Siyaset Düşüncesi Geleneği Çerçevesinde Ebû Mansûr es-Seâlibî ve Âdâbü'l-Mülûk

Abû Mansûr al-Seâlibî and Âdâb al-Mulûk in the Framework of
Islamic Political Thought Tradition

Enes ŞAHİN

Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İktisadi ve İdari
Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi Anabilim Dalı

Asst. Prof., Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Economics
and Administrative Sciences, Department of Political Science,
Kütahya / Türkiye

enes.sahin@dpu.tr

ORCID: 0000-0002-5974-240X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 2 Haziran / June 2023

DOI: [10.53683/gifad.1264432](https://doi.org/10.53683/gifad.1264432)

Atıf / Citation: Şahin, Enes. "İslam Siyaset Düşüncesi Geleneği Çerçevesinde Ebû Mansûr es-Seâlibî ve Âdâbü'l-Mülûk / Abû Mansûr al-Seâlibî and Âdâb al-Mulûk in the Framework of Islamic Political Thought Tradition". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 12/24 (Temmuz/July 2023/2): 588-622

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

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

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

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

Öz

İslam Siyaset Düşüncesinin kaynaklarına intikal edildiğinde görülebilecek en temel eserlerin siyasetnameler olduğu malumdur. Devlet, hükümdar, siyaset ve cemiyet gibi meselelere dair tetkik, tespit ve tekliflerini telif ettikleri siyasetnameler vasıtasıyla izhar eden müellifler böylece İslam Siyaset Düşüncesinin de bir parçası olmanın imkanını bulmaktadır. Bu meyanda ihtisas sahası ilm-i siyaset olmayan mütefekkirler dahi siyasete dair eser telif etme arzusu duymuştur. Bu isimlerden biri de Arap dili ve edebiyatı alanında mütehassıs olduğu kabul edilen Ebû Mansûr es-Seâlibî'dir. Seâlibî kaleme aldığı Âdâbü'l-Mülûk başlıklı eser ile siyasetname geleneğinin bir parçası haline gelmiştir. Seâlibî eserini siyasetin mahiyet ve keyfiyetine dair kanaatlerini doğrudan ifade etmek yerine kendi kanaatini destekleyecek alıntılar yapmak suretiyle inşa etmiştir. Bu alıntıları yaparken ise yalnızca İslam'ın temel kaynakları ve önemli İslam büyükleri ile sınırlı kalmamıştır. Ayet-i Kerime ve Ehadis-i Nebevî'den Yunan filozofları ile Bizans ve Sasani hükümdarlarına kadar uzanan rivayet genişliği Seâlibî'nin siyaset geleneğine dair fikrini de ortaya koymuştur. Bu doğrultuda "Seâlibî'nin Âdâbü'l-Mülûk eseri İslam siyaset düşüncesi geleneğinde nasıl bir yere oturmaktadır?" sorusunun cevabının arandığı çalışmanın amacı karşılaştırmalı bir yöntem kullanarak Seâlibî'nin düşünce dünyasının gelenekle irtibat ölçüsünü tespit etmektir. Çalışma neticesinde varılan sonuç Seâlibî'nin düşüncesini dini, siyasi ve felsefi otoritelere dayandırdığı ve İslam öncesi dönemdeki farklı siyasal geleneklere başvurmak suretiyle İslam Siyaset Düşüncesinin kaynaklarını geniş bir biçimde ele aldığı olmuştur.

Anahtar Kelimeler: *Siyaset Bilimi, İslam Siyaset Düşüncesi, Siyasetname, Ebû Mansûr es-Seâlibî, Âdâbü'l-Mülûk.*

Abstract

Regarding Islamic Political Thought, it is widely known that politicsbooks are the most fundamental works that can be seen. Intellectuals have put forward their investigations, determinations and suggestions on issues such as the state, the ruler, politics and society through the politicsbooks they wrote. Thus, these people had the opportunity to participate in Islamic Political Thought. In this direction, even intellectuals whose field of expertise is not political science have the desire to write works on politics. One of these people is Se'âlibî, who is considered to be an expert in the Arabic language and literature. He has become a part of the tradition of politicsbooks with his work named Âdâb al-Mulûk. Se'âlibî wrote his work by quoting to support his ideas instead of directly expressing his ideas about the structure of politics. While making these quotations, he was not limited to the fundamental sources of Islam and important Islamic elders. The variety of references from the verses of the Qur'an and the hadîths of the Prophet to the words of Greek philosophers,

◆ İslam Siyaset Düşüncesi Geleneği Çerçevesinde Ebû Mansûr es-Seâlibî ve Âdâbü'l-Mülûk

Byzantine and Sassanid rulers also reveals Se'âlibî's idea of the political tradition. In this direction, the question "What place does al-Sâlibî's Âdâb al-Mulûk have in the tradition of Islamic political thought?" is tried to be answered. The aim of the study is to determine the extent of Seâlibî's world of thought's connection with the tradition by using a comparative method. The conclusion reached as a result of the study is that Se'âlibî bases his thought on religious, political and philosophical authorities and deals with the sources of Islamic Political Thought broadly by referring to different political traditions in the pre-Islamic period.

Keywords: *Political Science, Islamic Political Thought, Politicsbooks, Abû Manşûr al-Se'âlibî, Âdâb al-Mulûk.*

Extended Summary

Regarding Islamic Political Thought, it is widely known that politicsbooks are the most fundamental works that can be seen. Intellectuals have put forward their investigations, determinations and suggestions on issues such as the state, the ruler, politics and society through the politicsbooks they wrote. Thus, these people had the opportunity to participate in Islamic Political Thought. In this direction, even intellectuals whose field of expertise is not political science have the desire to write works on politics. One of these people is Se'âlibî, who is considered to be an expert in the Arabic language and literature.

Se'âlibî is thought to be of Arab or Persian origin and was born in Nishapur in 961. Nishapur, one of the most important cities of the period, was also one of the centers of culture and science, and this was an opportunity for him. Se'âlibî became a student of influential scientists in Nishapur and thus received a quality education. He also used the extensive library of a wealthy family who gave him scholarships, contributing to his intellectual life. Although Se'âlibî is an expert in Arabic philology and literature, he wrote works in various fields. He has become a part of the tradition of politicsbooks with his work named *Âdâb al-Mulûk*. Se'âlibî wrote his work by quoting to support his ideas instead of directly expressing his ideas about the structure of politics. While making these quotations, he was not limited to the fundamental sources of Islam and important Islamic elders. The variety of references from the verses of the Qur'an and the hadiths of the Prophet to the words of Greek philosophers, Byzantine and Sassanid rulers also reveals Se'âlibî's idea of the political tradition.

Se'âlibî sees it as an existential necessity for people to live in a society. Not every person can specialize in every subject necessary to live life in a

civilized way. For this reason, it is essential to establish a division of labor in which various individuals come together and specialize in different fields. For this reason, socialization is a human necessity. Se'ālibī sees socialization as a necessity, so he considers the ruler an obligation as a principle that will regulate society. He does not see it as possible for a society without a ruler to be sustainable. The order provided by the presence of the ruler provides both worldly and spiritual development. Thus, society advances financially and finds the opportunity to become more moral. According to Se'ālibī, the position of rulership is given by God to the person who deserves it. Therefore, he thinks that the people's obedience to the ruler appointed for them by God is synonymous with obedience to God. However, the rulers must fulfill the duty of governing in the best way given to them and not be caught in worldly desires.

Se'ālibī considers politics to be the art of balancing. Therefore, a suitable policy should rule society between hope and fear. Malicious people should stop usurping the rights of others because of their fear of the ruler, while well-meaning people should have an undoubted belief that the ruler will protect them and make them prosperous. Therefore, the ruler should not refrain from giving the harshest punishments when necessary and should reward those who do the right things with the most significant rewards when necessary. Se'ālibī also refers to the Circle of Justice. At this point, the rulers survive with the support of their assistants, bureaucrats and soldiers. Bureaucrats and assistants serve the monarch in return for their wages. The wages for these elements are obtained through production and trade. Production and trade take place under a ruler who treats society fairly and carries out the right policy. Thus, everything is seen as related to fulfilling the duties assigned to them by all the elements that make up the state mechanism in the form of a circle.

Se'ālibī thinks that states, like individuals, have morals. However, according to him, the morality of the individual and the morality of the state are very different. From the individual's point of view, it is the basis of being ethical that the methods he uses to reach his goal are correct and measured. Individuals should not put the benefit they will get before acting morally. For the state to be moral is to achieve the best and right result for the society it governs. Therefore, the main issue for the state is to achieve the goal. There should be no moral-centred concern about how this goal will be completed. Because the state's moral is to manage society in the best way and to raise its welfare to the highest level.

For Se'âlibî, justice is the center of politics. According to him, a right policy is only possible by establishing justice. The form of politics may vary according to society, religion and culture, but justice has a universal meaning and quality. Therefore, the shape and structure of politics and the state may vary in different societies, but the quality of justice must be the same. The monarch can only stay in his office if he provides justice and treats society fairly. In cases where justice deviates, God takes away the right of sovereignty given to him. For this reason, the ruler should act with his mind, not his emotions, while ruling the state. A decision made in a moment of anger can harm fair administration significantly. For this reason, the ruler should know how to suppress his emotions.

In light of all this information, the conclusion reached as a result of the study is that Se'âlibî bases his thought on religious, political and philosophical authorities and deals with the sources of Islamic Political Thought broadly by referring to different political traditions in the pre-Islamic period.

Giriş

İslam Siyaset Düşüncesinin kaynakları üzerine yapılacak bir tetkikte ilk başvurulacak eserler siyasetnamelerdir. Müslüman müelliflerin İslam'ın tesis ettiği dünya görüşü ve hayat felsefesi etrafında kendi zihniyet dünyalarındaki devlet, cemiyet ve siyasete dair tasavvur ve tahayyülleri kaleme aldıkları bu eserler, oluşan geniş literatür etrafında İslam Siyaset Düşüncesinin membaı haline gelmektedir (Adaloğlu, 2009; Adaloğlu, 2019; Coşar, 2012; Keskintaş, 2017; Dinçer, 2018; Yılmaz, 2009). Bilen ile yapabilen arasındaki dengenin mütekmil hale getirdiği devlet idaresi ve siyaset, ulemanın telif ettiği bu eserler çerçevesinde nazari bir mahiyete bürünmüştür. Bir dünya görüşü ve hayat felsefesi etrafında tesis edilen siyaset mazi, hal ve ikbali aynı potada eritmenin imkanına sahip olmakta, bugünle beraber yarını da elde etmenin imkanlarını yoklamaktadır. Bu meyanda mütefekkirler için siyasetname kaleme almak siyaset yapmanın kendisi olarak telakki edilmiştir. Bundan dolayı ulema imkân ve istidadı ölçüsünde siyasetname kaleme almayı kendisi için adeta bir vücut olarak görmüştür. Mütehasıs olduğu saha ilm-i siyaset olmayanların dahi bir şekilde bu sahaya ilgi gösterip eser telif etme gayretinin esrarı burada bulunabilir niteliktedir. Bunda ayrıca klasik ilim tasavvurunun bütüncül mahiyeti de etkili olmuştur.

Klasik dönemde ilim modern dönemde olduğu gibi ihtisas sahalari etrafında değerlendirilmemiş, her alim ilmin pek çok cephesinden malumat

edinmeye gayret göstermiştir. Modern dönemde ise entelektüelin bir ihtisas sahasında derinleşmesi norm olarak kabul edilmiştir. Bu durum bir kişiyi belli bir alanda derinleştirirse de ilme yönelik derinlikli bir bakışa mâni olma tehlikesini de yanında getirmektedir.

Makalenin konusunu teşkil eden siyasetname olan *Âdâbü'l-Mülûk*'un müellifi Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Seâlibî de izah edilen zihniyet etrafında yetişen bir entelektüeldir. Arap yahut Fars asıllı olduğu kanaatinde olunan (Temir, 2022, 13) Seâlibî, Miladî 961'de Nîşâbur'da doğmuştur (Topuzoğlu, 2009, 36/236). Seâlibî'nin bir ilim, sanat ve ticaret merkezi olan 10. yüzyıl Nîşâbur'unda doğması onun için bir imkân olarak telakki edilebilir. Aslen Arap dili ve edebiyatı alanında mütehasıs olduğu kabul edilen Seâlibî, bu alanda pek çok meşhur eser telif ederken şiir, antoloji, filoloji, siyaset bilimi gibi alanlarda pek çok eser kaleme almıştır. O daha hayatta olduğu dönemde büyük bir bilinirliğe ulaşmış ve takdire şayan olmuştur (Topuzoğlu, 2009, 36/236-237). "Çağdaşı Ebû İshak el-Husrî onu döneminin en büyüğü olarak nitelerken Bâharzî "Nîşâbur'un Câhiz'i" diye tanımlamış, İbn Bessâm şöhretinin bir darbimesel halinde Endülüs'e kadar yayıldığını söylemiştir." (Topuzoğlu, 2009, 36/ 237). Bu meyanda Seâlibî'nin edebî zevkten nasibini almış bir entelektüel olması onun diğer alanlarda telif ettiği eserlerin de kıymetini yükseltmektedir.

Seâlibî ve eseriyle alakalı Türkçe literatür tetkik edildiğinde bu literatürün oldukça kısıtlı olduğu görülmektedir. Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı Tez Merkezi'ne müracaat edildiğinde Seâlibî ile alakalı kısıtlı sayıdaki çalışmanın tamamının dilbilim sahasında olduğu tespit edilmiştir (Temir, 2022; Şerif, 2020; Gündoğdu, 2006). Makalelerde de benzer bir duruma rastlanmaktadır. Seâlibî'nin filolog cephesi ve bu sahada kaleme aldığı eserlerle alakalı çalışmaların (Kafes, 2008; Aykut, 2006; Arslan, 2019; Mohammadi – Mohammadi, 2022) yanında siyasetnamesi ve siyaset fikrine dair az sayıda ve akademik olmaktan ziyade mütefekkirin tanıtımı niyeti ile yazıldığı görülen metinle karşılaşmaktadır (Aykut, 1996a; Aykut, 1996b; Soykan, 1998). Bu doğrultuda çalışmanın amacı Seâlibî'nin siyasete dair fikriyatını, siyasetnamesi çerçevesinde, İslam siyaset düşüncesi geleneği içerisinde eser telif eden farklı mütefekkirlerle mukayeseli olarak izhar ve izah etmek olacaktır. Seâlibî'nin siyasetname türünde tek eseri olması sebebiyle merkeze bu eser alınacak, bununla beraber onun fikriyatının İslam siyaset düşüncesindeki karşılığının tespit edilebilmesi maksadıyla siyasetname geleneğinin çeşitli metinleri ile mukayeseli bir değerlendirme yapılacaktır.

1. Nizamın Membayı Olarak Devlet ve Hükümdar

Siyasetname literatürü tetkik edildiğinde insanların bir cemiyet tesis etmeleri ile bu cemiyetin bir hükümdar etrafında yapısallaştırarak devlet haline getirmesi meselelerinin farklı meşruiyet ölçülerine yaslanarak izah edildiği müşahade edilmektedir. Toplumsallaşmanın bir zaruret ve gereklilik olması aklî ölçülere dayandırılmaktadır. Buna göre hiçbir insan bütün ihtiyaçlarını tek başına karşılayacak bir kabiliyete sahip olmadığından herkes fert ve cemiyet hayatını alakadar eden belli alanlarda uzmanlaşmakta ve iş bölümü tesis edilmektedir. Böylece toplum her biri bir diğerine ihtiyaç duyan fertlerin bu ihtiyaçları karşılaması maksadıyla ortaya çıkmaktadır. Seâlibî'de toplumların ortaya çıkması hususunda bu fikri takip etmektedir (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 134).

Burada modern dönemde bilhassa Jan Jacques Rousseau etrafında ortaya konan içtimâî mukavele fikrinin temelleri görülebilir niteliktedir (Rousseau, 2020).¹ Cemiyetin mensupları birbirlerine olan ihtiyacına binaen

¹ İş bölümü etrafında tesis edilen bir sözleşme fikrinin siyaset düşüncesi tarihinde oldukça kadim ve yerleşik olduğunu söylemek mümkündür. Platon (2010, 54-55), *Devlet*'inde bu fikri şöyle ortaya koymaktadır: "Bence toplumu yapan, insanın tek başına, kendi kendine yetmemesi, başkalarını gerekmesidir. Yoksa toplumun kurulmasında başka bir sebep var mıdır? ... Öyleyse bir insan bir eksiği için, bir başkasına başvurur, başka bir eksiği için de bir başkasına. Böylece birçok eksikler birçok insanların bir araya toplanmasına yol açar. Hepsi yardımlaşarak bir ortaklık içinde yaşarlar. İşte bu türlü yaşamaya toplum düzeni deriz. ... toplumu yapan gereksemelerdir.". Farabî (2017, 81) de benzer bir kanaati taşımaktadır: "İnsan, işlerinin zorunlu olanlarını yapmayı ve bunlarda en üst düzeye çıkmayı, ancak, bir yerde topluluklar hâlinde bulunmakla başarabilen türlerdendir.". Ahmed bin Hüsameddin Amâsî (2016, 339-341), *Kitâb-i Mirâtu'l-Mülûk* adlı siyasetnamesinde toplumsallaşmayı aynı şekilde izah etmektedir: "İnsan türü de âlemdeki en şerefli varlık olarak hem kendi türünün hem de diğer varlık türlerinin yardımına ihtiyaç duyar. ...eğer kişi kendi gıdasını, giyeceğini, evini ve silahını kendi başına elde etmeye çabalasaydı her bir mesleği hakkıyla kendisinin öğrenmesi gerekirdi, bunun için ziraat, hasat, öğütme ve yoğurma aletlerini de hazırlaması gerekirdi. Bundan dolayı sadece gıdasını temin etme çabası içinde bir ömür uğraşmak zorunda kalır sonunda gıdasızlıktan yok olurdu. ...Bundan dolayı insan türü zorunlu olarak topluluk oluşturmaya muhtaçtır, bu ihtiyaç türüne temeddün (toplumsallaşma) denir.". Osmanlı mütefekkirlerinin de benzer bir kanaatte olduğunu Kınalızâde (2016, 376) şöyle ifade etmektedir: "İnsan kendisine gerekli olan şeyleri bizzat kazanmak zorunda olunca medeniyet dediğimiz toplumsallık ve insanların birbirleriyle yardımlaşmaları da zorunlu olur. Çünkü kişi ihtiyaç duyduğu şeyleri tek başına sağlayamaz. ...Bir kişinin çörek yiyebilmesi için en azından ekme, biçme, dövme, öğütme ve ekme pişirme gerekir. ...Bunların her biri ayrı bir sanat ve meslektir.". Görüleceği üzere eski Yunan'dan klasik İslam siyaset düşüncesine, Osmanlı mütefekkirlerinden modern Avrupa entelektüellerine kadar toplumsallaşma aklî ölçüler içerisinde, insanın kendi ihtiyaçlarının tamamını kendi başına mükemmel bir şekilde gideremeyeceği, bu sebeple farklı sahalarda uzmanlaşmak hususunda ittifak etmiş insanların bir araya gelerek bir toplum tesis ettikleri fikri etrafında ortaya konmuştur.

ortak bir yaşama biçiminde anlaşmakta ve hayatlarını birbirini tamamlayacak şekilde teşekkül ettirmektedir. Mesele bu cemiyetin kurumsallaşarak tesis etmesi gereken iş bölümünü organize edecek ve devamlılığını sağlayacak bir yapıya dönüşmesine geldiğinde ise meşruiyet zemini aklî olmanın yanında dinî bir mahiyet de arz etmeye başlamaktadır (Şahin, 2022a). Cemiyetin içindeki bir ferdin yahut ailenin diğerlerini idare etme hakkına sahip olması yalnızca aklî ölçülere başvurularak izah edilmemekte, mesele dinî bir mahiyette telakki edilerek hükümdarın hükmetmesi ilahî bir karara düğümlemektedir.

Seâlibî her toplum için bir hükümdarın gerekliliğini aklî delillere başvurarak izah etmektedir. Her cemiyetin varoluşsal olarak bir idareciye ihtiyacı olduğu şeklindeki kanaat de Seâlibî tarafından tekrar edilmektedir. Organizma tipi bir toplum ve siyaset tasavvuru etrafında hükümdarın pozisyonu bir insanın vücudundaki baş ile aynileştirilerek toplumla alakalı her şey hükümdara bağlanmaktadır (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 33).² Seâlibî'ye (1997, 33) göre insanlar şayet başlarında bir hükümdar olmazsa

² Organizma benzeri toplum fikri modern öncesi dönemde Eski Yunan ve İslam siyaset düşüncesinden modern Batı siyaset düşüncesine kadar her dönem ve coğrafyada siyasal fikriyatı izah etmek ve faaliyetleri meşru bir zemine oturtmak maksadıyla kullanılmıştır. Aristoteles'in (1975, 145) bu konudaki ifadeleri şu şekildedir: "Vücut birçok parçalardan oluşur ve bütün dengesinin korunabilmesi için, her türlü büyüme orantılı olmalıdır; yoksa vücut bir işe yaramaz — örneğin, bir karış uzunluğunda bir vücuttan üç karışlık ayaklar çıksaydı ya da vücudun bir parçasındaki kemik yahut doku bir başka hayvanınki gibi olsaydı; çünkü, büyümenin niteliği de tutarı (niceliği) kadar önemlidir. Öylece, bir devlet de her biri fark edilmeden büyümeye başlayabilecek birçok parçalardan oluşur. Örneğin, demokrasilerde ve siyasal yönetimlerde varlıklı olmayan yurttaşların sayısı artmak eğilimi gösterir. Bazen oransız bir artış, düpedüz bir olaylar zincirinden ileri gelir." Farabî (2017, 98-99) ideal idare ve devlet tasavvurunu ortaya koyarken şu ifadeleri kullanmaktadır: "Erdemli, mükemmel şehir, bütün organları canlı varlığın hayatını tam kılmak ve onu bu canlı durumda tutmak için birbirleriyle yardımlaşan tam ve sağlıklı bir bedene benzer. Şimdi, bedenin organları birbirinden farklı ve bu organların tabii yaradılışları ve kuvvetleri de birbirinden üstündür. Onlar içinde amir bir organ [kalp] ve mertebe bakımından bu amir organa yakın olan organlar vardır. Bunların her biri, amir organda tabiatı gereği bulunan amaca ulaşmak için, bu organın yerine getirdiği fiili yerine getirmelerini sağlayacak, kendilerinde tabii olarak bulunan bir kuvvetle donatılmıştır. ...Şehirde de amir olan bir insan ve mertebeleri bu insana yakın olan başka insanlar vardır." Osmanlı mütefekkirlerinden Kâtip Çelebi (2016, 111-112) aynı istikamette organizma tipi toplum fikrini devlet ve cemiyet hayatındaki problemleri izah etmek için işlevselleştirmektedir: "...insan bedeni dört unsur üzere yaratılmış olup, duyular ve hisler vasıtasıyla bunların idare edilmesi ve kullanılması, düşünüp idrak etmesini bilen insanın ehliyetine verilmiştir. Bunun gibi insan topluluğunun vaziyeti de dört esastan meydana gelmiş olup, duygu ve güç mesabesinde olan devlet idarecileri vasıtasıyla, tedbir ve idare dizginini, her şeyi düşünüp idrak eden mevkide olan yüce sultanın salâhiyetli eline bağlı kılınmıştır. Dört esas ulemâ, asker, tüccar ve halktır."..

birbirlerini yiyecek kadar ilkelleşeceklerdir. Buna göre hükümdar yalnızca emir ve yasaklar koyup nizamı sağlamamakta bununla beraber bir hükümdarın varlığı kendiliğinde cemiyet ve onu tesis eden şahsiyetleri de tekâmül ettirmektedir. Kendi başına bırakılsa her türlü tehlike ve tehlide açık olan bir toplum hükümdar sayesinde maddi ilerlemenin yanında manevi ve ahlakî manada da ilerlemektedir. Cemiyetlerin bedavetten hadarete intikali de hükümdarın varlığı ile alakalandırılmaktadır.³ Hükümdar şahsında bütün bir cemiyeti muhtevî olarak tasavvur edilmekte, millet hükümdarın şahsında tecessüm ettiği düşünülmektedir. Bu sebeple Seâlibî (1997, 52) milletin hükümdarın dini üzere olduğu hükmüne atf yapmaktadır. Burada bir cebir değil ayniyet vardır. Cemiyetteki kesret hükümdarda vahdete dönüşmekte, toplumun her bir ferdi hükümdarda kendisini bulmaktadır. Din, devlet, millet ve hükümdar arasındaki fark böylece bir mahiyet değil keyfiyet farkı haline gelmektedir. Din, devlet ve milleti tahkim ederken devlet ve millet, dini muhafaza etmekte ve dinin hükmünü yürütmektedir (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 53).⁴

Seâlibî mesele belli bir şahsın hükümdar olarak toplumu idare etme hakkı iddia etmesine geldiğinde tartışmayı dinî cephede yürütmektedir. O, İslam siyasetname geleneğini takip ederek hükümdarlığın Allah tarafından tevdi edilmiş bir lütuf olduğu kanaatini muhafaza etmektedir.⁵ Hükümdarlık

³ Bedavet ve hadaret kavramları ve bu kavramlar etrafında şekillendirilen devlet, toplum ve siyaset düşüncesi İbn Haldun tarafından ortaya konmuştur. Konuyla alakalı olarak bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 1/324-333, 348-359, 386-389.

⁴ Buradaki tasavvur bilhassa İslamlaşma devri sonrasında Türk siyaset düşüncesinde özellikle vurgulanmıştır. Kınalızâde'nin şu ifadeleri Osmanlı devrinin konuyla alakalı kanaatini özetler niteliktedir: "Zira akıl sahipleri ve nakil erbabı, din ve devletin daima ikiz ve sultan kılıçlarının himayesi olmadan şeriat ve dinin emniyetsiz olduğu konusunda görüş birliği içindedirler. Şeriat bahçesi eğer dini himaye eden sultanın kılıç ırmağı ve ok yağmuru ile taze kalmazsa din düşmanlarının felaket ateşi ve kâfir hücumlarının sam yeli yüzünden yapraksız ve cıvıltısız kalmaya mahkûmdur. Saadetli padişahın devlet sarayından adalet ve siyaset güneşi parlamaz ve amber kokulu muhafaza meltemi esmezse din bahçesinde arif gönüllerinin gülü tomurcuklanıp açamaz. ...Hikmet haberlerinde şöyle anlatılır: Din temeldir, kral bekçidir. Temeli olmayan bina yıkılır, bekçisi olmayan şey kaybolur." (Kınalızâde Ali Çelebi, 2016, 27).

⁵ Tanrısal lütuf olarak hükümdarlık anlayışı İslam öncesi dönemden itibaren Türk siyaset düşüncesinde kut kavramı etrafında karşılık bulmuştur. *Dîvânü Lügâti't Türk'te Kaşgarlı kavramı "uçur, baht, talih" (2007, 455) olarak tanımlamış, nasıl kullanıldığını örneklerken de "Tanrı kuluna kut verirse/Onun mevkiisi her gün yükselir" ifadesiyle kavramın siyasal mahiyetini ortaya koymuştur. Kutadgu Bilig (2015, 455) müellifinin kut kavramına yönelik yaklaşımı da aynı yönde olmuştur: "Tanrı kime kılsa inayet, basut/Onun olur dünya, oluverir kut/Tanrı fazlı kime gelirse tümüyle/O her iki dünyayı eder, hep iyi hâlde". Hükümdarın Tanrısal bir lütfun neticesi olarak bir cemiyetin idaresine memur edilmesi yalnızca hükümdar*

insanın kendi kabiliyetiyle temin edebileceği değil Allah'ın kendisini mazhar kılacağı bir makam olarak tasavvur edilmektedir. “Yüce Allah, hükümdarların işlerini görkemli kıldı, kıymetlerini yükseltti, yeryüzünde saltanat ve otorite vererek imkanlar tanıdı. Onlara heybet, izzet, esenlik ve ayrıcalık ihsan etti.” (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 33) ifadeleri ile bu zihniyeti aşikâr kılınmaktadır. Devlet kurma kabiliyet ve gücünün zamanla farklı cemiyet ve hanedanlara intikali de bu meyanda Allah'ın takdiri çerçevesinde anlaşılmaktadır (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 35).⁶ “Rabbimiz ...layık olana liderlik vermektedir.” (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 35) cümlesi ile de bu takdirin ölçüsü tespit edilmektedir. Buna göre Allah'ın hükümdarlığı nasip etme ölçüsü bu makam için icap eden liyakate sahip olmaktan geçmektedir.⁷ İnsanların doğru bir siyaset uygulamadığını düşündükleri bir hükümdarla alakalı değerlendirmelerinde de ölçü Allah'ın siyaset etme vazifesini ona tevdi etmiş olması ve elinden almaması ile belirlenmektedir. Bu doğrultuda milletin kendisine Allah tarafından hükümdarlık makamı verilen şahsiyet karşısındaki tutumu da Allah'a itaat etrafında değerlendirilmektedir (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 41).⁸ Buradan hareketle hükümdara isyan edenin şeytana uyduğu ifade edilmekte (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 41), hükümdara itaat bu anlamda Allah'a itaat ile eşanlı bir mahiyete büründürülmektedir (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 41). Nisa Suresi'nin 58.

değil aynı zamanda memur edildiği cemiyet için de kutlu bir durumu ortaya çıkarmaktadır. *Orhon Kitabeleri'*ndeki “Yukarıda gök, aşağıda yer lütfettiği için gözüyle görmediği, kulağıyla işitmediği, halkımı doğuda gün doğusuna, güneyde gün batısına, kuzeyde gece ortasına kadar yerleştirdim” (Aydın, 2017, 78) ifadeleri hatırlandığında kutlu bir hükümdarın milletini de kutlu bir hale getirdiği ortaya çıkmaktadır. *Şecere-i Türk'*te Uygurlar tarafından hükümdara verildiği ifade edilen *Eyedikut* unvanının da “tüm halkın canını güden kişi” (Ebulgazi Bahadır Han, 2020, 41) olarak tanımlandığı hatırlandığında kutun hem hükümdarı hem de milleti alakadar eden cephelere sahip bir kavram olduğunu söylemek mümkün hale gelmektedir. ⁶ *Kutadgu Bilig'*de de benzer bir kanaatin ortaya konulduğunu tespit etmek mümkündür: “Geyik gibidir devlet, insana gelir sırayla ...Devlet gitmez durur, tutabilersen” (Yusuf Has Hacıp, 2015, 73).

⁷ Nizamülmülk de (2016, 26-27) Seâlibî'nin bu söylemini desteklemektedir: “Şüphesiz Allah, padişaha liyakati ve imanının sağlamlığı ölçüsünde devlet ve millet verir. Bütün dünyayı onun emrine tâbi kılar. Onun heybet ve siyasetini bütün ülkelere ulaştırır. Dünyalılar ona haraç verdiği ve ona yaklaştığı derecede, kılıcından emin olurlar.”.

⁸ Bedreddin İbn Cemâa (2010, 45) *Tahrîrül-Ahkâm fi Tedbiri Ehli'l-İslâm* adlı siyasetnamesinde bu görüşü şu ifadelerle savunmaktadır: “Sultanın kendisini Allah'ın vâlilerinde ve nâiblerinden biri konumunda kabul etmesi gereklidir; çünkü o Allah'ın ayakta tuttuğu mülkte tasarrufta bulunmakta, O'nun emrettiği şeriatla amel etmektedir. Sultanın memleketteki nâiblerine itaat eden, nasihatini dinleyen kimse onun teşekkür ve telifini hak eder; onun tayin ettiği sınırlara riayet etmeyen, emrettiklerini yerine getirmeyen de azledilmeyi ve onun gazabını hak eder. İşte bunun gibi itaat ve isyan hususunda raiyyesinin kendisine karşı durumu ne ise sultanın aynı hususlarda Allah Teâlâya karşı durumu da odur.”.

Ayetindeki emir sahiplerine itaat vurgusu ve “Sultan Allah’ın yeryüzündeki gölgesidir. Kim ona itaat ederse bana itaat etmiş olur. Kim ona isyan ederse bana isyan etmiş olur.” mealindeki hadise atıfla meselenin dinî cephesi *Kur’an-ı Kerim* ve *Ehadis-i Nebevi’ye* dayandırılmaktadır (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 35, 39). Hükümdarın Allah’ın yeryüzündeki gölgesi olduğu şeklindeki kabul böylece Seâlibî tarafından da tekrar edilmektedir (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 34).⁹ Seâlibî (1997, 65) hükümdarları öyle bir pozisyona oturtmuştur ki onların sözlerinin derece itibarıyla Allah ve elçisinin sözlerinden sonra en kıymetli sözler olduğunu söylemektedir. Çünkü Seâlibî’ye göre “Onlar sanki Rabbimizin desteği ve yardımı ile hareket eder ve söz söylerler.” (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 65). Bununla beraber Seâlibî hükümdara itaatin icabını vurgularken hükümdar için adalet ve doğru şekilde idare etme vasfını da ısrarla anmaktadır. Söylenenler kadar söylenmeyenler de siyaset yapmanın bir vasıtası olduğuna göre şunu söylemek mümkündür ki Seâlibî (1997, 33-34), zalim ve kötü idarecilere isyan edilebilir demeden hükümdarları bu tarz idarelere karşı ikaz etmektedir. Ona göre hükümdara itaat yalnızca dinî değil aynı zamanda dünyevî bir pozisyona da oturmaktadır. Hükümdara itaat ederek onun idaresi içerisinde düzenin devamı için mücadele edenler müreffeh bir hayata vasil olurken düzenin iflası için çaba gösterenler “...ateşin alevinden önce kılıcın kızıl denizine düşer.” (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 35). Böylece hükümdara itaat iki cihanda saadete götüren bir imkân olarak sunulmaktadır.

Hükümdar şahsiyeti ve elinde bulundurduğu güç sayesinde alim, sanatkâr ve zanaatkarları etrafında toplamaktadır (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 147). İyi hükümdarların siyasetin kemâlinin ulemanın ilmiyle mümkün olduğunu bildiği düşünülmektedir. Seâlibî (1997, 146-147), siyaset için ulemanın kalemlerinin kumandanların kılıçlarından daha etkili birer araç olduğu kanaatinindedir. Bundan dolayı alimler hükümdar için doğru siyasetin anahtarı hüviyetinde olmaktadır (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 147).

Hükümdarın doğru bir siyaset ve mamur bir memleket teşekkül ettirmek için alim, sanatkâr ve zanaatkarlara ihtiyacı olduğu kadar bu unsurlar da ilim, sanat ve zanaatlarını kemâle erdirebilmek için onların kıymetini bilen ve onlara imkân sağlayacak hükümdarlara ihtiyaç

⁹ Necmeddin Daye (2017, 194) *Mirsâdü'l-İbâd Mine'l-Mebde' ile'l-Meâd* isimli siyasetnamesinde bu ifadeye bir hadis olarak atıf yapmakta, burada geçen gölge ifadesini hilafet olarak tevil etmektedir. Onun bu açıklaması ile alakalı izahı şu şekildedir: “Zîrâ sûretde bir kişi bir tam üzere dursa ve ânın gölgesi yere düşse ol gölge ki ânın halifesi olur ve ol gölge ol kişi âdiyle zikr olur ve ol şahsın zâtının ve sıfâtının eseri gölgesinde ‘aks urub zâhir olur. Bu bir ulu sırdır ve hem ‘İnne'llâhe haleka Âdeme ‘alâ sûretihi’ bu ma’nile işâretidir.”.

duymaktadır.¹⁰ Bundan dolayı ilim ehlerinden filozoflara, şuaradan mimarlara kadar herkes hükümdarın kapısını ikbale açılan bir yol olarak gördüğünden bu kapıdan girmenin imkânını kendi kabiliyetleri etrafında yoklamaktadır. Böylece ilim gelişmekte, sanat yükselmekte, zanaat ikbalini bulmaktadır. Hükümdarın varlığı ilim, irfan, sanat gibi pek çok hususun tekamülünün yollarını açmaktadır. Ulema, süleha ve sanatkârlar hükümdarın gölgesi altında işe derdi olmadan hayatlarını yalnızca mütehassısı oldukları hususları kemâl mertebesine eriştirmeye adayabilmektedir.¹¹ Seâlibî'ye göre hükümdarlar olmasa yeryüzünde "...bir tane dahi enteresan yapı, hakimâne eser" (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 39) inşa edilemeyecek, "birçok ilim yeryüzünden silinir, nice büyük felsefi eserin esâmesi bile" (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 39) okunmayacaktır.

Bütün bu hususiyetlere sahip olan hükümdar bir çehresiyle idare ettiği cemiyetin bir üyesi olarak herkes gibi yer, içer ve hayattan lezzet almaktadır fakat bu meseleler ideal bir hükümdar için ciddiye alınacak meseleler olmamalıdır (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 69). Hükümdarı hükümdar yapan şey onu aynı zamanda cemiyetin diğer unsurlarından ayıran hüküm verme, emretme, yasaklama, cezalandırma, idare etme, fetih yapma gibi meselelerdir (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 69). Bu meyanda hükümdarın bu iki çehresinden hükümdarlığa dönük olanı ön planda tutması ve yansıtması bir zarureti ifade etmektedir. Böylece hükümdarın şahsında teecessüm eden devlet, cemiyeti zevalden kemale götüren en temel mesele olarak tasavvur edilir bir niteliğe bürünmektedir.

2. Devlet, Millet ve Şahsiyet Arasında Bir Denge Sanatı Olarak Siyaset

Siyasal bir kurum, içtimaî bir teşekkül ve sebepî asabiyeti sağlayan bir ülkü olarak devlet meselesi izah edildikten sonra Seâlibî, inşa edilen devleti idare edenlerin bu idarenin mahiyeti olarak görülebilecek siyaseti nasıl şekillendirmesi gerektiğini kendi fikriyatını geleneğin söylemleri ile tahkim ederek tartışmıştır.

¹⁰ Halil İnalıcık'ın konuyla alakalı detaylı malumat verdiği bir eser için bk. Halil İnalıcık, *Şâir ve Patron Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2003).

¹¹ Gelibolulu Mustafa Âlî (2015, 134) içinde bulunduğu dönemde ciddiye alınacak düzeyde bir entelektüel bulunmamasını aynı esasa bağlamaktadır: "Daha önceki fikirlerine ilave olarak yeni ufukların ortaya çıkması ve eşi benzeri olmayan fikirlerin yazılı olarak ortaya çıkması imkânsız hale gelmiştir. Zira ilim ehlinin iltifat görerek iç huzura kavuşması gerekir ki, kitap yazma gücünü kendinde bulabilsin."

Siyaseti "...öfke ve dehşet derecesine çıkmayan disiplin, zaaf ve suistimal derecesine inmeyen merhamet..." olarak tanımlayan Seâlibî (1997, 79), siyasetin her şeyi bir vasat ve denge halinde tutma sanatı olduğunu farkındadır. Bu dengenin tesis edilmesi kendiliğinden olmayacağı düşünen Seâlibî (1997, 202), bir filozofa isnat ettiği görüş çerçevesinde bu dengeyi kuracak siyaseti dört mertebe ve aşamada ele almaktadır. Buna göre hükümdarlığa giden süreç kişinin kendi nefsiyle alakalı siyasetinden başlamakta, kendi nefsinin idare edebilen için siyasetin yeni mertebesi ailesine yönelik siyaseti olmaktadır.¹² Kendi aile ve ahfadını idare edemeyenin bir cemiyet ve devleti idare etmesi muhal olduğundan bu sınavı vermek hükümdarlık yolundaki önemli kademelerden biri olarak görülmektedir. Bundan sonraki aşamada şahsın siyaset istidadı büyük bir devletin küçük bir numunesi olarak idrak edilebilecek bir belde teste tabi tutulmalıdır. Bir cemiyet ve idarenin en küçük hali olan böyle bir yeri idare edebilmekle bir devleti idare edebilmenin de yolu açılmaktadır. Son mertebe Allah'ın yeryüzündeki gölgesi vafına sahip olan hükümdarın devleti idare etmesidir. Bu aşamalardan geçip her birinde siyasete yönelik kabiliyetini ispat eden hükümdar milleti ümit ile korku arasında tutmanın imkânına sahip olmalıdır (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 88, 107). Böylece hükümdarın tesis ettiği nizamı bozmaya niyet edenler ondan duydukları korkudan dolayı faaliyete geçemez, nizamın inşa ve devamı için mücadele edenler ise bu düzenin kendi ikballerini sağlayacağı ümidi ile hayatlarını idame ettirir (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 79). Seâlibî'nin siyasetin mahiyetine dair kanaatini destekler nitelikteki şu satırlara yaptığı alıntı meseleyi izah etmeye kâfi gelmektedir: Siyaset "Sinsice davranıp sana kuşkuyla bakanlara sert davranmak, iyilere merhamet etmek, tehdit ve müjdeleri yerine getirerek verilen sözü tutmak..." tır (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 79). Seâlibî siyaset etmede dengeyi yalnızca milleti korku ile ümit arasında tutmakta görmemektedir. Ona göre siyaseti tesis eden hükümdar da tıpkı millet ve siyasetin kendisi gibi denge halinde olmalı ve onu muhafaza etmelidir (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 87).

Böylece devlet ve milletin dengesinin hükümdarın dengesinden geçtiği

¹² İslam siyaset düşüncesi geleneğinde devlet siyasetinin şahsiyet siyasetinden başlatılması yerleşmiş bir fikirdir. Buna göre bir kişi kendisini doğru bir şekilde yönetip, üstün huy ve özelliklere sahip olamaz, kötü alışkanlıklardan kurtulamazken yönettiği devleti ileri bir mertebeye taşımaya mümkün görülmemektedir. Bundan dolayı hükümdarın ilk gerçekleştirmesi gereken şey kendisini doğru şekilde idare etmek, iyi huyları edinip kötü huylardan kurtulmak olmalıdır. Örneğin Ahmed bin Hüsameddin Amâsî (2016, 141-395) *Mirâtü'l-Mülûk*'ta siyasetnamesini öncelikli olarak ahlaki terbiye, nefisini tanıma, doğru ve yanlış hasletleri öğrenme bahislerine ayırmış, ardından bireyden aileye geçerek ev idaresi hakkında malumat vermiş, sonunda ise devlet yönetimi üzerine bölümler kaleme almıştır.

tezi tahkim edilmektedir. Hükümdar hükmünü yerine getirmeli, ödül ve ceza vermekten geri durmamalı, insan olmasının icaplarını yerine getirmeli fakat bunu yaparken hükümdar olduğunu unutmamalı, heybet ve sevgi ile tebaasına ümit aşılarken düşmanlarına korku salmalı, cemiyeti müreffeh bir hayata kavuşturmalı böylece insanî, siyasî, idarî ve iktisadî dengeyi teşekkül ettirmelidir. Hükümdarın tebaası gibi günlük endişeler, kısa vadeli uğraşlar ve amaçlarla kaybedecek vakti yoktur (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 105). Hükümdar hem kendi devri hem de kendisinden sonra gelecekler için uzun vadeli planlar yapmalı, siyasetini günü kurtarmak için değil asırları egemenliği altına alma niyetiyle şekillendirmelidir (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 105). Böylece devlet ve millet ideal halini bulur, *Medinetü'l Fazıla* inşa edilmiş olur. Seâlibî yaptığı bir alıntı ile "Siyasetin temeli, mülkün dayanağı ve saltanatın kıvamı" (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 90) olarak şu hususları tespit etmektedir: Hükümdarın heybeti devletin her yanında hissedilmeli, sevgisi milletin ruhuna sinmeli, toplum müreffeh bir hayata kavuşturulmalı, ordu cesaret vasfı ile anılmalı, güzel ahlak cemiyetin fikriyat ve fiiliyatına egemen olmalı, devletin tesis ettiği nizamı bozma gayreti gösterenler mümkünse ıslah değilse kahredilmeli, devletin iktisadî manada derinliği arttırılmalı, siyasetin hem iç hem de dış sahası ihya edilmeli, komşu devletlerle nitelikli ilişkiler tesis edilmeli, üretim sayesinde ortaya çıkan iktisadî hareketlilik korunmalı ve geliştirilmeli, sanat ve zanaatta kemâl mertebesine ulaşacak işlerin ortaya çıkmasının yolları açılmalıdır (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 90). Bununla beraber hükümdar kurmuş olduğu dengenin hassas bir denge olduğunu da bilmelidir. Bu denge bir kez tesis edildikten sonra ebed müddet varlığını muhafaza edecek bir denge değil tıpkı bir müzik aletinin akordu gibi ayarı sürekli yapılması icap eden bir durumdur. Bu meyanda hükümdarın sürekli teyakkuzda olması icap etmektedir. Seâlibî bir filozofun bu hususta himayesinde bulunduğu hükümdara verdiği öğüdü nakletmektedir: "Hükümdar! Sağlık ve esenliğin yuları bela ve zorluğun elindedir! Selamet, tehlikenin kanadı altındadır! Emniyet ve huzur kapısı korkuyla örtülür! O halde, hangi durumda olursan ol, hemen işin tersine döneceği ihtimalini gözden kaçırma!" (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 91).

Osmanlı siyasetname geleneğinde sıkça atıf yapılan daire-i adalet¹³ Seâlibî'nin eserinde Kisra Ardeşir'e atfedilen şu ifadelerle izah edilmektedir:

¹³ Daire-i adalet kavramı ve ilgili literatür hususunda bk. İlker Kömbe, "Dünya Düzeninin Temelleri: Adalet Dairesi Literatürüne Giriş", *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 18/35 (2013), 139-198.

“Hükümdar ancak yardımcıları ve maiyetiyle, yardımcıları ise sadece mal ile ayakta durur. Mal ancak imar, inşa ve ticaretle sağlanır. İmar, inşa ve ticaret ise, adalet ve güzel siyasetle yürür.” (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 54). Böylece hükümdar, devlet ve milletle alakalı her şey birbiri ile alakadar hale getirilmektedir (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 179). Siyaset birbirinin mütemmim cüzü olan bu unsurları dengeye getirme ve o dengeyi muhafaza etme sanatı olarak idrak edilmektedir (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 57).

Adalet ile hükmedilen ve doğru siyasetin tesis edildiği bir cemiyette iktisadî refahı yanında getiren ilişki ve faaliyetler kendiliğinden tesis edilmektedir. İktisadî refah sağlandığında hükümdarın verdiği vazifeleri yerine getirerek devlet mekanizmalarını olması icap ettiği gibi çalıştıran, çarkları doğru ölçü ve yönde döndüren bürokratlar işlerini liyakat esası doğrultusunda yapmaya devam etmektedir. Böylece hükümdarın hükmü, üzerine tartışmaya mahal bırakmayacak bir hale gelmekte, bu döngü ideal bir şekilde tesis edilebildiği sürece devletin bir parçası olan her şahıs, kurum ve mesele yerli yerini bulmaktadır. Böyle bir nizamın içerisinde bulunan herkes hükümdarın gölgesinde, müreffeh bir vaziyette yaşamaktan memnun kalır ve teşekkül ettirilen bu nizamın devamı için mücadele etmekten çekinmez. Fakat çarklar ölçüsüz çalıştığı veya durduğunda nizam ve intizamı sağlamak imkânsız hale gelmektedir.¹⁴ Böyle bir ortamda her şeyin birbiri ile alakadar olması imkân olmaktan çıkarak bir zaafa dönüşmektedir. Bir husustaki bozulma her şeyin bozulmasını beraberinde getirmektedir.¹⁵ Devlet nizamı yok olduğunda hükümdarın hükmü geçmemekte, cemiyet kendisini bir arada tutan sebepî asabiyetleri kaybederek dağılmanın sınırlarında dolaşmaktadır (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 70). Seâlibî bu duruma Ardeşir'e

¹⁴ Gazzâlî (2016, 160) devletin çarklarının bozulma sebeplerini şu ifadelerle ortaya koymaktadır: “Başkanlığı elinden gitmiş bir başkana: ‘Yönetimin neden elinden alındı ve ülke neden elinden çıktı’ şeklinden bir soru sorulunca, O: ‘Devlet ve kuvvete gururlanmam, müşavereden uzaklaşmam, ehliyesiz kimseleri önemli işlere tayin etmem, ihtiyaç anında gereken çarenin ne olduğu konusunda fikrimin azlığı, acele istenen yerde acele etmemem, fırsat çıkınca değerlendirememem ve halkın ihtiyaçlarını karşılamak için az çaba göstermem’ cevabını verir.”.

¹⁵ Daha önce işaret edilen organizma tipi toplum ve devlet anlayışının bir neticesi de bu durum olmaktadır. Bir canlının bir organında bir eksiklik yahut maraz ortaya çıktığında nasıl o canlının hayatını idame ettirme standardı azalıyor ya da devam ettirmesi imkânsız hale geliyorsa, bu tip bir tasavvur etrafında toplumun da herhangi bir organı zarar gördüğünde sürdürülebilir bir mahiyette kalması imkânsız olarak tasavvur edilmektedir. Kâtip Çelebi'nin toplumun içerisindeki sınıfları vücuttaki farklı sınıflara benzettiği ve vücudun sıhhatinin bu sınıflar arasındaki dengeye bağlı olması gibi toplumun sıhhatinin de sınıflar arası denge ile mümkün olacağı fikri hatırlandığında bu tip bir tasavvurun neticeleri kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

isnat edilen şu alıntıyla işaret etmektedir:

Böylece cemiyette ortaya çıkan bozulma, fitne ve fesat durumları en temel anlamda hükümdara bağlanmaktadır. Hükümdar doğru bir siyaset ve iyi bir idare ile nasıl cemiyette ortaya çıkan tekamülün müsebbibi oluyorsa adaletten saptığında ortaya çıkacak bozulma da onun hesabına yazılmaktadır. Bu çerçevede devlet ile alakalı her mesele kendisinde bulunan liyakatten ötürü Tanrısal bir lütuf ile idare etme hakkı tevdi edilen hükümdar çerçevesinde değerlendirilmektedir. Vazifesini layığı ile gerçekleştirdiği sürece hem Allah'ın hem de milletin rızasını kazanmakta, her iki dünyada saadete ulaşmanın esrarına erişmektedir.¹⁶ Vazifesini bihakkın yapmadığı durumlarda ise kendisine verilen lütuf onu her iki dünyada azaba götürecek bir yola dönüştürmektedir. Seâlibî'nin bu anlatıları onun siyasal alanı lider merkezli bir şekilde değerlendirdiğini aşikarane bir biçimde ortaya koymaktadır. O siyaset, devlet ve toplumla alakalı her şeyi liderin etrafında idrak etmektedir.¹⁷ Ortaya çıkan her vakıa liderin verdiği ya da vermediği

¹⁶ Hükümdarlığın idareci için yalnızca dünyevî değil aynı zamanda dinî kurtuluşu ve ilahî rızaya mazhariyeti sağlayacak bir araç olduğu fikri siyasetname geleneğinde oldukça yaygındır. Şeyhoğlu Mustafa (2013, 90-91) *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ* da hükümdarın hükümdarlık yapmak suretiyle adeta Tanrısal bir vazife gerçekleştirdiğini ifade ederek bu algıyı olabilecek en üst düzeyde ortaya koymuştur: "...halk için yapılan padişahlık Allahu Taâlâ'nın yerine geçmek ve ona halife olmak yanında peygamberliğin de yardımındır. Dünyada bundan büyük ve ulu hiçbir iş yoktur." Hint siyaset düşüncesinin temel metinlerinden Arthaşatra'da da benzer bir söylem ortaya koyulmuştur: "Halkını adaletle, yasaya uygun olarak koruma görevini yerine getiren kral, cennete gider. Halkını korumayan ya da haksız cezalar veren bir kral gidemez." (Kautilya, 2009, 139).

¹⁷ Lider merkezli siyaset düşüncesi İslam siyaset düşüncesi etrafında telif edilen siyasetnamelerin neredeyse tamamında kendisine yer bulmuştur. Hükümdarın Tanrısal bir irade etrafında gönderildiği söylenerek ve hükümdarlığının ancak bu Tanrısal iradeye uygun hareket etmesi halinde devam edeceği vurgulanarak hükümdarın sınırsız takdir yetkisine kendisinin bir otosansür uygulaması sağlanmaya gayret gösterilmektedir. Örneğin Sa'dî-yi Şirâzî (2016, 42) *Nasihâtü'l-Mülûk* unda "Devlet ve hüküm sahibi olan kimseler için, mülkün, baki olan Allah'a ait olduğunu düşünmek, zamanın geçip gittiğine nazar etmek, mülkün bir kavimden başka bir kavime intikal ettiğini hatırlamak ve üç günlük dünyaya gönül bağlamamak vaciptir. Makam, mevki ve ödünç alınmış geçici dünya malı ile mağrur olmamalıdır." cümleleriyle yegâne egemen olan hükümdarın kendi sınırlarını kendisinin çizmesi için dinî ve ahlakî bir ölçü tesis etme gayreti göstermektedir. Bu sebeple neredeyse her siyasetnamede iyi bir hükümdarın sahip olması gereken hasletler ve huylar belirtilirken kaçınması gereken özellikler de vurgulanmaktadır. Bu hususta birkaç örnek vermek durumu izah etmeye yeterli olacaktır: Ebû'n-Necip Şeyzerî (2013, 95-174) *Nechû's-Sül'uk fi Siyaset'i'l-Mülûk* adlı eserinin iki geniş bölümünü hükümdarın sahip olması ve uzak durması gereken özelliklerine ayırmıştır. Zencânî (2019, 112-135, 147-169) de *Kitâbu'l Letâfi'l-'Alâiyye fi'l-Fedâilî's-Seniyye*'sinde benzer bir usulü takip etmiştir. Anlaşılacağı üzere İslam siyaset düşüncesi

kararlar etrafında izah edilmeye gayret gösterilmektedir. Siyasal alanın liderden başka hiçbir aktörü yokmuşçasına yapılan bu değerlendirme tarzı klasik devrin siyasal zihniyetini de ortaya çıkarmaktadır (Şahin – Şahin, 2022, 237-259). Seâlibî ve klasik devrin diğer ulemasının siyasal alanın pek çok zihniyet, aktör ve ilişkiler ağı etrafında teşekkül ettiğini bildiklerini izaha gerek yoktur. Onların her şeyi hükümdara bağlamalarının sebebi devlet ile eşanlı hale gelen hükümdarı doğru yöne intikal ettirme gayreti olarak değerlendirilebilir niteliktedir. Hükümdar kendisi ne yaparsa yapsın sistemik baskıların onu ve devletini belirsiz bir istikamete sevk edeceği kanaatinde olduğunda siyasetin de manası kalmaz. Bu doğrultuda hükümdarı ideal hükümdar haline getirmek siyaseti de ideal hale getirmenin imkânı olarak değerlendirilmektedir (Şahin – Şahin, 2022, 237-259, 256).

Hükümdarın devlet ve siyasetle alakalı her şeyin membaı olması onu vazife verdiklerinin fiillerinden de sorumlu hale getirmektedir. Devletle alakalı her meseleyi hem bilmeye hem de yapmaya tek kişinin kâfi gelmeyeceği malumdur. Bu sebeple hükümdar kendi adına devlet işleri yapması için memurlar atamaktadır. Bu durum memurların gerçekleştireceği bir haksız fiilden hükümdarı azat etmez.¹⁸ Bir devletin tüm memurları yaptıkları her işi hükümdar adına yaptıklarından yaptıkları hayırlı ve doğru işler hükümdara bağlandığı gibi işledikleri zulüm ve kötülükler de hükümdarla ilişkilendirilmektedir.¹⁹ Seâlibî Halife Memun'un bu husustaki şu lafzını alıntılar: “Başıma ne zaman bir çorap örülse, kafam ne zaman bir problemle çatlasa, sebebini araştırdığımda karşıma zalim tahsildar ve yerel âmiller çıkar!” (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 71). Bu sebeple hükümdar en basit memuriyetten en yüksek mertebedeki idareciye kadar devlet memuriyetlerinin liyakat ve sadakat ölçülerini dengeleyecek bir biçimde gerçekleştirilmesinden sorumlu olmaktadır.²⁰ Allah nasıl bir kişiyi layık

geleneği ideal bir hükümdarda ideal bir devlet ve siyasetin imkanını görmüş ve bu doğrultuda eserlerinde ideal hükümdarı tespit ve inşa etme arayışını ortaya koymuştur.

¹⁸ Bu sebeple Gazzâlî de (2016, 91) “Başkan, başvekillik mevkiini ve memleketin diğer idarî işlerini ehil olmayan insanlara teslim etmemelidir.” ifadeleriyle hükümdarları ikaz etmektedir.

¹⁹ Bu hususta *Kitâb-i Mirâtu'l-Mülûk* müellifi de aynı kanaati paylaşmaktadır: “Padişahın sadece kendisinin zulm etmemesi yeterli değildir, vekillerin, görevli memurların ve maiyetindekilerin de zulmetmesine engel olmalıdır, onların zulmü de padişahın sorulur. Tevrat'ta yazıldığı gibi görevli memurların zulmünü bildiği halde ses çıkarmayan hükümdarlar o zulümden sorumludurlar.” (Ahmed bin Hüsameddin Amâsî, 2016, 425-427).

²⁰ Bu hususta Gelibolulu Mustafa Âli'nin (2015, 57) *Nushatü's-Selâtin*'deki şu ifadeleri Seâlibî'nin fikriyatını destekler niteliktedir: “...vekil tayin etme hususunda çok dikkatli olmak gerekir. Zira halkın bütün yükünü üzerine alan padişahlar adaletli davranmak zorundadır. Akıllı ve kabiliyetli insanlar dururken gafilleri göreve getirmek, doğru ve insafli kişiler varken

olduğu için hükümdarlık makamına getiriyorsa, bu makama gelen kişi de kendi adına iş yapacakların layık oldukları için bu vazifeye getirilmesini sağlamalıdır.²¹ Memurları atamak hükümdarın vazifesi olduğu kadar memuru olduğu vazifeleri hakkıyla yerine getirip getirmediğini teftiş etmek de onun görevidir (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 89).²² Seâlibî, Perviz'in vazifesini düzgün yapmayan bir memur hakkındaki şikayetle alakalı ifadesini eserine alarak bu durumda hükümdarın ne yapması gerektiğine de işaret etmektedir: "O edepsiz yanımıza kalkıp gelmezse, parçası ile yetinmesini biliriz! İşini kolaylaştırır, bazı fazlalıklarını atarız! Kellesi kapuya asılır, leşi yerinde kalır!" (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 73).

Seâlibî hükümdarın müşavere etmesi yani akıl danışmasına da özel bir önem atfetmektedir.²³ Bir alim olarak Seâlibî'nin bunu söylemesi bir yandan da yazdığı eser ile verdiği nasihatleri meşru bir zemine oturtma gayretini göstermektedir. Devletleri hükümdarın hükümdarları ise ulemanın yönettiği, siyasetname geleneğinin en temel kabullerindedir.²⁴ Bu doğrultuda

bıyık altından gülenlerin ve birbirini övmesiyle meşhur olanların tercih edilmesi insanlar için zulümdür. ...Zira zulmün karanlığına rıza göstermek, adalet güneşinin batmasına neden olur. Beytü'l-mâl-ı Müslimîn Âlemlerin Rabbi olan Allah'ın emanetidir. Hakkı olmayanlara verilmesi günahdır. Uygunsuz yerlere harcanmasının görülmemiş musibetler olduğu zamanı gelince ortaya çıkar. Bu konuda asla cahillik özür olmaz. Vekillerin yaptığı işleri görmezden gelmek, hesap gününde doğru cevap verilmesine engel olur."

²¹ Cevdet Paşa'nın (1972, 2/503) Osman Bey'in yaşça küçük olmasına rağmen bey olmasını liyakatle açıkladığı, "Osman Bey, sinnen küçükse de iktidar ve şecâat ve re'y ü tedbir ve liyâkatça büyüktü." cümlesiyle hükmünü verdiği hatırlandığında liyakatin İslam siyaset düşüncesinde klasik dönemde olduğu gibi modern dönemde de önemini koruduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

²² Necmeddin Dâye (2017, 230) vazifelerin hakkıyla eda edilip edilmediği, milletin ahvalinin ne durumda olduğu gibi hususların teftişini hükümdar için ibadet olarak tasavvur etmektedir: "...padişahın ibadeti ol değil ki nafilâ ibadete meşgul ola ve şavmu salate ve halkdan 'uzlet ide ve halkın meşalihin mühmel ola ve hâcet ehlin mahrum kıla ve mülkin salahında ve fesadından bi-haber ola ve ra'yyeti zalimler elinde giriftar eyleye. İmdi bu hod bir ma'şiyetdir ki cemî' günahlardan za iddir. Ve lâkin padişahın ibadeti odur ki feraizi ve sünneti eda kıldıktan sonra yüzün memleğketin meşalihine ve ibadın ahvalini teftiş eyleye."

²³ Siyasetname geleneğinde hükümdarın ulemaya kıymet vermesi ve onların fikirlerine başvurup sözlerini dinlemesini bir mesele olarak ele almayan bir metin yok gibidir. Burada siyasetname müelliflerinin alekser ulemadan olması ve bu eserler sayesinde kendilerine siyasal manada bir alan açma çabası göstermeleri, kısacası bir ikbal siyaseti gütmeleri meseleyi anlamak açısından önemlidir.

²⁴ Bedreddin ibn Cemâa'nın (2010, 45) bu husustaki ifadeleri hükümdarın nasıl alime endekslediğini gösterir niteliktedir: "Sultan, ilmiyle amel eden, Allah, Resûlü ve Müslümanlar için nasihatte bulunan âlimlerle istişâre etmelidir. Her türlü hükümün icrasında onlara itimat etmelidir. Yönetimi âlimlerin nasihatı ve salihlerin duâsına dayanan melikin mesnedi sağlam, hükümranlık müddeti uzun olur."

◆ İslam Siyaset Düşüncesi Geleneği Çerçevesinde Ebû Mansûr es-Seâlibî ve Âdâbü'l-Mülûk

devletleri asıl idare edenler de alimlere dönüşmektedir. Ulema hükümdarın danışmasını onun kemâl halinde olmasına bağlayarak meşverete başvurmayan, ulemanın sözünü ciddiye almayan hükümdarları siyaset kabiliyeti bakımından tenkit ederek, idarecileri bu yöne intikal ettirme çabası göstermektedir. Seâlibî şu şiiire atıfta bulunarak meseleyi özetlemektedir:

“Meşveret toplantısında, ne vakit görüş sunulsa,

Ya dört dörtlük olandan al ya da iş bilenlerden!

Akıl danışmayı kendine hakaret sayma,

Kanat, uçma gücünü alır gizli teleklerinden” (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 98).

Burada hükümdara akıl danışmayı kendisindeki bir eksiklik olarak görerek hakaret saymaması doğrultusunda verilen öğüt önem arz etmektedir.²⁵ Seâlibî, siyasetname müellifi İbnü'l Mukaffa'nın “Sakın ha, yüreğine istişare edersem halk başkasına muhtaç olduğumu görür diye bir korku düşmesin! Çünkü halk nezdinde en güzel söylenti ‘Hükümdar kendi bildiğini okumuyor, müstebit değil’ cümlesidir.” (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 98) ifadelerini eserine alarak bu fikri daha da desteklemektedir. Hükümdar elinde bulundurduğu güç ve imkânlar ile her şeyi yapabilir bir pozisyonda olsa da insanüstü vasıflara sahip olmayan herkes gibi her şeyi bilme ve uzmanı olma imkânına sahip olamaz. Bu imkân ancak hükümdarın kendi etrafında bilenleri ve yapanları toplayabilmesi ile oluşabilir. Hükümdar için vezirin kıymeti de buradan gelmektedir. Seâlibî'ye göre “Peygamberler dahi yardımcı ve dost anlamına gelen vezirlerden müstağni kalamamışsa, hükümdarlar ve emirler nasıl olur da vezirsiz bu işleri götürebilirler?” (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 131). İlim ehli, adil, hitabet ve siyaset sanatlarında kabiliyetli bir vezir hükümdar için ilahî bir lütuf olarak telakki edilmektedir. Bu hususta Seâlibî şöyle bir hadise atıfta bulunarak vezirlikle alakalı fikrini tahkim etmektedir: “Allah bir hükümdardan hayır

²⁵ Nizamülmülk (2017, 128) *Siyasetnâme*'de hükümdarın meşvereti önemsememesi hususunda şöyle bir örnek vererek ikazda bulunmaktadır: “Şuradan kıyas, Ademoğulları arasından Hz. Muhammed Mustafa sallallahu aleyhissalatu vesselam efendimizden daha alim bir kişinin gelmediğini cümle alem kabul eder. Olmuş ve olacak olanı görecektir kadar kendisinde var olan o engin ilme; göklerin ve yerlerin, cennet ve cehennem, levh ü kalemin, arş ü kürsünün ve bu ikisi arasındaki kapılarının kendisine açılmasına; Cebrail aleyhisselamın kendisine varıp vahiy getirmesine; olmuş ve olmakta ısrar edenlerden onu haberdar kılmasına; bir böyle nice erdem ve gösterdiği mucizelere rağmen Allahü Teala ona: “Ya Muhammed, bir işi yapacağında yahut bir meseleyle karşılaştığında dostlarınla istişare et” diye buyurmaktadır. [Ali İmran; 1 53] İşte bunlardan ötürüdür ki Hz. Muhammed aleyhisselam istişareye ihtiyaç duyduktan sonra diğer insanların istişare etmemesi söz konusu bile olamaz.”.

murad ederse ona iyi huylu salih bir vezir nasip eder. Hükümdar bir şeyi unutursa vezir ona hatırlatır. Hükümdar bir iyilik yapmaya niyet edince vezir ona yardım eder. Kötülüğe yöneldiğinde ise onu önlemeye çalışır.” (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 135).²⁶ Hükümdar için siyasetini tesis etmek bakımından vezirler kadar alimlere ve onların görüşlerine kıymet vermek de önem arz etmektedir.²⁷ Hükümdarın alimlere meseleleri danışması ve onların tavsiye ve görüşlerine kıymet vermesi onu küçültmemekte bilakis onun erdem ve olgunluğuna delalet etmektedir.²⁸ Hükümdarın bulunduğu pozisyon itibarıyla bir mesele hususunda tavsiye istediğinde bu tavsiyelere uymak zorunda olmaması ona farklı fikirleri dinleyip bunların üzerine düşünerek en doğru kararı verme ve siyaseti tesis etme olanağı sağlamaktadır. Bu sebeple hükümdarın gerek vezirleri gerekse etrafındaki ulemayı, verdiği nasihatleri kendi makam ve mevki için değil devlet ve milletin ikbali için verenlerden seçmesi hususî bir öneme sahiptir. Bu meyanda vezirin alim olanı bir devlet için en büyük talih manasında değerlendirilmektedir.²⁹ Seâlibî'nin alim vezir ile filozoflar arasında bağ kurmasının sebebi de burada aranabilir (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 98). Bir devleti idare etmek dünya işleri arasında en zahmetliler arasında olduğundan doğru tavsiyeleri veren, adaletli ve öngörülü bir siyaseti tesis etme imkanını sağlayan vezirler devletleri kemal mertebesine erdirmenin en önemli vasıtası olarak telakki edilmektedir. Seâlibî “Görüş alışverişinde bulunmak, en mühim iş, en yüksek makamdır ki onun sayesinde keskin zekâlardan yardım alınır, dosdoğru görüşlere varılır. Hükümdarın felâketli anları, zor

²⁶ Ahmed bin Hüsameddin Amâsî (2016, 453) de siyasetnamesinin vezaret bahsinde aynı hadis metnine atıf yapmakta ve “Bilmelisin ki eğer padişahın iyi, iş bilir (salih), akıllı ve adil bir veziri olursa ünü yayılır ve saygınlığı artar.” ifadelerinin ardından Nizamülmülk'le aynı fikri takip ederek peygamberin bile yardımcıları varken hükümdarların yardımcılarının tabii ve elzem olduğu fikrini ortaya koymaktadır.

²⁷ Sa'î-yi Şirâzî (2016, 43) de Seâlibî ile aynı kanaati paylaşmaktadır: “Din bilginlerine ve imamlara saygılı davranmalı ve hürmet etmeli. Saltanatın şeriatı tabi olup şeriatın saltanata tabi olmaması için onları yakında bulundurmalı ve onların doğru görüşlerine göre hükmetmeli.”.

²⁸ Ömer Dinçer'in (2018, 56) tespitine göre siyasetname geleneğinde en çok tekrar edilen temaların ikincisi istişaredir. Siyasetnamelerin yüzde yetmiş ikisinde hükümdarın bilgili vezir ve ulemaya danışarak iş yapmasına özel bir bahis açılmıştır.

²⁹ Şeyhoğlu Mustafa (2013, 139-140) vezirliğin hükümdar için önem ve kıymetini Seâlibî'nin söylemini destekleyecek bir mahiyette şu şekilde ortaya koymaktadır: “Vezirliğin saltanatın direği, memleketin büyük rüknü ve gereği olduğunu bilmek lazımdır. Bütün peygamberler aleyhimüsselâm vezire veya müşire, danışmana ihtiyaç duymuşlardır. ...Şimdi eğer bir memlekette olgun, şefkatli, sayılır ve sözü geçer bir vezir yoksa padişahlığın heybeti ve güzelliği olmaz. Örneğe bakalım: Padişahlık çadıra benzer, o çadırın direği de doğru fikir sahibi, feraset ehli, varlıkların sırrını anlayan hikmet bilen bir vezirdir.”.

zamanları, çetin problemleri vardır. Çözüme, muhtelif akıllardan devşirilen meyvelerle ulaşılır.” (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 99) cümleleriyle bir taraftan devlet idare etmenin zahmetine işaret ederken diğer taraftan bu denli çetrefilli bir meselenin üstesinden nasıl gelineceğine dair çözümünü izhar etmektedir.

Seâlibî'nin hükümdarda var olmasını zarurî gördüğü hasletlerden biri de cömertliktir.³⁰ Devlet ve siyaset dünyaya nizam verme arayışı olduğuna göre bu nizamı sağlayacak maddi araçlar da bizatihi mühim hale gelmektedir. Cömertlik mülke sahip olmayanlar için bir erdem olarak değerlendirilirken devletin tüm mülkünün maliki olan hükümdarın cömert olmaması tasavvur dahi edilemez. Bir devletin sınırları içerisinde herkes cimri olarak anılabilir fakat cimrilik bir vasıf olarak hükümdarın yanından dahi geçemez. Bir şeye güç yetirebilenin bu vasfını tecessüm ettirmemesi onun bu vafsa sahip olup olmadığını da meşuk hale getirir. Hükümdar ise öyle bir pozisyonda bulunur ki kendisi hakkında şüphe duyulması makam ve mevki için büyük bir tehdide dönüşür. Hükümdar bu sebeple hem cemiyete karşı cömertliğini aşikâr kılmalı hem de devlete hizmet eden herkesin aile ve ahfadını gölgesi altına almalıdır (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 113). Böylece devletin memurları hükümdara güvenir, kendisine bir zarar gelmesi halinde arkasında kalanları hükümdarın muhafaza edeceği fikriyle vazifesini hakkıyla eda eder. Burada Seâlibî cömertlik ile müsriflik arasındaki farka da dikkat çekmektedir. Hükümdarın cömert olması gerekliliği müsriflik ile karıştırıldığında devleti ayakta tutan maddi imkanlar hızla yok olurken devletin yok oluşunu da beraberinde getirmektedir.³¹ Devlet yalnızca mülk

³⁰ İbrahim bin Muhammed (2016, 224-225) *Âdâbu'l-Hilâfe ve Esbâbu'l-Hisâfe* isimli siyasetnamesinde bütün siyasetname müellifleri tarafından övülen cömertliğin hangi sebeplerle övüldüğü ve tavsiye edildiğini tamamen akli gerekçelerle şu şekilde ortaya koymaktadır: “Bu sıfatın faydalarından bir diğeri de şudur: Onun [cömertliğin] sebebiyle dost dosta eklenir ve düşmanı dosta dönüştürür. Dedikoducuların dilini 'İyilik dili(n) kötülüğünü) kısaltır ve keser.' hükmüyle kısaltır ve keser. Bu özelliğe sahip olan kimse, herkesin yanında saygın ve yüce olur. Hür olanlar 'İnsan iyiliğın kölesidir.' [sözünün] gereğince, ikram sahibinin yanında kendisini kölelerin zümresinden kabul ederler.”. Görüleceği üzere cömertlik yalnızca dinen ve ahlâken iyi olması sebebiyle değil aynı zamanda ve belki de daha fazla hükümdarın cari siyasetini güçlendirmesi sebebiyle tavsiye edilmektedir.

³¹ Kâtip Çelebi de (2016, 122-123) aynı fikri takip ederek Osmanlı iktisadi düzeninin zayıflama sebebini israf üzerinden açıklamaktadır: “...toplumda da süslenme isteği ortaya çıkıp, idareciler ve halkın diğer ileri gelenleri, kendi şan ve unvanlarını genişletmeye başlayıp; gittikçe orta tabaka halk da giyimde ve döşemede hükümdara ortak olmak ve benzemeye çalışmakla, ferdin ve toplumun masrafı çoğalıp, gittikçe daha artmaktan geri kalmaz. ...İmdi, böylece masrafın gittikçe artış halinde olduğu anlaşıldı. Bundan sonra gelirlerin arttırılması ve giderlerin azaltılmasının mâkul bir seviyeye ulaşip, sonra orada istikrar kazanması zor işti.

ve maddi imkanlar değildir fakat bu imkanlar olmadan bir devleti ayakta tutmanın muhal olduğu da herkesçe bilinir. Mülk devlet için yeter şart olmasa da gerek şarttır. Bu meyanda hükümdarın cömertliği devleti devam, siyaseti tahkim, milleti memnun, şehirleri mamur edecek bir cömertlik olmalıdır. Aksi halde devleti kemâl mertebesine ulaştırmak şöyle dursun ancak zevkü sefayı arttıran harcamalar devleti ayakta tutan iktisadî döngüye önce zarar vermekte sonrasında ise yok etmektedir (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 103).³²

Seâlibî'ye göre her ifrat büyük mücadeleler verilerek tesis edilen dengeyi bozmaktadır. Bu sebeple aşırılık "...tabiatın ve düzenin düşmanı..." (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 109) olarak tasavvur edilmektedir. Bu durum hükümdarların mimari eserlerle olan ilişkilere dair söylemlerinde de kendisine yer bulmaktadır. Seâlibî (1997, 115-116) hükümdarların mimari eserlere yönelik temayülünün tarih boyunca kendisini gösterdiğini söylemekte ve her hükümdarın akranları nispetinde imar faaliyetlerinde bulunmasını normal görmektedir. Bununla beraber hükümdar harcanan her kuruşun devlet hazinesinden yani gücünün maddi unsurundan eksildiğini de hatırdan çıkarmamalıdır (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 116). Bu hususlarda ortaya çıkacak bir ifrat, hazineyi zor duruma sokarken hükümdarın gücünde de zafiyete sebebiyet vermektedir (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 116). Seâlibî (1997, 116) hükümdarın yaptıracağı mimari eserlerin büyüklüğünün değil orijinalliğinin kıymetli olduğunu söyleyerek bırakılacak eserin niceliğinin değil niteliğinin kıymet ölçüsü olduğunu da altını çizmektedir.

3. Bireysel Ahlak ve Devlet Ahlakı Arasında Sorumluluk Ahlakı Olarak Hikmet-i Hükümet

Bunun imkân dâhilinde olmadığı, tecrübe ile ehline mâlum olmuştur.". Kâtip Çelebi burada bir durum tespiti yaparken aynı zamanda Seâlibî'nin de ortaya koyduğu bir genel hüküm de vermektedir: İsrâfın toplumsal manada büyük bir yaygınlık kazandığı toplumlarda siyasetin de istikrarlı bir şekilde gerçekleştirilmesi mümkün değildir. Benzer bir hükme Koçi Bey'in risalelerinde (2008, 82) rastlamak mümkündür: "Merhum ve mağfur [Sultan Süleyman Han] hazretleri, kulun en üst derecedeki kuvvetini, hazinenin zenginliğini görüp de ziynet ve şöreti arttırınca, vezirler dahi ona uydular ve ardından 'insanlar, hükümdarlarının dinindedir' [sözünün] anlamına göre hareket eden cümle âlem halkı ziynet ve şöhrete düştü. [Durum] o dereceye vardı ki, mansıb sahibinin mahsulü ve kul taifesinin ücreti, yalnız ekmek akçesine bile yetişmedi, mecburen zulüm ve tecavüze başladılar; zulüm ve tecavüz ile âlem harap oldu."

³² İbn Haldun *Mukaddime*'sinde toplumların nasıl tesis edildiği, devletlerin nasıl kurulup ne gibi süreçlerden geçtiği ve hangi saiklerle yıkıldığını anlatırken Seâlibî'nin fikrini destekleyecek söylemler ortaya koymuştur. Ona göre (2020, 389-390) bir toplumdaki mülk miktarı artık zenginleşme gerçekleştiğinde rahat ve sükûn durumu ortaya çıkmakta, insanlar savaşmak ve mücadele etmek yerine konfor alanlarını genişletmeye çalışmakta ve üretmeden tüketme, müsriflik faaliyetleri ortaya koymaktadır. Bu da devletin sürdürülebilir olmasını imkânsız hale getirmektedir.

Seâlibî eserinde birey ve devlet arasında ahlak bakımından bir ayırım ortaya koymaktadır. Ona göre "...seciye, tabiat, huy" manasına gelen ahlak (Çağrı, 1989, 2/1) bu manasıyla yalnızca ferde mahsus değildir. Bireylerin olduğu gibi devletlerin de seciyeleri olduğu, fertler için doğru olarak görülen ahlakî normlar olduğu gibi devletler için de doğru olduğu tespit edilen ölçüler bulunduğu herkesçe bilinmektedir. Bununla beraber hem fert hem de devletin bir ahlakı olmasına rağmen bu iki öznenin ahlakı mahiyet itibarı ile birbirinden tamamen farklı nitelikte olmaktadır. Seâlibî bu ayrımı eserde nazârî bir mahiyete büründürmese de söylemsel olarak ortaya koymaktadır. Seâlibî hükümdarın şahsiyetiyle alakalı nasihatler verirken ahlakın ferdî cephesini merkeze almakta, hükümdarın siyasetiyle alakalı tavsiyelerde bulunurken ahlakın devlet merkezli yüzüne intikal etmektedir.³³ Bu meyanda örneğin eserde birey için yanlış görülen, ahlakî bir eksikliğe delalet ettiği kanaatinde olunan teccüs, hile, tuzak gibi hususlar mesele devlet olduğunda zaruret olarak telakki edilmektedir. Bu noktada devletin ahlakı devlet için faydalı olan olarak görülmektedir. Devlet, mesele doğru siyaseti tesis etmek ve uygulamak olduğunda bu amacı gerçekleştirmek için aracın mahiyetini dikkate almamalıdır. Fert için ise durum böyle değildir. Belli bir amacın gerçekleştirilmesi için kullanılacak araçların niteliği mesele birey olduğunda hususî bir öneme sahip olmaktadır. Fert faydayı ahlakın önüne koymamalıdır fakat söz konusu cemiyetin ortak menfaati olduğunda ise ahlakın hem mahiyeti hem keyfiyeti değişmektedir. Seâlibî, bu ayrımı en iyi şekilde siyasetnamesinin savaşla alakalı bölümünde ortaya koymaktadır. Harp bir olağanüstü hâl tesis ettiğinden iyi ile kötü, yanlış ile doğru bu durumda tersyüz olmaktadır. Şu ifadeler durumu hülasa etmektedir: "Harbin özelliklerinden biri şudur: Diğer zamanlarda kötü görülen hususlar,

³³ Seâlibî'nin burada fiili olarak gerçekleştirdiği ayrımı Max Weber kavramsal bir mahiyette ortaya koymuştur. Buna göre "Etik yönelimli bütün davranışlara kökten ayrı, uzlaşmazcasına karşıt iki ilkeden birinin kılavuzluk edebileceği bizim için açık olmalı: Davranış, 'anlayış etiğine' ya da 'sorumluluk etiğine' yönelik olabilir. Anlayış etiği sorumsuzlukla ya da sorumluluk etiği ilkesizlikle özdeş değildir." (Weber, 2017, 77) Kısaca ifade etmek gerekirse anlayış etiği bir işin neticesinden ziyade o neticenin elde edildiği yöntemin ahlakî olması gayesi güderken, sorumluluk etiği sürecin ahlakiliğinden bağımsız olarak sonucun ahlakiliğini merkeze almaktadır. Burada Seâlibî'nin, Weber'in ortaya koyduğu kavramlarla ifade edilirse, bireyler için anlayış etiğini, devletler içinse sorumluluk etiğini merkeze aldığını söylemek mümkündür. Birey sorumluluk etiği etrafında hareket etmemelidir çünkü "Dünyadaki hiçbir etik şu gerçekten kaçınmaz: 'İyi' amaçlara ulaşmak, sayısız örnek durumda, törel bakımdan kuşkulu ya da en azından tehlikeli araçlar kullanmanın bedelini ödemeye, bunun kötü sonuçlarıyla karşılaşma olanağı ya da hatta olasılığıyla yüz yüze kalmaya bağlıdır." (Weber, 2017, 78-79). Devletler bu yüzleşme ile başa çıkabilir fakat bireyler iyi amaçları doğru şekilde tespit edebilme noktasında bile meşru bir zemine sahip değildir.

savaş esnasında tavsiye edilir. Mesela hile, tuzak, aşırı cesaret, sonucu düşünmeden saldırabilmek gibi... Hatta savaş esnasında fazla tekbir getirmek bile hoş karşılanmaz.” (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 180). Görüleceği üzere devlet siyasetinin tehlikeye girdiği yahut tahkim edilmek istendiği durumlarda amaca giden yolda her şey mübah hale gelmektedir. Öyle ki birey merkezli ahlak telakkisi etrafında kaygılar güdülmesi böyle durumlarda tenkit edilmektedir. Devlet ve devletin membaı olan cemiyetin muhafaza, müdafaa ve tahkimi her şeye öncelenmekte, bu hususların mütakamil bir hale gelmesi için yapılabilecek her şey doğru görülmektedir. Devlet için ahlak, cemiyeti müreffeh hale getirecek, ikbalini sağlayacak şeyi yapmakla mukayyet sayılmaktadır. Böyle durumlarda aklî davranış değil cahilane hareket tercihe şayan kabul edilmektedir (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 181). Normal şartlarda yapılacak her işin, neticesinin ne olacağı hesaplanarak yapılması tavsiye edilirken mesele devlet olduğunda gerekli durumlarda işin sonunu düşünmek siyaset için zaafa dönüşmektedir. Devlet için zaaf teşkil edecek her fikir ve hareket ahlaka mugayir olmaktadır.

Benzer bir durum devletin istihbarat faaliyetleri için de vurgulanmaktadır. Seâlibî hükümdarın kendisine yönelme riski olan tehditler karşısında tedbir alabilmesi için istihbarata kıymet vermesi gerektiğine işaret etmektedir.³⁴ Normal şartlarda gizlice bilgi almaya çalışmak yaniecessüs bireyler için ahlaksızlık olarak görülürken devlet için doğru şekilde çalışan, güvenilir, tedbirli, akıllı, ağzı sıkı casuslar görevlendirmeye adeta bir siyasî farziyet atfedilmektedir.³⁵ Gerek dış siyaseti şekillendirmede

³⁴ Bu hususta Seâlibî'nin Aristoteles'in (1975, 159) tavsiyesini devam ettirdiği görülmektedir: "...insanlar, devrimci değişiklikleri özel yaşayışlarına ilişkin nedenlerden ötürü başlattıkları için, yaşayışları topluluğun çıkarlarına uygun olmayanları gözetim altında tutacak bir yetke görevi kurulmalıdır; bu oligarşinin çıkarları için de demokrasinin çıkarları için de, geri kalanların çıkarları için de eşit ölçüde geçerlidir.”.

³⁵ Gelibolulu Mustafa Âlî de (2015, 97) hükümdarın casus kullanması hususunda benzer bir kanaati paylaşmakla beraber Seâlibî'den farklı olarak casusların da casusları olması gerektiğini düşünmekte, bilgi getirenlerin de hataya düşme ve ihanet etme ihtimalini göz ardı etmemektedir. Kontrol edenlerin de kontrol edilmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Şu ifadeler meseleyi izaha kabildir: “Padişah haramdan kaçınan iş bilir, uyanık ve dindar câsuslar kullanmalı, her saat ve her an cumhurun işlerini araştırmalı, hakimlerin verdiği kararları takipten uzak durmamalıdır. Şu şartla ki, kullanılan casuslar hak sözü söylemekte kalem gibi akıcı, kin, hile ve yalan dolandan uzak durmalı, vezirlerin hatırı için mensuplarını himaye etmemelidir. Zenginlerin öldürücü zehrini alıp, yılan gibi eğrilikle olayları çarpıtarak tatlı tatlı yalan söylememelidir. Bu bakımdan bazı zamanlarda casusların hal ve hareketleri araştırmalı, yalan dolanı ve sadakat meclisi mumunun yanmadığı ortaya çıkanlar siyaset testeresi ile ikiye bölünmeli ve sonu gelmeyen işkence ile cezalandırılması buyurulmalıdır ki, diğerlerinin saygı

gerekse içeride devlet nizamına yönelik tehditleri bertaraf edebilmede hükümdar çeşitli istihbarat vasıtaları ve casuslar kullanarak bilgi temin etmelidir (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 110).³⁶ İcap ettiğinde yalan haberler üretilmeli, karşı tarafın doğru bilgi alması engellenerek karşı-istihbarat faaliyetleri gerçekleştirilmeli, düşmanların hem doğru siyaset tesis etmelerine mâni olunmalı hem de psikolojik üstünlük ele geçirilmelidir (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 183, 188). Bilgi olmadan tesis edilecek siyasetin faydası meşuk olduğundan siyaseti kâmil hale getirecek bilginin ne şekilde geldiği bir önem arz etmemektedir. Seâlibî'nin bu doğrultuda hükümdarın iç istihbarata kıymet vermesi siyaseti açısından hayatî bir öneme sahip olarak görmektedir (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 172-173).

Siyaseti mütekâmil bir şekilde tesis etmek için elde edilen malumat doğru olduğunda bu bilgiyi sağlayan araç mahiyet ve keyfiyetine bakılmaksızın kıymet görmektedir. Çünkü araç, zahirî anlamda ahlakî normlara uygun olmasa da devlet ve cemiyetin ikbal anahtarını muhtevi olduğu için batınî cephede ahlakî olanın bizzat kendisine dönüşmektedir. İşini iyi yapan casusların endişe ve korkuları giderdiğini, doğru kullanılan bir askerî yahut siyasî hilenin gelecek takviye kuvvetlerden daha büyük bir mana ifade ettiğini söyleyen Seâlibî bu durumu apaçık bir biçimde ortaya koymuştur (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 185).

4. Devlet ve Siyasetin Ölçüsü Olarak Adalet

Siyasetname geleneğinin tek kavram etrafında hülâsa edilmesi icap edilse o kavram şüphesiz adalet olacaktır. Bütün siyasetnameler adil bir nizamı mümkün kılmamanın yollarını tetkik ve izah maksadıyla telif edilmiş benzemektedir (Şahin, 2022b, 24). Devletler keyfiyet itibarıyla farklı şekillerde yapılabılır; idare ve siyaset etme biçimleri birbirlerinden kültür, din, gelenek, teamül, töre gibi hususiyetler sebebiyle farklılık gösterebilir fakat devlet nizamı ile adalet arasındaki ilişki şartlardan bağımsız bir mahiyet arz etmektedir. Tabii olarak adalet kavramına yüklenen manalar da dönem dönem farklılık gösterebilir, fakat adaletin kavramdan bağımsız olarak

duymasına vesile olup, daima padişahın şüphe ve öfkesinden çekinsinler, hiddet ateşinin alevinden olabildiğince uzak dursunlar.”.

³⁶ Modernleşme devrinde Nizam-ı Cedid münekkitlerine cevap vermek maksadıyla kaleme alınan *Koca Sekbanbaşı Risâlesi*'nde (2017, 178) istihbarata önem verilmemesi halinde ordunun büyük bir zafiyet göstereceğinin altı çizilmekte, savaşta casus kullanımının önemi vurgulanmaktadır: “Asker-i İslâm ordusuna girip çıkan câsusların bulunması ve bilinmesi gayet müşkil bir şeydir. Câsus belâlarından bir devlet ne kadar mutarrız olur ve câsustan muhâfaza olunmayan nizâmsız askerini devleti âhir-kâr harâba bâis olan bu madde cümleden akdem olup gayet dikkat olunacak şey olmak ba'zı vukuâtımızın zikrindedir.”.

kendisini gösteren mahiyeti onun İslam siyaset düşüncesindeki merkeziliğini muhafaza etmesini sağlamaktadır.³⁷ Bu meyanda Seâlibî de adaleti siyasetin merkezine koymakta, siyasetin ölçüsünün adalet olduğunu düşünmektedir. Ona göre doğru bir siyaset ancak adaleti tesis etmekle imkân bulmaktadır. Bu doğrultuda o, adaleti "...en ulu siyaset, en yüksek fazilet..." (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 95) olarak anmaktadır. Kemâl halindeki bir siyaseti nasıl tesis edeceğini bilmeyen bir hükümdar için yalnızca adaleti tesis etmesi kâfi gelecektir. Bütün bir siyaset adil bir nizamı mümkün kılmak için teşekkül ettirilmektedir. Adaletin olduğu yerde en kavi siyaset kendiliğinden tecessüm edeceğinden böyle bir ortamda siyasetin mahiyetini sormak abes olacaktır. Adaletin olduğu yerde siyasetin ancak keyfiyeti değişebilmekte mahiyeti korunmaktadır. Bu çerçevede siyasetin keyfiyeti dine, kültüre, örfe ve töreye göre değişebilir fakat mahiyeti bir sabiteyi ifade eder ki o sabite adalettir. Bu sebeple Seâlibî, "Adalet, tüm fırka, din, mezhep hatta Arap ve Acem devletleri nezdinde de inanç, mülk ve kudretin temeli, siyasetin beynidir." (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 95) ifadesiyle adaletin şartlardan bağımsız mahiyetine vurgu yapmaktadır. Adaletsiz olmayı öğütleyen ya da emreden bir siyasî, dinî, felsefî, kültürel ya da içtimaî zihniyet muhaldir dense yeridir. Adalet ahlakî nizamı kemâle eriştiği gibi içtimaî, iktisadî ve siyasî nizamı da mütekâmil bir hale getirmektedir. Devlet ve milletin müreffeh bir hayata erişmesini sağlayan adalettir. Adaletin olmadığı yerde herhangi bir yapının varlığını muhafaza etmesi mümkün değildir. Malum olduğu üzere devletler küfr ile âbâd olur fakat zulm ile olmaz (Nizamü'l-Mülk, 2018, 15). Seâlibî (1997, 96) bu duruma şöyle dikkat çekmektedir: Hükümdar "...adaletten sapar, zulüm ve azgınlığın sembolü haline gelirse vay onun haline! Her şey tersine döner, siyaseti çamura saplanır. Adalet; malı, parayı ve gücü nasıl çekiyorsa, zulüm ve cefa da bu nimetleri bir bir elden çıkarır, artmalarını önler!".³⁸ Devleti ayakta tutan maddi unsur olan vergiyle alakalı meselelerdeki bir adaletsizlik aynı zamanda devleti ayakta tutan sacayaklarının da zarar görmesine sebebiyet vermektedir.³⁹ Adalet vergiyi

³⁷ İslam siyaset düşüncesi geleneğinde adalet kavramıyla alakalı genel bir değerlendirme için bk. Özlem Bağdatlı, *İslâm Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 308-348.

³⁸ Zulmün hükümdarlığı yok edeceği fikri İslam siyaset düşüncesine has değildir. Kautilya (2009, 139) Arthaştra'da şu ifadeleri kullanmaktadır: "Dharmaştra ve Arthaştra'daki öğretilere uymayan bir kral, adaletsizliğiyle krallığı mahveder.". Ayrıca burada Kautilya, hükümdarın doğru siyaset etmek için kendi eserine başvurmasını bir zaruret olarak göstererek ulema ile hükümdar arasındaki alakaya da vurgu yapmaktadır.

³⁹ Nizamülmülk'ün (2017, 27-28) vergi toplanması ve vergi memurlarının uygulamaları hususundaki şu ikazı Seâlibî'nin söylemi ile muvafık bir mahiyettedir: "Görevlerini icra eden

hem miktar olarak arttırmakta hem de bereketini sağlamaktadır. Fertler adil bir düzende bu düzenin devamının sağlanmasının kendi ikballerini de daha iyi bir yere götüreceği kanaatiyle vergilerini memnuniyetle verecektir. Zulmün olduğu yerde ise belki verginin miktarı kısa bir süre için artmış gibi görünür fakat milletin devlete olan bakışı bambaşka bir mahiyete intikal edecektir. “Zulmeden feci bir akıbete uğrayacaktır, ne kadar semirip adam toplasa da!” (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 97) ifadelerine eserinde yer veren Seâlibî aslında bu duruma dikkat çekmektedir. Böyle bir düzende vergi devlete yapılan gönüllü bir katkı olmaktan çıkmakta fertler vergiyi kendilerinden gasp edilen emek olarak tasavvur etmeye başlamaktadır. İşler bu hale geldiğinde devletin ikbalini sağlamak zannedildiği kadar kolay olmamaktadır. Devlet ancak kendisini teşekkül ettiren ve varlığını imkanı kılan millet kendisinden razı olduğu ve siyasal süreçleri rıza etrafında sürdürdüğü ölçüde varlığını devam ettirebilmektedir.

Seâlibî adalete yalnızca dünyevî değil dinî bir ölçü olarak da dikkat çekmektedir. Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olan hükümdar, Allah'ın adalet sıfatına da bir hükümdarın sahip olabileceği en üst ölçülerde sahip olmalıdır. Layık olduğu için Allah tarafından kendisine lütfedilen devleti idare etme hakkı olarak hükümdarlığı elinde tutmasının yolu ancak buradan geçmektedir. Liyakat ancak adaleti muhafaza ve tahkim etmekle mümkün olmaktadır. Adalet yerine zulmü geçiren hükümdarlar liyakat ölçüsünü de kaybetmiş olduklarından Allah onlara olan lütfunu geri çekmektedir (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 96). Adil hükümdar Allah tarafından korunurken, zalim hükümdar bu korumanın muhatabı olmamakta, Allah'ın azabı ile düçar olmaktadır (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 96).

Siyaset duygu ile değil akıl ile yapılacak bir iş olduğundan hükümdarlar aklını keskinleştirirken duygularını köreltmelidir (Ebû Mansur

memurlara Allah'ın kullarına kibar davranmaları, aldıkları haraç ve öşürü nezaketle istemeleri, mahsullerini toplamadıkları sürece onlardan mal talep etmemeleri gerektiği salık verilmelidir. Çünkü tahsildarlar vaktinden evvel mal isterler ise reaya elindekini yarı fiyatına satmak zorunda kalır, zahmete sokulur. Bu durumda o işten zarar eden halk perişan ve avare olur. Ve dahi, raiyyetten öküç ve tohuma muhtaç olacak kadar fakr ü zarurete düşen olursa yerinden yurdundan cüda düşmesin, günlerini huzur içinde geçirsin diye vergi memurlarına, böylelerine ödünç vermeleri ve işini kolaylaştırmaları salık verilmelidir. ... Padişah sürekli tahsildarları denetlemeli, onlara nezaret etmelidir. Cihanın ve hazinenin dört başı mamur, kendi ömrünün uzun olması için padişah, memurlar kanunlara mugayir davrandıklarında yahut raiyyetten gerektiğinden fazla bir şeyler aldıklarında alınan şeyi sahibine iade ederek, alan kişiyi diğer memurlara ibret olsun da aynı yolsuzluğu yapmasınlar diye derhal azledip uzaklaştırmalıdır.”.

es-Seâlibî, 1997, 88).⁴⁰ Mutlak egemen olarak hükümdar elinde bulundurduğu imkanlar sayesinde hüküm, ceza ve ödül verme imkânına vasil olmaktadır. Bu imkânın nasıl kullanıldığı bir hükümdarın da mertebesini ortaya koyan en temel meseleler arasında görülmektedir. Siyasetin dengesi duygu ile değil ancak akıl ile sağlanabileceğinden Seâlibî hükümdarın aklını kullanarak ne çok hiddetli ne de çok suhuletli olması gerektiğini vurgulamaktadır. Hükümdar icap ettiği yerde icap ettiği ölçülerde hükmünü vermelidir. Bir kişinin yararlarının zararlarını, sevaplarının günahlarını aştığı durumlarda en küçük bir meseleye hiddetlenerek o kişiyi cezalandırmak adaletin tecelli etmesinin önüne geçtiği gibi hükümdara yönelik tasavvura da zarar vermektedir. Bununla beraber hükümdarın egemenliğine, devletin ikbaline, milletin sıhhatine, nizamın dengesine zarar verenlere de merhamet gözüyle bakıp onları affetmek hükümdarı aciz gösterirken diğer devlet ve cemiyet düşmanlarını da niyetlerini eyleme dökmek hususunda heveskâr bir hale getirmektedir. Seâlibî'nin (1997, 100) "Yerinde ve zamanında yapılan bir infaz, yerinde ve zamanında çıkartılan af ilanı gibidir." demesinin esrarı da burada aranabilir. Ona göre "İşin sırrı, hükümdarın iyiliği de cezalandırmayı da yerinde yapabilmesidir." (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 101). Devlet içerisinde güç devşiren, devletin imkânlarıyla tesis ettiği gücü devleti kendi uhdesine alabilmek için kullanmaya niyetlenen kişi ve hizipler karşısında hükümdarın merhametli çehresini terk ederek şedit bir tavır takınması da bu sebeple gereklidir.⁴¹ Aksi halde "...titreyen hısımlar bir bir aslan kesilir." (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 103).⁴² Bu şahıs yahut hiziplerin ortadan kaldırılmaması hükümdarın egemenliğini yerle yeksan edebileceği gibi gizli

⁴⁰ Keykavus da (2007, 224) *Kâbusname'*de siyasetin akıl ile yapılacak bir iş olduğu fikrini şu ifadelerle ortaya koymaktadır: "Ve her işe ki el sunmak istersen evvel reyini bilüne uydur, andan ol işe el sun. Yani bilüsüzlükle iş işleme. Pes her işin evvelinde aklınla, bilünle danış, andan ol işi et. Zira padişahın vezir-i vüzerası akıl ve bilüdür."

⁴¹ Nizamülmülk (2016, 55) hakkeni cezalandırmanın insanlık tarihi boyunca hükümdarın en temel vazifelerinden biri olduğunu şu ifadelerle ortaya koymaktadır: "Memleketin ayakta durabilmesi için Hz. Âdem'den zamanımıza kadar hiçbir padişah adaleti hâkim kılmak için suçluyu cezalandırmaktan çekimser kalmamıştır." Seâlibî'nin kaynaklarından İbnu'l-Mukaffa (2016, 25) da cezalandırmayı hükümdarın siyasetini tesis ederken yaslandığı en önemli unsurlardan biri olarak göstermekte ve şu ifadelerle meseleyi özetlemektedir: "Ceza, iyiyi destek, kötüden kurtuluştur." (2016, 26).

⁴² Machiavelli de hükümdarın bir cephesiyle sert ve şedit olurken diğer cephesiyle kurnaz olması gerektiği kanaatindedir. Hükümdarlar için genellikle kurnazlık bir zayıflık alameti gibi görünse de Machiavelli (2011, 67) böyle düşünenlerin siyasetten nasibi olmayan cahiller olduğunu söylemektedir. "Hayvan kimliğine bürünmeyi bilmesi gereken bir hükümdar hayvanlardan tilki ve aslanı yeğlemelidir. Çünkü aslan tuzaklardan, tilki de kurtlardan korunamaz. Bu nedenle tuzaklardan korunmak için tilki, kurtlara karşı koyabilmek için aslan olmak gerekli. Yalnızca aslan olarak kalmak isteyenler bu işten anlamayanlardır."

niyetlerini açığa vurmayan farklı kişi ve grupları da teşvik edebilir. Seâlibî'nin şu tavsiyesi bu manada yerindedir: "Sultan, isyan kokusu aldığı güçlü bir kumandanın veya ileri gelenlerden şımarık birinin ayağını kaydırıp işini bitirmedikçe saltanatını sağlama alamaz, heybet ve saygınlığını hissettiremez, kısaca siyaset yapamaz." (Ebû Mansur es-Seâlibî, 1997, 101). Hükümdarın bazı meselelerde merhamet göstermesi idareci için bir imkân olabilecek merhameti büyük bir zaafa dönüştürmektedir. Seâlibî (1997, 100) affedilmesi muhal olan hususları şöyle tespit etmektedir: hükümdarın mülküne zarar vermek, verdiği hükümleri dikkate almayıp çizdiği sınırları aşmak ve verdiği sırrı ifşa etmek. Bu hususlar üzerine düşünüldüğünde tamamının devletin teccüm etmiş hali olan hükümdarın sahip olması icap eden haşmete zarar veren fiiller olduğu anlaşılabilir niteliktedir. Hükümdarı diğer insanlardan ayıran hususiyetlere yönelik bir tehdit doğrudan hükümdarlık makamı ve devlete yönelmektedir.

Sonuç

Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Seâlibî'nin *Âdabu'l-Mulûk* başlıklı eserinin incelenmesi doğrultusunda varılan ilk sonuç Seâlibî'nin İslam siyaset düşüncesi geleneği içerisinde düşünce üreten halef ve selefleriyle neredeyse her konuda ortak kanaatleri paylaştığıdır. Seâlibî organizma tipi toplum ve devlet fikri çerçevesinde en hayati organ olan hükümdarı diğer uzuvları da koruyup kollayacak ve bir bütün olarak bedeni dengeli ve düzenli bir şekilde devam ettirecek bir unsur olarak görmektedir. Seâlibî'nin eserini kaleme alma yöntemi hatırlandığında aslında Seâlibî'nin ortaya konan birikimi hem özetlediği hem de paylaştığını söylemek de mümkün hale gelmektedir.

O pek çok eserden alıntılar yaparak hem devrin eserlerine vakıf olduğunu göstermiş hem de bir meseleye dair verilen hükümlerin ancak gelenekte kendisine yer bulması halinde bir mana ifade edeceği hakikatini teslim etmiştir. *Âdâbü'l-Mülûk* bu gözle okunduğunda siyasete dair çeşitli eserlerin bir derlemesi değil, belli bir geleneğin siyasal idrakinin gene o gelenek etrafında ispatlanması gayreti olduğu tespiti yapılabilir niteliktedir. Müslüman bir alim olarak Seâlibî siyasal muhayyilesini yalnızca *Kur'an-ı Kerim*, *Ehadis-i Nebevî*, Müslüman alimler, idareciler ve İslam tarihinin büyüklerine atıflar yaparak ortaya koymamıştır. O ilim namına dünya tarih tecrübesine katkı yapan, ismi belli anlamları da muhtevî olan herkese, muhatap olduğu eserlerde şahit olduğu ölçüde kıymet vermiştir. Bundan dolayı Seâlibî, *Âdâbü'l-Mülûk*'ta bir taraftan *Kur'an-ı Kerim* ayetleri, Resul-i Ekrem'in hadisleri, Hülefa-i Raşidîn'den itibaren İslam halifelerinin söz ve

uygulamalarına atıflar yaparken diğer taraftan Büyük İskender, Nuşirevan, Buzurkmıhr, Ardeşir, Bizans Kayserleri, Yunan filozoflarından alıntılar yapmaktan çekinmemiştir. Julia Bray'in (2010, 33) de işaret ettiği üzere Seâlibî bu eklektik tarzı bir düşünme yöntemi olarak işlevselleştirmiştir. O bütün siyaset ve idare geleneğini belli hakikatlerin farklı şart, dönem, din, dil ve zihniyetler etrafında yeniden organize edilmesi olarak tasavvur etmektedir. Bu sebeple onun için İslam öncesi ya da sonrası siyasal zihniyetin hakikatinde değişen bir şey yoktur. Ona göre İslam dini ve Müslüman büyükleri siyasal alanın hakikatini İslam'ın dili ve yöntemi ile yeniden teşekkül ettirmektedir. Bu doğrultuda Seâlibî eserin başından sonuna kadar rivayeti bir izah usulü olarak kullanmıştır. Eserin bütününden yalnızca Seâlibî'ye ait olan cümleler alınarak eser yeniden telif edilecek olsa elde eserin hacminin çok küçük bir bölümünden başka bir şey kalmadığı görülse de bu durum Seâlibî'nin eserini belli bir zihniyet etrafında şekillendirmediği manasına gelmemektedir. O, siyasal alanın çeşitli meselelerine dair fikriyatını modern öncesi dönemde İslam siyaset düşüncesi geleneğinde herkes tarafından meşruiyeti kabul edilen kişiler ve doğrudan siyaset geleneklerine atıflar yaparak ortaya koymuştur. Böylece belki kendisi verdiği zayıf olacak hükümler kıymet bulmuş, söylenecek şey bütün bir geleneğe söylenilerek hükümler tartışma götürmez bir hale getirilmiştir. Böylece Seâlibî'nin siyasetnamesi adeta bir siyasî anlatı kartelasına dönüşmektedir. Bu usulü kullanan ilk ve tek müellif Seâlibî değildir. Rivayet ve derleme usulü siyasetnamelerin ilk örneğini İbnü'l-Mukaffa *el-Edebü's-Sağîr* ile vermiş (Dinçer, 2018, 208-209), Seâlibî bu geleneğin bir parçası olmuş, Selçuklu devri ulemasından Zencânî'nin *Kitâbu'l-Letâîfi'l-'Alâîyye fi'l-Fedâîli's-Seniyye* eseri de benzer bir zihniyetle yazılmıştır. Bununla beraber Seâlibî, İslam siyaset düşüncesine muhalif olabilecek rivayet ve anlatıları eserine dahil etmemiştir. Bu şekilde Seâlibî aslında İslam coğrafyasının komşu medeniyetleri, onların meşhur filozof ve hükümdarını adeta İslamî bir mahiyete büründürmüştür.

Netice itibarı ile Seâlibî'nin siyasetnamesi kendi devrinin ve seleflerinin siyasal zihniyetlerini yine onlardan yapılan alıntılarla hülasa eden bir metin olarak telakki edilebilir niteliktedir. Nevzuhur hükümleri ispat davası gütmek yerine tarihin sınamasından geçmiş fikriyat ve faaliyetleri sistemleştirmek bir zihniyet geleneği tesis etmenin temel esaslarından olduğuna göre şunu söylemek mümkündür ki, Seâlibî ve siyasetnamesi sırf bu cephesiyle bile İslam siyasetname geleneğinde kendisine hususî bir yer verilmeyi hak eder bir niteliğe sahiptir.

◆ İslam Siyaset Düşüncesi Geleneği Çerçevesinde Ebû Mansûr es-Seâlibî ve Âdâbü'l-Mülûk

Kaynakça

- Adalıoğlu, Hasan Hüseyin. (Haz.) “Giriş”. Zencânî. *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fî'l-fedâilî'sseniyye Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*. 13-89. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2019.
- Adalıoğlu, Hasan Hüseyin. “Siyâsetnâme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/304-306, İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ahmed bin Hüsameddin Amâsî. *Kitâb-i Mirâtu'l-Mülûk*. sad. Mehmet Şakir Yılmaz. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*. 2. Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1972.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Mete Tuncay. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1975.
- Arslan, Adnan. “Ebû Mansûr es-Seâlibî’de Ahlakî Görecelilik”. 5. *Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Bildiri Kitabı*. 813-818. Ankara: Sageya Yayıncılık, 2019.
- Aydın, Erhan. *Orhon Yazıtları (Köl Tegin, Bilge Kağan, Tonyukuk, Ongi, Küli Çor)*. İstanbul, Bilge Kültür Sanat, 2017.
- Aykut, Said. “Seâlibî ve Siyaset Sanatına Dair Görüşleri”. *Akademya* 3 (1996a), 47-55.
- Aykut, Said. “Seâlibî’nin, Sanat, İnce Siyaset, Ordu ve Ruh Terbiyesiyle İlgili Öğütleri”. *Akademya* 4 (1996b), 46-54.
- Aykut, Sait A.. “Câhız, Seâlibî ve İbn Hazm: Klasik Arap Edebiyatında Ten ve Ten Sevgisi”. *Cogito* 44-45 (2006), 183-208.
- Bağdatlı, Özlem. *İslâm Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Bedreddin ibn Cemâa. *Adl’e Boyun Eğmek Ehl-i İslâm’ın Yönetimi İçin Hükümler*. çev. Özgür Kavak. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Bray, Julia. “Al- Tha’alibi’s Adab al-muluk, a Local Mirror for Princes”. *Living Islamic History: Studies in Honour of Professor Carole Hillenbrand*. 32-46. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- Coşar, A. Mevhibe. (Haz.) “Giriş”. Abdüsselâm El-Amasî. *Tuhfetü'l-Ümerâ ve Minhâtü'l-Vüzerâ Siyaset Ahlâkı*. 17-41. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012.

- Çağrıçı, Mustafa. "Ahlâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/1-9. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Dinçer, Ömer. *Siyasetnâmeleri Yeniden Okumak*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Ebû Mansur es-Seâlibî. *Hükümdarlık Sanatı (Âdabu'l-Mülûk)*. çev. Sait Aykut. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Ebû Nasr El-Farabî. *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*. çev. Mehmet S. Aydın-Abdulkadir Şener-Rami Ayas. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Ebü'n-Necip Şeyzerî. *Nechü's-Sül'uk fi Siyaset'i'l-Mülûk*. haz. Ensar Köse. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- Ebülgazi Bahadır Han. *Şerece-i Türk Türk'ün Soyağacı*. çev. Arif Acaloğlu. İstanbul: Selenge Yayınları, 2020.
- Farabî. *İdeal Devlet*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Gelibolulu Mustafa Âli. *Nushatü's-Selâtin*. haz. Faris Çerçi. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015.
- Gündoğdu, Hasan. *Ebu Mansur Abdülmelik b. Muhammed es-Sealibi'nin Sirru'l-Arabiyye adlı Eserinin Edisyon Kitiği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- İbn Haldun. *Mukaddime-1*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 9. Baskı, 2013.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Baskı, 2020.
- İbnu'l-Mukaffa. *İslâm Siyaset Üslûbu*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- İbrahîm bin Muhammed. *Âdâbu'l-Hilâfe ve Esbâbu'l-Hisâfe*. çev. Hayrullah Acar. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.
- İmam-ı Gazâlî. *Nasihatü'l-Mülûk*. çev. Osman Şekerci. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.
- İnalçık, Halil. *Şâir ve Patron Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2003.

◆ İslam Siyaset Düşüncesi Geleneği Çerçevesinde Ebû Mansûr es-Seâlibî ve Âdâbü'l-Mülûk

Kafes, Mahmut. "İbn Faris'in es-Sahibi fi Fıkhı'l-Luğa ve es-Seâlibî'nin Fıkhı'-Luğa ve Sırru'l-Arabîyye Adlı Eserlerinin İçerik ve Metot Yönünden Karşılaştırılması". *Şarkiyat Mecmuası* 12 (2008), 71-94.

Kâtip Çelebi. *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel*. haz. Ensar Köse. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.

Kautilya. *Arthaşâstra*. çev. Utku Umut Bulsun. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları, 2018.

Keskintaş, Orhan. *Adalet, Ahlâk ve Nizam Osmanlı Siyasetnameleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

Keykâvus. *Kabusnâme*. çev. Mercimek Ahmed. haz. Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2007.

Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. sad. Murat Demirkol. İstanbul: Fecr Yayınları, 2016.

Koca Sekbanbaşı Risâlesi. haz. Abdullah Uçman. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.

Koçi Bey. *Koçi Bey Risaleleri*. haz. Seda Çakmakcioğlu. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2008.

Kömbe, İlker. "Dünya Düzeninin Temelleri: Adalet Dairesi Literatürüne Giriş". *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 18/35 (2013), 139-198.

Mahmûd el-Kâşgarî. *Dîvânü Lugâti't Türk*. çev. Serap Tuba Yurteser – Seçkin Erdi. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2007.

Mohammadi, Sabriye – Mohammadi, Mohammad. "Ebu Mansûr Es-Seâlibî ve Men Ğâbe 'anhü'l-Muṭrib Adlı Eseri". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 8/1 (Haziran 2022), 91-108.

Necmeddin Dâye. *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol*. haz. Şefaettin Severcan. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.

Niccolô Machiavelli. *Hükümdar*. çev. Necdet Adabağ. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 4. Basım, 2011.

Nizamü'l-Mülk. *Siyasetname*. çev. Mehmet Taha Ayar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 14. Basım, 2018.

Nizamülmülk. *Siyasetnâme*. çev. Nurettin Bayburtlugil. İstanbul: Dergâh Yayınları, 12. Basım, 2016.

Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimgöz. İstanbul: Türkiye İş

- Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Rousseau, J. J.. *Toplum Sözleşmesi*. çev. Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Sa'dî-yi Şirâzî. *Hükümdara Öğütler*. çev. Turgay Şafak. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.
- Soykan, Hayreddin. "İslâm Âlimi Seâlibî'nin Hatırlattıkları". *Akademya* 10 (1998), 2-3.
- Şahin, Selin – Şahin, Enes. "Şahsiyet ve Siyaset: İslam Siyaset Düşüncesinde Lider Merkezlilik Örneği Olarak Nehcü's-Sülûk fî Siyaseti'l-Mülûk". *Akademik İncelemeler Dergisi* 17/2 (2022), 237-259.
- Şahin, Selin. "Siyasal Meşruiyet: Gelenekten Moderniteye Bir Tahlil". *Siyasal Yazılar*. ed. Selçuk Kahraman. 407-425. Konya: Eğitim Yayınevi, 2022a.
- Şahin, Selin. *Zihniyet Mücadelesi Diyanet Gazetesi ve İslamcı Dergilerde Din, Devlet ve Siyaset*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2022b.
- Şerif, Abdulrahim. *Es-Se'âlibî'nin Fıkhü'l-Luğa ve Es-Süyûti'nin El-Muzhir fi-ülûmi'l Luğa ve Envâ'uhâ Eserlerinin Karşılaştırılması*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Şeyhoğlu Mustafa. *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*. haz. Kemal Yavuz. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- Temir, Fatih. Ebû Mansûr es-Seâlibî ve el-İktibâs mine'l-Kur'ân'ı'l-Kerîm Adlı Eseri. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Basılmamış, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Topuzoğlu, Tefik Rüştü. "SEÂLİBÎ, Ebû Mansûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/236-239, Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Weber, Max. *Meslek Olarak Siyaset*. çev. Levent Özşar. Bursa: Biblos Kitabevi Yayınları, 2017.
- Yılmaz, Coşkun. "Siyâsetnâme (Osmanlı Dönemi)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/306-308. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yusuf Has Hacip. *Kutadgu Bilig*. çev. Ayşegül Çakan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Zencânî. *Kitâbu'l-letâifi'l-'Alâiyye fi'l-fedâili's-seniyye Alâeddin Keykûbat'a*

◆ İslam Siyaset Düşüncesi Geleneği Çerçevesinde Ebû Mansûr es-Seâlibî ve Âdâbü'l-Mülûk

Sunulan Siyâsetnâme. haz. Hasan Hüseyin Adalıoğlu. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2. Basım, 2019.

Semih El-Ğâsim'in "Ğudsü'l-Ard" İsimli Şiirinin Tahlili

Analysing Semih Al-Qasem's Poet "Ğudsü'l-Ard"

Muhammet Berat CAN

Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler
Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

Asst. Prof., Nigde Omer Halisdemir University, Faculty of Islamic
Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric,
Niğde/Türkiye

mberat@gmail.com

ORCID: 0000-0002-5811-9958

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 1 Nisan / April 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Haziran / June 2023

DOI: [10.53683/gifad.1275248](https://doi.org/10.53683/gifad.1275248)

Atıf / Citation: Can, Muhammet Berat "Semih El-Ğâsim'in "Ğudsü'l-Ard" İsimli Şiirinin Tahlili / Analysing Semih Al-Qasem's Poet "Ğudsü'l-Ard"". *Gıfad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 12/24 (Temmuz/July 2023/2): 623-641

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

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

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

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

Öz

Semih el-Kâsım, Filistin direniş edebiyatı şairlerinden biridir. Semih direniş şairi olarak, ilk eseri "Mevâkibü'ş-Şems" (1958)'den itibaren ölümüne (2014) değin yarım yüzyıldan fazla (56 yıl) Filistin Direnişini ve Filistin halkını kaleme almıştır. Semih'in şiir serüveni üç temel safhada ele alınabilir. İlki işgalci güçlerin 1948 yılında "Nağba" ile Filistin'i fiili olarak işgal etmesiyle başlar ve 1967 yılına kadar sürer. Onun şiirinin birinci evresinde Arap milliyetçiliği etkilidir. İkinci evresinde Arap birliğine inancı tamdır. Bununla birlikte batılı fikirlerin tesirinde kalır ve ülkesinin içinde bulunduğu durumdan batılıların fikirlerinin tatbik edilmesiyle kurtulacağını savunur. İkinci dönem şiirleri de Arap Devletleriyle-İsrail arasında gerçekleşen savaşlar sonrasında yaşanan "Nekse" dönemini kapsar. Üçüncü evresi Amerika'nın öncülüğünde 1993 yılında Filistin ile İsrail arasında imzalanan Oslo antlaşması gereği kalemlerin barışı yazmaya zorlandığı dönemdir. Son evrede yapılan antlaşmalar gereği kalemler artık barışı yazmak zorunda kalmıştır. Bu çalışmada, şairin son şiir kitabına da adını veren "Kudsü'l-Ard" şiiri yapı, tema, dil-üslup, ahenk ve ideolojik açıdan tahlil edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Arap Dili ve Belağatı, Şiir Tahlili, Semih el-Kâsım, Kudsü, Kudsü'l-Ard*

Abstract

Semih al-Qasem is one of the poets of Palestinian resistance literature. As a resistance poet, Semih wrote about the Palestinian Resistance and the Palestinian people for more than half a century (56 years) from his first work "Mevâkibush-Shems" (1958) until his death (2014). Semih's poetry adventure can be handled in three basic stages. The first one begins with the de facto occupation of Palestine by the occupying forces in 1948 with "Nağba" and lasts until 1967. Arab nationalism is influential in the first phase of his poetry. In its second phase, it has full faith in Arab unity. However, he remains under the influence of western ideas and argues that he can get out of the situation in his country by applying western ideas. In his poems of the second period, he covers the "Nekse" period after the wars between the Arab States and Israel. The third phase is the period in which the pens were forced to write peace in accordance with the Oslo agreement signed between Palestine and Israel in 1993 under the leadership of the USA. As a result of the agreements made in the last phase, the pens had to write peace. In this study, the poem "Kudsü'l-Ard", which gave its name to the poet's last poetry book, was analyzed in terms of structure, theme, language-style, harmony, and ideology.

Keywords: *Arabic Language and Rhetoric, Analysis of Poetry, Semih al-Kâsım, Kudsü, Kudsü'l-Ard*

Extended Summary

In our study, the adventure of the emergence of the resistance literature in Palestine and what the subjects discussed in the Palestinian resistance literature are talking about are mentioned. In a way, resistance literature deals with the events in Palestine chronologically. Many works have been written about the freedom of Jerusalem in Muslim geographies.

Since the poets are aware of the effects of the poems on the public, they have left a lasting impression on the reader by ascribing different meanings to each word they choose. A broad perspective that will benefit the people is dominant in the poems of resistance. Semih's poems were accepted among the people as bullets thrown at the enemy.

Semih's poem "*Kudsü'l-Ard*", known for his resistance poems, will be analyzed in terms of wording, meaning and rhythm in our study. The poem written in free meter consists of thirty-four lines. In general, the poem talks about the social life in the streets of Jerusalem. It leaves a deep impression on the reader with its powerful descriptions. He does not talk about the current state of Jerusalem, and in the poem, which presents sections from the poet's past life, he emphasizes that Jerusalem is not just a piece of land but is important for both monotheistic religions and all humanity. Jerusalem and its religious and cultural riches have taken their place in poetry as symbols.

The period when the poem "*Kudsü'l-Ard*" was written corresponds to the period after the Oslo agreement, that is, the period when the pens were forced to write peace. Therefore, although the resistance style, which is the poet's characteristic feature, cannot find a place for itself in his lines, that feeling is reflected to the reader in the meanings. Although the Palestinian state was established, the suffering of the people is fresh. Semih always strongly uses the phenomenon of social reality in his works. In this work, with his article named "*Misâku'l-Kuds*", which he chose for the introduction, he almost announces that this will be dealt with extensively throughout the book.

Even though Jerusalem is the center of the poem, the Palestinian people, and their belonging to it are explained. From the first line, it is mentioned that the naturalness of life in the streets of Jerusalem is emphasized by emphasizing that people have lived in peace and security in the Palestinian lands for centuries. However, the main aim is to focus on the social life that the Palestinian people were deprived of after 1948.

In the last part of the poem, the poet has clearly stated that he has no

patience and that the Palestinian people should live in the land they belong to. The name “عائد” he used while expressing this, with the perpetrator pattern, emphasized that he both returned and belonged to that land. The sad state of Jerusalem, which Semih uses as a symbol in his poetry, together with his social realist aspect, is a call to the minds for liberation from current situations, encouraging the reader to act, and can be accepted as an invitation to resistance.

As the thematic texture of the poem “*Kudsul-Ard*”, some feelings and phenomena such as the longing for Palestinian lands, the longing for a peaceful life in the past, the feeling of trust felt in the places where the symbols of all holy religions are located, and the dreams of children born in deprivation on their lands; The main theme is the longing for the return of the helpless Palestinian people. In almost every line, the poet emphasizes that the Palestinian lands should be free, and its people should be there, which clearly shows this. With the phrase “I am returning with all my people”, we are no longer afraid of other Arab states, agreements made for a solution, etc. without mentioning that the Palestinian people can return of their own will and courage.

In the poem “*Kudsul-Ard*”, language is used to perform a descriptive function. The language used in the text is mostly expressed in colloquial expressions, apart from the abstract concepts used in some places (the greeting of people, roses and jasmines in the streets, children playing in the narrow streets, the smell of hot, fresh bread coming from the ovens, tourists coming for travel...). The lines, which are usually made up of finished sentences, give the poem a plain language style.

There is no certain meter in the poem named “*Kudsul-Ard*” written in free verse. The poem generally consists of lines that are close to each other but have different syllable numbers. There are usually last letter rhymes in the opposite concepts expressed. One of the important elements that provide harmony in poetry is the use of opposite words together and the presence of repetitions. The use of these repetitions contributed to the strengthening of the lyrical tone in the poem. The use of opposite words together, adjectives used for reinforcement, noun signs, pronouns, repetition of word groups as phrases, the use of leitmotiv technique in more than one place contributed to the strengthening of the rhythmic structure of the poem. At the same time, it has made the emotions desired to be conveyed in the poem more pronounced.

Giriş

1. Direniş Edebiyatında Semih el-Kâsim

Filistin Direniş Edebiyatı, Batılı devletlerin Filistin bölgesindeki toprakları Osmanlı Devlet'inden 1917'de koparmasıyla başlayan ve sonrasında bölgede 1948'de İsrail devletinin kurulmasıyla devam eden süreçte halkın yaşadığı zorluk ve sıkıntıları ele almaktadır. Bu sebeple okuyucunun Filistin direniş edebiyatını zihin dünyasında anlamlandırabilmesi için son bir asır boyunca Filistin topraklarında yaşanan olayları incelenmesi gerekmektedir. Çünkü bu edebi tür Filistin topraklarında cereyan eden olayları tarihsel olarak adeta resmetmektedir. Kudüs'ün içinde bulunduğu zor durum sebebiyle ülkemizde de bazı edebiyatçılar ümmet bilinciyle edebi eserler kaleme almıştır.¹ Zarifoğlu "*Kudüs'ün her Müslümanın önünde bir intikam kâğıdı*"² olduğunu vurgulamıştır.

Eserler kimi zaman gerçek hayatın ortasında yaşanan zulümler sebebiyle insanların feryadı, kimi zaman da halkın duygularının canlı tutulmasını sağlayan bir direniş marşı olarak yerini almaktadır. Sade bir üslup kullanılan bu edebi türde direniş sadece duygusal olarak işlenmez, ideolojik boyutu da ustalıkla işlenir. Semih el-Kâsim, Mahmud Derviş gibi direniş edebiyatında eser veren şairlerin yegâne gayesi Filistin toplumunun yaşamak zorunda bırakıldığı olayları diğer insanlığa anlatmak ve bu yolla zulümler karşısında bir devrimi gerçekleştirebilmektir³. Yazarlar eserleriyle direnişin aslında kültürel boyutunu gerçekleştirmiş olurlar.

Bir tür olarak direniş edebiyatı ilk nüvesini "*el-Edebü'l-Vatâni*" şeklinde sömürgeci ülkelere, baskı ve zulümlere karşı kaleme alınan eserlerle vermiştir. Arap milliyetçiliğini uyandırmayı ve halkların birlik olmasını amaç edinen gazete yayınları, müstakil şiir ve hikâye kitaplarıyla ortaya çıkmıştır. Direniş edebiyatı toplumun yüzleştiği sorunların temel nedenini araştırmayı ve ifşa etmeyi hedeflemektedir. İnsanlara özgürlüğü dava olarak anlatır, ona karşı duyarlı hale getirir ve yaşanan işgaller karşısında şiddet kullanmaksızın çıkış yollarını halka gösterir.

Filistin direniş edebiyatı alanında verilen ilk eserler işgalci güçlerin

¹ Seyfullah Korkmaz, "Türklerin Gözünde Kudüs, Hüzün ve Elem", *ASOS JOURNAL*, 5 (61), 28.

² Cahit Zarifoğlu, *Şiirler -Soru İşaretlerinden Biri-*, (İstanbul: Beyan 2016), 386

³ Eyüp Akşit, "Mahmut Derviş'in Şiirinde Evreler I.", *Mizân'ul-Hak İslami İlimler Dergisi*, 3, (2016), 16.

uyguladığı kültürel ambargolar sebebiyle yayımlanamamıştır. Meydanlarda ve şiir gecelerinde okunan eserler uzun zaman halkın zihinlerinde yaşatılmıştır.⁴ Direniş edebiyatında kaleme alınan eserler bir konuya mahsus kılınmazlar. Filistin özelinde halkın maruz kaldığı hayati meselelerin tümünü ele alırlar. Semih'in kaleme aldığı eserlerde de bu görülür. Örneğin "Mevâkibü's-Şems, Eğâniye'd-Durûb, İrem" şiirleri birbirini tamamlayıcı niteliktedir. Olaylar silsilesini ihtiva eder. Bu sayede okuyucu tarihsel süreç içerisinde yaşanan olayları duygusal durumundan bir şey kaybetmeksizin hafızasında taze tutabilir.

Edebi eserlerin halk üzerindeki etkisinin farkında olan yazarlar her bir kelimeye ayrı anlam yüklemiş, bu sayede direniş edebi incelikler vasıtasıyla okuyucu nezdinde bir edebi tür olarak temayüz etmiştir. Direniş şiirleri 'lafız-anlam' ve 'anlam-vezin'⁵ gibi modern şiirin gereksinimlerini tam olarak sağlamıştır.

Semih, şiiri halkın yararına olacak şekilde geniş bir bakış açısıyla kullanır. Kendisi için şiirin bir tanımı yoktur.⁶ Direniş şiirleri manasını ve konumunu ortaya çıktığı toplumda kendisi belirlemiştir. Semih'in şiirlerinden her birisi Filistinliler arasında düşmana atılmış bir kurşun olarak kabul görmüştür.⁷ Direniş şairleri kendi dönemlerinde yaşayan birçok şairin kapıldığı romantik akımlara kapılmamıştır. Onların şiirlerinde romantizm, yerini histerik yapıya ve sorumluluk duygusuna bırakmıştır.

2. Şiirde Yapı

Şiir, serbest vezinde yazılmıştır. Şiirde bentler veya kıtalar bulunmaz. Otuz dört satırdan oluşmaktadır. Genel kompozisyonuna bakıldığında 1-10 satırlar Kudüs sokaklarının ve oradaki sosyal hayatın genel bir görüntüsünü

⁴ Gassan Kenefânî, *el-Edeb'u'l-Filistîni el-Mukâvim Tahte'l-İhtilâl 1948-1966*, (Kıbrıs: Dâr Menşûrât el-Rimâl, 2013), 16.

⁵ Rahmi Er, *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*, (Ankara: Vadi Yayınları 2012), 13.

⁶ Klasik Arap edebiyatında şiir "Bir manası olan vezinli ve kafiyeli söz" anlamına gelir. Bkz.; Halil bin Ahmet el-Ferâhidî, *Kitab'u'l-Ayn I-IV*, (Beyrut: Dâr'u'l-Kütüb el-İlmiyye, 2003) II/ 337; Muhammed Fîrûzâbâdî (Mütercim Âsım Efendi), *Kamûs'u'l-Muhîd I-VI*, (İstanbul, 2013), II/866; 0 Rağîb el-İsfehânî Ebu'l-Kâsım Hüseyin, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, (Beyrut, 1906), 262; İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fî mehâsini's-Şi'r ve Âdâbih ve Nakdih I-II*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Beyrut, 1981), I, 19-225-226; Ebu Yakup es-Sekkâkî, *Miftah'u'l-Ullûm*, thk. Abdulhamid Hindâvî, (Beyrut: Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, 2011), 618 ⁷ Bezirâvî Basil Muhammed 'Ali, *Dirâsetu'n-Nakdiyye fî Kasâid el-Mahzûfe*, (Filistin: Câmîatu Necah el-Vataniyye, Külliyyetu't-Dirâsetu'l-Ulyâ, 2008), 162; Sâlim Naci Muhammed, *el-Bu'd' el-Kavmi fî Şi'r Semih el-Şâsım*, (Gazze: Câmîatu'l-Ezher, Külliyyetu'l-Edeb ve'l-'Ulûm el-İnsâniyye, 2018), 63.

tasvir eder.

*"Çanlar çalmadan önce,
İnsanlar uykularından uyanırlar.
Çarşı-pazara selamlaşarak dağılırlar.
Yasemin ve güller eşliğinde...
Fırınları onlara müjdelar,
Ellerinde ekmek ve simit şenliğiyle...
Kim ki meşhur Kudüs simidinin tadına bir kez baktıysa ona bağımlı
olur.
Mısır'ın Nil'inden su içenlerin ona döndükleri gibi."*

Şiir boyunca anlatılara giriş sadedinde olan bu satırlar arasında şair, Kudüs'te insanların barış içinde yaşadığından, günlük işlerini ve iş hayatları takip ederken birbirlerine karşı duydukları saygıdan, her sabah yeni bir hayatın müjdecisi olan fırınların ürettiklerinden, Nil nehrinin suyunu içen birinin nasıl Mısır'a geri döneceğine inanılıyorsa, Kudüs simidinden yiyenlerinde bir gün oraya geri döneceğinden bahseder.

"İşte Kudüs, İnsanın kutsalı" satırıyla şiirde ikinci kısma geçilir ve bu kısımda sosyalist bir bakış açısını kullanır.

*"Burası Kudüs...
Mekanların ve mevsimlerin kutsalı
Çocukları, dar ve merdivenli yollarında,
Hayallere dalarlar, okullarının sınıflarını doldurdularında.
Dükânlar bekçisiz hazırdr.
Dükânlar bekçisiz açıktır.
Camilerden yükselen ezan seslerine Kiliselerin çanları eşlik eder.
İşte bu Kudüs'e aittir. Beşeriyetin Kudüs'üne.
Yorgun düşen emekçinin Kudüs'ü.
Merhamet kurbanı olan Kudüs'e.
Hüzünlü akşam namazında"*

Kudüs'ün havasının ve toprağının seçilmiş bir yer olduğunu, çocuklarının hayallerini, çarşı ve pazarın emniyet içerisinde oluşunu, orayı gezmeye gelen turistlerin nasıl karşılandığını anlatan ifadelerin yer aldığı görülmektedir. Geçmişte yaşadıklarını okuyucunun zihninde canlandırabilmek için ayrıntıları dikkatle dile getirmiştir. Kudüs'ün tüm insanlığa ait olduğunu, emekçilerin oraya hizmetinin olduğunu, sevdiklerinin oraya kurban verildiğini, mahzun kılınan akşam namazlarını, eşit şekilde hem kadınların hem de adamların Kudüs'ü olduğunu dile getirir.

Tüm bunları mısralarında aktarırken geniş zaman kipini (muzâri) kullanır. Semih, üçüncü kısımda (متلما) edatını kullanarak Kudüs'ün ilahi bir yanının olduğuna vurgu yapar.

"İsra ve Mirac'ın Kudüs'ü olduğu gibi,

*Mezmurları ve İncilleriyle...
Ve Sur'uyla...
Ve kapısında beklenen Mehdi'siyle,
İşte göklerin, peygamberlerin ve elçilerin Kudüs'ü."*

Kudüs'ün İsrâ ve Miracıyla bilindiği gibi, Mezmurları, İncilleriyle, Sur'uyla, kapısında beklenen Mesih'iyle de bilindiğine vurgu yapar. Kudüs'ün sadece insanların yaşadığı bir toprak parçası olmadığını, bununla birlikte göklerin, peygamberliğin ve peygamberlerin de mekânı olduğunu belirtir ve dini sembolleri kullanır.

Dördüncü kısımda hayallerini, şiirlere, şarkılara ve ağıtlara konu olan Kudüs'ü şu ifadelerle dile getirir.

*"İşte doğumların ve rüyaların Kudüs'ü.
Şiirlerdeki ve şarkılardaki Kudüs
Ağıtların, sadık rüyalar ve mabetlerin Kudüs'ü
O, kadınların ve erkeklerin Kudüs'ü"*

Kudüs'ün hem kadim geleneğinde hem de günlük sosyal yaşantısında her an yeni doğumların, hayallerin, şiirlerin, şarkıların, gözyaşlarıyla hem adamların hem de kadınların rüyalarındaki mabet şehir olduğunu belirtir.

Beşinci kısımda tüm bu bahsettiği özellikleri hayatının bir döneminde yaşadığını *"ve ben meşhur Kudüs simidinin tadına baktım. Evet baktım."* diyerek önceki Kudüs'e ait değerleri bildiğini ifade ederek, adeta tüm Filistin halkının isteklerinin dile gelmiş hali olarak *"ve ben dönüyorum."* der.

*"Ve Ben...
Ben meşhur Kudüs simidinin tadına baktım.
Evet tattım...
Ve ben geri geliyorum. Geliyorum.
Tüm halkımla geliyorum.
Özlemlerimle, sevgimle, muhabbetimle ve kalbimle,
Gizlediklerim ve açıkladıklarımmla,
Kışımmla ve yazımmla,
Sevgilerimle ve korkularımmla
İman gücümle ve zayıflıklarımmla
Ve dönüyorum,
Dedim ya dönüyorum.
Binlerle dönüyorum."*

Sevdikleriyle, korkularıyla, iman gücüyle ve zafiyetleriyle tüm halkıyla birlikte Kudüs'e döndüğünü ifade eder. Bu satırlarda aslında Kudüs'ün mevcut halinde bulunmayan özellikleri sayarak geçmişte yaşadığı günler aklına gelmiş ve işgalcilere karşı direnişi açıkça dile getirmiştir.

3. Şiirde Muhteva

Semih'in "*Kitâbü'l-Şuds*" eseri bir nesir ve on yedi şiirden oluşmaktadır. Kitabın girişinde yer alan "*Mîsâku'l-Şuds*"⁸ isimli düz yazı 2000 yılında kaleme aldığı "*Hasretü'z-Zilzâl*" eserinde de yer alır. Kitabında bulunan diğer eserleri de kendisinin kitaplarıyla, çeşitli dergiler ve gazetelerde yayınlanmıştır.⁹ "*İsmuki'l-Şuds* (2008), *Mev'izatü'l-licüm'ati'l-Halâs ve Şudsü'l-Ard*" şiirleri Rama'da 2008 yılında "*Küllü'l-Arab*" gazetesinde yayınlanmıştır. Kitapta yer alan tüm şiirlerin ortak özelliği Kudüs'e ait özellikleri ihtiva etmesidir. Şair kimi şiirlerinde Kudüs kelimesini direk şiirinin başlığında kullanmış, kimisinde de içerik olarak almıştır. Son eserinde de kitabına isim olarak Kudüs'ü belirlemesi, şiirlerinde Kudüs resminin ağır basması, ona ait rumuzları kullanması hem lafız hem de mana olarak Kudüs'e ait objelere yer vermesi, onun geçmişteki ve şimdiki durumunu zikretmesi, tarihini ve kimliğini ayrıntılı olarak ele alması Kudüs'e ayrı ihtimam verdiğini göstermektedir. Şiirlerinden ilki "*İsmuki'l-Şuds*" Kudüs'e ait rumuzları ihtiva etmektedir. İkincisi "*Mev'izatü'l-licüm'ati'l-Halâs*" Kudüs'ün direniş ve mücadelecî yönünü ele alır. Üçüncüsü "*Şudsü'l-Ard*" Kudüs'ün sosyal yaşantısını en güzel şekilde resmeder.

Kudüs, Semih için şiir hayatının her döneminde tarihi ve dini bir rumuz olarak yerini almıştır. "*Şudsü'l-Ard*" şiirinde Kudüs aynı zamanda insanlığın, güzelliğın ve günlük hayatın kutsalıdır. Semih şiirinde halkın yaşadığı zulümlerden kurtulup şehre geri dönmesini ister ve Kudüs'e duyduğu özlemi ısrarcı bir şekilde dile getirir. Orayı Arap bir şehir olarak tanımlar ve tüm olumsuzluklara rağmen mevcut bulunan Arap halkının kalmaya devam edeceğine vurgu yapar.

Şiirin muhtevasına geçmeden önce şairin Kudüs'le ilgili hem "*Kitâbü'l-Şuds*" kitabının hem de Kudüs'le ilgili şiirlerinin yazılış serüveni ve motivasyonu ile ilgili kendisinin "*Mîsâku'l-Şuds*" isimli yazına göz atmak yerinde olacaktır:

"Eski Arapların ve Kudüs'ün gerçek sahiplerinin sesleri toplan, kurşun vızıltilarının, uçakların sağır eden seslerinin arasında zamanın derinliklerinde ve tarihin enkazında gezinir:

⁸ Semih el-Kâsim, *Hasretü'z-Zilzâl*, (Aka: Müessesetü'l-Esvâr, 2000), 117.

⁹ A. J. Süleiman Salem, "The approaches of "Jerusalem's poem" in Samih Al-Qasim's poetry: "Al-Quds Book" as a model", *APJIR*, 2-1 (2018), 79-93.

*Ey Filistinli Araplar! Ey Araplar! Ey İnsanlar! Ey birlikte yaşanan
yerin halkının çocukları!!!”¹⁰*

Semih’in toplumsal gerçeklik karşısında gösterdiği duyarlılığı kitabın en başından ilan ettiğini gösteren bu sözleri, kitabın tamamında onun yoğun bir biçimde işleneceğini okuyucuya haber vermektedir.

Semih’in “*Kudsu’l-Ard*” şiiri temelde Kudüs şehrini gerçek zamanda olmadığı haliyle konu eder. Şair zamanında gezdiği, gördüğü anları hatırlatır ve toplumsal hayatı, insanların sıcak kanlı oluşunu, hüznlerini ve hayallerini okuyucunun zihninde olması gerektiği şekliyle aktarır. Okuyucu beyitlerin arasında sabah işine gidenlerin birbirlerine selam verişini, sokak aralarında koşan okullu çocukları, emekçi işçileri, Mescid-i Aksa’da kılınan akşam namazlarını, meşhur Kudüs simidini adeta bir film izlemişcesine şahit olur.

*“Çanlar çalmadan önce,
İnsanlar uykularından uyanırlar.
Çarşı-pazara selamlaşarak dağılırlar.
Yasemin ve güller eşliğinde...
Fırınları onlara müjdeler,
Ellerinde ekmek ve simit şenliğiyle...
Kim ki meşhur Kudüs simidinin tadına bir kez baktıysa ona bağımlı
olur.
Mısır’ın Nil’inden su içenlerin ona döndükleri gibi.
Burası Kudüs...
Mekanların ve mevsimlerin kutsalı
Çocukları, dar ve merdivenli yollarında,
Hayallere dalarlar, okullarının sınıflarını doldurdularında.
Dükkânlar bekçisiz hazırdr.
Dükkânlar bekçisiz açıktır.
Camilerden yükselen ezan seslerine Kiliselerin çanları eşlik eder.”¹¹*

Bu mısralarda Filistin halkı için; önceki sosyal hayatı, beşerî ilişkileri, bir daha geri dönmeyecekmiş gibi görür ve hafızasında kaldığı kadarıyla hayalindeki Kudüs’le birlikte dile getirir. Bütün zorluklara rağmen Kudüs’ü engellenmeden defalarca ziyaret etmiş, her ziyaretinde geçmişte yaşadıkları hatırasına gelmiş duyguları harekete geçmiş ve özlemi daha da artmıştır. Her bir mahallesine geri döndüklerini, Kudüs’ün kadim geleneklerinin yaşatıldığı sade yaşantısını ve dini mekanların ziyaretlerini hayal etmiş ve şiirinin sonunda zorluklara ve anlaşmazlıklara rağmen bu şehre geri döneceğini tekrar tekrar ifade etmiştir.

Bu canlı tasvirde sonra şair Kudüs’ün sevgi şehri olduğunu, bütün

¹⁰ Semih, *Hasretü’z-Zilzâl*, 117.

¹¹ Semih el-Kâsım, *Kudsu’l-Ard*, (Kudüs: Vizâratü’s-Sekâfetü’l-Filistîniyye, 2009), 90.

beşeriyete ait olduğunu, alın teriyle çalışanların, işçilerin, emekçilerin şehri olduğunu, sosyal sınıfları sosyalizm ideolojisiyle ifade ederek Kudüs'ün kadın ve erkek bütün insanlığa ait olduğunu ifade etmektedir.

"İşte bu Kudüs'e aittir. Beşeriyetin Kudüs'üne.

Yorgun düşen emekçinin Kudüs'ü.

Merhamet kurbanı olan Kudüs'e.

Hüzünlü akşam namazında,

Adamların ve kadınların Kudüs'ü..."

Şiirde çatışmaları ve karşılıklı öfkeleri doğrulayan karşıt ikilemler olduğu açıkça görülmektedir. (مرارة-حلاوة، الآخر X العربي، أنت X أنا)¹² Şair burada okuyucuya hakikati aksettirmek için Kudüs hakkında gördüğü ikilikleri kullanmaktadır.

4. Şiirde Tema

Görüldüğü üzere şiirde anlatılanların merkezinde Filistin halkı ve onun oraya aidiyeti ifade edilmişken şiire isim olarak Kudüs seçilmiştir. Şiirin ilk satırından itibaren işgal öncesindeki Kudüs sokaklarında mevcut olan ictimai hayatın doğallığı işlenmektedir. Buna göre asıl anlatılmak istenen 1948 yılından sonra Kudüs halkının yaşamaktan mahrum bırakıldığı sosyal hayat üzerine yoğunlaşmaktadır. Şiirin tamamında kendisini gösteren Kudüs sembolüyle somut hale dönüşen Filistin halkının içinde bulunduğu durumun Filistin halkının sessiz kalmasından, umursamaz tavırlarından ve cesaretsiz olduğundan değil, aslında sömürgeci ülkelerin yeni kurulan işgalci devlete destek olmasından dolayı halkının düştüğü çaresizlikten kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Böylece şiirin merkezindeki düşüncesinin, duygusunun ve niyetinin geçmişe duyulan hasret ve Filistin halkının hak ettiği yaşam vurgusu olduğu ortaya çıkmaktadır.

"Kim ki meşhur Kudüs simidinin tadına bir kez bakarsa ona bağımlı olur.

Mısır'ın Nil'inden su içenlerin ona dönecekleri gibi."

Dizelerinde ifade edilen oraya aidiyet duygusu kutsal objelerle desteklenerek kadim geleneğinde olduğu gibi buranın Filistin halkına ait olduğu vurgulanmaktadır:

"İsra ve Mirac'ın Kudüs'ü olduğu gibi,

Mezurları ve İncilleriyle.

Ve Sur'uyla...

Ve kapısında beklenen Mehdi'siyle,

İşte göklerin, peygamberlerin ve elçilerin Kudüs'ü."

Şiirin son kısmında bu durum bir direnişin ifadesi halini alır,

¹² Salem, "The approaches", 90.

*“Ben meşhur Kudüs simidinin tadına baktım.
Evet tattım...
Ve ben geri dönüyorum. Dönüyorum.
Tüm halkımla dönüyorum.”*

İfadeleriyle sabrının kalmadığını, artık Filistin halkının ait oldukları topraklarda hayat sürmesi gerektiği açıkça dile getirilmiştir. Bunu ifade ederken aidiyet vurgusunu “عائد” ismi fail kalıbıyla ifade etmiştir. Bu kelimeyle hem geri döndüğünü hem de oraya ait olduğu vurgusu yapılmıştır. Şiirin metaforik öznesi konumunda olan “Kudüs” ün bu mahzun hali Semih’in toplumsal gerçekçi yönüyle birlikte, okuyucuyu harekete geçmeye teşvik eden, mevcut durumdan kurtuluş için zihinlere bir çağrı niteliğinde olup, direniş davet olarak kabul edilebilir.

“Kudsu’l-Ard” şiirinin tematik dokusu olarak, Filistin topraklarına duyulan hasret, orada geçmiş huzurlu yaşantıya duyulan özlem, bütün kutsal dinlerin sembollerinin bulunduğu mekanlarda hissedilen güven duygusu, mahrumiyet içerisinde doğan çocukların topraklarının üzerine hayallerinin olması gibi bazı duygu ve olgular oluştururken; asıl tema, çaresiz kalan Filistin halkının geri dönüş özlemidir. Hemen her satırda şair Filistin topraklarının özgür kalması ve halkının orali olması gerektiğini vurgulaması bunu açıkça göstermektedir. “Tüm halkımla dönüyorum” ifadesiyle artık diğer Arap devletlerinden, çözüm için yapılan antlaşmalardan vb. bahsetmeksizin Filistin halkının kendi iradesiyle ve cesaretiyle dönebileceğini ifade etmektedir.

5. Şiirde Fikri Yapı

“Kudsu’l-Ard” şiiri kaleme alındığı dönem olarak, Oslo Antlaşması¹³ sonrasında barışın yazılmaya zorlandığı bir döneme denk gelir. Her ne kadar Filistin devleti kurulmuş olsa da halkın yaşadığı acılar tazedir. İsrail tarafından birçok yerleşim yerinde Filistinlilere tecrit uygulanmakta ve sürgünler yaşanmaktadır. Bu atmosferin şekillendirdiği estetik ve sanat anlayışında şairlerin eserlerinde yaşanan zulümlere karşı direnişin olması gayet tabii bir durumdur. Semih şiirinde Kudüs’e özlem duyan Filistinlilerin sonucunda ölüm, sürgün, mücadele olsa bile bir gün hatıralarında yaşayan Kudüs’e tüm halkıyla birlikte döneceğini belirtmektedir.

Kendi işgalci emelleri uğruna Filistin’de tesis edilen barışı tehlikeye

¹³ Görüşmeler Norveç’in başkenti Oslo’da 20 Ağustos 1993 tarihinde sonuçlanmıştır. Filistin Kurtuluş Örgütü (FKÖ)den Yaser Arafat, İsrail’den Başbakan İzak Rabin temsiliyle 13 Eylül 1993 tarihinde Washington’da halk katılımıyla bir törenle imzalanmıştır.

atarak Filistin'i kan ve göz yaşına boğan siyonist düzenin Filistin halkına yaşattıkları zorluklar, toplumsal gerçeklik üzerine eser kaleme alan direniş şairlerinin dikkatini celp etmiştir. "Kudsü'l-Ard" şiiri sosyal hayatın işlendiği bir şiir olsa bile geri dönüş özlemine yitirmeyen Filistin halkının direniş şiiri olarak kaleme alınmıştır. Semih şiirin sonunda bu fikir dünyasına ait ifadeleri şöyle dile getirir:

*"Ve Ben...
Ben meşhur Kudüs simidinin tadına baktım.
Evet tattım...
Ve ben geri geliyorum. Geliyorum.
Tüm halkımla, özelemlerimle, sevgimle, muhabbetimle ve kalbimle,
Gizlediklerim ve açıkladıklarım,
Kışımla ve yazımla,
Sevgilerimle ve korkularım,
İman gücümle ve zayıflıklarım,
Ve dönüyorum,
Dedim ya dönüyorum.
Binlerle dönüyorum!!"¹⁴*

Toplumcu gerçekçi bilince sahip olan Semih, bu bilincin gereklerinden olan kollektif bilinci, kaleme aldığı tüm şiirlerinde ustalıkla kullanmıştır. Semih şiirinde 'Döneceğim' ifadesini kullanırken 'tüm halkımla' şeklinde biz anlamında çoğul olarak ifade etmektedir. Burada Kudüs, şehir olarak kadim kültür medeniyetiyle özdeşleşmiştir. Oradaki hayatı sanki şair kendi zihin dünyasında dile getirmiş görünse de aslında ortak arzu ve istekleri dile getirerek tüm Filistin halkını ve insanlığı temsil eden bir sembol olarak kullanmaktadır.

6. Şiirde Dil ve Üslup

"Kudsü'l-Ard" şiirinde dil, tasvir edici bir fonksiyon icra edecek şekilde kullanılmıştır. Metinde kullanılan dil bazı yerlerde kullanılan soyut kavramların dışında (İnsanların selamlaşması, sokaklardaki gül ve yaseminler, dar sokaklarda oynayan çocuklar, fırınlardan gelen sıcak, taze ekme kokuları, seyahat için gelen turistler...) çoğunlukla konuşma diline dayalı ifadelerle dile getirilmiştir. Genellikle bitmiş cümlelerden oluşan satırlar şiire yalın bir dil üslup kazandırmaktadır. Semih'in (serbiyyat) olarak isimlendirdiği bu üslubu şiirinde görülmektedir. Şiirde günlük hayatta kullanılan kelimelere, pekiştirme anlamını kazandırmak için iki uç noktada bulunan zıtlıkların kullanımına büyük oranda yer verilmiştir. Misal olarak: "Mescitlerin ezanları ve kiliselerin çanları, şarkıların ve göz yaşının Kudüs'ü, yeryüzünün ve gökyüzünün Kudüs'ü, Kadınların ve erkeklerin Kudüs'ü, Gizlediklerim ve açıkladıklarım" gibi

¹⁴ Semih, Kudsü'l-Ard, 91.

ifadelerle zıtlık içeren “*Burası Kudüs..., İşte döndüm... vb.*” pekiştirme anlamı katan zamirlerle ismi işaretlerin şiirin duygusal olarak zenginleşmesine katkı sağlayan dil unsurları olduğu söylenebilir.

Semih’in şiirinde genel karakteristik özellik olarak zuhur eden direniş unsurunun “*Ḳudsu’l-Ard*” şiirinde kendisine açıkça yer bulamadığı söylenebilir. “...kim meşhur Kudüs simidinin tadına baktıysa aynen Mısır’daki Nil nehrinden içenlerin dönüp Mısır’a geldiği gibi Kudüs’e gelirler, ...Ben meşhur Kudüs simidini tattım. Evet tattım... ve dönüyorum...” ifadelerinin geçtiği satırlarda; karşı çıkma ve direnişin izlerine rastlanmaktadır. Şiirin genelinde direniş atmosferinin oluşmamasına sebep olan şeyin özlem duygusu olduğu anlaşılmaktadır. Şiirin merkez konumunda olan Kudüs şehri kadim geleneklerine ve binlerce yıldır barış içinde yaşanılan bir yer olmasına rağmen adeta bir hapis haline dönüşmüştür. Ve bu özellikleri sebebiyle sakinleri için artık hareketsiz hale gelmiştir. Bu hüznü tematik pozisyonu sebebiyle de Semih’in şiirlerinde kullandığı hareketli direnişçi üslubundan nispeten yoksun olduğu söylenebilir.

7. Şiirde Ahenk

Serbest nazım şekliyle kaleme alınan “*Ḳudsu’l-Ard*” isimli şiirde belli bir vezin yoktur. Şiir genel itibarıyla birbirine yakın fakat farklı hece sayılarına sahip satırlardan oluşmaktadır. İfade edilen zıt kavramlarda genellikle son harf uyakları vardır.

"والدكاكين جاهزة دون حارس
و أذان جوامعها نكهة لرنين الكنائس...
...صحن فول وشاي قبيل السفر
هيذي القدس قدس البشر..."¹⁵

“*(ر) البشر ve السفر*, *(س)harfi*” harfi uyaklı olarak kullanılmıştır. Satırların gruplandırılmasında belli bir kalıptan ziyade muhtevanın gerektirdiği anlam ve duygu akışı belirleyici olmuştur. O kesiti aktarıldıktan sonra konuyu başka bir yere taşıyarak devam eder. Örneğin:

"Ve turistler çantalarıyla gelirler
Bir gezginin ilk alışverişi
Eski bir Arap lokantasına yönelmektedir.
Humusu ve baharatlı sosuyla
Kudüslü bir şoför yola çıkmadan önce
Bir tabak Fül ve bir bardak çayla ağırlar..."

¹⁵ Semih, *Ḳudsu’l-Ard*, 90.

İşte bu Kudüs'e aittir. Beşeriyetin Kudüs'üne."

Metinde belli bir kafiye düzeninden de bahsedilemez. Her ne kadar kafiye düzeni olmasa da kelimelerin sonlarındaki birbirlerine yakın seslerle uyaklı olacak şekilde ifadeler sayesinde ritmik uyum sağlanmıştır. Bu ritmik uyum isim tamlamasının öğeleriyle, zamirlerle ve şiirin genelinde redif sağlayan kelimelerin son kısımlarındaki aynı harflerle birlikteliğin sağlandığı görülmektedir.

"صحن فول و شاي قبيل السفر

هيذي القدس قدس البشر

قدس شغيلة مرهقين

و ضحيا الحنين

في صلاة المساء الحزين"¹⁶

Bu kısımda birinci satırda "فول" ve "شاي" kelimelerinde hareke (kesra) uyumu, "السفر" ve "بشر" kelimelerinde muzâfun ileyh oldukları için hareke (kesra) uyumu, "مرهقين، الحنين، الحزين" kelimelerinde (ين) harflerinden oluşan redif kullanımına örnek olarak gösterilebilir.

Şiirde ahengi sağlayan önemli unsurlardan birisi de zıt kelimelerin birlikte kullanılması ve tekrarların bulunmasıdır. Bu tekrarların kullanımı şiirde lirik ifade tonunun güçlenmesine katkı sağlamıştır. Zıt kelimelerin birlikte kullanımı, pekiştirme için kullanılan sıfatlar, ismi işaretler, zamirler, tamlama olarak kelime gruplarının tekrarlanması, birden fazla yerde leithmotiv¹⁷ tekniğinin kullanımı temelde şiirin ritmik yapısının güçlenmesine katkı sağlamıştır. Aynı zamanda şiirde aktarılmak istenilen duyguların daha belirgin hale getirmiştir.

Şiirde mevcut olan tekrarlar şu şekilde örneklenebilir:

7.1. Kelime, kelime grubu ve mısra tekrarları:

Şiirde kelimeler arasında ahengın sağlanmasının yanı sıra duygusal atmosferinde uygun olması gerekmektedir. Bunu sağlamanın yollarından birisi de tekrarlardır. Bu tekrarlanan kelimeler şiir boyunca geçmişe duyulan özlemin verdiği heyecanı canlı tutmuş ve adeta çaresizlik sarmalına düşmüş

¹⁶ Semih, *Kudsü'l-Ard*, 91.

¹⁷ Edebiyata, müzik alanından geçen bir kavramdır. Eserin değişik bölümlerinde, çeşitli vesilelerle tekrarlanan ifade kalıbıdır.

kimsenin sabırsızlığını hissettirecek bir işlev kazanmıştır.

Örneğin: “...القدس” şeklinde yapılan tamlamalarla “*mevsimlerin ve mekanların Kudüs’ü, gökyüzünün Kudüs’ü, Şarkıların Kudüs’ü vb.*” şeklinde olan ifade kalıbı on sekiz farklı yerde geçmektedir. Bu sayede Kudüs’ün söz konusu özelliklerine duyulan özlem açıkça dile getirilmektedir.

Kudüs’ün farklı özelliklerine işaret eden “...أطفالها، زواريتها، قناطيرها...” gibi muzafun ileyh olarak kullanılan muttasıl “ها” zamirleri ve “...هي القدس ال...” şeklinde beş kez pekiştirme anlamında kullanılan munfasıl “هي” zamirleri kâfiye ve ses ahenginin oluşmasına katkı sağlamıştır.

“... من يذق ...” “*kim tadarsa*” şart edatıyla kullandığı ifadeyi şiirin son kısmında “أنا ذقته” “*ben tattım*” ifadesiyle tekrar dile getirerek Kudüs’ün gerçek sahibinin kendisi ve Filistin halkı olduğunu vurgulamış böylece satırlar arasında bütünsellik ve ahenk sağlamıştır.

Şiirin son kısmında “عائد” kelimesi ismi fail olarak “*dönüyorum, aidiyetim buraya*” anlamında toplamda yedi kez kullanmıştır. Bu ifadeyle artık sabrının kalmadığını ve engellemelere rağmen harekete geçtiğini ve kendi gayretiyle bir şeyler yapması gerektiğini ifade etmiş hem duygusal şiddetlendirici hem de ahengi sağlayıcı özellikte kullanmıştır.

7.2. Ses tekrarları¹⁸ (asonans ve aliterasyon)¹⁹:

Şiirin 6. Satırında,

هنا قدس. قدس المواسيم والأرض. أطفالها في زواريتها وقناطيرها²⁰

Mısrasında tekrarlanan “س”, “ا”, “ق”, harfleri ve “ها” zamirinin sağladığı aliterasyon ve asonans, satırdaki ses akıcılığını sağlayarak tematik açıdan da Kudüs’ün seçilmiş bir yer olduğunu ve orada Filistin çocuklarının bulunması gerektiğini ima eden anlamsal bir işlev de yüklenmiştir.

Yine şiirin 32. mısrasında:

ملء شعبي وشوقي وحيي

وعشقي وقلبي.

¹⁸ Nurullah Çetin, *Şiir Çözümleme Yöntemi*, (Ankara: Öncü Kitap Yayınları, 2013), 239.

¹⁹ “Ses uyumu, *armoni* denilen ses tekrarları, bir veya daha fazla mısradaki ünlü-ünsüz benzeren seslerin anlama ve konuya uygun olacak şekilde tekrarlanmasıdır.”

²⁰ Semih, *Kudüs’ü-Ard*, 90.

وسري و جهري.

شتائي و صيفي.

حنيني و خوفي.

وقوة روحي وضعفي...²¹

Kelimelerin sonlarına "ي" mütekellim zamirinin getirilmesi kendisine ait, birbirleriyle örtüşen duygularını okuyucuya güçlü bir şekilde ifade edebilmesine imkân tanımıştır. Birbirine zıt olan kelimelerin (و) harfiyle atf yapılarak kullanılması irap yönüyle satırlar arasında ses birlikteliğini de sağlamıştır. Şiirin son iki satırında "عائد" kelimesinin ismi fail siğasında yedi kez tekrarlanması hem baş kaldırmayı, direnişi hem de Filistin topraklarına ait olduğunu ve geri döndüğünü ifade etmektedir.

Şair alıntılanan bu mısralarda Kudüs'ün geçmiş sosyal hayatını anlattığı kelimelerle okuyucunun duygusal olarak bağ kurmasını sağlamıştır. İfade kalıplarında tercih ettiği kimi zaman son harflerin uyumu kimi zamanda kelimelerin ve zamirlerin tekrar edilmesi yöntemi de duygusal yoğunluğu oluşturmayı amaçlayan leitmotiv görevi görmektedir.

Sonuç

Kudüs şehrinin ve onun sosyal hayatının işlendiği "Kudsü'l-Ard" şiirinde biçim ve içerik uyumu gözetilmiştir. Okuyucuya aktarılmak istenilen Kudüs'ün gerçek sahiplerinin hatıralardaki yaşantısının uygun bir dil ve şekille aktarıldığı görülmektedir. Daha çok günlük dil üslubunun hâkim olduğu şiirde dil ve ahenk unsurlarından tekrarlar, redifli kelimeler ve zıt anlamlı kelimelerin yana yana kullanımıyla şiirde anlatılmak istenilen duygular belirgin hale getirilmiş ve okuyucunun hissedebileceği şekilde kullanılmıştır. Semih'in "Kudsü'l-Ard" şiiri önce gazetede yayımlanmış daha sonra 2009'da "Kitabü'l- Kuds" kitabının içerisinde yayınlanmıştır. Kudüs'e hasrettiği bu eserinde farklı zamanlarda kaleme aldığı şiirlerini bir araya toplamıştır. Hem kitabına isim olarak hem de şiirlerine isim olarak belirlemesi gelişi güzel bir isimlendirme değildir. Aksine 1. Dünya savaşı sonrasında toprakların bölünmesi akabinde 1948'de yeni bir devletin kurulması ve Filistinlilerin kendi topraklarında yabancı konuma gelmesi, öncesinde Filistin topraklarında bütün halkların huzur içinde yaşadıkları günleri zihinlerde canlandıran önemli bir semboldür. Günümüzde değin süregelen Kudüs'ün tutsaklığı şiirde Kudüs sembolüyle aslında Filistin

²¹ Semih, *Kudsü'l-Ard*, 92.

halkının yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Kudüs'ün üstünde bulunduğu toprak parçasının hem semavi dinler açısından önemine hem de Filistin'in kadim halk geleneğinin yaşatılması bakımından tüm insanlık için arz ettiği öneme şiirde yer verilmiştir. Bu sebeple sosyal yaşam, aktarılan tarihsel kesit, dini boyut ve şairin ele aldığı konuyu ifade tarzı onun toplumcu gerçekçi yanını öne çıkarmakta ve şairin yüksek estetik değere sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Basil, Muhammed Bezirâvî 'Ali. *Dirâsetu'n-Nakdiyye fi Kasâid el-Mahzûfe*. Filistin: Câmiatu Necah el-Vataniyye, Külliyyetu't-Dirâsetu'l-Ulyâ, 2008.
- Çetin, Nurullah. *Şiir Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Öncü Kitap Yayınları, 2013.
- el-Ferâhidî, Halil bin Ahmet. *Kitab'u'l-Ayn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâr'u'l-Kütüb el-İlmiyye, 2003.
- el-İsfehânî, Rağib Ebu'l-Kâsım Hüseyin. *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: 1906.
- el-Kâsım, Semih. *Hasretü'z-Zilzâl*. Aka: Müessesetü'l-Esvâr, 2000.
- el-Kâsım, Semih. *Kudsü'l-Ard*. Kudüs: Vizâratü's-Sekâfetü'l-Filistîniyye, 2009.
- el-Kayrevânî, İbn Reşîk. *el-'Umde fi mehâsini's-Şi'r ve Âdâbih ve Nakdih 2 Cilt*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: y.y., 1981.
- Er, Rahmi. *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*. Ankara: Vadi Yayınları, 2012.
- es-Sekkâkî, Ebu Yakup. *Miftah'u'l-Ulûm*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, 2011.
- Akşit, Eyüp. "Mahmut Derviş'in Şiirinde Evreler I.". *Mîzân'ul-Hak İslami ilimler Dergisi*, 3, (2016), 16.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed. Mütercim Âsım Efendi. *Kamûs'u'l-Muhîd 6 Cilt*. İstanbul: y.y., 2013.
- Kenefânî, Gassan. *el-Edeb'u'l-Filistînî el-Mukâvim Tahte'l-İhtilâl 1948-1966*. Kıbrıs: Dâr Menşûrât el-Rimâl, 2013.
- Korkmaz, Seyfullah. "Türklerin Gözünde Kudüs, Hüzün ve Elem". *ASOS JOURNAL*, 5 (61), 28.
- Sâlim, A. J. Süleyman. "The approaches of "Jerusalem's poem" in Samih Al-Qasim's poetry: "Al-Quds Book" as a model". *APJIR*, 2-1 (2018), 79-93.
- Sâlim, Naci Muhammed. *el-Bu'd' el-Kavmî fi Şi'r Semih el-Kâsım*. Gazze: Câmiatu'l-Ezher, Külliyyetu'l-Edeb ve'l-Ulûm el-İnsâniyye, 2018.
- Zarifoğlu, Cahit. *Şiirler -Soru İşaretlerinden Biri-*. İstanbul: Beyan 2016.

Sosyal Davranış Özelliklerinin Dindarlık Eğilimiyle İlişkisi

The Relationship of Social Behavior Characteristics with
Religiosity

Ayşe Nur DANIŞMAN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Graduate Student, Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty
of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies,
Kahramanmaraş / Türkiye

aysenur11624@gmail.com **ORCID:** 0000-0002-2205-2982

Saffet KARTOPU

Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler
Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı

Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Islamic
Sciences, Department of Psychology of Religion, Kahramanmaraş /
Türkiye

skartopu@hbv.edu.tr **ORCID:** 0000-0001-6846-0511

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 30 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Temmuz / July 2023

DOI: [10.53683/gifad.1273827](https://doi.org/10.53683/gifad.1273827)

Atıf / Citation: Danışman, Ayşe Nur-Kartopu, Saffet "Sosyal Davranış Özelliklerinin Dindarlık Eğilimiyle İlişkisi / The Relationship of Social Behavior Characteristics with Religiosity/ *The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 12/24 (Temmuz/July 2023/2): 642-690

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

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

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

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

Öz¹

Bu çalışmanın konusu sosyal zekâ, antisosyal davranış ve dışa dönüklük kişilik özelliklerinin dindarlık eğilimiyle ilişkisidir. Bu bağlamda çalışmamız Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi örnekleminde sosyal zekâ, antisosyal davranış ve dışadönüklük düzeylerinin dindarlık eğilimine göre ortaya çıkan farklılaşmalarını araştırmayı amaçlamaktadır. Çalışmada ilk olarak konuyla ilgili teorik çerçeve sunulmuş daha sonra anket aracılığıyla elde edilen sonuçların istatistiksel analizi yapılmıştır. Temel probleme bağlı olarak oluşan alt problemler “Örneklemin sosyal zekâ, antisosyal davranış ve dışa dönüklük düzeyi sosyo-demografik değişkenlere göre farklılaşmakta mıdır?” “Dindarlık eğilimlerine göre sosyal zekâ, antisosyal davranış, dışa dönüklük düzeyi farklılaşmakta mıdır?” şeklindedir. Araştırmamız nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeline göre tasarlanmıştır. Katılımcıların sosyal zekâ düzeylerini ölçmek için Tromso Sosyal Zekâ Ölçeği, antisosyal davranış düzeylerini ölçmek için Antisosyal Davranış Ölçeği, dışa dönüklük düzeylerini ölçmek için Büyük Beş-50 Kişilik Testi Türkçe Formunun Dışa Dönüklük alt boyutu ölçek olarak kullanılmıştır. Uygulama Mart-Aralık 2022’de gerçekleştirilmiştir. Araştırmada Frekans, T-Test ve Tek Yönlü ANOVA uygulanmış olup, elde edilen veriler SPSS (22.0) programıyla analiz edilmiştir. Araştırma sonuçlarına göre demografik değişkenler ve dindarlık eğilimine göre sosyal zekâ, antisosyal davranış ve dışa dönüklük özelliklerinde farklılık olduğu ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Din Psikolojisi, Dindarlık, Kişilik., Sosyal Zekâ, Antisosyal Davranış, Dışa Dönüklük.*

Abstract

The subject of this study is to examine whether there is a differentiation in the level of social intelligence, antisocial behavior and extraversion according to the religiosity tendencies of the sample. In this context, our study aims to investigate the differentiation of social intelligence, antisocial behavior and extraversion levels according to religiosity in the sample of Kahramanmaraş Sütçü İmam University. In the study, initially, the theoretical framework on the subject was presented, and then the statistical analysis of the results obtained through the questionnaire was made. The sub-problems that occur depending on the main problem are “Does the social

¹Bu çalışma Prof. Dr. Saffet Kartopu danışmanlığında Ayşe Nur Danışman tarafından hazırlanan “Sosyal Davranış Özelliklerinin Dindarlık Eğilimiyle İlişkisi” isimli Yüksek lisans tezi verilerinden üretilmiştir. / This article is extracted from qualitative data of my master’s thesis dissertation entitled ‘Sosyal Davranış Özelliklerinin Dindarlık Eğilimiyle İlişkisi’, under supervision of Prof. Dr. Saffet KARTOPU.

intelligence, antisocial behavior and extraversion level of the sample differ according to socio-demographic variables?”, “Does the level of social intelligence, antisocial behavior and extraversion differ according to religiosity tendencies?” is in the form. Our research was designed according to the relational survey model, which is one of the quantitative research methods. The Tromso Social Intelligence Scale was used to measure the social intelligence levels of the participants, the Antisocial Behavior Scale to measure the antisocial behavior levels, and the extraversion sub-dimension of the Turkish Version of the Big Five-50 Personality Test was used to measure the extraversion levels. The implementation was carried out in March-December 2022. Frequency, T-Test and One Way ANOVA were applied in the study, and the obtained data were analyzed with the SPSS (22.0) program. According to the results of the research, it has been revealed that there are differences in social intelligence, antisocial behavior and extraversion characteristics according to demographic variables and religiosity tendency.

Keywords: *Psychology of Religion, Religiosity, Personality, Social Intelligence, Antisocial Behavior, Extraversion.*

Extended Summary

The subject of this study is the correlation of religiosity tendencies with social intelligence, antisocial behavior and extraversion. Our main problem is whether there are differences in the level of social intelligence, antisocial behavior and extraversion according to religiosity. The main starting point of this study is how individuals who describe themselves as 'religious' regulate their social relations and social behaviors and to what extent their religious beliefs shape their intelligence development, social behaviors and personality traits. As far as we know, in the literature on the psychology of religion in Turkey, there are no studies that focus on the relationship between extraversion and religiosity under the name of personality, and there is no study that focuses on the link between religious disposition and social intelligence and antisocial behavior. The aim of this study is to investigate the relationship between religiosity and social intelligence, antisocial behavior and extraversion in Turkey and to expand the research in Turkey. In this study, a religious individual is defined as a person who believes in God, submits to religious orders and prohibitions, and tries to demonstrate the existence of religious belief in his/her life and actions. The sample of the survey model research is the students of Kahramanmaraş Sütçü İmam University. The sample group of this research was selected randomly. The data were collected between March-December 2022. It takes 20-25 minutes to administer a questionnaire which forms were filled in online.

Personal Information Form, The Tromso Social Intelligence Scale, Antisocial Behavior Scale and Extraversion Scale was used in this study. The Tromso Social Intelligence Scale is a twenty-one-item scale prepared by Silvera et al. (2001) to reveal the level of social intelligence. The scale has three sub-dimensions: Social Knowledge Process, Social Skills, and Social Awareness. The scale was adapted for Turkish studies by Tayfun Doğan and Bayram Çetin (2009). The Cronbach's Alpha coefficient of the scale used in this study is .707. Antisocial Behavior Scale was developed by Rüçhan Kartallar Gökdağ (1996). The scale consists of 37 items. Those who responded in accordance with the expectation were given "1" point and those who did not respond in accordance with the expectation were given "0" point. A high score on the scale indicates a high level of antisocial tendency and a low score indicates a low level of antisocial tendency. The Cronbach's Alpha coefficient of the scale used in this study is .875. As a result of a comparative study conducted by Arkun Tatar in (2017), a 50-item scale was created by translating the Big Five-50 Personality Test (B5KT-50-TR) into Turkish. A total of 10 items numbered 1, 6, 11, 16, 21, 26, 26, 31, 36, 41, 46 belong to the extraversion sub-dimension of this scale. Among these items, items numbered 6, 16, 26, 36, 46 are reverse items. The Cronbach's Alpha coefficient of the scale used in this study is .537.

SPSS Statistical Package for the Social Sciences program was used to evaluate the data and to obtain the calculated values. In the statistical analysis, the mean social intelligence score (X_{tsz}) and standard deviation ($Stsz$); mean antisocial behavior score (X_{ad}) and standard deviation (Sad); mean extraversion score (X_{dd}) and standard deviation (Sdd) were calculated. Frequency distribution, percentage (%), t-test and ANOVA were used to analyze the data. In general, when the data were tested, significant statistical data were shown in tables. When testing the hypotheses, the significance level of the data was calculated as '.05'.

The first problem of the study is "Do the social intelligence, antisocial behavior and extraversion levels of the sample differ in terms of some socio-demographic variables?". According to this problem, gender, age, marital status, place of residence, faculty of study and economic status were affected by socio-demographic variables. As expected, women had higher levels of social intelligence, while men had higher levels of antisocial behavior. As age increased, extraversion levels increased. The second problem of this study is "Is there a significant difference in the social intelligence, antisocial behavior and extraversion levels of the sample in terms of their religiosity?". Participants with high subjective perception of religiosity also had high levels

of social intelligence and extraversion. However, the antisocial behavior level of participants with high subjective perception of religiosity is low. Participants who fasted during Ramadan had higher levels of social intelligence and extraversion than those who did not fast. The level of antisocial behavior was lower in participants who fasted Ramadan than in participants who did not fast. According to the status of praying in congregation, the level of social intelligence and extraversion of the participants who pray in congregation is higher than the participants who do not pray in congregation. The level of antisocial behavior is lower in participants who pray in congregation than in participants who do not pray in congregation. According to the frequency of prayer, participants who prayed had higher levels of social intelligence and extraversion than participants who did not pray. The level of antisocial behavior is lower in participants who pray than in participants who do not pray. According to the results of the research, there is a statistically significant relationship between religious tendencies and social intelligence, antisocial behavior and extraversion.

Giriş

İnsanların hayatlarını iyi ve sağlıklı bir şekilde sürdürebilmeleri için gidermeleri gereken fizyolojik, manevi, psikolojik ve sosyal ihtiyaçları vardır. Bu ihtiyaçlarını karşılarken çevreleriyle iletişim içerisinde bulunurlar. İnsanlar arası kurulan ve karşılıklı etkileşim sağlayan bu iletişimin başarılı olması kişiyi yalnızlıktan koruyacaktır. Toplumsal hayatta insanların birbirleriyle başarılı iletişim kurabilmeleri için birtakım bilişsel yeterliliklere ve sosyal becerilere sahip olmaları gerekmektedir. Sosyal zekâ içerisinde değerlendirilen bu beceriler bireyi başkalarını dinleme, onların duygu ve düşüncelerini anlama, kendi duygu ve düşüncelerini başarılı bir şekilde karşıya aktarma, beden dilini başarıyla kullanma ve karşıdakinin beden dilinden anlama, toplumsal kurallara uyma, gruplara katılma, insanlarla kolayca iletişim kurma, işbirliğiyle çalışma yapma, problemleri ele alma ve çözme şeklinde sözel olmayan bireyin kişiliğini, davranışlarını etkileyen ve kişiliğinden, davranışından etkilenen becerilerdir.

Sosyal beceriler kişinin yaşam kalitesini arttırarak kendisini geliştirmesinde önemli bir etkidir. Sosyal zekâ yönünden yetersiz olan, sosyal gelişimini sağlıklı bir şekilde tamamlayamamış bireyler çevreleriyle sağlıklı iletişim kurmakta zorlandıkları için yalnız kalma ihtimalleri yüksektir. Gerçek performanslarını gösteremedikleri için olması gerekenin altında başarı gösterirler. İletişim becerilerindeki bu eksiklik okul, iş, evlilik,

arkadaşlık hayatı olmak üzere yaşamlarının pek çok boyutunu olumsuz etkilemektedir (Doğan, 2006, 2). Bu bireyler yalnızlık, utangaçlık hissederler, duygu ve düşüncelerini ifade etmekte ve başkalarının duygu ve düşüncelerini anlamakta zorlanırlar. Bu durum bireylerde olumsuz, istenmeyen bazı davranışlara yol açabilir (Yüksel, 1997). Böylelikle ortaya çıkan toplumsal açıdan istenmedik ve riskli davranışlar antisosyal davranış olarak değerlendirilmektedir. Antisosyal davranış denildiği zaman toplumsal olarak kabul gören davranışları, örf ve adetleri, kuralları yok sayan ve başkalarının hakkına zarar veren davranışlar kastedilmektedir. Çocukluk döneminde davranış bozukluğu, yetişkinlik döneminde antisosyal kişilik bozukluğu olarak tanımlanan antisosyal davranışlar, saldırgan hareketlerden, hırsızlık, iftira atma, kul hakkına girme, kamu malına zarar verme, başkasının malına ve canına zarar verme, çok sık yalan söyleme ve başkasını cinsel ilişkiye zorlamaya kadar uzanan geniş bir alanı içermektedir (Öztürk, 2020, 105-109). Çocukluktan itibaren bireyin model alacağı uygun bir birey olmayışı yanlış anne baba tutumu, aile içi iletişimin bozuk olması, sosyalleşme için uygun ortamın bulunmayışı vb. birçok sebepten bireyin sosyal zekâsı gelişmemiş, içedönük kişilik yapısı oluşmuş, diğer insanlarla iletişim kurmakta zorlanan, çevreye zarar vermeye meyilli antisosyal davranışlar sergileyen bir kişilik geliştirebilir.

Bireyin kişiliğini oluşturmasında pek çok faktör etkilidir. Kişilik oluşumu ve bu oluşumu etkileyen faktörler psikoloji biliminin başlangıcından itibaren merak edilen ve araştırılan bir konu olmuştur. Kişiliğin oluşumunda anne baba tutumu, sosyal çevre ve ilişkileri, bireyin din ve dünya görüşü vb. birçok faktör etkili olmaktadır. Kişilikte olduğu gibi bireyin dindar olmasında da çevrenin etkisi kaçınılmazdır (Mehmedoğlu, 1999, 34). Birey çocukluğundan itibaren kendisiyle aynı veya farklı tutumlara sahip insanlarla tanışmaya, sosyal çevre edinmeye başlamaktadır. Ailesinden görüp benimsediği dini değerlere ve tutumlara karşı sorgulayıcı bir tavır takınarak dini tutum ve davranışlarını karşılaştırma, inceleme eğilimine girmektedir. Bununla beraber birey dini tutum ve davranışları etkisiyle kişiliğini oluşturmaya devam etmektedir. Geçmişten günümüze insanın veya inanmanın insan hayatının her anı dinden etkilenmiştir. Bu da göstermektedir ki insanın kişilik gelişiminde, sosyal gelişiminde dinin ve dindarlığın etkisi yadsınamaz bir öneme sahiptir (Karakaya, 2008, 49).

Din hem sosyal hem de bireysel tarafı bulunan, fikir ve tatbikat açısından sistematik bir bütünlük oluşturan, insanlara hayat tarzı sunan ve onları belirli bir dünya görüşü etrafında toplamayı sağlayan kurumdur (Aydın, 2020, 8). Din insan hayatındaki önemli yerinden dolayı tarihin hiçbir

döneminde dinsiz, inançsız bir insan topluluğuna rastlanmamaktadır (Holm, 2018, 175). Dini yaşantısına önem veren birey her davranışında, alacağı her kararda dini değerlerini düşünerek hareket eder. Böylece din insanın hayatında yeri doldurulamaz bir öneme ulaşır. İnsanın içinde var olan inanma, bağlanma, güvenme ihtiyacını karşılayan din aracılığıyla insan yaratıcıyla beraber olduğunu her daim onun yardımını ve desteğini hissederek yalnızlıktan kurtulur ve sosyal açıdan doyum sağlar.

1. Sosyal Zekâ, Antisosyal Davranış ve Dışa Dönüklük Kavramları

Zekâ kavramı tarihin ilk zamanlarından bugüne kadar insanlar tarafından merak edilip araştırılmış ve hakkında çalışmalar yapılmıştır. Her bilimsel alanda ve kavramda olduğu gibi zekâyı tanımlarken de tanımlama yapan kişinin bakış açısından, yaşanılan dönemin sosyokültürel ve sosyo ekonomik yapısından etkilenilmiştir (Çakar - Arbak, 2004, 29). Zekâ kavramının kökü Arapçadan gelmekte olup, saf, duru, katışıksız anlamlarına gelmektedir. Bireyin anlama, algılama, düşünme, yargılama, akıl yürütme, çözüm bulma ve sonuç çıkarma kabiliyetini niteleyen kavramdır (TDK Sözlük, 11 Ağustos 2022). Kimi araştırmacılar yaratıcı düşünmeyi, strateji becerisini, duygusal ve sosyal yeterlilikleri zekâ göstergesi saymaktadır. Kuramsal bakış açılarını dışta tutarsak, zekânın en işlevsel tanımı 1950'lerde yapılmış olan “*zekâ, zekâ testlerinin ölçtüğü şeydir*” şeklindeki tanımdır (Karakelle, 2014, 46). Zekânın gelişimi, zekâyı etkileyen faktörler ile ilgili araştırmacılar tarafından birçok kuram geliştirilmiştir.²

Sosyal zekânın ilk tanımı Thorndike tarafından yapılmıştır. Ona göre sosyal zekâ, insan ilişkilerinde mantıklı davranabilme, erkekleri-kadınları anlayabilme ve yönetebilme yeteneğidir (Başaran, 2005, 233). Bu tanım Gardner'in çoklu zekâ kuramındaki kişilerarası-sosyal zekâ tanımıyla benzerlik göstermektedir. Gardner'e göre sosyal zekâ, diğer insanları fark edip aralarında ayırım yapabilme, başkalarıyla etkili bir şekilde iletişime geçebilme, diğer insanların arzularını, niyetlerini, isteklerini, duygularını, ruh hallerini, yeteneklerini anlayabilme becerisidir (Gardner, 2017, 312-314).

² Zekâyı tek bir genel yetenek kabul eden Tek Etmen Kuramı (Baymur, 1997, 231). Zekânın genel yetenek ve özel yeteneklerin birleşimi bir yapıdan oluştuğunu savunan Çift Etmen Kuramı (Başaran, 2005, 145-146; Toker vd., 1968, 31; Bümen, 2004, 30). Zekânın üçlü bir yapıdan oluştuğunu savunan Üç Aşamalı Zekâ Kuramı (Triarşik Zekâ Kuramı) (Başaran, 2005, 145-146; Toker vd., 1968, 31; Bümen, 2004, 30). Zekânın birçok faktörün bir araya gelmesiyle oluştuğunu savunan Çok Etmen Kuramları vardır. Bunlar: Thorndike Zekâ Kuramı (Başaran, 2005,83; Baymur, 1997, 233). Thurstone Zekâ Kuramı (Baymur, 1997, 233; Cansever, 1982; Doğan, 2006, 10). Gardner Çoklu Zekâ Kuramı (Mobaçoğlu, 2006, 6-11; Şaban, 2005; Gardner, 2017; Çat, 2014; Üstten, 2008).

Sosyal zekâ kavramı gündeme geldiği ilk zamanlardan itibaren genel olarak bireyi anlama ve idare etme kabiliyeti ile kişilerarası ilişkilerde ustaca davranma kabiliyeti şeklinde tanımlanmıştır. Bilişle ilgili bir öge olan “anlama” ve davranışla ilgili bir öge olan “idare etme” ve ustaca davranma” arasındaki farklılık dikkate alınmış ve daha sonraki sosyal zekâ tanımlarında bu tanım ve kavramlar dikkate alınarak tanımlama yapılmıştır (Doğan, 2006, 12). Silvera ve arkadaşlarına göre sosyal zekâ; sosyal farkındalık, sosyal bilgi süreci ve sosyal beceri olmak üzere üç boyuttan oluşur. Sosyal farkındalık, kişinin bulunduğu sosyal duruma uyum sağlamasıdır. Sosyal bilgi süreci, bireyin kendisinin ve başkalarının duygularını anlaması ve başkasının isteğini önemseyip ona göre davranmasıdır. Sosyal beceri ise, bireyin kişilerarası ilişkide mantıklı davranma becerisidir (Silvera vd., 2001). Daniel Goleman sosyal zekâyı “geniş sosyal beceriler yelpazesi” şeklinde açıklamaktadır. Goleman’a göre sosyal zekâ, başkalarını dinlemek, duygularını paylaşmak anlamına gelen sosyal farkındalık ve bu farkındalık ışığında yapılan davranış anlamındaki sosyal beceri olmak üzere iki kategoriden oluşur. (Goleman, 2020, 107-108).

Sosyal zekâyaya sahip bireyler, başkalarının arzularını, güdülerini, ruh hallerini, mutluluk ve hüznelerini, kızgınlıklarını kolaylıkla anlama ve buradan yola çıkarak karşdakine ona göre davranma becerisine sahiptirler. Diğerleriyle sağlıklı ve rahat iletişim kurabilirler. Bireylerarası ilişkide karşdaki insanın beklentilerini, isteklerini fark edip onun kalbine rahatça girebilirler. Grup faaliyetlerine kolaylıkla katılır, yeri geldiğinde ön plana çıkar ve grup içindeki bireyler arasındaki sözlü olmayan etkileşimi rahatlıkla fark edebilirler. İnsanlar arasındaki farklılıkları görüp her bireye kendi kişisel özelliğine göre davranışta bulunurlar. Karşdaki kişiyi kolaylıkla ikna etme ve karşdakine belli etmeden onun niyetini, arzusunu kolayca anlama yeteneğine sahiptirler (Avanoğlu Kızıltepe, 2012; Selçuk vd., 2002).

İnsan doğduğu andan itibaren sosyal bir çevre içerisinde varlığını idame ettirir. Bireyin çevresel koşullara uyum sağlayarak yaşayabilme ve hayatta kalma isteği onu harekete geçirir (Kartopu, 2013). Sosyal varlık olan insanın toplumsal normlara ve değer yargılarına uygun davranışlar göstermesi onun sağlıklı birey olarak anılmasını sağlar. Ama bazı insanlar toplumsal normlara ve değer yargılarına aykırı eylemlerde bulunabilirler. Bu tarz eylemlere normal dışı davranış denilmektedir (Geçtan, 2003, 259-260). Normaldışı davranışları belirtmek için 19. Yy başlarında Philippe Pinel ‘manie sans delire’ kavramını ortaya atmıştır. Bu kavramı akıl hastalıklarında teşhis koymak için belirti sayılan tutum ve davranışları göstermeyen ancak şiddet içerikli davranışlar gösteren bireyleri nitelemek için kullanmıştır.

1835'te Psikiyatrist James Prichard, 'ahlak deliliği' kavramını ortaya atmıştır. Bu kavramı, ahlaki ve yasal kurallara uymayan sosyallik karşıtı davranışları ifade etmek için kullanmıştır. Her iki olayda da antisosyal davranış ahlaki bir bozukluktur ve saldırgan eylemlerden ayıran tuhafılık içermektedir (Davison - Neale, 2004, 354). Toplumda normal bir bireyin anlama, algılama, hissetme, diğerleriyle iletişime geçme biçiminden sapma olarak ortaya çıkan antisosyal davranış, tekrarlanan ve sürekli olarak görülen saldırgan, asi, sosyal norm ve ahlaki değerlere, başkalarının haklarına zarar veren davranışlardır (Gökdağ, 2000, 330).

Antisosyal davranış ise, örf ve adetlere, geleneklere, kültüre, toplum tarafından kabul edilen ahlaki ilkelere karşı ters düşen davranışlardır (Budak, 2009, 76). Antisosyal davranış özellikleri içerisinde sık ve tekrarlanan yalan söyleme alışkanlığı, dürtüleri kontrol edememe, sosyal normları ve başkasının hakkını ihlal etme, samimi ve kalıcı ilişkiler kuramama, hırsızlık, suçluluk, pişmanlık ve empati duygusundan yoksun olma, canlı olan her şeye karşı gösterilen agresif tutum ve tavırlar, sorumsuzluk, merhametsizlik, sadakatsizlik, sınırlara ve engellenmeye gelememe, tecrübeden ya da cezadan ders çıkarmama, otorite ve yasalara karşı itaatsizlik vb. sayılabilir. Antisosyal davranış sergileyen bireyler bir yandan da çok zeki, kurnaz ve başkalarını ikna etmekte, idare etmekte usta kişilerdir (Budak, 2009, 77; Beck vd., 2008; Atkinson vd., 2015; Clark vd., 2002; Lahey vd., 1999; Duyguner, 2018, 117).

Antisosyal davranış nedenleri arasında genetik faktörler, olumsuz çevre şartları, düşük sosyoekonomik seviye sayılabilir. Erken dönemde ortaya çıkan antisosyal davranışlarda genetik faktörler ve çevre etkilidir ama genetik faktörler daha ağır basmaktadır, daha geç dönemde başlayan antisosyal davranışlarda ise genetik faktörlere nazaran çevrenin etkisi daha baskındır. Antisosyal davranış eğilimi olan bireylerde genellikle anne ve babanın çocuğa karşı tavrı tutarsızdır, aşağılama ve eleştiri temelli konuşma baskındır, baba antisosyal davranışlar sergilemektedir (Cüceloğlu, 2021, 471; Semiz vd., 2008, 374; Duyguner, 2018, 11-12). Antisosyal davranışın ortaya çıkması ve devam etmesinde ebeveynin etkisine dair yapılan çalışmalarda ebeveynin çocukla kurduğu ilişkinin boyutu, ebeveynlerin birbirine karşı davranışları, ebeveynler arasındaki tartışma durumu, ebeveynin suç öyküsü, ebeveynin çocuğa karşı olumsuz ve şiddet içerikli davranışları, anne ve babanın boşanmış olması, ebeveynin asosyal olması vb. birçok sebep çocuğun erken yaşta ya da ilerleyen dönemlerde antisosyal davranış ortaya koymasına neden olmaktadır (Reid - Patterson, 1989; Ge vd., 1996; Vieno vd., 2009; Duyguner, 2018).

Filozoflar tarafından insanın kişiliğine dair ilk görüşler ortaya atılmıştır. Bu değerlendirmeler genel olarak deneysel olmayan gözleme dayanan değerlendirmelerdir. Bu değerlendirmeleri takip eden süreçte kişilik kavramına dair tanımlamalar yapmak, psikiyatrik vaka incelemesi için işin uzmanları tarafından deneysel ve sistematik şekilde yapılmaya başlanmıştır (Arkonaç, 2005, 381). Kişilik kelimesi İngilizce Personality kelimesinin karşılığıdır. Bu kelime “maske” anlamındaki Latince “Persona” kelimesinden gelmektedir. Persona Antik Yunanda aktörlerin kullandığı maskeye verilen isimdir. İlkel kavimlerde insanlar ayin ve törenlerde iyi insan, canavar, sihirbaz gibi karakterleri canlandırırken maske takıp oynarlardı (İlal Koptagel, 2001, 195). Benzer şekilde Klasik Roma tiyatrosunda da oyuncular uzaktan mimikleri görülemeyeceği için canlandırdıkları role uygun maske anlamındaki persona takarlardı (Zel, 2011, 25). Personanın bu ilk kullanımlarının kişilik kavramıyla doğrudan alakası yoktur (Mehmedoğlu, 2004, 43). Jung’un persona kavramına kazandırdığı yeni boyut sonucunda persona “başka bireylerin bize dair olumlu yargılar oluşturmalarını sağlamak için benliğimizin görevlendirdiği uzman” olarak nitelendirilmiştir (Yüce, 2009, 33). Persona, kişiliğin bir tarafıdır, bireyin başkalarıyla bağ kurarken takındığı tavır, sergilediği davranış yani taktığı maskedir (Köknel, 1985, 24).

Bir insanın nasıl bir insan olduğuna dair çıkarımda bulunmak için ona ait olan özelliklerine bakarız. Bir insanın düşünceleri, duyguları, davranışları, dış görünüşü, sesi ve konuşma şekli, ilgileri, arzuları, tepkileri insanın kişiliğine dair bilgi verir (Baymur, 1997, 219). Kişilik biyolojik temelli ve değiştirilmesi zor olan doğuştan getirilen özellikler ile yaşanan toplumun, bağlı olunan grubun niteliğine göre sonradan kazanılan özelliklerin toplamıdır (Soysal, 2009). Tecrübe sahibi bireyin davranışlarını düzenleyen ve yönlendiren arka plandaki faktörlere kişilik denir (Gürses, 2017, 19). Kişiliğe dair yapılmış daha birçok tanımlama mevcuttur.³ Psikologlar insanların kişilik yapısını oluşturan davranışları, tepkileri anlayabilmek, takip edebilmek için kuramlar geliştirmişlerdir. Kuramlar araştırmacının

³ Başka bir ifadeyle kişilik, bireylerin birbirinden ayırt edici özellikleri, olaylar karşısında bireyin tepki gösterebilme yeteneği, algılama ve başa çıkma biçimi, düşünüş şekli, savunma mekanizması, iç ve dış dünyasıyla bağ kurarken geliştirdiği düşünce, duygu ve davranış birleşiminden oluşan bir yapıdır (Şayar - Dinç, 2008, 95). Allport’a göre kişilik, insanın çevresine uyum göstermesini sağlayan psikofizik sistemlerin canlı organizasyonudur (Ulu, 2018). Peker kişiliği, insanı başka insanlardan ayırt etmeyi sağlayan, insanın kendine özgü olan fiziksel ve ruhsal özelliklerinin tümü olarak değerlendirmiştir (Peker, 2011, 40). Armaner’e göre ise kişilik bireye doğuştan gelen kalıtsal özellikler ile çevresel etmenlerden etkilenen davranışların birbiriyle uyumlu örüntüsüdür. Ona göre, bireyin kişiliğinin oluşup, gelişip şekillenip karakter olmasına en büyük etki eden çevredir (Armaner, 1980, 74).

bireye farklı yönden bakması sonucu oluşmuştur. Bakış açılarındaki farklılık sonucu birçok kişilik kuramı ortaya çıkmıştır.⁴

Dışa dönüklük kavramı ise, konuşkan, eğlenceyi sever gibi özelliklerle tanımlanır. Dışadönüklüğün yapıtaşı sosyalliktir yani bireyin diğer bireylerle bağ kurması ve diğer bireylerin varlığından keyif almasıdır (Bulut - Yıldız, 2018, 83). Duyguların açık ve net bir şekilde ifade edilmesi olarak da tanımlanan dışa dönüklük, değişmez ve geliştirilemez bir kişilik özelliği değildir, belirli farkındalıklar ve yapılması gereken alıştırmalarla kazanılabilecek ve geliştirilebilecek bir özelliktir (Ege, 2013, 46). Dışadönükler, sempatik, hareketli, neşeli, heyecan seven, sosyal, etkinliklere katılmaktan zevk alan, enerjik bir yapıya sahip, şakalaşmaktan hoşlanan, kaygısız, gamsız, okumaktan çok zevk almayan, geçimli, iyimser, gülmekten ve güldürmekten mutlu olan, kolayca arkadaş kazanan bireylerdir. Dışa dönüklüğün tersi olarak kabul edilen içedönükler ise, yalnızlığı seven, utangaç, sessiz, çekingen, kendi iç dünyalarıyla ilgilenen, sık sık iç gözlem yapan, lider ruhlu, cesur, gösterişten zevk alan, insanlara nazaran kitaplardan hoşlanan, ketum, tedbirli, pasif, hareket öncesi uzun uzadıya düşünen, samimi olduğu kişiler dışındakilere uzak duran, heyecandan hoşlanmayan, her olayı fazlaca ciddiye alan bireylerdir (Kuzgun vd., 2014, 202-203; Saroglou, 2000, 126; Somer, 1998, 40; Hökelekli, 2013, 199; Somer vd., 2002,

⁴Psikanalitik yaklaşıma göre kişiliğin temelleri hayatın ilk yıllarında atılır (Burger, 2006; Cüceloğlu, 2021; Ersevimi, 2010; Freud, 2019; Geçtan, 2003; İnanç - Yerlikaya, 2015; Tura, 2000; Turan, 2009; Yörükoğlu, 2019). Neo-Psikanalitik yaklaşıma göre kişilik biriciktir, doğumdan ölüme kadar gelişir ve kişilik gelişimini hem bireysel hem de toplumsal birçok faktörün etkilediğini savunur. Bu kuramın savunucuları: Carl Gustav Jung (Burger, 2006; Geçtan, 2020; Karahan - Sardoğan, 2020; Stevens, 1999; Topsis - Serin, 2012), Erich Fromm (Karacoşkun, 2005; Kurnaz, 2019), Erik Erikson (Erikson, 1984), Karen Horney (Geçtan, 2003; Geçtan, 2020), Alfred Adler (Burger, 2006; İnanç - Yerlikaya, 2015; Geçtan, 2003; Adler, 2019). Ayırıcı özellik yaklaşımına göre kişilik, bireyde var olan temel özelliklerin karşımıdır, temel özellikler bilinirse kişilik yapısı da öğrenilmiş olur (Cüceloğlu, 2021). Bu kuramın savunucuları; Gordon Allport (Allport, 2004; Burger, 2006; Karakelle, 2014; Turan, 2009), Hans J. Eysenck (Eysenck, 1995; İnanç - Yerlikaya, 2015; Kuzgun vd., 2014; Şimşek vd., 2011; Turan, 2009). Paul Costa ve Robert McCrea tarafından geliştirilen Beş Faktör Kişilik Kuramına göre, bütün bireylerin sahip olduğu kişilik özellikleri, dünya çapında ortak dil olarak kodlanabilir, kelimelere yansiyabilir ve bu kelimeler aracılığıyla bireyin kişilik özelliklerinden yola çıkarak kişilik yapısı hakkında tasnif yapılabilir (Tatlıhoğlu, 2014; Somer, 1998; Somer vd., 2002; Bitlisli vd., 2013). İnsancıl Yaklaşıma göre insan biriciktir ve benliği üzerinden seçimleriyle kişiliğini şekillendirir. Kuramın temsilcileri, Carl Rogers ve Abraham Maslow'dur (Budak, 2009; Burger, 2006; Cüceloğlu, 2021; Maslow, 2015). Biyolojik yaklaşım, kişilik psikolojisi ile biyoloji disiplini arasında bağ kurarak kuramını oluşturmuştur (Aydın, 2003; Burger, 2006). Bilişsel yaklaşıma göre kişilik insanın benzersiz olmasıdır ve bireyler arası farklılık sebebi bireyin bilgiyi algılama, alma ve işleme sürecindeki farklılıklardır (Burger, 2006).

23).⁵

2. Dindarlık ile Sosyal Zekâ, Antisosyal Davranış ve Dışa Dönüklük İlişkisi

Din ve dindarlık kavramlarının anlamları birbirinden farklıdır. Din, hayalleriyle, hedefleriyle, duygu, düşünce ve davranışlarıyla, arzu ve istekleriyle insanı sarıp kuşatan bir olgudur. İnsanın her türlü arzu ve isteğinde kendisini hissettirir (Kartopu, 2013, 87). Din bireyin karşılaştığı zor ve sıkıntılı durumlara karşı ona direnme gücü verip, bireyin kaygısını azaltarak koruyucu görevi görmekte ve bir anlam sistemi sunmaktadır. Bu bağlamda din, anlam temelli bir hayatın kaynağı olmaktadır (Kartopu, 2019, 24). Dindarlık ise, inançtan kaynaklanan, duygusal faktörlerle beslenen, günlük hayatta fiillerle ortaya konulan ve tecrübe edilen dini yaşantıdır (Yavuz, 1987, 245).

Bireyin duygu, düşünce ve davranışları, zihinsel dünyası, bilişsel kapasitesi, yetenekleri, deneyim ve tecrübeleri gibi özellikleri bireyin hayatının şekillenmesi üzerinde etkili olduğu gibi dinde bu özelliklerin oluşumu ve gelişimi üzerinde etkili olmaktadır (Yakut, 2022,75-76). Din ile sosyal ilişkiler arasındaki ilişkiyi araştıran birçok çalışma yapılmıştır. Dinin bireyin yaratıcısıyla ilişki kurmasını düzenleme (Gürses, 2017, 93), sosyal ilişkileri düzenleme (Güneş, 2016), sosyal beceri gelişimi, değerler vasıtasıyla olumlu tutum ve davranışlar sergileme (Karaca, 2015), pratikleriyle kültürü ve toplumu etkileme gibi önemli fonksiyonları bulunmaktadır (Kayıklık, 2011). Çünkü dinler sosyal ilişkiler kurmaya ve bu ilişkileri devam ettirmeye teşvik edici tavsiyeler, emir ve yasaklar içermektedir (Aydınalp, 2010). Dindar bireyin dini faaliyetlere katılımı sonucu sosyal ilişkilerinin geliştiği (Lim-Putnam, 2010) dinin stres, endişe, kaygı vb. olumsuz duyguları azaltıp sosyal

⁵Eysenck'e göre, dışadönük bireyler, partilere ve gruplara katılmayı seven sosyal yapıları güçlü, çok arkadaş sahibi olan, yalnızlıktan, okumaktan ve tek başına ders çalışmaktan hoşlanmayan bireylerdir. Tehlikeli olaylara zevkle atlayan, heyecan seven, ani kararlar alan, atılgan, şaka yapmaktan zevk alan, kolay iletişim kurabilen gülmekten ve güldürmekten zevk alan, konuşkan, iyi huylu insanlardır. (Burger, 2006, 393-399). Dışadönük bireyler, kararlıdır, insanları ve grupları sever. Araştırmalarda bireyin dışadönük yapısı yüksekse genellikle mutlu, enerjik, sempatik olduğu gözlemlenmiştir. Dışadönük yapısı düşük olan bireylerin ise bu özellikleri göstermediği gözlemlenmiştir ama bu bireyler asosyal değildirlir. Bir grup psikolog tarafından yapılan çalışmalardan elde edilen veriler ışığında şu sonuca ulaşılmıştır: "İçedönük bireyler uzak değil çekingen, yavaş değil ağır adımlı, izleyen değil bağımsız bireylerdir" (Aktaş, 2006, 16). İçedönük birey kendi duygu ve düşünceleriyle çokça ilgilidir, başkalarıyla fazla beraber olmaz. Dışadönük birey ise, uyumlu, yalnız kalmaktan hoşlanmayan, başkalarıyla oldukça fazla vakit geçirenlerdir (Karahan - Sardoğan, 2020, 14). Dışadönük bireylerin olumlu özellikleri daha çok kolaylıklarla ilgilidir. Enerjileri yüksek olduğu için daha az sürede çok iş başarabilirler, zamandan tasarruf ederler (Mete, 2006, 46).

ilişkileri olumlu yönde etkilediği (Jang - Johnson, 2004), dindarlığın zararlı madde kullanımını önleyerek dolaylı olarak sosyal ilişkileri de olumlu yönde etkilediği (Bahr vd., 1998) ortaya çıkmaktadır.

Bireyin hayatının her aşamasında etkili olan din, bireyin zihinsel/ bilişsel yetenekleri, sosyal zekanın boyutları olan sosyal beceri ve sosyal farkındalık düzeyleri, sosyal ilişkilerde etkileyici rol oynayan ahlaki değerleri üzerinde de etkili olmaktadır. Yapılan birçok çalışmada duygusal zekâ ile dindarlık (Koç, 2008; Liu, 2010; Lowicki - Zajenkowski, 2016; Butt, 2014); dindarlık ile adil davranış (Güleç, 2018); manevi zekâ ile dindarlık ve affetme esnekliği (Karakas, 2017, 53-63); duygusal zekâ ve affedicilik (Ayten - Ferhan, 2016); sosyal zekâ ve affedicilik (Yüksel vd., 2020); ahlaki zekâ ile dindarlık arasında ki pozitif yönlü anlamlı ilişkiler (Yakut, 2022) dindarlık ile sosyal zekâ arasında direkt ya da dolaylı olarak kurulabilecek ilişkiye temel oluşturmaktadır.

Birçok çalışmada komşuluk ilişkileri, anne-baba hakkı, din kardeşliği, adaletli olma, bağışlama vb. birçok norm ile dindarlık arasında ilişki olduğu tespit edilmiştir (Roccas - Elster, 2014, 196). Bütün bu normlar ve değerler bireyin zihinsel kabiliyetini, sosyal gelişimini, tutum ve davranışlarını, kişilik yapısını etkileyerek bireyin sosyal hayatına yön vermektedir. Nitekim yapılan birçok çalışmada dini emir ve yasakları yerine getiren bireyin kişisel uyum (Kartopu, 2013, 643; Güven - Şentepe, 2015, 37) ve sosyal uyum (Hayta, 2002) düzeyinin daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca dindar bireylerin dindar olmayan bireylere nazaran problemlerle daha rahat başa çıktığını (Koç, 2005, 12), ruhen daha sağlıklı, daha mutlu ve daha sosyal olduğunu (Koenig - Larson, 2001); daha az suçla bulaştığını, daha az antisosyal davranışlar gösterdiğini, daha iyi sosyal ilişkiler kurduğunu (Yapıcı, 2013, 60-61), daha az depresyon, dikkat eksikliği, psiko-somatik belirtiler, antisosyal davranışlar gösterdiğini ve kişilerarası ilişkilerinin daha iyi olduğunu (Power - McKinney, 2014) gösteren çalışmalar mevcuttur.

Yapılan çalışmalar dindarlığın bireyi depresyon, hırsızlık, şiddet davranışı sergileme ve zararlı madde kullanımı gibi antisosyal davranışlara karşı koruduğunu ve toplumsal değerlere daha uyumlu sosyal birey haline dönüştürdüğünü göstermektedir (Salas Wright vd., 2015; Ekşi, 2002; Ball vd., 2003; Koenig vd., 2007). Çalışma sonuçları da gösteriyor ki din, bireyin sosyal yönünü etkileyen sosyal zekasını geliştirmekte, bireyi antisosyal davranışlara karşı korumakta, bireyin hem topluma daha uyumlu olmasını hem de daha dışa dönük olmasını sağlamaktadır. Dinin en önemli fonksiyonu bireyde zihinsel/ bilişsel kabiliyetlere, olumlu tutum ve davranışlara sahip, kişisel ve sosyal açıdan uyumlu, bütünleşmiş ve sağlam bir kişilik oluşturmaktır.

3. Sahâ Çalışmasının Uygulanması ve İstatiksel İşlemler

Araştırmaya dair veri toplamak amacıyla Kişisel Bilgi Formu⁶, Tromso Sosyal Zekâ Ölçeği⁷, Antisozyal Davranış Ölçeği⁸, Büyük Beş-50 Kişilik Testinin Türkçe Formu'nun dışa dönüklük ile ilgili 10 soruluk kısmı Dışa Dönüklük ölçeği⁹ olarak ve Dindarlık eğilimini¹⁰ ölçmek için sorular

⁶ Kişisel Bilgi Formu: Bu form ile katılımcıların yaş, medeni durum, cinsiyet, ekonomik durum, yaşamının çoğunu geçirdiği yer, okuduğu fakülteye dair bilgi edinmek amacıyla sorular yöneltilmiştir. Gerçekçi cevaplar alabilmek ve etik kurallar gereği araştırma sırasında katılımcılara kimlik bilgilerini içeren sorular yöneltilmemiştir.

⁷ Silvera ve arkadaşları (Silvera vd., 2001) tarafından, sosyal zekâ düzeyini ortaya çıkarmak amacıyla hazırlanmış yirmi bir maddelik bir ölçektir. Ölçekte bireyin kendini tanımlaması esastır. Ölçekte hem toplam puan alınabilmekte hem de alt ölçekler ayrı ayrı değerlendirilebilmektedir. Ölçekte yer alan 1.-3.-6.-9.-14.-15.-17.-19 maddeler Sosyal Bilgi sürecini, 4-7-10-12-18-20 numaralı maddeler Sosyal Beceri düzeyini, 2-5-8-11-13-16-21 numaralı maddeler Sosyal farkındalık düzeyini tespit etmeye yöneliktir. Ölçeğin 2,4,5,8,11,12,13,15,16,20 ve 21. Maddeler reverse (ters) maddelerdir. Ölçekten toplam puan olarak en yüksek 105, en düşük 21 alınmaktadır. Ölçeğin Türkçe çalışmalar için uyarlaması Tayfun Doğan ve Bayram Çetin (Doğan - Çetin, 2009) tarafından yapılmıştır. Doğan ve Çetin tarafından 719 öğrenci üzerinde yapılan çalışmada ölçeğin iç tutarlılık katsayısı 0,83, test-tekrar test katsayısı 0,80 ve test-yarılama katsayısı 0,75 olarak bulunmuştur. Bu çalışmada kullanılan ölçeğin Cronbach's Alfa katsayısı ,707 şeklindedir.

⁸ Antisozyal Davranış ölçeği Rüçhan Kartallar Gökdağ (Kartallar, 1996) tarafından geliştirilmiştir. Gökdağ ölçeği geliştirirken 300 hükümlü, 289 normal ve 151 psikiyatrik hasta olmak üzere 740 kişilik örneklem grubu üzerinde test edilmiştir. Örneklem 255 kadın 485'i erkek gruptan oluşmaktadır. Ölçek "Doğru", "Yanlış" şeklinde cevaplandırılmaktadır. Ölçeğin son hali 37 maddeden oluşmaktadır. Beklenmeye uygun yanıt verenlere "1" puan, beklenmeye uygun yanıt vermeyenlere "0" puan verilmiştir. Her "1" puan toplanarak toplam puan oluşturulmuştur. Ölçekten alınabilecek en düşük puan "0" en yüksek puan "37"dir. Ölçekten alınan yüksek puan, yüksek düzeyde antisozyal eğilimi, düşük puan ise düzey düzeyde antisozyal eğilimi göstermektedir. Ölçeğin her üç grup içinde güvenilir olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmada kullanılan ölçeğin Cronbach's Alfa katsayısı ,875 şeklindedir.

⁹ Arkun Tatar ve arkadaşları (Tatar, 2016; Tatar, 2017) tarafından yapılan çalışmalar sonucu Büyük Beş-50 Kişilik Testinin Türkçe Formu (B5KT-50-TR) 50 maddeli ölçek olarak oluşturulmuştur. Ölçeğin 1, 6, 11, 16, 21, 26, 31, 36, 41, 46 numaralı maddeler Dışa dönüklük alt boyutunu, 2, 7, 12, 17, 22, 27, 32, 37, 42, 74 numaralı maddeler Uyumluluk alt boyutunu, 3, 8, 13, 18, 23, 28, 33, 38, 43, 48 numaralı maddeler Sorumluluk alt boyutunu, 4, 9, 14, 19, 24, 29, 34, 39, 44, 49 numaralı maddeler Duygusal Dengelilik alt boyutunu ve 5, 10, 15, 20, 25, 30, 35, 40, 45, 50 numaralı maddeler Zekâ/Hayal Gücü alt boyutunu ölçmektedir. Yaptığımız çalışmada 50 maddelik bu ölçeğin Dışa dönüklük alt boyutuna dair 10 maddelik kısmı kullanılmıştır. Bu maddeler içerisinde 6, 16, 26, 36, 46 numaraları maddeler reverse (ters) maddelerdir. Bu çalışmada kullanılan ölçeğin Cronbach's Alfa katsayısı ,537 şeklindedir.

¹⁰ Anket formunda dindarlık eğilimini belirlemeye yönelik 30 (59-88) soru sorulmuştur. Soruların belirlenmesinde öznal dindarlık algısı, aile dindarlık algısı, günlük olarak ve belirli zamanlarda yapılması gereken ibadetleri yerine getirme durumu, dua etme sıklığı, dinin hayatı anlamlandırma tercihi, din-ahlak ilişkisi, dinin sosyalleşmeye etkisi, etki boyutu (dinin düşünce, davranış ve kararlara etkisi), duygu boyutu (dinin mutluluk, şükür, isyan gibi duygulara etkisi),

kullanılmıştır. Uygulama Mart-Aralık 2022’de gerçekleştirilmiştir. Bir anket formunun doldurulma süresi ortalama 20-25 dakika arasında gerçekleşmiştir. Anket formları Google Form üzerinde hazırlanarak, elektronik ortamda Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesinde eğitim gören öğrencilere ulaştırılmıştır. Fakülteler arasındaki dengesiz sayı dağılımının önüne geçmek ve düzene koymak için anket formlarının bir kısmı yüz yüze görüşülerek doldurtulmuş ve formlar uygulanırken anketör yardımı olmamıştır. 780 adet katılımcıya ulaşılmıştır. Ancak hatalı ve eksik doldurulmuş olan 28 anket değerlendirmeye alınmamıştır. Tezde anket yöntemi kullanılmış ve örneklem tesadüfi yöntemle belirlenmiştir. Anket formu hazırlanıp Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Etik Kurul’a sunulup onay alınmıştır.

4. Denenceler

A. Örneklemin sosyal zekâ, antisosyal davranış ve dışa dönüklük düzeyi sosyo-demografik değişkenlere göre farklılaşmakta mıdır?

A1. Kadınların sosyal zekâ düzeyi erkeklerden daha yüksektir.

A2. Erkeklerin antisosyal davranış düzeyi kadınlardan daha yüksektir.

B. Dindarlık eğilimine göre örneklemin sosyal zekâ, antisosyal davranış ve dışa dönüklük düzeyi farklılaşmakta mıdır?

B1. Kendisini dindar olarak görenlerin sosyal zekâ düzeyi dindar görmeyenlere göre daha yüksektir.

B2. Kendisini dindar olarak görenlerin dışa dönüklük düzeyi dindar görmeyenlere göre daha yüksektir.

B3. Kendisini dindar olarak görenlerin antisosyal davranış düzeyi dindar görmeyenlere göre daha düşüktür.

B4. İbadetlerini yerine getirenlerin sosyal zekâ düzeyi ibadetlerini yerine getirmeyenlere göre daha yüksektir.

B5. İbadetlerini yerine getirenlerin dışa dönüklük düzeyi ibadetlerini yerine getirmeyenlere göre daha yüksektir.

B6. İbadetlerini yerine getirenlerin antisosyal davranış düzeyi

dinin toplumsal birleştiricilik rolüne dair tutum, dini kurallarla ve yasaklarla ilgili tutum, karşı cinsten bireyle iletişime ve ilişkiye dair tutum, din- toplum ilişkisine dair tutum şeklinde kavramsallaştırılmıştır. Bireyin hem kendisinin hem de ailesinin dindarlık düzeyinin ne derece olduğunu, ibadetlerini düzenli yapıp yapmadığı, günlük hayatında alacağı kararlarda, yapacağı eylemlerde ve olaylara bakış açısında dini inancının etkili olup olmadığını ölçmeye yarayacak ifadeler yer verilmiştir.

ibadetlerini yerine getirmeyenlere göre daha düşüktür.

5. Evren ve Örneklem

Bu araştırmanın evreni Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesinde eğitim gören öğrencilerdir. Örneklemi ise Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Eğitim Fakültesi, Diş Hekimliği Fakültesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Tıp Fakültesi, Fen Fakültesi, Mühendislik ve Mimarlık Fakültesi başta olmak üzere diğer fakültelerden tesadüfi yöntem ile seçilmiş 752 kişiden oluşmaktadır. Araştırmamıza katılanların 259'u (%34,4) erkek ve 493'ü (%65,6) kız öğrencilerden oluşmaktadır. Bunlardan 151'i (%20,1) İlahiyat Fakültesi, 103'ü (%13,7) İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, 107'si (%14,2) İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, 100'ü (%13,3) Eğitim Fakültesi, 94'ü (%12,5) Diş Hekimliği Fakültesi-Sağlık Bilimleri Fakültesi-Tıp Fakültesi, 87'si (%11,6) Fen Fakültesi-Mühendislik ve Mimarlık Fakültesi, 110'u (%14,6) Diğer Fakülte ve Meslek Yüksekokullarıdır. (Diğer: Güzel Sanatlar Fakültesi, Spor Bilimleri Fakültesi, Orman Fakültesi, Ziraat Fakültesi, Göksun Meslek Yüksekokulu, Göksun Uygulamalı Bilimler Yüksekokulu, Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu)

6. Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu araştırmadan elde edilen bulgular dört temel sınırlılığa sahiptir:

1. Araştırma kendi örneklemiyle sınırlıdır. Dolayısıyla farklı bir grup üzerinde, aynı sorular kullanılarak uygulanacak olan anket sonuçlarının daha farklı olması mümkündür.

2. Çalışma kesitseldir. Bu nedenle elde edilen bulguların çalışmanın yapıldığı zaman ve duruma göre yorumlanması gerekir. Farklı bir zaman ve mekânda farklı sonuçlara ulaşılması mümkündür.

3. "Örneklemin sosyal zekâ özellikleri, antisosyal davranışları ve dışa dönüklük düzeyi" olarak belirlenen bağımlı değişken, araştırmada kullanılan ölçüm envanterlerinin geçerlik ve güvenilirliği sınırlıdır. Sosyal bilimlerde yapılan araştırmaların temel ögesi insan olmasından kaynaklanan sınırlılıklar ve alana dair kullanılan istatistiksel yöntemlerden kaynaklı sınırlılıklar bu araştırma için de geçerlidir.

4. Araştırma sonuçları incelenen faktörler ile sınırlıdır.

7. Verilerin Analizi

Anket verilerinin hem girilmesinde hem de verilerin istatistiksel açıdan

analiz edilmesinde SPSS (22.0) programı kullanılmıştır. İstatistiksel analizde katılımcıların sosyal zekâ puan ortalamaları (Xtsz) ve standart sapmaları (Stsz), antisosyal davranış puan ortalamaları (Xad) ve standart sapmaları (Sad), dışa dönüklük puan ortalamaları (Xdd) ve standart sapmaları (Sdd) hesaplanmıştır. Veriler çözümlenirken yüzde (%), frekans dağılımı, Varyans analizi (Tek Yönlü ANOVA) ve T-Testten yararlanılmıştır. Değişkenlerin olgusal özellikleri ve demografik durum verilerinde frekans ve yüzdelik oranlar kullanılmış ve sonuçlar tablolar halinde gösterilmiştir. Sosyal zekâ, antisosyal davranış, dışa dönüklük kişilik özeliği ile sosyo-demografik değişkenler arasındaki ilişki ile sosyal zekâ, antisosyal davranış, dışa dönüklük düzeylerinin dindarlık eğilimiyle ilişkisine T-Test ve Varyans Analizi (Tek Yönlü ANOVA) ile bakılmıştır. Varyans analizi sonucunda önemli bulunan ortalamalar arasındaki farkın hangi gruplar arasında önemli olduğunun belirlenmesinde Post-Hoc (Scheffe ve Tukey) testleri kullanılmıştır. Veriler test edilirken istatistiksel açıdan anlamlılığa ulaşanlar tablo olarak verilmiştir. Hipotezlerin test edilmesinde önemlilik düzeyi “.05” olarak alınmıştır.

7. 1. Örneklemin Olgusal Özellikleri

752 kişilik örnekleminizin %65,6'sı (n:493) kadın, %34,4'ü (n:259) erkeklerden oluşmaktadır. Araştırmaya katılanların %35,6'sı (n:268) 18-21 yaş arası, %27,7'si (n:208) 22-25 yaş arası, %17,2'si (n:129) 26-29 yaş arası, %19,5'i (n:147) 30-40 yaş arası gruplardan oluşmaktadır. Örneklemin %76,1'i (n:572) bekar, %23,9'u (n:180) evlidir. Ekonomik duruma bakıldığında %15'i (n:113) düşük, %80,7'si (n:607) orta, %4,3'ü (n:32) yüksek olarak tespit edilmiştir. Yaşamın çoğunun geçirildiği yere göre ise katılımcıların %62,2'si (n:468) il, %25,1 (n:189) ilçe, %12,6 (n:95) Köy/Kasabada yaşamlarını sürdürmektedir. Örnekleminizin fakülte dağılımına bakıldığında %20,1'i (n:151) İlahiyat Fakültesi, %13,7'si (n:103) İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, %13,3'ü (n:100) Eğitim Fakültesi, %14,2'si (n:107) İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, %12,5'i (n:94) Dış Hekimliği Fakültesi- Sağlık Bilimleri Fakültesi- Tıp Fakültesi, %11,6'sı (n:87) Fen Fakültesi- Mühendislik ve Mimarlık Fakültesi, %14,6'sı (n:110) Diğer fakültelerden oluşmaktadır. Diğer olarak gruplandırığımız fakülte ve meslek yüksekokulları; Güzel Sanatlar Fakültesi %2,8 (n:21), Spor Bilimleri Fakültesi %3,3 (n:25) Orman Fakültesi %1,3 (n:10), Ziraat Fakültesi %2,1 (n:16), Gökşun Meslek Yüksekokulu %2,3 (n:17), Gökşun Uygulamalı Bilimler Yüksekokulu %2,5 (n:19) Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu %0,3 (n:2) şeklindedir.

A. Örneklemin Sosyo Demografik Değişkenlere Göre Sosyal Zekâ,

Antisosyal Davranış ve Dışa Dönüklük Düzeyleri

Bu kısımda örneklemin sosyodemografik değişkenlere göre sosyal zekâ, antisosyal davranış ve dışa dönüklük düzeyleri arasındaki ilişkiye dair istatistiksel olarak anlamlılık seviyesine ulaşmış olan analizler tablolar şeklinde verilmiştir.

No		N	%	Xtsz	Stsz	
1	Kadın	493	65,5	75,14	6,969	
2	Erkek	259	34,5	72,42	8,144	
		t=4,559	df= 459,074	f=18,992	p=,000	p<.05

Tablo 1’de cinsiyete göre sosyal zekâ düzeyleri verilmiştir. Tabloya göre 493 kadın katılımcının sosyal zekâ puan ortalaması 75,14; 259 erkek katılımcının sosyal zekâ puan ortalaması ise 72,42’dir. Buna göre kadınların ortalamaları erkeklerden daha yüksektir. T-testi analizi cinsiyetler arası bu farklılığın sosyal zekâ puanları açısından anlamlılık düzeyine ulaştığını göstermektedir (t=4,559; p<.05). Bu araştırmanın verilerine göre sosyal zekâ düzeyinde cinsiyet açısından anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir.

659

No		N	%	Xad	Sad	
1	Kadın	493	65,5	14,39	6,861	
2	Erkek	259	34,5	16,09	8,333	
		t= -2,815	df= 444,916	f=15,284	p=,000	p<.05

Tablo 2’de cinsiyete göre antisosyal davranış düzeyleri verilmiştir. Tabloya göre 493 kadın katılımcının antisosyal davranış puan ortalaması 14,39; 259 erkek katılımcının antisosyal davranış puan ortalaması ise 16,09’dur. Buna göre erkeklerin ortalamaları kadınlardan daha yüksektir. T-testi analizi cinsiyetler arası bu farklılığın antisosyal davranış puanları açısından anlamlılık düzeyine ulaştığını göstermektedir (t= -2,815; p<.05). Bu araştırmanın verilerine göre antisosyal davranış düzeyinde cinsiyet açısından anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir.

B. Dindarlık Eğilimine Göre Örneklemin Sosyal Zekâ, Antisosyal Davranış ve Dışa Dönüklük Düzeyleri

Tablo 4. Öznel Dindarlık Algısına Göre Sosyal Zekâ Düzeyleri						
Kendimi dini inanış ve uygulamalar bakımından dindar görüyorum.						
No		N	%	Xtsz	Stsz	Scheffe
1	Kesinlikle bana uygun değil	109	14,49	71,71	8,816	1/3-1/4-1/5
2	Bana uygun değil	96	12,77	71,48	7,521	2/3-2/4-2/5
3	Kararsızım	156	20,74	75,62	6,221	3/1-3/2
4	Bana uygun	280	37,23	74,66	7,047	4/1-4/2
5	Kesinlikle bana uygun	111	14,76	75,85	7,730	5/1-5/2
	Toplam	752	100	74,20	7,501	
		<i>df: 4/ 747</i>		<i>F:9,591</i>		<i>p:,.000 p<.05</i>

Tablo 4 örneklemin öznel dindarlık düzeyine göre sosyal zekâ düzey puanlarını göstermektedir. Öznel dindarlık düzeyine göre sosyal zekâ düzey puan ortalamaları incelendiğinde kendisini kesinlikle dindar olarak görmeyenlerin puanı 71,71; dindar olarak görmeyenlerin puanı 71,48; kararsız olanların puanı 75,62; kendisini dindar olarak görenlerin puanı 74,66; kendisini kesinlikle dindar olarak görenlerin puanı 75,85 şeklinde dağılım göstermektedir. Tek yönlü varyans (ANOVA) analizinde istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur ($p<.05$). Post Hoc (Scheffe) ise bu durumun 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil) ile 3. Grup (Kararsızım), 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil) ile 4. Grup (Bana uygun), 1. Grup ile (Kesinlikle bana uygun değil) 5. Grup (Kesinlikle bana uygun), 2. Grup (Bana uygun değil) ile 3. Grup (Kararsızım), 2. Grup (Bana uygun değil) ile 4. Grup (Bana uygun), 2. Grup (Bana uygun değil) ile 5. Grup (Kesinlikle bana uygun), 3. Grup (Kararsızım) ile 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil), 3. Grup (Kararsızım) ile 2. Grup (Bana uygun değil), 4. Grup (Bana uygun) ile 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil), 4. Grup (Bana uygun) ile 2. Grup (Bana uygun değil), 5. Grup (Kesinlikle bana uygun) ile 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil), 5. Grup (Kesinlikle bana uygun) ile 2. Grup (Bana uygun değil), arasındaki farklılıktan kaynaklandığını göstermektedir.

Tablo 5. Öznel Dindarlık Algısına Göre Dışa Dönüklük Düzeyleri						
Kendimi dini inanış ve uygulamalar bakımından dindar görüyorum.						
No		N	%	Xdd	Sdd	Scheffe
1	Kesinlikle bana uygun değil	109	14,49	32,70	4,699	1/3-1/4-1/5
2	Bana uygun değil	96	12,77	33,09	4,331	2/3-2/4-2/5
3	Kararsızım	156	20,74	35,69	4,973	3/1-3/2
4	Bana uygun	280	37,23	34,86	4,901	4/1-4/2
5	Kesinlikle bana uygun	111	14,76	35,69	5,032	5/1-5/2
	Toplam	752	100	34,62	4,955	
		<i>df: 4/ 747</i>		<i>F:10,152</i>		<i>p:,000 p<.05</i>

Tablo 5, örneklemin öznel dindarlık düzeyine göre dışa dönüklük puanlarını göstermektedir. Öznel dindarlık düzeyine göre dışa dönüklük puan ortalamaları incelendiğinde kendisini kesinlikle dindar olarak görmeyenlerin puanı 32,70; dindar olarak görmeyenlerin puanı 33,09; kararsız olanların puanı 35,69; kendisini dindar olarak görenlerin puanı 34,86; kendisini kesinlikle dindar olarak görenlerin puanı 35,69 şeklinde dağılım göstermektedir. Tek yönlü varyans (ANOVA) analizinde istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur ($p<.05$). Post Hoc (Scheffe) ise bu durumun 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil) ile 3. Grup (Kararsızım), 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil) ile 4. Grup (Bana uygun), 1. Grup ile (Kesinlikle bana uygun değil) 5. Grup (Kesinlikle bana uygun), 2. Grup (Bana uygun değil) ile 3. Grup (Kararsızım), 2. Grup (Bana uygun değil) ile 4. Grup (Bana uygun), 2. Grup (Bana uygun değil) ile 5. Grup (Kesinlikle bana uygun), 3. Grup (Kararsızım) ile 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil), 3. Grup (Kararsızım) ile 2. Grup (Bana uygun değil), 4. Grup (Bana uygun) ile 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil), 4. Grup (Bana uygun) ile 2. Grup (Bana uygun değil), 5. Grup (Kesinlikle bana uygun) ile 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil), 5. Grup (Kesinlikle bana uygun) ile 2. Grup (Bana uygun değil) arasındaki farklılıktan kaynaklandığını göstermektedir.

Tablo 6. Öznel Dindarlık Algısına Göre Antisosyal Davranış Düzeyleri

Kendimi dini inanış ve uygulamalar bakımından dindar görüyorum.						
No		N	%	Xad	Sad	Scheffe
1	Kesinlikle bana uygun değil	109	14,49	18,78	9,108	1/3-1/4 - 1/5
2	Bana uygun değil	96	12,77	16,34	7,397	2/5
3	Kararsızım	156	20,74	15,81	6,721	3/1-3/5
4	Bana uygun	280	37,23	13,76	6,912	4/1
5	Kesinlikle bana uygun	111	14,76	11,95	5,862	5/1-5/2-5/3
	Toplam	752	100	14,98	7,440	
			<i>df: 4/ 747</i>	<i>F:16,100</i>	<i>p:,000</i>	<i>p<.05</i>

Tablo 6, örneklemin öznel dindarlık düzeyine göre antisosyal davranış puanlarını göstermektedir. Öznel dindarlık düzeyine göre antisosyal davranış puan ortalamaları incelendiğinde kendisini kesinlikle dindar olarak görmeyenlerin puanı 18,78; dindar olarak görmeyenlerin puanı 16,34; kararsız olanların puanı 15,81; kendisini dindar olarak görenlerin puanı 13,76; kendisini kesinlikle dindar olarak görenlerin puanı 11,95 şeklinde dağılım göstermektedir. Tek yönlü varyans (ANOVA) analizinde istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur ($p<.05$). Post Hoc (Scheffe) ise bu durumun 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil) ile 3. Grup (Kararsızım), 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil) ile 4. Grup (Bana uygun), 1. Grup ile (Kesinlikle bana uygun değil) 5. Grup (Kesinlikle bana uygun), 2. Grup (Bana uygun değil) ile 5. Grup (Kesinlikle bana uygun), 3. Grup (Kararsızım) ile 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil), 3. Grup (Kararsızım) ile 5. Grup (Kesinlikle bana uygun), 4. Grup (Bana uygun) ile 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil), 5. Grup (Kesinlikle bana uygun) ile 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil), 5. Grup (Kesinlikle bana uygun) ile 2. Grup (Bana uygun değil), 5. Grup (Kesinlikle bana uygun) ile 3. Grup (Kararsızım) arasındaki farklılıktan kaynaklandığını göstermektedir.

Tablo 7. İbadet Etme Durumuna Göre Sosyal Zekâ Düzeyleri

Tablo 7a. Ramazan orucunu tutma tutumuna göre sosyal zekâ düzeyi						
No		N	%	Xtsz	Stsz	Scheffe

1	Kesinlikle bana uygun değil	110	14,63	68,53	7,890	1/3-/4 - 1/5
2	Bana uygun değil	42	5,59	70,21	7,383	2/4-2/5
3	Kararsızım	24	3,19	74,29	6,881	3/1
4	Bana uygun	129	17,15	74,69	6,579	4/1-4/2
5	Kesinlikle bana uygun	447	59,44	75,83	6,893	5/1-5/2
	Toplam	752	100	74,20	7,501	
		<i>df: 4/ 747</i>		<i>F:27,472</i>		<i>p:;000 p<.05</i>

Tablo 7a. örneklemin Ramazan orucunu tutma durumuna göre sosyal zekâ puanlarını göstermektedir. Ramazan orucunu tutma durumuna göre sosyal zekâ puan ortalamaları incelendiğinde kesinlikle orucunu tutmayanların puanı 68,53; orucunu tutmayanların puanı 70,21; kararsız olanların puanı 74,29; orucunu tutanların puanı 74,69; kesinlikle orucunu tutanların puanı 75,83 şeklinde dağılım göstermektedir.

Tek yönlü varyans (ANOVA) analizinde istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur ($p<.05$). Post Hoc (Scheffe) ise bu durumun 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil) ile 3. Grup (Kararsızım), 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil) ile 4. Grup (Bana uygun), 1. Grup ile (Kesinlikle bana uygun değil) 5. Grup (Kesinlikle bana uygun), 2. Grup (Bana uygun değil) ile 4. Grup (Bana uygun), 2. Grup (Bana uygun değil) ile 5. Grup (Kesinlikle bana uygun), 3. Grup (Kararsızım) ile 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil), 4. Grup (Bana uygun) ile 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil), 4. Grup (Bana uygun) ile 2. Grup (Bana uygun değil), 5. Grup (Kesinlikle bana uygun) ile 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil), 5. Grup (Kesinlikle bana uygun) ile 2. Grup (Bana uygun değil) arasındaki farklılıktan kaynaklandığını göstermektedir.

Tablo 7b. Cemaatle namaz kılma tutumuna göre sosyal zekâ düzeyi						
No		N	%	Xtsz	Stsz	Scheffe
1	Kesinlikle bana uygun	178	23,67	71,72	8,539	1/2-1/3-

◆ Sosyal Davranış Özelliklerinin Dindarlık Eğilimiyle İlişkisi

	değil					1/4-1/5
2	Bana uygun değil	157	20,88	74,87	6,380	2/1
3	Kararsızım	151	20,08	75,49	6,604	3/1
4	Bana uygun	208	27,66	74,08	7,630	4/1
5	Kesinlikle bana uygun	58	7,71	77,07	6,646	5/1
	Toplam	752	100	74,20	7,501	
		<i>df: 4/ 747</i>	<i>F:8,753</i>	<i>p:,000</i>	<i>p<.05</i>	

Tablo 7b, örneklemin cemaatle namaz kılma durumuna göre sosyal zekâ puanlarını göstermektedir. Örneklemin cemaatle namaz kılma durumuna göre sosyal zekâ puan ortalamaları incelendiğinde kesinlikle cemaatle namaz kılmayanların puanı 71,72; cemaatle namaz kılmayanların puanı 74,87; kararsız olanların puanı 75,49; cemaatle namaz kılanların puanı 74,08; kesinlikle cemaatle namaz kılanların puanı 77,07 şeklinde dağılım göstermektedir.

Tek yönlü varyans (ANOVA) analizinde istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur ($p<.05$). Post Hoc (Scheffe) ise bu durumun 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil) ile 2. Grup (Bana uygun), 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil) ile 3. Grup (Kararsızım), 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil) ile 4. Grup (Bana uygun), 1. Grup ile (Kesinlikle bana uygun değil) 5. Grup (Kesinlikle bana uygun), 2. Grup (Bana uygun değil) ile 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil), 3. Grup (Kararsızım) ile 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil), 4. Grup (Bana uygun) ile 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil), 5. Grup (Kesinlikle bana uygun) ile 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil) arasındaki farklılıktan kaynaklandığını göstermektedir.

Tablo 8. İbadet Etme Durumuna Göre Dışa Dönüklük Düzeyleri

Tablo 8a. Ramazan orucunu tutma tutumuna göre dışa dönüklük düzeyi						
No		N	%	Xdd	Sdd	Scheffe

1	Kesinlikle bana uygun değil	110	14,63	31,23	3,518	1/4 -1/5
2	Bana uygun değil	42	5,59	32,64	3,931	2/5
3	Kararsızım	24	3,19	32,75	3,814	
4	Bana uygun	129	17,15	35,20	5,412	4/1
5	Kesinlikle bana uygun	447	59,44	35,57	4,831	5/1-5/2
	Toplam	752	100	34,62	4,955	
		<i>df: 4/ 747</i>	<i>F:22,236</i>	<i>p:;000 p<.05</i>		

Tablo 8a, örneklemin Ramazan orucunu tutma durumuna göre dışa dönüklük puanlarını göstermektedir. Ramazan orucunu tutma durumuna göre dışa dönüklük puan ortalamaları incelendiğinde kesinlikle orucunu tutmayanların puanı 31,23; orucunu tutmayanların puanı 32,64; kararsız olanların puanı 32,75; orucunu tutanların puanı 35,20; kesinlikle orucunu tutanların puanı 35,57 şeklinde dağılım göstermektedir.

Tek yönlü varyans (ANOVA) analizinde istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur ($p<.05$). Post Hoc (Scheffe) ise bu durumun 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil) ile 4. Grup (Bana uygun), 1. Grup ile (Kesinlikle bana uygun değil) 5. Grup (Kesinlikle bana uygun), 2. Grup (Bana uygun değil) ile 5. Grup (Kesinlikle bana uygun), 4. Grup (Bana uygun) ile 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil), 5. Grup (Kesinlikle bana uygun) ile 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil), 5. Grup (Kesinlikle bana uygun) ile 2. Grup (Bana uygun değil) arasındaki farklılıktan kaynaklandığını göstermektedir.

Tablo 8b. Cemaatle namaz kılma tutumuna göre dışa dönüklük düzeyi						
No		N	%	Xdd	Sdd	Scheffe

1	Kesinlikle bana uygun değil	178	23,67	33,18	4,914	1/3-1/4-1/5
2	Bana uygun değil	157	20,88	34,81	4,887	
3	Kararsızım	151	20,08	35,27	4,907	3/1
4	Bana uygun	208	27,66	34,73	4,895	4/1
5	Kesinlikle bana uygun	58	7,71	36,41	4,657	5/1
	Toplam	752	100	34,62	4,955	
		<i>df: 4/ 747</i>	<i>F:6,586</i>	<i>p:,000</i>	<i>p<.05</i>	

Tablo 8b, örneklemin cemaatle namaz kılma durumuna göre dışa dönüklük puanlarını göstermektedir. Örneklemin cemaatle namaz kılma durumuna göre dışa dönüklük puan ortalamaları incelendiğinde kesinlikle cemaatle namaz kılmayanların puanı 33,18; cemaatle namaz kılmayanların puanı 34,81; kararsız olanların puanı 35,27; cemaatle namaz kılanların puanı 34,73; kesinlikle cemaatle namaz kılanların puanı 36,41 şeklinde dağılım göstermektedir.

Tek yönlü varyans (ANOVA) analizinde istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur ($p<.05$). Post Hoc (Scheffe) ise bu durumun 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil) ile 3. Grup (Kararsızım), 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil) ile 4. Grup (Bana uygun), 1. Grup ile (Kesinlikle bana uygun değil) 5. Grup (Kesinlikle bana uygun), 3. Grup (Kararsızım) ile 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil), 4. Grup (Bana uygun) ile 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil), 5. Grup (Kesinlikle bana uygun) ile 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil) arasındaki farklılıktan kaynaklandığını göstermektedir.

Tablo 9. İbadet Etme Durumuna Göre Antisosyal Davranış Düzeyleri

Tablo 9a. Ramazan orucunu tutma tutumuna göre antisosyal davranış düzeyi

No		N	%	Xad	Sad	Scheffe
1	Kesinlikle bana uygun değil	110	14,63	19,06	9,970	1/4 -1/5
2	Bana uygun değil	42	5,59	17,52	7,623	2/5
3	Kararsız	24	3,19	16,25	6,152	
4	Bana uygun	129	17,15	14,96	6,938	4/1
5	Kesinlikle bana uygun	447	59,44	13,67	6,423	5/1-5/2
	Toplam	752	100	14,98	7,440	
		<i>df: 4/ 747</i>	<i>F:14,089</i>	<i>p:,000</i>	<i>p<.05</i>	

Tablo 9a, örneklemin Ramazan orucunu tutma durumuna göre antisosyal davranış puanlarını göstermektedir. Ramazan orucunu tutma durumuna göre antisosyal davranış puan ortalamaları incelendiğinde kesinlikle orucunu tutmayanların puanı 19,06; orucunu tutmayanların puanı 17,52; kararsız olanların puanı 16,25; orucunu tutanların puanı 14,96; kesinlikle orucunu tutanların puanı 13,67 şeklinde dağılım göstermektedir.

Tek yönlü varyans (ANOVA) analizinde istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur ($p<.05$). Post Hoc (Scheffe) ise bu durumun 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil) ile 4. Grup (Bana uygun), 1. Grup ile (Kesinlikle bana uygun değil) 5. Grup (Kesinlikle bana uygun), 2. Grup (Bana uygun değil) ile 5. Grup (Kesinlikle bana uygun), 4. Grup (Bana uygun) ile 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil), 5. Grup (Kesinlikle bana uygun) ile 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil), 5. Grup (Kesinlikle bana uygun) ile 2. Grup (Bana uygun değil) arasındaki farklılıktan kaynaklandığını göstermektedir.

Tablo 9b. Cemaatle namaz kılma tutumuna göre antisosyal davranış düzeyi						
No		N	%	Xad	Sad	Scheffe

1	Kesinlikle bana uygun değil	178	23,67	17,62	8,889	1/2-1/3-1/4-1/5
2	Bana uygun değil	157	20,88	14,50	6,503	2/1
3	Kararsızım	151	20,08	14,30	6,508	3/1
4	Bana uygun	208	27,66	14,04	6,971	4/1
5	Kesinlikle bana uygun	58	7,71	13,28	7,100	5/1
	Toplam	752	100	14,98	7,440	
		<i>df: 4/ 747</i>	<i>F:7,951</i>	<i>p:;000</i>	<i>p<.05</i>	

Tablo 9b, örneklemin cemaatle namaz kılma durumuna göre antisosyal davranış puanlarını göstermektedir. Örneklemin cemaatle namaz kılma durumuna göre antisosyal davranış puan ortalamaları incelendiğinde kesinlikle cemaatle namaz kılmayanların puanı 17,62; cemaatle namaz kılmayanların puanı 14,50; kararsız olanların puanı 14,30; cemaatle namaz kılanların puanı 14,04; kesinlikle cemaatle namaz kılanların puanı 13,28 şeklinde dağılım göstermektedir.

Tek yönlü varyans (ANOVA) analizinde istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur ($p<.05$). Post Hoc (Scheffe) ise bu durumun 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil) ile 2. Grup (Bana uygun), 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil) ile 3. Grup (Kararsızım), 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil) ile 4. Grup (Bana uygun), 1. Grup ile (Kesinlikle bana uygun değil) 5. Grup (Kesinlikle bana uygun), 2. Grup (Bana uygun değil) ile 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil), 3. Grup (Kararsızım) ile 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil), 4. Grup (Bana uygun) ile 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil), 5. Grup (Kesinlikle bana uygun) ile 1. Grup (Kesinlikle bana uygun değil) arasındaki farklılıktan kaynaklandığını göstermektedir.

8. Tartışma ve Sonuç

8. 1. Tartışma

A. Sosyo-Demografik Değişkenlere Göre Örneklemin Sosyal Zekâ

Antisosyal Davranış ve Dışa Dönüklük Düzeyi ile İlgili Bulguların Tartışılması

A1. "Kadınların sosyal zekâ düzeyi erkeklerden daha yüksektir" hipotezi doğrulanmıştır ($p < .05$). Kadınların sosyal zekâ puan ortalaması, erkeklere göre daha yüksektir. Cinsiyete göre sosyal zekâ düzeyi puan ortalamaları önemlilik düzeyine ulaşmıştır. Bu araştırmanın verilerine göre sosyal zekâ düzeyinde cinsiyet açısından anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir.

Literatür incelendiği zaman sosyal zekâ ile cinsiyet değişkeni arasındaki ilişkiye dair farklılık arz eden sonuçlar elde edildiği görülmektedir. Yıldız tarafından yapılan yüksek lisans çalışmasında elde edilen bulgulara göre kadınların sosyal zekâ düzeyleri erkeklere göre anlamlı şekilde daha yüksektir (Yıldız, 2021, 64). Akın'ın 254 elit sporcunun katılımıyla gerçekleştirdiği çalışmada cinsiyet açısından önemli bir farklılaşma olmasa da kadınların sosyal zekâ puan ortalamalarının, erkeklere göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir (Akın, 2021, 42-43). Çoklu zekâ alanları ile Holland kişilik tipleri arasındaki ilişkinin incelendiği bir çalışmada kadınların sosyal zekâ düzeylerinin, erkeklere göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir (Yaz, 2013, 176). Meslek yüksek okulu öğrencilerinin sosyal zekâ düzeylerini belirlemek için yapılan çalışmada sosyal zekâ düzeyi ile cinsiyet değişkeni arasında anlamlı bir farklılık bulunmuştur. Kadınların sosyal zekânın sosyal farkındalık alt boyutundaki ortalamaları erkeklerden daha yüksektir (Ülker, 2016). Saxena ile Jain ve Silvera ile arkadaşları tarafından yapılan çalışmalar da kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre daha yüksek sosyal zekâ ortalamasına sahip olduğu sonucu elde edilmiştir (Saxena vd., 2013; Silvera vd., 2001).

Çalışmalara genel olarak baktığımızda kadınların sosyal zekâ puan ortalamalarının erkeklerden daha yüksek olduğu, erkeklerin sosyal zekâ puan ortalamalarının kadınlara göre daha yüksek olduğu ve sosyal zekâ düzeyi ile cinsiyet değişkeni arasında anlamlı bir farklılık olmadığı şeklinde değişken sonuçlar elde edilmiştir. Ayrıca sosyal zekânın sosyal bilgi süreci, sosyal beceri ve sosyal farkındalık alt boyutlarında da cinsiyete göre farklılıklar mevcuttur. Sosyal bilgi süreci ve sosyal farkındalık boyutlarında kadınlar hem kendilerini hem de çevreyi daha iyi anlamlandırabilirken, sosyal beceri kısmında erkekler kendilerini daha yeterli görmektedir. Bu sonuç üzerinde bireyin doğduğu, büyüdüğü, yetiştiği sosyo kültürel yapının etkili olması mümkündür. Toplumsal yapımız, kültürümüz, etik kurallarımız, örf ve adetlerimiz, yetiştirilme biçimleri düşünülünce kadın daha çok anlayışlı olması beklenen, idare eden, empati duygusu daha yüksek,

fedakâr olması beklenen kişidir, erkek ise daha çok dışarıya dönük işleri yapan, daha cesur, duygularını çok yansıtmayan kişidir. İşte bu algılayış biçimi ve yetiştirilme tarzı, toplumun kadın ve erkekten beklentileri bireylerin sosyal zekâ düzeyleri üzerinde etkili olmaktadır.

A2. “Erkeklerin antisosyal davranış düzeyi kadınlardan daha yüksektir” hipotezi doğrulanmıştır ($p < .05$). Bu araştırmanın verilerine göre antisosyal davranış düzeyinde cinsiyet açısından anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Literatüre bakıldığında Çavuş tarafından yapılan çalışmada erkeklerin antisosyal davranış puan ortalamaları kadınlardan daha yüksek olduğu tespit edilmiştir (Çavuş, 2022, 25). Ergenlerin Antisosyal davranış düzeylerine dair yapılan çalışmada antisosyal davranış fiziksel saldırganlık ve kural dışı davranışlar şeklinde ele alınmıştır. Bu çalışmada fiziksel saldırganlık kısmında kızların antisosyal davranış puan ortalaması erkeklerden daha yüksekken, kural dışı davranışlar kısmında erkeklerin antisosyal davranış puan ortalaması kızlardan daha yüksek bulunmuştur (Kılıç, 2022, 80). Sporcuların antisosyal davranış düzeyleri ile ilgili yapılan bir çalışmada elde edilen verilere göre erkeklerin antisosyal davranış puan ortalaması, kadınlara göre daha yüksektir (Özdemir, 2019, 55).

Boardley ve Kavussanu tarafından; Micai ve arkadaşları tarafından; Sagar ve arkadaşları tarafından; Kavussanu ve arkadaşları tarafından; Stanger, Boardley, Ring ve Kavussanu tarafından yapılan çalışmalar bizim çalışmamızda elde ettiğimiz sonucu desteklemektedir (Boardley - Kavussanu, 2009; Micai vd., 2015; Sagar vd., 2010; Kavussanu vd., 2009; Stanger vd., 2013). Bu çalışmalar, erkeklerin antisosyal davranış puan ortalamalarının, kadınlara göre daha yüksek olduğu sonucunu elde eden çalışmalardır. Duyguner tarafından yapılan bir başka çalışmada da erkeklerin antisosyal davranış puan ortalamaları, kadınlara göre daha yüksektir (Duyguner, 2018, 109). Çalışmamızda kullandığımız ölçek kullanılarak yapılan bir başka çalışmada erkeklerin antisosyal davranış puan ortalamalarının kadınlara göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir (Çuhadaroğlu, 2004, 52). Antisosyal davranış ile suç işleme arasındaki ilişkinin incelendiği çalışmada elde edilen verilere göre erkeklerin antisosyal davranış puan ortalamaları kadınlara göre daha yüksektir (Akduman vd., 2007, 157). Antisosyal davranışın oluşması ve gelişimi ile cinsiyet değişkeni arasındaki ilişkinin incelendiği çalışmaya göre erkeklerin antisosyal davranış puan ortalamaları, kadınlara göre daha yüksektir (Van vd., 2005). Benzer şekilde erkeklerin antisosyal davranış puan ortalamalarının kadınlara göre daha yüksek olduğunun tespit edildiği başka çalışmalarda mevcuttur. (Körük, 2017, 61; Telef, 2014, 596; Yemen, 2018;

Tuna, 2015; Pıçakçıefe vd., 2017; Tweed vd., 1994; Compton vd., 2005).

Cinsiyet ve antisosyal davranış düzeyi arasında oluşan farklılıkta bireyin doğduğu, büyüdüğü, yetiştiği sosyo kültürel yapının, toplumsal rollerin, yetiştirilme tarzının etkili olması mümkündür. Toplumsal yapımız, kültürümüz, etik kurallarımız, örf ve adetlerimiz, yetiştirilme biçimleri düşünülünce kız çocukları daha baskıcı, kuralcı, korumacı ve geleneksel tarzda yetiştirilirken, erkek çocukları daha çok dışarıya dönük, daha cesur, fiziksel anlamda daha güçlü ve bu güçle övünülen, evde ve ev dışında daha serbest bırakılan, fiziksel güç kullandığı veya saldırgan davranış sergilediği zaman doğal karşılanan tarzda yetiştirilmektedir. Bu algılayış biçimi ve yetiştirilme tarzı, erkeklerin daha çabuk sosyalleşip daha dışadönük olması ve farklı gruplara girmesi, riskli davranışları daha rahat yapması ve suça karışması gibi durumları kolaylaştırmaktadır. Bu da gösteriyor ki algılayış biçimi ve yetiştirilme tarzı, toplumun kadın ve erkekten beklentileri, kadın ve erkeğe biçilen toplumsal roller bireylerin antisosyal davranış düzeyleri üzerinde etkili olmaktadır.

B. Dindarlık Eğilimine Göre Örneklemin Sosyal Zekâ, Antisosyal Davranış ve Dışa Dönüklük Düzeyi ile İlgili Bulguların Tartışılması

B1. *“Kendisini dindar olarak görenlerin sosyal zekâ düzeyi dindar görmeyenlere göre daha yüksektir”* hipotezi doğrulanmıştır. Sonuçlara bakıldığı zaman örneklemin öznel dindarlık düzeyi arttıkça sosyal zekâ düzeyinde de artış olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca öznel dindarlık düzeyi ve sosyal zekâ düzeyi arasında anlamlı bir farklılaşma bulunmuştur ($p<.05$).

Literatüre bakıldığı zaman Keleş tarafından yapılan ve duygusal zekâ ile dindarlık arasındaki ilişkinin incelendiği çalışmada dindarlık düzeyi en düşük olan bireylerin duygusal zekâ puan ortalamaları da en düşüktür. Dindarlık düzeyi en yüksek olan bireylerin ise duygusal zekâ puan ortalamalarının en yüksek olduğu tespit edilmiştir (Keleş, 2019). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin duygusal zekâ düzeyleri ile mesleki öz yeterlilik arasındaki ilişkinin incelendiği bir başka çalışmada duygusal zekânın, duyguların kullanımı alt boyutunda, kendisini biraz dindar görenlerin puan ortalamaları, kendisini dindar görmeyenlerden daha yüksek çıkmıştır (Karakuş, 2020). Dalkılıç tarafından yapılan çalışmada dini yönelim düzeyi arttıkça duygusal zekâ düzeyinde de artış olduğu tespit edilmiştir (Dalkılıç, 2019, 75). Sosyal zekânın bir boyutunu ifade eden empati ile dindarlık arasında pozitif ilişki tespit eden çalışmalar sosyal zekâ ile dindarlık arasındaki ilişkiyi desteklemektedir (Watson vd., 1984; Aytan, 2013; Özcan, 2016; Korkmaz, 2020). Bu bilgiler bağlamında dindarlık eğiliminin sosyal zekâ

üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Dinin insanlar arası birlik ve beraberliği arttırmaya çok önem vermesi ve bunu içeren ibadetler, özel günler olması insanların sosyal zekâ gelişimlerini etkilemektedir. Ayrıca konuya İslam dini özelinde bakınca, İslam dini sürekli düşünmeye, akletmeye, araştırmaya, okumaya vurgu yapmaktadır. Bunu dikkate alıp hayatına geçirmeye çalışan dindar bireyin zekâ gelişimi olumlu etkilenmektedir. Bu da gösteriyor ki dinin zekâ gelişimi ve düzeyi üzerinde önemli bir rolü vardır.

B2. *“Kendisini dindar olarak görenlerin dışa dönüklük düzeyi dindar görmeyenlere göre daha yüksektir”* hipotezi doğrulanmıştır. Sonuçlara baktığımızda öznel dindarlık algısı yükseldikçe dışa dönüklük düzeyi de yükselmiştir. Bu sonuçlara bakarak bireyin öznel dindarlık algısının dışa dönüklük kişilik özelliği üzerinde etkisi olduğu varsayılabilir.

Literatüre bakıldığında Apaydın tarafından yapılan araştırmada öznel dindarlık algılarına göre katılımcıların birçoğunun içedönük olduğu tespit edilmiştir (Apaydın, 2001). Kurnaz'ın yaptığı çalışmada katılımcıların dışa dönüklük düzeyleri arttıkça dini yönelimlerinde de artış olduğu görülmüştür (Kurnaz, 2019). Işık'ın dindarlık ve kişilik arasındaki ilişkiye dair yapmış olduğu çalışmada dindarlık eğilimi arttıkça dışa dönüklük kişilik özelliğinin de arttığı tespit edilmiştir (Işık, 2018, 132). 403 öğrencinin katılımı ile gerçekleştirilen bir başka araştırmada sağlam dini inanca sahip bireylerin daha sağlıklı bir kişiliğe sahip olduğu tespit edilmiştir (Dost, 2007). Turan'ın kişilik özellikleri ile dindarlık arasındaki ilişkiye dair yaptığı çalışmada dindarlığın inanç alt boyutu ile dışa dönüklük arasında anlamlı ve negatif yönde ilişki tespit edilmiştir (Turan, 2009, 181). Yüksel ve Kızılgeçit tarafından yapılan çalışmada elde edilen göre öznel dindarlık algısı çok dindar olanların uzlaşmacı, reis kişilik özellikleri biraz dindar olanlara göre daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Yüksel - Kızılgeçit, 2021).

Adorno ve arkadaşları tarafından yapılmış araştırmada elde edilen verilere göre kendilerini dindar olarak niteleyen katılımcıların daha otoriter bir kişiliğe sahip olduğu tespit edilmiştir (Adorno vd., 1950, 219). Akto yapmış olduğu literatür taraması sonucunda dini inancın bireyin kişiliği üzerinde önemli bir fonksiyonu olduğunu tespit etmiştir (Akto, 2011, 214). Mehmedoğlu tarafından dindar ve dindar olmayan bireyler üzerinden karşılaştırmalı yapılan araştırmada dindar, biraz dindar ve çok dindar bireylerin kişilik özelliklerinin daha yardımsever, sempatik, sıcakkanlı, empati yapabilen bireyler olduğu tespit edilmiştir (Mehmedoğlu, 1999, 168-169).

Bahadır'ın çalışmasında elde edilen sonuçlara göre üstün bir varlığa

samimi bağlanan dindar bireyin kişisel uyum ve sosyal uyum düzeyi inançsız bireye göre daha iyidir (Bahadır, 2002, 119). Kartopu tarafından 279 üniversite öğrencisi örneklemeyle yapılan çalışmaya göre kendisini “dindar” ve “çok dindar” olarak niteleyenler daha olumlu kişilik uyumu göstermektedir (Kartopu, 2013). Saroglou, yaptığı bir araştırmada elde ettiği verilere dayanarak dışa dönüklüğün, dindarlıkla net bir şekilde, pozitif ilişkili olabileceğini iddia etmektedir (Saroglou, 2002, 22). Dışa dönük bireylerin dindarlık düzeylerinin içe dönük bireylere nazaran daha yüksek çıktığı başka çalışmalar mevcuttur (Francis - Lester, 1997; Karşlı, 2019). Yapılan birçok çalışmada dindarlık ile dışa dönüklük arasında anlamlı ve pozitif yönde ilişki tespit edilmiştir. Bu çalışmalara göre dindarlık arttıkça dışa dönüklük düzeyi de artmaktadır (Işık, 2018; Güven - Şentepe, 2015; Emmons - Paloutzian, 2014; Afhami vd., 2017; Aguilera Mijares - Dominguez Espinosa, 2014; Francis - Katz, 1992; Kurnaz, 2019)

B₃ “Kendisini dindar olarak görenlerin antisosyal davranış düzeyi dindar görmeyenlere göre daha düşüktür” hipotezi doğrulanmıştır. Sonuçlara baktığımızda öznel dindarlık algısı yükseldikçe antisosyal davranış düzeyi düşmüştür. Bu sonuçlara bakarak öznel dindarlık algısının bireylerin antisosyal davranış gösterme tutumları üzerinde etkili olduğu varsayılabilir.

Yapılan çalışmalar dinin antisosyal davranışı azalttığını, öznel dindarlık algıları yükseldikçe bireylerin antisosyal davranış gösterme düzeylerinde düşüş olduğunu göstermektedir (Kerley vd., 2005, 443). Dindarlık ve Kişilik ilişkisine dair yapılan bir çalışmada iç güdümlü dindarlık düzeyi arttıkça antisosyal eğilimlerde de artış olduğu tespit edilmiştir (Gürses, 2017, 195). Profesyonel futbolcularının dini inançlarının incelendiği bir çalışmada dindarlık algısı kuvvetli olan sporcuların motivasyonel dindarlık ölçeği alt boyutu olan prososyal davranış ve dini entelektüel sorumluluk boyutu da yüksektir. (Akgül, 2019, 87). Yapılan çalışmalarda özgeciler ile dindarlık arasında anlamlı düzeyde ve pozitif bir ilişki olduğu tespit edilmiştir (Sağır, 2020; Az, 2020). Yapılan birçok çalışmada, dindar kişilerin dindar olmayanlara nazaran daha az antisosyal davranışlar sergilediği tespit edilmiştir (Power - McKinney, 2014, 153; Salas Wright vd., 2015; Hayta, 2002; Ball vd., 2003; Laird vd., 2011).

Dindar birey ahlaki ilkelere, dini değerlere sahip olduğu düzeyde bunları davranışlarına yansıtır. Bu bağlamda dindarlık düzeyi arttıkça antisosyal tutum ve davranışların azaldığı görülmektedir. Din antisosyal davranış olarak nitelendirilen tutum ve davranışların yanlış olduğunu ve bu davranışları sergilemekte ısrar edenlerin ceza alacağını belirtmektedir. Dini

emir ve yasaklar bireyin hayatını olumlu yönde geliştirmeyi amaçlar. Bu amaç doğrultusunda da din inanan bireyin hem kendisine hem de çevresine zarar veren tutum ve davranışlardan, alkol, uyuşturucu gibi zararlı alışkanlıklardan uzak durmasını, birbirlerine saygı göstermelerini, başkasının duygu ve düşüncelerine karşı anlayışlı olmasını, yardımsever ve merhametli olmasını, aklını kullanarak bilinçli hareket etmesini, dürüst ve adil olmasını istemektedir. Dindar bireyde bunun bilincinde olarak tutum ve davranışlar sergilemeye çabalar. Bu sayede birey hareketlerini kontrol altında tutmakta başarılı olur ve antisosyal davranışlara yönelmekten uzak kalacaktır.

B4. *“İbadetlerini yerine getirenlerin sosyal zekâ düzeyi ibadetlerini yerine getirmeyenlere göre daha yüksektir”* hipotezi doğrulanmıştır. Sonuçlara bakıldığı zaman Ramazan orucunu tutma ve cemaatle namaz kılma tutumunun sosyal zekâ üzerinde pozitif yönde etkili olduğu görülmektedir. İbadetlerini yerine getirenlerin sosyal zekâ düzeyi ile ibadetlerini yerine getirmeyenlerin sosyal zekâ düzeyi arasında istatistiksel bağlamda anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir (p<.05).

Literatüre bakıldığında çalışmamızda olduğu gibi doğrudan sosyal zekâ ve ibadet boyutu arasındaki ilişkiye dair bir araştırma olmadığı görülmektedir. Ancak farklı zekâ alanlarına dair yapılan çalışmalarda, bu araştırmanın sonuçlarına paralel sonuçlar elde edilmiştir. Keleş tarafından yapılan ve duygusal zekâ ile dindarlık arasındaki ilişkinin incelendiği çalışmada elde edilen verilere göre ibadetlerini yerine getirenlerin duygusal zekâ düzeyleri ibadetlerini yerine getirmeyenlere göre daha yüksektir (Keleş, 2019). Aynı şekilde Ege tarafından yapılan duygusal zekâ ile din öğretimi arasındaki ilişkinin incelendiği bir başka çalışmada namaz ve oruç ibadetlerinin duygusal zekânın gelişimine katkı sağladığı sonucu elde edilmiştir (Ege, 2012). Dalkılıç tarafından yapılan çalışmada dini yönelim düzeyi arttıkça duygusal zekâ düzeyinde de artış olduğu tespit edilmiştir (Dalkılıç, 2019,75). İbadet ve ruh sağlığı ilişkisine dair yapılan bir başka çalışmada dindarlığın pratik boyutu olan namaz, oruç, dua ile psikososyal uyum boyutu olan kendini kabullenme, sosyallik arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir (Hayta, 2002).

Yapılan çalışmalar ışığında diyebiliriz ki, ibadetin bireysel açıdan temelinde Allah'ın emir ve yasaklarına uymak, ona teslim olmak vardır, toplumsal açıdan ise insanların birbirleriyle tanışması, insanlar arasında birlik ve beraberliği arttırıp toplumsal huzuru ve dengeyi sağlamak vardır. Ayrıca burada uzun vadede hem bireysel hem de toplumsal fayda sağlayacak şeyler için kendi arzu ve isteklerini kontrol altında tutmakta etkilidir. Kişi hayata bu

pencereden bakar ve bu perspektifle yaşarsa kendisi farkına varmadan sosyal zekâsına katkı sağlar. Nitekim sosyal zekânın gelişimi için de bireyin sabırlı olması, kendi duygularını tanıması ve başkasının duygularını anlaması, empati yapabilmesi gerekmektedir. Birey oruç ibadeti sayesinde aç kalarak duygularını kontrol altında tutmayı, iradesini yönlendirmeyi, aç kalan bireyleri düşünüp onlarla empati yaparak onların duygularını anlamayı, başkalarını önemsemeyi, yiyeceğini ve içeceğini paylaşarak başkalarıyla iletişime geçmeyi öğrenir. Namaz ibadeti ile düzenli olarak ve belirli zamanlarda yaratıcının huzuruna geçerek, kendi duygularının farkına varıp, oto kontrol yapmayı öğrenir. Elinde bulunan maddi şeyleri ihtiyaç sahibi olan başkalarıyla paylaşarak empati duygusunu geliştirir. Bütün bu duygu, düşünce ve davranışların etkisiyle de sosyal zekânın gelişimi şekillenir.

B5. *“İbadetlerini yerine getirenlerin dışa dönüklük düzeyi ibadetlerini yerine getirmeyenlere göre daha yüksektir”* hipotezi doğrulanmıştır. Sonuçlara bakıldığı zaman Ramazan orucunu tutma ve cemaatle namaz kılma tutumunun dışa dönüklük üzerinde pozitif yönde etkili olduğu görülmektedir. İbadetlerini yerine getirenlerin dışa dönüklük düzeyi ile ibadetlerini yerine getirmeyenlerin dışa dönüklük düzeyi arasında istatistiksel bağlamda anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir ($p < .05$). Sonuçlara bakarak bireyin ibadet etme sıklığının, ibadete devam etme düzeyinin ve toplu halde yapılan ibadete katılma sıklığının bireyin dışa dönüklük kişilik boyutu üzerinde etkili olduğu söylenebilir.

Dindar birey sergilediği bütün tutum ve davranışlarında Allah'ın kendisini gördüğünün, her daim Allah tarafından gözlendiğinin bilincindedir. Bu bilinç bireyin hem kendisine hem de topluma karşı görev ve sorumluluklarının farkında olmasını sağlar. İbadetler bu açıdan kişiliğin oluşup şekillenmesini, bireyin olgunluk kazanmasını sağlayan mekanizma görevi görür (Kasapoğlu, 2015, 12). Dindar bireyin Allah ile kurduğu iletişimi, bağı ve yakınlığı hissettiren namaz, oruç gibi ibadetler kişiliğin şekillenmesinde etkili olan dini etkenlerdir. Toplu halde yapılan cemaatle namaz kılma ya da dini grup veya kurumların organize ettiği sohbetlere ve faaliyetlere katılım kişilik gelişimi ve benlik saygısı üzerinde pozitif veya negatif yönden etkili olmaktadır. Örneğin Kanada'da lise öğrencileri örneklemeyle yapılan bir çalışmada elde edilen bulgulara göre dini pratiklere ve dini faaliyetlere katılımın bireyin benlik saygısını yükselttiği ifade edilmiştir (Topuz, 2013, 142).

Yüce'nin yaptığı çalışmada katılımcıların dini yönelimin ibadet boyutundan aldıkları puanları ile kişiliğin dışa dönüklük alt boyutundan

aldıkları puanları arasında pozitif yönde bir ilişki olduğu tespit edilmiştir (Yüce, 2009). Uysal tarafından “Psiko-Sosyal Açından Oruç” konulu çalışmada oruç ibadetinin bireyin kişiliği üzerinde olumlu etkisi olduğu sonucu elde edilmiştir. (Uysal, 1994, 207). Yurt dışında yapılan bir çalışmada kiliseye düzenli katılanların kiliseye ara ara gidenlere nazaran daha dışa dönük bireyleri temsil ettiği sonucuna ulaşılmıştır (Bradley, 1995). İbadetin kişilik ve sosyal uyum üzerinde pozitif etkisinin olduğu sonucuna ulaşılan başka çalışmalarda mevcuttur (Kalgı, 2020; Kartopu, 2013; Luckman, 2003; Koç, 2003; Berger, 2014; Kalgı - Kayıklık, 2020; Ayten, 2012, 113; Yağız, 2021, 66; Korkmaz, 2019, 218-219). Birey, cemaat namazına katılım sağladığında, başkalarıyla aktivite içerisinde olma, sağlıklı sosyal ilişki kurma, komşularıyla ve yaşadığı bölgenin sakinleriyle arkadaşlık kurma imkânı elde eder. Bu tarz sosyal iletişim ve başkalarıyla kurulan bağ ve arkadaşlık bireyin kişiliğinin gelişmesine, karakterinin oluşmasına ve olgunlaşmasına yardımcı olur. Nitekim bu hususlar bireyin yalnızlık duygusunu ve ait olma ihtiyacını giderir (Kartopu, 2015, 276).

B₆. “İbadetlerini yerine getirenlerin antisosyal davranış düzeyi ibadetlerini yerine getirmeyenlere göre daha düşüktür” hipotezi doğrulanmıştır. Sonuçlara bakıldığı zaman Ramazan orucunu tutma ve cemaatle namaz kılma tutumunun antisosyal davranış üzerinde pozitif yönde etkili olduğu görülmektedir. İbadetlerini yerine getirenlerin antisosyal davranış düzeyi ile ibadetlerini yerine getirmeyenlerin antisosyal davranış düzeyi arasında istatistiksel bağlamda anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir (p<.05). Çalışmamızda elde ettiğimiz bulgulara göre diyebiliriz ki, bireyin yaptığı ibadet ve ibadetin sıklığı antisosyal davranışa daha az meyilli olması üzerinde etkili olmaktadır.

Yapılan bir çalışmada ABD’de yaşayan kişilerin %96’sı Tanrıya inandığını %90’dan fazlası dua ettiğini, %43’ü kilise, sinagog veya mabetlere gittiklerini ifade etmişlerdir (Koenig - Larson, 2001, 67). Koenig ve Larson’a göre dindarlık antisosyal davranışlara karşı koruyucu görevi görmekte ve toplum tarafından onaylanan davranışlar üzerinde olumlu bir fonksiyona sahip olmaktadır. Araştırmacıların antisosyal davranış dindarlık ve özgeci davranış ilişkisini ikiz örneklem üzerinde incelediği çalışmada dini uygulamaları yerine getirmenin, toplu dini ibadetlere katılmanın, dua etmenin özgeci davranışları arttırdığı ve antisosyal davranışları azalttığı sonucuna ulaşmışlardır (Koenig - Larson, 2001; Larson - Larson, 2003). Donahue ve Benson tarafından yapılan çalışmada dindarlık arttıkça bireylerin olumlu davranışlar gösterme düzeyinin de arttığı tespit edilmiştir. Aynı çalışmada dindarlık ile intihar, madde bağımlılığı, erken cinsel ilişki ve suçta

meyilli olma arasında negatif ilişki tespit edilmiştir (Donahue - Benson, 1995). Dindar birey mensubu olduğu dinin ibadetlerini yapmakla dini inancını hayatına yerleştirmektedir. Dini ibadetler, kişinin inandığı kutsal varlığın karşısında kendi zayıflığını itiraf etmesidir. (Koç, 2008, 81). Dini uygulamalar sayesinde birey acizliğini, çaresizliğini kabul eder ve kibirli hal ve hareketleri engellenir. Ayrıca ibadetlerin belirli süre ve miktarda yapılması bireyin iradesinin güçlenmesini ve kendini sürekli kontrol altında tutmasını sağlar, tutum ve davranışlarını düzene koyar. Bu sayede birey antisosyal davranışlardan uzak durabilmektedir.

Yapılan çalışmalara baktığımızda namaz ibadetinin bireyin kişiliği ve ruh sağlığı üzerinde olumlu etkisi olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Gök, 2017; Kaya - Küçük, 2017; Hayta, 2000). Ruhun sağlıklı olan birey olumsuz kişilik özelliklerini kontrol altında tutmakta ve menfi özelliklerinden uzak durmaktadır. Ayrıca din bireyde var olan kıskançlık, bencillik, öfke vb. olumsuz duygu ve düşünceleri törpülerken; yardımseverlik, adalet, merhamet, fiziksel ve sosyal çevresine uyum sağlama, toplumsal huzuru sağlayan tutum ve davranışları yapma gibi olumlu tutum ve davranışlara teşvik etmektedir (Gök, 2019, 156). Namaz kılan birey, aldığı abdestle bedenini pislikten arındırırken, namaz kılarak da ruhunu pislikten arındırır. Namaz bireyin, olumsuz davranışlardan uzak kalıp doğru ve güzel yolda ilerlemesini desteklemektedir. Ayrıca namaz sayesinde birey yalnız olmadığını, her ne yaparsa yapsın yanında olan, ona cevap veren üstün ilahi varlığı hissederek yaşar. Bu yönüyle namaz kılan birey antisosyal özellikler içeren olumsuz tutum ve davranışlardan uzak durmuş olur. İbadetin temel gayesi de bu bilinci bireye kazandırmaktır. Bir taraftan kendi zayıflığını fark eden birey diğer taraftan gün boyu Yaraticısı ile iletişim halinde olduğundan antisosyal davranışa meyyal olmayacaktır.

Yapılan çalışmalara baktığımızda oruç ibadetinin bireyin kişiliği ve ruh sağlığı üzerinde olumlu etkisi olduğu sonucuna ulaşılmıştır. (Gök, 2019, 19; Kimter, 2015). Ramazan ayı orucu aynı zamanda bütün dünyada yaşayan Müslümanların yerine getirdiği, paylaştığı önemli bir ibadettir. Toplu olarak yapılan ve paylaşılan değerler, beraber yapılan ibadetler insanlara birlik ve beraberlik duygusunu hissettirir. Böylece insanlar birbirine karşı daha duyarlı ve daha anlayışlı olurlar. Oruç ibadeti bireye başka bireylere karşı empati yapmasını öğretir. Bu şekilde duyarlılığı artan birey kendi çıkarlarıyla beraber başkalarının çıkarlarını da önemser ve kendi çıkarlarını ertelemeyi öğrenir. Böylece duyarlılığın yükselmesiyle bireyin antisosyal davranışa eğilim göstermesi azalmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada sosyal zekâ, antisosyal davranış ve dışa dönüklük kişilik özelliği ile dindarlık eğilimi arasındaki ilişki araştırılmış ve dindarlık eğiliminin sosyal zekâ, antisosyal davranış ve dışa dönüklük kişilik özelliğini etkilediği tespit edilmiştir. Elde edilen verilere göre dindarlık eğilimi yüksek bireylerin sosyal zekâ ve dışa dönüklük düzeyleri dindarlık eğilimi düşük bireylere nazaran daha yüksekken antisosyal davranış düzeyleri de daha düşüktür. Çalışmanın bu kısmında araştırma neticesinde elde edilen sonuçlar verilmiştir. Bu çalışma, “*Örneklemin sosyal zekâ, antisosyal davranış ve dışa dönüklük düzeyi bazı sosyo-demografik değişkenlere göre farklılaşmakta mıdır? Dindarlık eğilimine göre örneklemin sosyal zekâ, antisosyal davranış ve dışa dönüklük düzeyi farklılaşmakta mıdır?*” şeklinde temel problem ve alt problemlerden oluşmaktadır. Çalışmanın örneklemi Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesinde öğrenim gören tesadüfi yöntemle seçilmiş 752 öğrencidir. Katılımcıların sosyal zekâ, antisosyal davranış ve dışa dönüklük düzeyi belirlenmiş ve dindarlık eğilimlerine göre farklılaşmalar olup olmadığı tespit edilmiştir.

Araştırmanın ilk temel problemi “*Örneklemin sosyal zekâ, antisosyal davranış ve dışa dönüklük düzeyi bazı sosyo-demografik değişkenlere göre farklılaşmakta mıdır?*” şeklindedir. Seçilen sosyo-demografik değişkenler ise sosyal zekâ ve antisosyal davranış için cinsiyettir. Cinsiyete göre sosyal zekâ puan ortalaması erkeklere kıyasla kadınlarda daha yüksek bulunmuştur. Cinsiyete göre antisosyal davranış puan ortalaması kadınlara kıyasla erkeklerde daha yüksek bulunmuştur. Araştırmanın ikinci temel problem “*Dindarlık eğilimine göre örneklemin sosyal zekâ, antisosyal davranış ve dışa dönüklük düzeyi farklılaşmakta mıdır?*” şeklindedir. Öznel dindarlık algısına göre örneklemin sosyal zekâ ve dışa dönüklük puanlarına bakıldığında öznel dindarlık algısı yüksek olanların sosyal zekâ ve dışa dönüklük puanları diğer katılımcılara nazaran daha yüksektir, öznel dindarlık algısı yüksek olanların antisosyal davranış puanları diğer katılımcılara nazaran daha düşüktür. İbadetlerini yerine getirme düzeyine göre ise; ibadetlerini yerine getirenlerin sosyal zekâ ve dışa dönüklük puanları yerine getirmeyenlere göre daha yüksektir, ibadetlerini yerine getirenlerin antisosyal davranış düzeyi ibadetlerini yerine getirmeyenlere göre daha düşüktür. Araştırmamızın sonuçlarına göre “dindarlık eğiliminin sosyal zekâ, antisosyal davranış ve dışa dönüklük ile ilişkisi Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi örneği”nde istatistiksel bağlamda anlamlı bir ilişkinin olduğu ($p < .05$) ve dindarlık eğilimine sahip olan bireylerin dindarlık eğilimine sahip olmayan bireylere nazaran sosyal zekâ ve dışa dönüklük düzeylerinin daha

yüksekken, antisosyal davranış düzeylerinin daha düşük olduğu tespit edilmiştir.

Öneriler

1. Araştırmanın genellenebilirliğini arttırmak için daha büyük örneklem grupları ile ve farklı illerde kapsamlı çalışmalar yapılması önerilmektedir.

2. Bu araştırma üniversite öğrencilerinin sosyal zekâ, antisosyal davranış ve dışa dönüklük düzeyi ile dindarlık eğilimleri arasındaki ilişkiyi incelemeyi amaçlamıştır. Yapılacak boylamsal inceleme niteliğindeki araştırmalar, sosyal zekâ, antisosyal davranış ve dışa dönüklük düzeyi ile dindarlık eğilimleri arasındaki ilişkinin daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir.

3. Dindarlık eğilimi ile sosyal zekâ, antisosyal davranış ve dışa dönüklük arasındaki karmaşık ilişkiye yönelik daha net değerlendirmelerde bulunabilmek için konuyla ilgili yerli ve yabancı çalışmaların giderek artırılması gerekir.

4. Bu çalışmanın araştırma grubunu üniversite öğrencileri, yaş aralığı 18-40 olan öğrenciler oluşturmaktadır. Sosyal zekanın, antisosyal davranış sergilemenin ve dışa dönüklük kişilik gelişiminin çocukluktan başlayıp ileri dönemlere kadar sürdüğü düşünüldüğünde sonraki çalışmaların lise öğrencilerle ve daha ileri dönemdeki yetişkin bireylerle boylamsal olarak yapılması sürecin daha iyi anlaşılmasının sağlayacaktır. Ayrıca bu çalışmada yalnızca üniversite öğrencilerinden elde edilen veriler incelenmiştir. Üniversite öğrencisi olmayan grupta dindarlıkla sosyal zekâ, antisosyal davranış ve dışa dönüklük arasındaki ilişkinin ne yönde olduğunun araştırılması önemli görünmektedir. Bu çalışmada nicel yöntem kullanılmıştır. Ancak daha derin ve nicel yöntemle görülemeyen, ölçme araçlarının ötesinde bulgular elde etmek için hem nicel hem de nitel verilerin birlikte kullanılarak karma desende çalışma yapılması önerilmektedir.

Kaynakça

- Adorno, T. W. vd. "The authoritarian personality." *Studies in Prejudice Series 1* (1950).
- Afhami, Reza vd. "Self-Rating of Religiosity (SRR) in Iran: Validity, Reliability, and Associations with the Big Five". *Mental Health, Religion & Culture* 20/9 (2017), 879-887. <https://doi.org/10.1080/13674676.2017.1313825>
- Aguilera Mijares, Santiago - Dominguez Espinosa, Alejandra. "Religiosity and Personality in a Mexican Sample". *International Journal of Humanities and Social Science* 4/1 (01 Ocak 2014), 108-112.
- Akduman, Gülümser vd. "Ergen Suçluluğunda Bazı Kişisel ve Ailesel Özelliklerin İncelenmesi". *Türk Pediatri Arşivi* 42/4 (01 Aralık 2007), 156-161.
- Akgül, Mehmet Haşim. *Profesyonel Futbolcuların Dini İnançlarının İncelenmesi ve Dinin Motivasyona Etkisi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Akın, Yaşar. *Elit Sporcuların Bazı Değişkenlere Göre Çoklu Zekâ Düzeylerinin İncelenmesi*. Pamukkale Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Aktaş, Aylin. *Farklı Kültürlerdeki Yöneticilerin Kişilik Özelliklerine Dayanarak Liderlik Anlayışlarının Belirlenmesi: Türk ve Amerikan Otel Yöneticilerinin Karşılaştırmalı Analizi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi., 2006.
- Akto, Akif. "Kişilik Oluşumunda Dinin Rolü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (01 Ağustos 2011), 191-217. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001085
- Apaydın, Halil. *Kişilik Özelliklerinin Dini Tutum ve Davranışlara Etkisi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Arkonaç, Sibel Ayşen. *Psikoloji (Zihin Süreçleri Bilimi)*. Alfa Yayınları, 2005.
- Armaner, Neda. *Din Psikolojisine Giriş 1. Cilt*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1980.

- Avanoğlu Kızıltepe, Zeynep. *Öğretim: Eğitim Psikolojisine Çağdaş Bir Yaklaşım*. Ankara: Pelikan Yayınevi, 3. Baskı., 2012.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 16. Baskı., 2020.
- Ayten, Ali. *Empati ve Din*. İstanbul: İz Yayınları, 2013.
- Ayten, Ali - Ferhan, Hamza. "Affetme, Dindarlık ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Türk ve Ürdünlü Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma". *Spiritual Psychology and Counseling* 1/1 (2016), 79-84.
- Az, Mehmet Sait. *Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık ve Özgeçmiş Düzeyleri Arasındaki İlişkinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Bahadır, Abdülkerim. "Ergen Kişiliği Bağlamında Din-Kişilik İlişkisi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (2002), 111-123.
- Bahr, Stephen J. vd. "Family, Religiosity, and The Risk of Adolescent Drug Use". *Journal of Marriage and the Family* 60/4 (1998), 979-992. <https://doi.org/10.2307/353639>
- Ball, Joanna vd. "The Relationship between Religiosity and Adjustment among African-American, Female, Urban Adolescents". *Journal of Adolescence* 26/4 (Ağustos 2003), 431-446. [https://doi.org/10.1016/s0140-1971\(03\)00037-x](https://doi.org/10.1016/s0140-1971(03)00037-x)
- Başaran, İbrahim Ethem. *Eğitim Psikolojisi: Gelişim, Öğrenme ve Ortam*. Ankara: Nobel Yayın, 2005.
- Baymur, Feriha. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1997.
- Berger, Peter L. "Sekülerizmin Gerilemesi". çev. Ali Köse. *Kutsalın Dönüşü*. ed. Ali Köse. 40-59. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Bradley, E. "Religious Involvement and Social Resources: Evidence from the Data Set 'Americans' Changing Lives'". *Journal for the Scientific Study of Religion* 34/2 (1995), 259-267. <https://doi.org/10.2307/1386771>
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009.
- Bulut, Meryem Berrin - Yıldız, Murat. "Tanrı'ya Bağlanma Biçimlerinin Beş Faktör Kişilik Özelliklerine Göre Yordanması". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 32/44 (2018), 79-98.

- Burger, Jerry M. *Kişilik*. çev. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Basım., 2006.
- Butt, Farva Mansoor. "Emotional Intelligence, Religious Orientation, and Mental Health Among University Students". *Pakistan Journal of Psychological Research* 29/1 (30 Haziran 2014), 1-19.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 41. Basım., 2021.
- Çakar, Ulaş - Arbak, Yasemin. "Modern yaklaşımlar ışığında değişen duyguzekâ ilişkisi ve duygusal zekâ." *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/3 (2004), 23-48.
- Çavuş, Seda. *Spor Eğitiminde Bilişsel Esnekliğin, Antisosyal Prososyal Davranışı Yordamadaki Rolü*. Trabzon: Trabzon Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Halkla İlişkiler ve Reklamcılık Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Çuhadaroğlu, Alper. *Üniversite Öğrencilerinin Antisosyal Davranış Ölçeği Puanlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004. <http://acikerisim.omu.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12712/29651>
- Dalkılıç, Şeyma. *Duygusal Zekâ ve Dindarlık İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Davison, Gerald C. - Neale, John. *Anormal Psikoloji*. Ankara: Türk Psikologlar Derneği, 7. Baskı., 2004.
- Doğan, Tayfun. *Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Zekâ Düzeylerinin Depresyon ve Bazı Değişkenlerle İlişkisinin İncelenmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2006.
- Doğan, Tayfun - Çetin, Bayram. "Tromso Sosyal Zeka Ölçeği Türkçe Formunun Faktör Yapısı, Geçerlilik ve Güvenirlik Çalışması". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 9/2 (2009), 691-720.
- Donahue, Michael J. - Benson, Peter L. "Religion And The Well-Being Of Adolescent". *Journal Of Social Issues* 51/2 (1995), 145-160.
- Dost, Meliha Tuzgöl. "Üniversite Öğrencilerinin Yaşam Doyumunun Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22/22 (01 Şubat 2007), 132-143.

- Duyguner, Ulviye. *Genel Popülasyonda Antisosyal Davranışların Sıklığı ve Antisosyal Davranışlar Gösteren Kişilerde Suça Eğilim ile Erken Dönem Uyumsuz Şemalar Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Adli Tıp Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Ege, Remziye. "Duygusal Zekâ Din Öğretimi; Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ve Duygusal Zeka Gelişim İlişkisi". *Dini Araştırmalar* 15/40 (01 Haziran 2012).
- Ege, Remziye. "Sosyal Kurumlarda Din Hizmetleri ve Sosyal Zeka İlişkisi." *Dini Araştırmalar* 16/42 (2013), 39-56.
- Ekşi, Halil. "Din Eğitimi, Gençlik ve Kişilik". *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. ed. Hayati Hökelekli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Emmons, Robert - Paloutzian, Raymond. "Din Psikolojisi". çev. Ali Ayten. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2014). <https://doi.org/10.15370/muifd.23814>
- Francis, Leslie J. - Katz, Yaacov J. "The Relationship Between Personality and Religiosity in an Israeli Sample". *Journal for the Scientific Study of Religion* 31/2 (1992), 153-162. <https://doi.org/10.2307/1387005>
- Francis, Leslie J. - Lester, David. "Religion, Personality and Happiness". *Journal of Contemporary Religion* 12/1 (Ocak 1997), 81-86.
- Gardner, Howard. *Zihin Çerçevesi*. çev. Ebru Kılıç - Güneş Tunçgenç. İstanbul: Alfa Yayınları, 4., 2017.
- Ge, Xiaojia vd. "The Developmental Interface Between Nature and Nurture: A Mutual Influence Model of Child Antisocial Behavior and Parent Behaviors." *Developmental Psychology* 32/4 (1996), 574-589.
- Geçtan, Engin. *Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldışı Davranışlar*. İstanbul: Metis Yayınları, 16. Basım., 2003.
- Goleman, Daniel. *Sosyal Zekâ*. çev. Osman Çetin Deniztekin. İstanbul: Varlık Yayınları, 2020.
- Gök, Hülya. "Düzenli Namaz Kılma ve Kılmama İle Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019), 134-160.
- Gökdağ, Rüçhan. "Anadolu Üniversitesi İletişim Bilimleri Fakültesi Öğrencilerine Antisosyal Davranış Ölçeği Uygulanmasına Yönelik Bir Çalışma". *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 10 (2000), 329-343.

- Güleç, Yasemin. "Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Düzeyleri ve Adil Davranış Gösterme Arasındaki İlişki". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 18/1 (2018), 329-359. <https://doi.org/10.30627/cuilah.440705>
- Gürses, İbrahim. *Dindarlık ve Kişilik*. Bursa: Emin Yayınları, 2. Baskı., 2017.
- Güven, Metin - Şentepe, Ayşe. "Kişilik Özellikleri ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/31 (2015), 27-44.
- Hayta, Akif. "İbadetler ve Ruh Sağlığı". *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. ed. Hayati Hökekleli. 117-152. Ankara: Ankara Okulu Yayınlar, 2002.
- Hayta, Akif. "Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İbadet ve Ruh Sağlığı (Psiko-Sosyal Uyum) İlişkisi Üzerine Bir İnceleme". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (01 Ocak 2000).
- Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*. çev. Abdülkerim Bahadır. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Işık, Hakan. *Kişilik ve Dindarlık İlişkisi (Artvin İli Örneği)*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- İlal Koptagel, Günsel. *Davranış Bilimleri*. İstanbul: Nobel Tıp Yayınevi, 2001.
- Jang, Sung Joon - Johnson, Byron. "Explaining Religious Effects on Distress Among African Americans". *Journal for the Scientific Study of Religion* 43 (01 Haziran 2004), 239-260. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2004.00230.x>
- Kalgı, Mehmet Emin - Kayıklık, Hasan. "Dindarlık ve Kişilik İlişkisi Üzerine Bir Saha Araştırması (Siverek Örneği)". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (25 Aralık 2020), 552-569. <https://doi.org/10.30627/cuilah.721696>
- Karahan, T. Fikret - Sardoğan, Mehmet E. *Psikolojik Danışma ve Psikoterapide Kuramlar*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020.
- Karakaş, Ahmet Canan. "Manevi Zekanın İç Yönelimli Dindarlık, Affetme Esnekliği ve Öznel İyi Oluşla İlişkisi". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (30 Temmuz 2017), 53-63. <https://doi.org/10.32711/tiad.350504>

- Karakaya, Semra. *Dindarlık ve Kişilik Arasındaki İlişki, Allport ve Fromm'un Karşılaştırmalı Analizi*. Adana: Çukurova Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Karakelle, Sema. *Psikolojiye Giriş Ders Kitabı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi., 2014.
- Karakuş, Kübra. *Dkab Öğretmenlerinin Aldıkları Din Eğitiminin, Duygusal Zekâ Düzeyleri ile Mesleki Öz Yeterliliklerine Etkisi Üzerine Bir Araştırma (İstanbul Anadolu Yakası Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Karslı, Necmi. "Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık İlişkisi: Trabzon İlahiyat Örneği". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (20 Haziran 2019), 173-205. <https://doi.org/10.32950/rteuifd.549409>
- Kartallar, Rüçhan. *Antisosyal Davranış Ölçeği Geliştirmeye Yönelik Bir Çalışma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1996.
- Kartopu, Saffet. "Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama ve Anlam Arayışı". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013), 67-90.
- Kartopu, Saffet. "Narsisizmin Dindarlık Eğilimleriyle İlişkisi: Gümüşhane Üniversitesi Örneği". *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/6 (2013), 625-649.
- Kartopu, Saffet. *Öz Yeterlilik Kimlik Duygusu & Dindarlık Eğilimi*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Kartopu, Saffet. "Psikolojik Açıda Kadere İman Nedir Ne Değildir?" *Kader Nedir Ne Değildir?* ed. Adnan Demircan. 11-44. Fecr Yayınları, 2019.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kişilik Gelişimi Açısından 'Namaz'". *Hikmet Yurdu* 8/2 (2015).
- Keleş, Fatmatüzzehra. *Duygusal Zekâ ve Dindarlık*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Kerley, Kent R. vd. "Religiosity, Religious Participation, and Negative Prison Behaviors". *Journal for the Scientific Study of Religion* 44/4 (2005), 443-457. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2005.00296.x>
- Kılıç, Cafer. *Ergenlerde Antisosyal Davranışlar: Koruyucu Faktörler ve Risk Faktörleri*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

- Koç, Mustafa. "Ergenlik döneminde Dua ve İbadet Psikolojisi Üzerine Teorik Bir Yaklaşım". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (15 Haziran 2003), 373-398.
- Koç, Mustafa. "Ruh Sağlığı ile Dini Başa Çıkma Metodu Olarak Dua ve İbadet Fenomeni Arasındaki İlişki Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım". *Ekev Akademi Dergisi* 24 (2005), 11-32.
- Koç, Mustafa. *Yetişkinlik Döneminde Dindarlık ile Benlik Kavramı Değişkenleri Arasındaki İlişki*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
<http://acikerisim.uludag.edu.tr/jspui/handle/11452/4044>
- Koenig, Harold G. - Larson, David. "Religion and Mental Health: Evidence for an association". *International Review of Psychiatry* 13/2 (01 Mayıs 2001), 67-78.
- Koenig, Laura B. vd. "Religiousness, Antisocial Behavior, and Altruism: Genetic and Environmental Mediation". *Journal of Personality* 75/2 (2007), 265-290. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6494.2007.00439.x>
- Korkmaz, Sezai. "Dindarlık, Empati ve Sürücü Davranışları Arasındaki İlişkiler". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/2 (15 Aralık 2020), 631-653. <https://doi.org/10.18505/cuid.694393>
- Köknel, Özcan. *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1985.
- Körük, Serdar. "Üniversite Öğrencilerinde Riskli Davranışların Ortaya Çıkmasında Yordayıcı Bir Etken Olarak Uyumsuz Şemaların Telafileri". *Nesne Psikoloji Dergisi (NPD)* 5/9 (2017), 55-69.
- Kurnaz, Süleyman. *İçedönük-dışadönük Kişilik Yapısı Dindarlık İlişkisi: SDÜ Örneği*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kuzgun, Yıldız vd. *Eğitimde Bireysel Farklılıklar*. ed. Yıldız Kuzgun - Deniz Deryakulu. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014.
- Larson, David B. - Larson, Susan S. "Spirituality's Potential Relevance to Physical and Emotional Health: A Brief Review of Quantitative Research". *Journal of Psychology and Theology* 31/1 (01 Mart 2003), 37-51. <https://doi.org/10.1177/009164710303100104>

- Liu, Chung-Chu. "The relationship between personal religious orientation and emotional intelligence". *Social Behavior and Personality* 38/4 (01 Mayıs 2010), 461-468. <https://doi.org/10.2224/sbp.2010.38.4.461>
- Lowicki, Paweł - Zajenkowski, Marcin. "Divine Emotions: On the Link Between Emotional Intelligence and Religious Belief". *Journal of Religion and Health* 56/6 (2016), 1998-2009. <https://doi.org/10.1007/s10943-016-0335-3>
- Luckman, Thomas. *Görünmeyen Din*. çev. Ali Coşkun - Fuat Aydın. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Dindarlarda ve Dindar Olmayanlarda Kişilik Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (İstanbul Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Kişilik ve Din*. İstanbul: DEM Yayınları, 2004.
- Mete, Cengiz. *İlköğretim okullarında çalışan öğretmenlerin kişilik özellikleri ile iş tatminleri arasındaki ilişkinin incelenmesi*. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi., 2006.
- Özcan, Zeynep. "Empati ve Dindarlık Arasındaki İlişki". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/8 (25 Aralık 2016), 2758-2781. <https://doi.org/10.15869/itobiad.258550>
- Özdemir, İlker. *Takım Sporları İle Uğraşan Yetişkin Sporcuların Prososyal ve Antisosyal Davranışlarının Belirlenmesinde Mükemmeliyetçilik ve Başarı Hedeflerinin Rolü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sağlık Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Öztürk, Orhan. *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*. Ankara: Kişisel Yayınlar, 16. Baskı., 2020.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. Samsun: Çamlıca Yayınları, 2011.
- Power, Leah - McKinney, Cliff. "The Effects of Religiosity on Psychopathology in Emerging Adults: Intrinsic versus Extrinsic Religiosity". *Journal of Religion and Health* 53/5 (Ekim 2014), 1529-1538. <https://doi.org/10.1007/s10943-013-9744-8>
- Reid, John B. - Patterson, Gerald R. "The Development of Antisocial Behavior Patterns in Childhood and Adolescence". *European Journal of Personality* 3/2 (1989), 107-119. <https://doi.org/10.1002/per.2410030205>

- Roccas, Sonia - Elster, Andrey. "Values and Religiosity." *Religion, Personality, and Social Behavior*. ed. Vassilis Saroglou. New York: Psychology Press., 2014.
- Sağır, Zeynep. "Özgecilik ve Dini Tutum: Farklı Meslek Grupları Üzerine Nicel Bir Araştırma". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (15 Eylül 2020), 285-319.
- Salas Wright, Christopher P. vd. "Religiosity and Antisocial Behavior: Evidence from Young African American Women in Public Housing Communities". *Social Work Research* 39/2 (2015), 82-93.
- Saroglou, Vassilis. "Religion and The Five Factors of Personality: A Meta-Analytic Review". *Personality and Individual Differences* 32/1 (2002), 15-25. [https://doi.org/10.1016/S0191-8869\(00\)00233-6](https://doi.org/10.1016/S0191-8869(00)00233-6)
- Saxena, Sumanlata vd. "Social Intelligence of Undergraduate Students In Relation To Their Gender and Subject Stream". *IOSR Journal of Research & Method in Education (IOSR-JRME)* 1/1 (2013), 1-4. <https://doi.org/10.9790/7388-0110104>
- Sayar, Kemal - Dinç, Mehmet. *Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2008.
- Semiz, Ümit Başar vd. "Antisosyal Kişilik Bozukluğu Olan Erkek Bireylerde Subjektif Uyku Kalitesinin Saldırganlık İle İlişkisi". *Türk Psikiyatri Dergisi* 19/4 (2008), 373-381.
- Silvera, David vd. "The Tromso Social Intelligence Scale, a self-report measure of social intelligence". *Scandinavian journal of psychology* 42 (2001), 311-319. <https://doi.org/10.1111/1467-9450.00242>
- Soysal, Abdullah. "İş Yaşamında Stres". *Çimento İşveren Dergisi* 23/3 (2009), 17-40.
- Tatar, Arkun. "Beş Faktör Kişilik Ölçeğinin Kısa Formunun geliştirilmesi." *Anadolu Psikiyatri Dergisi* 17 (2016), 14-23. <https://doi.org/10.5455/apd.202977>
- Tatar, Arkun. "Büyük Beş-50 Kişilik Testinin Türkçeye çevirisi ve Beş Faktör Kişilik Envanteri Kısa Formu ile karşılaştırılması." *Anadolu Psikiyatri Dergisi*. 1 (2017), 51-61. <https://doi.org/10.5455/apd.220580>
- Topuz, İlhan. "Dindarlık Tipolojileri ile Benlik Saygısı Arasındaki İlişki: Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 30 (Aralık 2013), 139-154.

- Turan, Yahya. *Kişilik Özellikleri ve Dinsel Yönelimler Üzerine bir Araştırma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2009.
- Ulu, Mustafa. "Hayatı Anlamlandırma ile Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişki Üzerine". *Bilimname* 2018/36 (31 Ekim 2018), 165-187. <https://doi.org/10.28949/bilimname.459247>
- Uysal, Veysel. *Psiko-Sosyal Açından Oruç*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Ülker, Çiğdem. *Meslek Yüksekokulu Öğrencilerinin Sosyal Zekâ ve İletişim Becerilerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi*. İstanbul.: Nişantası Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Van, Lier Pol vd. "Understanding Mechanisms of Change in the Development of Antisocial Behavior: The Impact of a Universal Intervention". *Journal of abnormal child psychology* 33 (01 Kasım 2005), 521-535. <https://doi.org/10.1007/s10802-005-6735-7>
- Vieno, Alessio vd. "Parenting and Antisocial Behavior: A Model of The Relationship Between Adolescent self-Disclosure, Parntal Closeness, Parental Control and Adolescent Antisocial Behavior". *Developmental Psychology* 45/6 (2009), 1509-1519.
- Watson, P. J. vd. "Empathy, religious orientation, and social desirability". *The Journal of Psychology: Interdisciplinary and Applied* 117 (1984), 211-216. <https://doi.org/10.1080/00223980.1984.9923679>
- Yakut, Selahattin. *Ahlaki Zekâ, Din ve Dindarlık (Psikososyal Bakış)*. Ankara: İksad Yayınevi, 2022. <https://iksadyayinevi.com/wp-content/uploads/2022/02/AHLAKI-ZEKA-DIN-VE-DINDARLIK.pdf>
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din / Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi, 2013.
- Yavuz, Kerim. *Psikanalizde İlk Dini Gelişmelerin Değeri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1987.
- Yaz, İsa. *Beden Eğitimi ve Spor Yüksek Okulunda Okuyan Öğrencilerin Çoklu Zekâ Alanları ile Holland Kişilik Tipleri Arasındaki İlişkinin Araştırılması*. Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Yıldız, Leyla. *Üniversite Öğrencilerinin Sosyal, Duygusal ve Ruhsal Zekâ Türleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Lisansüstü Eğitim Enstitüsü: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

◆ Sosyal Davranış Özelliklerinin Dindarlık Eğilimiyle İlişkisi

Yüce, Fatma. *Gençlerde Dini Yönelim ve Kişilik*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Yüksel, Ali - Kızılgeçit, Muhammed. "Enneagram Kişilik Modeli Bağlamında İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kişilik Özelliklerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 3 (30 Haziran 2021), 9-38.

Yüksel, Galip. *Sosyal Beceri Eğitiminin Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Beceri Düzeylerine Etkisi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1997.

Yüksel, Müge Yukay vd. "Genç Yetişkinlerde Sosyal Zekanın Yordayıcısı Olarak Affedicilik ve Benlik Saygısı". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/3 (2020), 743-751. <https://doi.org/10.18506/anemon.621422>

Zel, Uğur. *Kişilik ve Liderlik*. Nobel Akademik Yayıncılık, 2011.

Türk Dil Kurumu. "Türk Dil Kurumu Sözlükleri". 11 Ağustos 2022. Erişim 11 Ağustos 2022. <https://sozluk.gov.tr/>

Nebîlerle İlişkileri Bağlamında Meleklerden Bahseden Âyetlerin Kurân Yolu ve Kurân Mesajı Tefsirlerinden Mukayesesi

Comparison of Verses Mentioning Angels in Context of Their
Relationship with Prophets from Commentaries of Qur'ānic
Way and Qur'ānic Message

Mustafa KAYHAN

Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Bilim
Dalı

Assoc. Prof., Gumushane University, Faculty of Theology,
Department of Tafsir, Gumushane/Türkiye

mustafakayhan@gumushane.edu.tr **ORCID:** 0000-0003-1817-6322

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 26 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Temmuz / July 2023

DOI: [10.53683/gifad.1271172](https://doi.org/10.53683/gifad.1271172)

Atıf / Citation: Kayhan, Mustafa. "Nebîlerle İlişkileri Bağlamında Meleklerden Bahseden Âyetlerin Kurân Yolu ve Kurân Mesajı Tefsirlerinden Mukayesesi / Comparison of Verses Mentioning Angels in Context of Their Relationship with Prophets from Commentaries of Qur'ānic Way and Qur'ānic Message". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 12/24 (Temmuz/July 2023/2): 691-722

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

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

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

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

Öz

Son yüzyıla kadar dünyamızda çok farklı değişimler yaşanmıştır. Evvelki asırlarda karşılaşılmayan bireysel ve toplumsal meseleler, çevresel sorunlar ve etik problemler bu yüzyılda uç vermiştir. Kurân Mesajı'nın ve Kurân Yolu'nun müelliflerinin, bu asrın sorunlarına tanık oldukları ve onların çözümü için fikir ürettikleri düşünülmüştür. Bu iki eser hem insanlık için iyi gelişmelerin hem de dinî, ahlâkî, siyasal ve kültürel alanlardaki bozulmaların yaşandığı yirminci yüzyılda yazılmıştır. Bu yüzyıla tanıklıklarının izleri, eserlerinde yer almıştır. Ulema, ontolojik bir varlık olarak melekleri, tasnifte ikinci sıraya yerleştirmiştir. Bu dönemde üzerinde çokça söz söylenen konulardan biri de Kurân'ın da fazlaca yer verdiği melekler olmuştur. Meleklerin, insanın içine yerleştirilmiş güçler olduğu belirtilmiştir. Çünkü melekler, bir iman nesnesi olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle meleklerin, elçilerle ilgili vazifelerini anlatan âyetlerin yorumlarında ve tefsirlerinde iki farklı açıklama biçimleri karşılaştırılmıştır. Böylece iki tefsirde ilgili âyetlere yapılan açıklamalardaki farklılık veya benzerlikler, görece tespit edilmiştir. Kurân Mesajı'nda meleklerle ilgili değişik açıklamalar da dikkatlere sunulmuştur. Kurân Mesajı'nın bu yönüyle bir başka tefsirle kıyaslanarak araştırılmadığı anlaşılmıştır. Böylece açıklamaların mahiyetleri ve farklılıkları ortaya çıkarılmış ve bazı gerekçelerle doğru olana işaret edilmiştir. Bu çalışmada tümevarım, tümdengelim, analiz, sentez ve mukayese metot ve tekniklerinden yararlanılmıştır. Yer yer betimleyici ve tasvir edici yöntemlerden de faydalanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kurân, Melek, Nebî, Kurân Yolu, Kurân Mesajı

Abstract

Before this century, our world has experienced great and different changes. Individual and social issues, environmental and ethical problems that were not seen in previous centuries have emerged in this century. The authors of Message of Qur'an, Way of Qur'an witnessed problems of this century and came up with ideas for their solution. These two works were written in the twentieth century, a time of both good developments for humanity and degradation in various fields. The traces of their witness to this century are in their works. Scholars placed angels, as an ontological entity, in second place in the classification. One of the most talked about subjects was the angels, which Qur'an also mentions a lot. Angels are said to be powers embedded in human beings. Angels are recognized as an object of faith. Explanations in relation to the messengers, the explanations, meanings and interpretations of two styles of exegesis were compared. Thus, differences or similarities in the explanations of relevant verses in two commentaries were identified. Qur'anic Message also offers various explanations about angels. It is understood that Message of Qur'an has not been studied in comparison with any

other tafsîr in this respect. The nature, differences of the explanations are revealed and correct one is pointed out with some justifications. In this research, induction, deduction, analysis, synthesis and comparison methods and techniques were used. Descriptive methods were also used from time to time.

Keywords: *Tafsîr, Qur'ân, Angel, Prophet, Way of the Qur'ân, Message of the Qur'ân*

Extented Summary

In this article, angels and their duties in relation to messengers are analyzed in context of prophets. This examination was made by comparing interpretations and thoughts of two authors on the verses and the angels. In this context, it has been pointed out that in the Message of the Qur'ân, the angels are understood as the forces that are identified as angels. The author claims that the angels in their original form are beyond human comprehension.

Before the twenty-first century, our world has experienced great and different changes. Because, individual and social issues, environmental problems and ethical problems that were not seen in previous centuries have emerged in this century. Muḥammad Asad, the author of The Message of the Qur'ân and the authors of The Way of the Qur'ân witnessed the problems of this century and came up with ideas for their solution. These two works were written in the twentieth century, a time of both good developments for humanity and degradation in various fields. The traces of their witness to this century are in their works. In this respect, the 'ulamâ' placed angels, as an ontological entity, in the second place in classification. In this period, one of the most talked about subjects was the angels, which the Qur'ân also mentions a lot. The angels, for example, are said to be powers embedded in human beings. Because the angels are recognized as an object of faith. For this reason, in the explanations and exegesis of the verses describing the duties of the angels in relation to the messengers, the explanations, meanings and interpretations of the two styles of exegesis were compared. Thus, the differences or similarities in the explanations of the relevant verses in the two commentaries were relatively identified. On the other hand, the Qur'anic Message also offers various explanations about the angels. It is understood that The Message of the Qur'ân has not been studied in comparison with any other tafsîr in this respect. Thus, the nature and differences of the explanations are revealed and the correct one is pointed out with some justifications. In this research, induction, deduction, analysis, synthesis and comparison methods and techniques were used. In addition, descriptive and

descriptive methods were also used from time to time.

Based on the statements of the Qur'ân, the study of the relations between the Prophets and the angels, one by one, has been one of the most realistic results of this study. Thus, in this study, the functions and functions of the angels in the context of the apostles have been elucidated in full detail. Among the most real results of this study is the demonstration of the two styles of exegesis in the last century through two commentators. This is because in both commentaries, the angels are interpreted in different ways. In this context, the duties and works of the angels have been analyzed in the context of their relationship with the messengers. The two commentators' explanations of the angels are also compared.

In the Qur'ânic Message, Rûḥ al-Quds, another name for Gabriel, the messenger of revelation, is consistently translated or explained as divine inspiration. Similarly, in other places in the Qur'ân, it is translated as the spirit of holiness or holy inspiration. This has been just one of the many traces of the western interpretations in tafsîr. It is really unworthy of the commentator to call it divine inspiration when it would normally be said that the revelation was sent down by the Spirit or Gabriel. Once again, we have seen that the translation and exegesis of the Qur'ân should be free from prejudice and should never be a place for subjective opinions. Again, Jesus' being supported by the Holy Spirit is explained as being supported by divine inspiration. However, Jesus was supported by Gabriel, not by divine inspiration. Such false or superstitious interpretations are not found in the Qur'ânic Way in the context of their relationship with the messengers.

In the Qur'ânic Message, spirit, Rûḥ al-Amîn, Rûḥ al-Quds are more commonly referred to as holy inspiration, spirit of holiness, divine inspiration, divine revelation. Although in some places it is also said to refer to Gabriel, this orientation is not compromised in the commentary. This is primarily derived from the commentator's thought about the angels. Later, other expressions naming the angel of revelation were interpreted according to this understanding. What the truth is not much cared about.

Giriş

Kurân¹ meleklerin bir varlık kategorisi olduğunu beyan etmiştir.

¹ Bu makalede Kurân sözcüğü, bilinçli bir şekilde okunduğu gibi yazılmıştır. Zira bu sözcüğün iki kırâat biçimi olduğu, ilkinde İmam İbn Kesîr'in bunu hemzenin teshiliyle ve İmam Hamza'nın ise vakf halinde Kurân şeklinde kıraat ettiği belirtilmiştir. Diğer kırâat imamları ise her yerde medli ve hemzeli olarak Kur'ân şeklinde okumuşlardır. Bu sebeple bu makalede

Ayrıca Kurân, onların hem rabbimizle hem de insanlarla münasebetlerinden söz etmiştir. Hatta rabbimizle insanlar özellikle de elçiler arasındaki bağlantıları vahiy planında çok daha öne çıkmıştır.² Yani Allah, seçtiği tüm elçilere meleklerden bir görevli, genellikle de Cibril vasıtasıyla talimatlarını göndermiştir. Meleklerin bu görevleri dışında bütün insanların yapıp ettiklerini kaydettiklerine de Kurân'da yer verilmiştir. Gerek insanlarla ilişkileri, bağlantıları ve gerekse vahiy sürecinde elçilerle münasebetleri açısından melekler çok özel görevler ifa etmekle mesul tutulmuştur. Kurân'da meleklerin elçilerle ilgili görevleri, bu çalışma marifetiyle incelenmiştir. Böylelikle meleklerle neden iman edildiğinin anlaşılmasına bir nebze de olsa katkı sağlanmıştır.

Bu makale, yirminci yüzyılda yazılan iki tefsir hakkında yazılmıştır. İlk, Muhammed Esed (1900-1992)'in Kurân Mesajı Meal-Tefsir adlı eserinden konu incelenmiştir. İkinci olarak Hayrettin Karaman ve arkadaşları tarafından yazılan Kurân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir adlı eserden mevzu irdelenmiştir. Çünkü bu iki tefsir de 20nci yüzyılda yaşamış bilgin ve müfessirler tarafından kaleme alınmıştır. Zira bu tefsirler, yazarları tarafından çıkarılan en yeni ve güncel tefsirler olarak değerlendirilmiştir. Her iki eserin yazarları bu çağın tanıkları olmuş, sorunlarını yaşamış ve ilahi hitabın günümüze mesajını ortaya çıkarmaya gayret göstermiştir. Bu iki eserde nebîlerle ilişkileri bağlamında meleklerden söz eden âyetlere yaptıkları yorumlar üzerinde durulmuştur. Ayrıca bu iki eserden ilki, Avrupa'da yaşamış, batıyı her haliyle görmüş, analiz etmiş, hatta müslüman dünyasını dolaşmış bir müslüman tarafından yazılmıştır. Diğeri ise Türkiye'de modern cumhuriyetin kuruluşundan sonra oluşturulan ilâhiyat fakültelerinde okumuş, orada lisans ve doktora dersleri vermiş, hatta hayatlarını İslam'a adanmış beş saygın ilim adamı tarafından kaleme alınmıştır. Bu açıdan da aralarında benzerliklerin veya farklılıkların olmasının normal olduğu düşünülmüştür.³ Sadece bu konuyu iki tefsirde ele alıp inceleyen bir çalışmaya da rastlanmamıştır.

1. Genel Olarak Nebîler Bağlamında Melekler

kelimenin yazımında ve söylenişinde İbn Kesîr ve İmam Hamza kırâati esas alınmış ve Kurân şeklinde yazılması uygun bulunmuştur. Bilgi için bk. Abdurrahman H. Habenneke el-Meydânî, *Meâricü't-tefekkür ve dekâiku't-tedebbür* (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2000), 3/463.

² Vahyin mahiyeti, inzâlî ve tebliğîyle ilgili geniş bilgi için bk. Mustafa Tunçer, *Beşerî Düşüncenin Vahiyle Örtüşmesi Muvâfakât-ı Sahabe* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2021), 19-55.

³ Bilgi için bk. Muhammed Esed, *Kurân Mesajı / Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 4. Basım, 2002), III-XXX; Hayreddin Karaman vd., *Kurân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 4. Basım, 2014), 7-51.

Allah, melekleri aşkın varlıklar olarak tasarlamıştır. Bu nedenle onlar, sadece Allah'la görüşebilme yeteneğiyle donatılmıştır. Fakat bu varlıkların boyut değiştirerek insan düzlemine geçtiklerine Kurân'da yer verilmiş ve bununla ilgili bazı örneklerden bahsedilmiştir.⁴ Bu özellikleri nedeniyle insandan seçilmiş nebîlerle Allah arasında iletişim kurmakla onlar vazifeli kılınmıştır. Allah, öteden beri insanlığa mesajlarını melekten elçiler yoluyla ulaştırmıştır. Çok özel ve gizli bir iletişim olan vahyin, genelde iki biçimde gerçekleştiği âyet ve hadislerle sübut bulmuştur. İlki, melekten elçinin insandan elçinin boyutuna geçmesiyle gerçekleşmiş ve Hz. Nebî'ye böylece vahiyler inzal edilmiştir. Burada bir de melek sınıfındaki elçilerin, insan suretine geçmelerinden de bahsedilmiştir. İkincisi ise melekten elçi boyut değiştirmeden aynen kalmış, buna karşın insandan elçiler melek boyutuna yükselmiştir.⁵

Bu iletişim, tamamen çok özel ve gizli bir biçimde hatta üçüncü şahısların göremeyeceği ve işitemeyeceği bir şekilde gerçekleşmiştir. Yani insandan elçilerin bedenleri yeryüzünde ve arkadaşlarının yanında kalmış, buna karşın bu elçiler manevi olarak yükselmiştir.⁶ Hz. Nebî'ye gelen vahiylerin çoğu, tam olarak bu şekilde gerçekleşmiştir. Bu bağlamda bir âyette "*Allah, meleklerden ve insanlardan resuller seçer. Allah, hakkıyla işiten ve hakikatiyle görendir.*"⁷ buyrulmuştur. Melekler, Allah'ın vahyini elçilere getirmiştir. Bu nedenle Hz. Muhammed'e gelen Kurân vahyini de kesinlikle Cebrâil (a.s) getirmiştir.⁸ Bunda ve diğer tüm araştırmalarımnda Farsçadan dilimize geçen peygamber sözcüğü bilinçli olarak kullanılmamıştır. Yerine genellikle elçiler, bazen resuller veya nebîler sözcükleri istimal edilmiştir. Kurân, resul sözcüğünü hem Cebrâil'i hem de tüm nebîleri ifade edecek genişlikte kullanmıştır. Yine nebî sözcüğünün, tüm resuller için istimal edildiği anlaşılmıştır. Burada nebî kelimesi, dikey boyutlu olarak Allah'tan bilgi veya vahiy alan elçileri ifade etmek bağlamında işe koşulmuştur. Bir de resul sözcüğü, Allah'tan aldığı bilgileri insanlara ulaştıran tüm nebîleri anlatmıştır. Bu nedenle her nebînin aynı zamanda resul, her resulün de aynı zamanda nebî olduğu vurgulanmıştır. Zira Kurân'da kitabı olmayan bazı nebîler, resul olarak tanıtılmıştır. Aynı şekilde kitabı olan bazı elçiler de nebî

⁴ Meleklerin insan suretinde geldiklerine ilişki olarak bk. Hûd 11/69-83.

⁵ Zekeriyâ Pak, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 17, 21

⁶ Pak, *Tefsir usûlü*, 21.

⁷ el-Hac 22/75.

⁸ Ömer Özsoy - İlhami Güler, *Konularına Göre Kurân Fihristi / Sistematik Kurân Fihristi* (Ankara: Fecr Yayınları, 18. Basım, 2015), 50.

olarak adlandırılmıştır.⁹ Bundan ötürü Kurân'dan kaynaklanmayan veya onu dikkate almayan geleneksel nebî ve resul tanımı paranteze alınmıştır.

Kurân, inananlar için en nesnel ve gerçekçi bilgi kaynağı olarak vahiy yoluyla indirilmiştir. Bu nedenle ondaki nebî ve meleklerle ilgili veriler de kitabın nesneliliğiyle ve gerçekliğiyle doğru orantılı olmuştur. Varlık hiyerarşisinde melekler, Allah ile insandan elçiler arasında aracılık yapan ontolojik varlıklar olarak betimlenmiştir. Bu bağlamda nebîler de Allah tarafından insanlığı hidâyete götürmekle görevli tayin edilmiştir. Dolayısıyla Allah, insanı hidâyete götürecektir mesajları, ancak elçileri melekler veya Cebrâil vasıtasıyla nebîlere bildirmiştir. Nebîlerle melekler arasında bir ilişki olduğu Kurân tarafından beyan edilmiştir.¹⁰ Aynı şekilde meleklerin, normal insanlarla da ilişkileri olduğu yine Kurân'da açıklanmıştır.¹¹ Ancak bu ikinci ilişki, hiçbir zaman bir resul veya nebî ilişkisi olarak değerlendirilmemiştir. Netice olarak elçilerle melekler arasında çok derin ve diğer insanlarca anlaşılamayacak derecede özel ve gizli bir ilişki yaratılmıştır. Bu çalışmada o münasebetin çeşitli yönleri iki tefsir özelinde ve açıklamaları bağlamında tetkik edilmiştir. Bu iki tefsirden Muhammed Esed'e ait olanı üç cilt halinde basılmıştır. Hayreddin Karaman ve arkadaşlarına ait olanı ise beş cilt halinde tab edilmiştir.

1.1. Rûh Meleği Kurân'ı İndirir

Kurân, birçok âyette vahiylerin rûh meleği aracılığıyla nebîye nazil olduğuna işaret etmiştir. Yani Kurân, Hz. Muhammed'e rûh meleği vasıtasıyla verilmiştir. Bu vurgu, nebîler bağlamında Kurân'ın meleklerle ilgili ilk değinişi olmuştur. İnsan ile Allah arasında mahiyet, zat ve sıfat farkı olduğu için ilahi mesajlar, ancak bir aracı melek vasıtasıyla insana iletilebilmiştir. İnsan elçilerle aralarında bazı temel farklar olduğundan melekler ya insan seviyesine inmiş ya da insandan elçi, insan melek düzeyine çıkarılmıştır. Her iki durumda bilgiyi vermekle görevli meleğin, Cebrâil (a.s.) olduğu Kurân'da bildirilmiştir. Mesela Hz. Nebî'ye Kurân'ı iletenin, Rûhulemîn olduğu وَإِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ

⁹ Mesela Hz. Salih'e bir kitabın verildiğine dair Kurân'da bilgi olmadığı halde resul olarak adlandırılmıştır. Âyet için bk. eş-Şems 91/13. Yine aynı şekilde Hz. Muhammed'e bir kitap verildiği halde nebî olarak tesmiye edilmiştir. Bu durumda geleneksel nebî ve resul tanımının, Kurân'daki nebî ve resul anlayışıyla uyuşmadığı görülmüştür. Âyet için bk. el-Ahzâb 33/40.

¹⁰ Meleklerin elçilerle ilişkileri bağlamında âyetler için bk. eş-Şûrâ 42/51, el-Bakara 2/97, el-İsrâ 17/39.

¹¹ Meleklerin insanlarla ilişkileri bağlamında âyetler için bk. el-İnfîtâr 82/11-12, kâf 50/17-18.

عَرَبِيٍّ مُبِينٍ âyetinde¹² beyan edilmiştir. Kurân Mesajı'nda âyete "İmdi, şüphesiz, bu [ilahi mesaj] âlemlerin rabbi tarafından indirilmiştir. Onunla, **mutlak güvenilirlik derecesinde olan vahiy** inmiştir. Senin kalbine ki [Ey Muhammed, onunla] uyararı kimselerden biri olası [ve çörendekileri] apaçık arap diliyle [uyarasın]."¹³ anlamı verilmiştir. Kurân Yolu'nda ise "Şüphesiz bu Kurân, âlemlerin rabbi tarafından indirilmiştir. Onu, senin kalbine uyarıcılardan olası diye açık bir Arapça ile **Rûhulemîn** indirmiştir."¹⁴ şeklinde bir meal verilmiştir.

Kurân Mesajı'nda Kurân'da örneklenen ilahi vahiy olgusuna ve insanların buna gösterdikleri tepkiye yeniden dönüldüğü beyan edilmiştir. Klasik tefsirde güvenilir rûh olarak anlamlandırılan Rûhulemîn ile Cebrâil'in kastedildiği dile getirilmiştir.¹⁵ Bu ifade, güvenilirliğini ihlal etmeyen vahiy meleği Cebrâil için kullanılmıştır. Kurân'da rûh terimi, çoğunlukla vahiy anlamında¹⁶ istimal edilmiştir. Bu açıdan Hz. Nebî'nin kalbine indiği ifadesi göz önüne alınırsa, anlam akışı içinde Rûhulemîn, **mutlak güvenilirlik derecesinde olan vahiy** anlamında kullanılması da mümkün görülmüştür.¹⁷ Kurân Yolu'nda ise Rûhulemîn ile Cebrâil'in murat edildiği, yaratılış özellikleri sebebiyle güvenilirliğine halel getirmediği ve Allah'ın emaneti olan vahyi tam bir emniyet içinde elçilere ulaştırdığı ifade edilmiştir. Bu yüzden ona güvenilir rûh manasında Cebrâil'i ifade etmek üzere Rûhulemîn denilmiştir.¹⁸

Kurân Mesajı'nda klasik müfessirlerin rûh ve Rûhulemîn'le ilgili verdikleri bilgiler aktarılmıştır. Buna karşın âyete, mutlak güvenilirlik derecesinde vahiy anlamı verilmiş ve Rûhulemîn olan Cebrâil görmezden gelinmiştir.¹⁹ Oysa Rûhulemîn, rûh ve güvenilir sözcüklerinin bileşimden oluşturulmuştur.²⁰ Buna göre Rûhulemîn, vahyi nebîlere ulaştırmakla görevlendirilen Cebrâil'i ifade etmiştir. Bu ve diğer âyetlerdeki²¹ Rûhulemîn ile Cebrâil'in kastedildiği artık sübut bulmuştur. Soyut varlık olduğu için

¹² eş-Şuarâ, 26/192-195.

¹³ Esed, *Kurân Mesajı*, 757.

¹⁴ Karaman vd., *Kurân Yolu*, 4/173.

¹⁵ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an tevîli âyi'l-Kurân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Riyad: Dâru Hicr, 2001), 17/642. Ayrıca bk. Karaman vd., *Kurân Yolu*, 4/173.

¹⁶ Âyetler için bk. el-Bakara 2/71, en-Nahl 16/3.

¹⁷ Esed, *Kurân Mesajı*, 758.

¹⁸ Karaman vd., *Kurân Yolu*, 4/173.

¹⁹ Esed, *Kurân mesajı*, 2/758.

²⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân an tevîli âyi'l-Kurân*, 17/642; Karaman vd., *Kurân Yolu*, 4/173.

²¹ Âyet için bk. el-Bakara 2/97.

◆ Nebîlerle İlişkileri Bağlamında Meleklerden Bahseden Âyetlerin Kurân Yolu ve Kurân Mesajı Tefsirlerinden Mukayesesi

Cebrâil, değişik âyetlerde rûh ifadesiyle karşılanmıştır. Aldığı vahiyleri elçiye teslim etmedeki güvenilirliğinden emin olarak adlandırılmıştır. Cebrâil, mekkî âyetlerde açık adıyla değil, daha ziyade Rûhulemîn gibi terimlerle karşılanmıştır.²²

Kurân'ın işitilen bir söz olarak Hz. Nebî'nin dilinden şahadet alemine intikali esnasında ikinci bir gaybî, yani metafizik unsurdan bahsedilmiştir. Buna hadislerde Cebrâil denilmiştir, ama Kurân bunu çeşitli adlarla anmıştır. Bu bağlamda Kurân'ın değerli bir elçinin sözü olduğu²³, bu elçinin çok üstün güçlere sahip bulunduğu²⁴, Kurân'ı güvenilir rûhun indirdiği²⁵, onu Rûhulkudüs'ün getirdiği²⁶ ve onu elçinin kalbine Cibril'in indirdiği²⁷ açıklanmıştır.²⁸

Rûh terimi, bu mana akışı içerisinde vahiy anlamına alınmıştır. Dil kuralları açısından bu yorum, doğru görülmemiştir. Bundan Kurân'ı rûhun indirdiği değil, Kurân'ın indiği anlaşılmıştır. Ayrıca bu yorumda vahyin Hz. Nebî'nin kalbine indirildiğine ilişkin başkaca âyetler ve deliller de göz ardı edilmiştir.²⁹ Netice itibariyle Allah, Kurân'ı rûhun indirdiğini ifade etmiştir. Fakat Kurân Mesajı'nda bu Rûhulemîn ifadesi, mutlak güvenilirlik derecesinde olan vahiy anlamıyla karşılanmıştır. Bu açıdan Kurân, Hz. Nebî'ye Cebrâil de denilen rûh veya Rûhulemîn vasıtasıyla nazil olmuştur. Cebrâil için böyle bir görev tanımı yapılmıştır. Oysa âyette ilahi mesajın, âlemlerin rabbi tarafından gönderildiği ve vahyin Cebrâil tarafından nebîye teslim edildiği belirtilmiştir. Yani Rûhulemîn, apaçık bir Arapça lisanıyla Kurân'ı Hz. Resul'e getirmiştir. Kurân Mesajı'nda *nezele* (نَزَّلَ) fiilinin *bi* (بِ) harfiyle müteaddî olması, yani geçişli fiil özelliği kazanması ve etken bir anlam vermesi göz ardı edilmiştir. Ayrıca *bihi* (بِهِ) sözcüğündeki zamirin manası da kesinlikle ıskalanmıştır. Zira bu, hâl olarak *mültebisân bihî* şeklinde açıklanmıştır.³⁰

²² Hülya Alper, "Rûhulemîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/216.

²³ Âyet için bk. et-Tekvîr 81/19-21.

²⁴ Âyet için bk. en-Necm 53/3-5.

²⁵ Âyet için bk. eş-Şuarâ 26/192-194.

²⁶ Âyet için bk. en-Nahl 16/102.

²⁷ Âyet için bk. el-Bakara 2/97-98.

²⁸ Pak, *Tefsir Usûlü*, 41-44.

²⁹ Karaman vd., *Kurân Yolu*, 4/173.

³⁰ Muhammed Süleyman Yakut, *İrabu'l-Kurâni'l-Kerim* (İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmî'iyye, ts), 7/3368-3369.

1.2. Melek Rûhulkudûs Vahiy İndirir

Nebîler bağlamında meleklerin ele alındığı bu araştırmada ikinci vurgu, onların beşerden seçilen elçilere vahiy getirmeleri olmuştur. Kurân, bunu net bir biçimde beyan etmiş ve herhangi bir istisnasından da söz etmemiştir. Yani bütün elçilere sadece Rûhulkudûs tarafından vahiy getirilmiştir. İnsanlar için seçtiği tüm nebîlere Allah, Rûhulkudûs aracılığıyla talimatlarını indirmiştir. Bu bağlamda *قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا* *وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ* âyetiyle³¹ vahyin, Rûhulkudûs tarafından elçiye verildiği belirtilmiştir. Bu vahyin evreler halinde inmesinin, imana erenlerin desteklenmesi ve Allah'a yürekten bağlananlara doğrunun gösterilmesiyle ilişkili kabul edilmiştir. Kurân Mesajı, geçtiği her yerde Rûhulkudûs terkibine **kutsal ilham** manasını vermiştir. Bunun karşılığının **ilahi vahiy** olabileceğini de ifade etmiştir. Buna karşın terkiбин kelime karşılığı olan *kutsal rûh* tabirinin, **Allah'ın mesajlarını nebîlere ulaştıran melek** olarak anlaşılmasının da mümkün olduğunu açıklamasına ilave etmiştir.³² Bu terkiбин geçtiği yerlerden sadece birinde kutsal rûh ifadesi kullanılmıştır.³³ Yani referans gösterdiği yerlerde bile sözcüğe kutsallık rûhu veya ilahi ilham anlamını vermiştir.

Kurân Yolu'nda Rûhulkudûs'ten maksadın Cebrâil olduğu söylenmiştir. Bu âyette vahyin asli hedefi açıklanmıştır.³⁴ Yine onda Hz. İsa'nın Rûhulkudûs'le desteklenmesinin, aslında bütün elçiler için geçerli olduğu belirtilmiştir. Hz. İsa'nın Rûhulkudûs'le desteklendiğinin açıklanması, Cebrâil'in beşer suretinde Hz. İsa'ya gönderilmiş bir elçi olmasıyla irtibatlandırılmıştır.³⁵ Hz. Nebî'nin kalbine Kurân'ı inzal edenin, Cebrâil olduğu³⁶ belirtilmiştir. Burada Cebrâil, ilahi emirleri elçilere ulaştıran vahiy meleği olarak tanıtılmıştır. Vahiy meleği olan Cebrâil'i Kurân, resulün kerîm, şedîdü'l-kuvâ, Rûhulemîn, Rûhulkudûs ve Cibril şeklinde beş adla anmıştır.³⁷ Bu melek, önceki elçilere de vahiy getirmiş ve birçok konuda onlara yardım etmiştir.³⁸

³¹ en-Nahl 16/102. Rûhulkudûs ile ilgili diğer âyetler için bk. el-Bakara 2/87, 253, el-Mâide 5/110, en-Nahl 16/102.

³² Esed, *Kurân Mesajı*, 551, 527.

³³ Bilgi için bk. Esed, *Kurân Mesajı*, 24, 77, 218, 551.

³⁴ Karaman vd., *Kurân Yolu*, 3/441.

³⁵ Karaman vd., *Kurân Yolu*, 1/154.

³⁶ Âyet için bk. el-Bakara 2/97.

³⁷ Vahiy meleğinin eş adla anılmasıyla ilgili bk. et-Tekvîr 81/19, en-Necm 53/5, eş-Şuarâ 26/194, el-Bakara 2/102, el-Bakara, 2/98.

³⁸ Karaman vd., *Kurân Yolu*, 1/161.

◆ Nebîlerle İlişkileri Bağlamında Meleklerden Bahseden Âyetlerin Kurân Yolu ve Kurân Mesajı Tefsirlerinden Mukayesesi

Kurân Yolu'nda bir başka âyete³⁹ İslâm'da Rûhulkudüs'ten maksadın Cebrâil olduğu ve bütün elçilerin Rûhulkudüs'le desteklendiği açıklanmıştır. Fakat Allah, Hz. İsâ'nın dünyaya gelişinde Rûhulkudüs'e ayrı bir görev vermiş ve onun için vahiy meleği olmasının ötesinde özel anlamına işaret etmiştir.⁴⁰ Çünkü vahyin indirilmesi, rûhun gelmesi, meleklerin inzal edilmesi, büyük âyetlerin müşahede edilmesi, diğer kulların müşahede edemeyeceği şeylerden sayılmıştır. Hatta meleğe, şeytana, levh-i mahfuza, kaleme ve sırata da aynı düzlemde bakılmıştır. Filozofların bazıları, bütün bu terimleri tevil etmiştir. Mesela melek sözcüğüne hayra ve iyiliğe çağıran akıl gücü ya da kozmolojik akıl, vahyi bu gücün veya kozmolojik aklın insan idrakine ulaştırdığı şey, Rûhulemîn veya Rûhulkudüs'ü ise insanlığın hayrına ve saadetine yönelik düşüncelerin kaynağı olan kozmolojik akılların en üst mertebesi, şeytanı ve cini kötülüğe ve bozulmaya davet eden şehvet ve öfke güçleri olarak tanımlamıştır.⁴¹ Son olarak dürtükleme manasına gelen *vesvese* ve *nezğa* sözcüklerine fert ve toplum için yıkıcı ve kötü düşünceler manasını vermiştir. Oysa apaçık Kurân âyetleri ve nakledilen bilgiler, bütün bu gayb alemine ait varlıkların, gerçek ve realite olduklarını, bunlarla mecazın ya da temsilin kastedilmediğini ortaya çıkarmıştır.⁴² Gaybın mutlak ve izafî olarak iki türünden söz edilmiştir. Sâatin vaktinin bilinmemesi ve sadece Allah'ın bilmesi mutlak gayb olarak tanımlanmıştır. İzafî gayb ise birinin bildiğini diğerinin bilememesi olarak açıklanmıştır.⁴³

Vahyin bütün nebîlere Rûhulkudüs tarafından verildiği Kurân'da net olarak ifade edilmiştir. Zira âyetlerde Rûhulkudüs'le daha çok Cebrâil'in kastedildiği beyan edilmiştir. Fakat bu terkibe "ilahi vahiy, ilahi vahiy olarak Kurân ve İncil" manaları verilmiştir.⁴⁴ Yazır, Rûhulkudüs'le ilgili yorumların içerisinde en doğru olanının Cebrâil olarak anlaşılması olduğunu açıklamıştır.⁴⁵

Bu âyette⁴⁶ Kurân'ı rabbinden Hz. Muhammed'e indirenin Rûhulkudüs olduğu ifade edilmiştir. Diğer âyetlerde geçen Rûhulkudüs

³⁹ Âyet için bk. el-Mâide 5/253.

⁴⁰ Karaman vd., *Kurân yolu*, 2/360.

⁴¹ Mustafa Tunçer, *Kur'an'da Cin ve Şeytan* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2015), 194-216.

⁴² Karaman vd., *Kurân Yolu*, 1/394.

⁴³ Mesela cin-gayb ilişkisinin detayları için bk. Tunçer, *Kur'an'da Cin ve Şeytan*, 92-95.

⁴⁴ Ömer Faruk Harman, "Rûhulkudüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/216.

⁴⁵ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kurân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 3. Basım, 1979), 1/342-344. Ayrıca bk. Harman, "Rûhulkudüs", 35/216.

⁴⁶ Âyet için bk. el-Bakara 2/99-103.

ifadesinde Hz. İsa'nın desteklenmesinden bahsedilmiştir. Bu bağlamda Kurân Mesajı'nda vahyi indiren meleğin kutsal ilham olarak açıklanması veya melek manasında açıklanmaması dikkatleri çekmiştir. Bunun tefsirden öte bir şey olduğu, kutsal ilham manasını verebilecek bir karine de olmadığından tevil bile kabul edilemeyeceği dile getirilmiştir. Bu açıdan Kurân Mesajı'nda Rûhulkudüs'ün, sürekli olarak kutsal ilham veya ilahi vahiy olarak tefsir edilmesinin, murad-ı ilahi açısından ne kadar uygun düştüğü hiç tartışılmamıştır. Oysa açık bir anlam değişmesi olduğu gözlerden kaçırılmıştır. Fakat en nihâyet Allah'ın mesajlarını elçilere ulaştırın melek olarak algılanmasının mümkün olabileceğinin ifade edilmesi, Rûhulkudüs'e gelenekte verilen anlamın ne kadar güçlü bir mana olduğunu da göstermiştir. Neticede Kurân Mesajı ile Kurân Yolu arasında bir kıyaslamayla iki ayrı yorum ve açıklama tarzı geliştirildiği görülmüştür. Aslında bu iki tarz-ı tefsir, eskiden beri gelenekte yer edinmiştir. Kurân Yolu'nda Rûhulkudüs olarak beyan edilen Cebrâil, Kurân Mesajı'nda ilahi ilham veya kutsal ilham olarak tanımlanmıştır.

1.3. Melek Rûhulkudüs'ü Hz. Nebî Görmüştür

Elçilerle ilgilileri bağlamında meleklerden Cebrâil'in aslî suretinde kendini gösterdiği ve Hz. Nebî'nin de onu o temel şekliyle gördüğü Kurân'da ifade edilmiştir. Bu başlıkta herhangi bir melekten değil, Cebrâil meleğinden yani vahyi elçilere getirip teslim eden en büyük melekten bahsedilmiştir. Bir âyette Hz. Muhammed'in onu ikinci defa gördüğünden söz edilmiştir. Bu vurgudan hareketle Hz. Elçi'nin onu bir başka defa gördüğü sonucu çıkarılmıştır. Bazıları, Hz. Resul'ün ikinci defa vahiy meleğini aslî suretinde görmesinin, miraç hadisesiyle ilgili olduğunu kabul etmiştir.⁴⁷ Zira Hz. Muhammed'in onu, o aslî suretiyle bir kez daha mi'râçta sidretü'l-müntehâ'da gördüğü ve onun yanında cennetü'l-me'vâ'nın bulunduğu âyette beyan edilmiştir.⁴⁸ Bu durumda görülen şeyin, bir maddi varlığının olması gerektiği, bu anlamda Cebrâil'in de kendini maddî bir varlık unsuru olarak gösterdiği dile getirilmiştir.

Hz. Muhammed, gerçek suretinde Cebrâil'i iki defa görmüştür. Yani Necm suresinin ilk âyetlerinde⁴⁹ de ilk defa gördüğüne temas edilmiştir. Kurân Mesajı'nda ilk görüşün, fetretü'l-vahiyden sonra olduğu

⁴⁷ Yusuf Şevki Yavuz - Zeki Ünal, "Cebrâil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/202-204.

⁴⁸ Âyet için bk. en-Necm 53/6-11.

⁴⁹ Âyet için bk. en-Necm 53/6-11.

◆ Nebîlerle İlişkileri Bağlamında Meleklerden Bahseden Âyetlerin Kurân Yolu ve Kurân Mesajı Tefsirlerinden Mukayesesi

belirtilmiştir.⁵⁰ Surenin onuncu âyetine göre bu tecrübeye Hz. Nebî, Cebrâil'den vahiy almıştır. Bu, üçüncü kişilerin göremeyeceği ve duyamayacağı şekilde olduğundan ötürü vahiy olarak adlandırılmıştır. Yine Cebrâil'i, sadece Hz. Resul'ün bu durumda aslî şekliyle ve hüviyetiyle görmüştür. Bu konu, birçok tefsirde ve bu âyet bağlamında gündeme getirilmiştir. Müfessirlerin çoğu, Hz. Elçi'nin Cebrâil'i iki defa aslî şekliyle gördüğünü ittifakla dile getirmiştir.⁵¹

Kurân, Cibril'i aslî hüviyetinde ikinci defa Hz. Nebî'nin görmesine أَفْتُمَاوْنَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ وَلَقَدْ رَآهُ نَزَلَةً أُخْرَىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْمُورَىٰ إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ âyetinde⁵² temas etmiştir. Kurân Mesajı'nda âyete “Peki siz, ne gördüğünü konusunda onunla tartışmaya mı giriyorsunuz? Ve onu bir kez daha gördü, en uzak noktadaki sidre ağacının yanında, vaat edilen bahçenin yakınında, meçhul bir parlaklığın çevresini sarıp kuşattığı sidre ağacının başında.”⁵³ manası vermiştir. Kurân Yolu'nda âyet, “Şimdi siz şüpheye düşüp gördükleri hakkında onunla tartışmaya mı kalkışıyorsunuz? Yemin olsun ki onu iniş esnasında sidretü'l-müntehâ'nın yanında bir kez daha gördü. Ki onun yanında huzur içinde kalınacak cennet vardır. O an sidre'yi bürüyen bürümüşü.”⁵⁴ manası verilmiştir.

Kurân Mesajı'nda Hz. Elçi'nin meleği gerçek şekliyle ve aslî hüviyetinde gördüğü açıklanmıştır. Kurân, Hz. Nebî'nin meleği görmesinin bir yanılısına olmadığını, gerçek bir rûhî tecrübe olduğunu açıkça belirtmiştir. Ama o tamamen rûhî mahiyette bir tecrübe olduğundan, başkalarına ancak sembol ve temsille anlatılabilmıştır.⁵⁵ Kurân Yolu'nda Hz. Resul'ün vahiy meleğini miraçta ve me'va cennetinin yanında gördüğü beyan edilmiştir. Yine onda Hz. Muhammed'in Cebrâil'i görmesinin bir defaya mahsus olmadığı da açıklanmıştır.⁵⁶ Taberî, İsrâ gecesinde Allah'ın Elçi'ye gösterdiği âyetleri ve mucizeleri müşriklerin temelden inkâr ettiklerini ve bu konuda onunla mücadeleye giriştiklerini beyan etmiştir. Bunlardan birinin Hz. Resul'e Cebrâil'in aslî suretinde gösterilmesi olduğunu ifade etmiştir.⁵⁷

Mirâç gecesi yapılan yolculukta Hz. Elçi, Cebrâil'i sidretü'l-

⁵⁰ Esed, *Kurân Mesajı*, 1081, 1203.

⁵¹ Bilgi için bk. M. Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak (Kurân-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri)* (Fecr Yayınları, 4. Basım, 2020), 1/186.

⁵² en-Necm 53/5-16.

⁵³ Esed, *Kurân Mesajı*, 1080.

⁵⁴ Karaman vd., *Kurân Yolu*, V/156. Hz. Nebî'nin Cebrâil'i aslî suretinde görmesine dair bk. en-Necm 53/ 5-10.

⁵⁵ Esed, *Kurân Mesajı*, 1081.

⁵⁶ Karaman vd., *Kurân Yolu*, 5/162.

⁵⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân an tevîli âyi'l-Kurân*, 12/28, 40.

müntehâ'da ve cennetü'l-me'vâ'nın yanında görmüştür. Kurân Mesajı'nda Hz. Nebî'nin Cebrâil'i aslı hüviyetinde ikinci kez gördüğü açıklanmıştır. Bu ifade, Cebrâil meleğinin ontolojik varlığının kabul edildiğini göstermiştir. Hz. Nebî, bu meleği ontolojik bir varlık olarak mi'râç gecesinde görmüştür.⁵⁸

1.4. Melekler Vahye Şahitlik Ederler

Meleklerin nebîlerle ilişkisi bağlamında dile getirilmesi gereken bir diğer husus, onların Hz. Nebî'ye indirilenin vahyin tanığı olduklarından bahsedilmesi olmuştur. Kurân, önemli gördüğü bu hususa bazı âyetlerde temas etmiştir. Kurân'da vahyin Allah tarafından indirildiğine ve bu indirilişe meleklerin tanıklık ettiğine değinilmiştir. Böylece melekler, vahyin metafizik âlemden fizik âleme geldiğini beyan etmiştir. Bundan bahseden âyet⁵⁹ لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا⁵⁹ lafzıyla Kurân'da yer almıştır. Bu âyette Allah'ın Hz. Muhammed'e bahşettiği hakikate yani vahye, meleklerin şahitlik ettiğine, hikmetinin bir gereği olarak bu hakikati veya vahyi verdiğine, ontolojik bir varlık olan meleklerin buna tanık olduklarına temas edilmiştir.⁶⁰ Kurân Yolu'nda âyete "*Fakat Allah, sana indirdiğine şahitlik eder; onu kendi ilmiyle indirdi. Melekler de şahitlik ederler. Şahit olarak Allah yeterlidir.*"⁶¹ meali verilmiştir. İki tefsirde meal düzeyinde bariz bir farklılık görülmemiştir.

Kurân Mesajı'nda bu âyette belirtilen ve meleklerin yerine getirdiği tanıklıkla ilgili bir açıklama yapılmamıştır.⁶² Kurân Yolu'nda bazı meleklerin vahiyle çok ilgili olduğuna, vahyin mesela levh-i mahfuzdan çıkması ve elçiye ulaştırılması sürecinde olup biteni gördüklerine ve vahyin canlı şahitleri olduklarına temas edilmiştir.⁶³ Taberî, yahudilerden bir grubun gökten bir kitap indirilmesini istediğine ve Allah'ın insanlığa hiçbir şey indirmedini söylediğine işaret etmiştir. Oysa Allah, vahyi ve kitabı sana indirdiğinin bizzat tanığı olmuştur. Melekler de vahyin ve kitabın Allah'tan geldiğinin bizzat şahitleri olmuştur. O nedenle Hz. Muhammed'e, inkârcıların yalanlamalarına ve muhaliflerin karşı çıkmalarına aldırması tavsiye edilmiştir. Yani Taberî netice olarak âyette özümsemiği şu manayı beyan etmiştir. Ey Nebî! Senin doğru ve dürüstlüğüne Allah'ın şahitlik

⁵⁸ Yavuz-Ünal, "Cebrâil", 7/202-204.

⁵⁹ en-Nisâ 4/166.

⁶⁰ Esed, *Kurân Mesajı*, 178.

⁶¹ Karaman vd., *Kurân Yolu*, 2/182.

⁶² Esed, *Kurân Mesajı*, 178.

⁶³ Karaman vd., *Kurân Yolu*, 2/184-185.

etmesi, her türlü değerlenmenin üstündedir ve ilave hiçbir şeye ihtiyaç duymayacak kadar kesindir.⁶⁴

Kurân Yolu'nda elçiye lütfettiği hakikate Allah'ın bizzat tanık olduğuna, hikmetinin bir gereği olarak vahyi elçiye indirdiğine ve melekleri de buna şahit tuttuğuna dair bir açıklama yapılmıştır. Bu yorumda meleklerin ontolojik varlıkları onaylanmış ve gerçek bir varlık kategorisi oldukları yoruma eklenmiştir. Kurân Mesajı'nda melekler, bu âyet doğrultusunda birer varlık skalası olarak kabul edilmiştir.

1.5. Melekeler Nebî'ye Salât Ederler

Kurân, meleklerin Hz. Nebî'ye salât ü selâm getirdiklerinden bahsetmiştir. Elçilerle ilişkileri bağlamında meleklerle ilgili bir diğer husus, Hz. Elçi'ye salât ve selâm okumaları olmuştur. Kurân, onların Hz. Resul'e salât ü selam ettiklerinden söz etmiş ve önceki nebîlerle ilgili bir açıklama yapmamıştır. Allah'ın ve meleklerin ona salât ü selam getirdikleri ifade edilmiştir. İlgili âyette⁶⁵ *إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا*⁶⁵ buyrulmuştur. Kurân Mesajı'nda Allah'ın ve meleklerin Hz. Muhammed'i kutsadıkları ve destekledikleri beyan edilmiş, ardından müminlerin de onu kutsamaları ve desteklemeleri, dahası kendilerini onun rehberliğine teslim etmeleri emredilmiştir.⁶⁶

Kurân Yolu'nda ise Allah ve meleklerin Hz. Elçiye salât ettikleri, bu bağlamda müminlerden de ona salât etmeleri ve selam göndermelerinin tavsiye edildiğine işaret edilmiştir. Kutsamak fiili, kutlu ve aziz bilmek veya aziz kılmak anlamında alındığında meleklerin Hz. Nebî'yi kutladıkları ve aziz bildikleri anlatılmak istenmiştir. Kurân Yolu'nda müminlerin Hz. Resul'e salevât getirmelerinin ve dua etmelerinin, onu övgüyle ve hayırla anmaları anlamına geldiği ifade edilmiştir.⁶⁷ Taberî, Allah'ın ve meleklerinin Hz. Muhammed'i tebrik ettiklerine ve kutsadıklarına dair bir açıklama yapmıştır. Ayrıca Allah'ın Hz. Resul'e merhamet ettiğini, meleklerin de ona dua ettiklerini ve affedilmesini istediklerini de açıklamasına ilave etmiştir. Böylece müminlerin de Hz. Nebî'ye dua etmeleri ve ona selam göndermeleri bu âyetle emredilmiştir.⁶⁸ Bu emir, kanaatimizce ve Kurân'dan anladığımızı göre hala geçerliliğini korumuştur.

⁶⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/694. Âyet için bk. en-Nisâ 4/166.

⁶⁵ el-Ahzâb 33/56. Allah'ın ve meleklerin duası için bk. el-Ahzâb 33/43.

⁶⁶ Esed, *Kurân Mesajı*, 865.

⁶⁷ Karaman vd., *Kurân Yolu*, 4/397-398.

⁶⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/174-175.

Bir mukayese yapılırsa her iki tefsirde meleklerin Hz. Resul'le ilişkileri bağlamında iyi bir açıklama yapılmamıştır. Özellikle elçiler ve Hz. Nebî düzleminde sadece meleklerin onu kutsadıklarına ve desteklediklerine temas edilmekle yetinilmiştir. Burada sadece vahiy meleğinden değil, aksine tüm meleklerden söz edilmiştir. Bunda meleklerin elçilerle ilişkisinden değil, tersine meleklerin elçilere dualarından bahsedilmiştir.

1.6. Melek Rûhulkudüs Hz. İsa'yı Destekler

Elçiler veya nebîler, Rûhulkudüs meleğiyle güçlendirmiştir. Elçilerle ilişkileri düzleminde meleklerle ilgili dile getirilmesi gereken bir diğer husus, insan-elçilerin, melek Rûhulkudüs'le desteklenmesi olmuştur. Resuller, Rûhulkudüs'ün getirdiği vahiyleri insanlığa ulaştırmıştır. Rûhulkudüs, Kurân'ın melekler için kullandığı ender isimlerden sayılmıştır. Özellikle vahiy meleği, Cebrâil'i ifade eden bu terkibe dört âyette yer verilmiştir.⁶⁹ Bu âyetlerin üçünde Hz. İsa'nın Rûhulkudüs yani Cebrâil'le desteklendiği ve sadece birinde ise Rûhulkudüs'le vasıtasıyla vahyin indirildiği ifade edilmiştir. Kurân'ın başkaca âyetlerinde Rûhulkudüs ve Rûhulemîn gibi tabirlerle yine Cebrâil'e atıf yapılmıştır. Kimileri Rûhulkudüs'ün aslında rûhullah olduğunu dillendirmiştir. Ayrıca bir âyetteki⁷⁰ روحنا ifadesiyle Cebrâil'e işaret edilmiştir. Kurân, doğacak çocuğu Hz. Meryem'e meleklerin müjdelediğini⁷¹ bildirmiştir.⁷² Yani müjdeyi melekler vermiş, ama Allah'ın emrini, insan biçimine giren Cebrâil uygulamıştır. Bu durumda melek, sadece Hz. Meryem'e gözükmüş, diğerleri onu görememiştir. Yine vahyi, sadece Hz. Meryem duymuş, diğerleri ise duymamıştır.⁷³

Kurân, bizim için olağanüstü, ama rabbimiz için normal şartlarda doğan Hz. İsa'nın Rûhulkudüs'le desteklendiğini beyan etmiştir. Mahiyeti bilinmeyen bu desteklemenin gerçekliğinden hiçbir şüphe duyulmamıştır. Zira Hz. İsa'ya vahiy getirdiği için Cebrâil'in onu desteklediği bazı bilginlerin aklına hiç gelmemiştir. İşte bu elçinin Rûhulkudüs'le desteklenmesi meselesine atıfta bulunan âyete⁷⁴ ... وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْتَاتِ وَأُودِنَاهُ رُوحَ الْقُدُسِ ... şeklinde Kurân'da yer verilmiştir. Bu âyet, beşer bir elçi olan Hz. İsa'nın, melek bir elçi olan Rûhulkudüs'le desteklendiğini açıkça dile getirmiştir. Bu bağlamda âyetin ilgili kısmında Hz. İsa'ya hakikatin tüm kanıtlarının vahiyle

⁶⁹ Âyetler için bk. en-Nahl 16/102, el-Bakara 2/87, 253, el-Mâide 5/110.

⁷⁰ Âyet için bk. Meryem 19/17.

⁷¹ Âyet için bk. Âl-i İmrân 3/45-47.

⁷² Harman, "Rûhulkudüs", 35/216-217.

⁷³ Karaman vd., *Kurân Yolu*, 1/560.

⁷⁴ el-Bakara 2/87.

◆ Nebîlerle İlişkileri Bağlamında Meleklerden Bahseden Âyetlerin Kurân Yolu ve Kurân Mesajı Tefsirlerinden Mukayesesi

bildirildiğine ve kutsal ilhamla güçlendirildiğine işaret edilmiştir. Kurân Mesajı'nda ise Rûhulkudüs ter kibine, Hz. İsâ'nın **kutsal ilhamla** kuvvetlendirildiği manası verilmiştir.⁷⁵ Kurân Yolu'nda Hz. İsâ'nın **Rûhulkudüs'le** desteklendiği beyan edilmiştir.⁷⁶

Her iki tefsirde de müellifler, Rûhulkudüs ter kibinden özümstedikleri manayı, tefsirlerinde yaptıkları yoruma yerleştirmiştir. Böylelikle onlar, hakikatin ne olabileceğine odaklanmamış ve ön kabullerinde yer verdikleri Rûhulkudüs anlayışlarını yaptıkları yoruma işlemişlerdir. Onların bu tutumlarıyla yaptıkları işin tefsir olmadığı tarafımızdan belirtilmiştir. Zira en açık ifadesiyle tefsir, sözlüklerden, Kurân'dan ve kısmen de rivâyetlerden elde edilen verilerle yapılan bir açıklama olarak anlaşmıştır.⁷⁷

Kurân, bilgisizlik mazeretlerinin önüne geçmek için yahudilere art arda elçiler gönderildiğinden bahsetmiştir.⁷⁸ Kurân Mesajı'nda Rûhulkudüs kelimesi, kutsal ilham ve kutsallık rûhu şeklinde tefsir edilmiştir. Sözcüğe böyle bir mana vermesini müfessir, rûh teriminin Kurân'da sıklıkla ilahi ilham anlamında kullanılmasına dayandırmıştır. Aynı şekilde Kurân'da bütün müminlerin Allah'tan gelen bir ilham, yani rûhla desteklendiklerinden⁷⁹ de söz etmiştir.⁸⁰ Hz. Nebî'nin, şair Hassan b. Sabit'e *Rûhulkudüs* nimetinin bahşedilmesi için duada bulunduğu hadis kaynaklarında rivâyet edilmiştir.⁸¹ Yine bir âyette bütün müminlerin O'ndan gelen bir rûhla güçlendirildiklerinden de söz edilmiştir. Burada bir insanın Allah'tan gelen bir rûhla veya bir ilhamla desteklenmesiyle bir elçinin Allah tarafından kuvvetlendirilmesi arasındaki farkın ayırımına varılamamıştır.

Temiz veya kutsal rûh anlamına gelen Rûhulkudüs'ün çoğunlukla Cebrâil olarak anıldığı beyan edilmiştir. Çünkü onun vahiy meleği Cebrâil olduğu, "*İman edenlere sebat kazandırısın, müslümanlara rehber ve müjde olsun diye rabbın tarafından bir gerçek olmak üzere Kurân'ı Rûhulkudüs'ün indirdiğini söyle.*"⁸² âyetiyle tespit edilmiştir. Kurân Yolu'nda vahyin Rûhulkudüs tarafından getirilmesi, Cebrâil tarafından indirilmesi şeklinde anlaşmıştır.

⁷⁵ Esed, *Kurân Mesajı*, 24.

⁷⁶ Karaman vd., *Kurân Yolu*, I/153.

⁷⁷ Yavuz-Ünal, "Cebrâil", 7/202-204.

⁷⁸ Âyetler için bk. el-Bakara 2/87, el-Müminûn 23/44.

⁷⁹ Âyet için bk. el-Mücâdele 58/22.

⁸⁰ Esed, *Kurân Mesajı*, 24.

⁸¹ Hadis için bk. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Câmiu's-sahîh* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 2006), Kitabü'l-Edeb, 93. Bab, (Hadis No: 6152), 857.

⁸² en-Nahl, 16/102.

Bunun için başka âyetlere⁸³ atıf yapılmıştır.⁸⁴ Hz. İsa'nın Rûhulkudüs'le desteklenmesi, bütün elçiler için geçerli sayılmıştır. Özellikle Hz. İsa'nın bununla desteklendiğinin beyan edilmesi, Cebrâil'in Hz. İsa için vahiy meleği olmasının ötesinde beşer suretinde gönderilmiş bir elçi olması ve tertemiz bir çocuk bağışlaması için görevlendirilmiş bulunmasıyla ilişkilendirilmiştir.⁸⁵

Kurân, meleklerin elçilerle ilgili görevlerine yer vermiştir. Bu açıdan Rûhulkudüs meleği olan Cebrâil'in, Allah'tan aldığı vahiyleri nebîlere indirdiği beyan edilmiştir. Kurân, bu önemli konuyu açıklamayı kendine bir vazife bilmiştir. Zira müşrik cephe hem mesaja hem de onun tebliğcisine karşı şiddetli taarruzlar gerçekleştirmiştir. Bu saldırılara karşı Hz. Nebî'yi savunmayı veya desteklemeyi, yüce Rabbimiz üzerine almıştır. Bu nedenle tenzil edilen bir âyette Rûhulkudüs'ün vahyi indirdiğine وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ... âyetiyle⁸⁶ temas edilmiştir. Bu âyette Hz. İsa'nın **kutsal ilhamla** güçlendirildiği dikkatlere sunulmuştur. Kurân Mesajı'nda Hz. İsa'nın bu âyette ismiyle anılması, onun bir elçi olduğu gerçeğinin vurgulanması ve onun elçiliğini reddedenlerin iddialarının çürütülmesiyle ilişkili kabul edilmiştir.⁸⁷ Eserde Rûhulkudüs'ün kutsal ilham diye anlamlandırılması, dikkatlerden kaçmamıştır.

Kurân, Hz. İsa'nın Rûhulkudüs'le desteklendiğine işaret etmiştir. Âyette Allah'ın Hz. İsa'yı Rûhulkudüs'le kuvvetlendirdiği açıklanmıştır. Buna إِذْ أُنزِلَتْكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا... cümlesiyle⁸⁸ temas edilmiştir. Bu âyette Hz. İsa'nın nasıl **kutsal ilham** ile güçlendirildiği, bu anlamda beşikte bir bebekken ve yetişkin bir adam olarak konuşmasını sağladığı anımsatılmıştır. Kurân Mesajı'nda nebîlerin ilahi mesajı tebliğ ettikleri kimselerin ortaya koydukları tepkilerden sorumlu olmadığı âyette ifade edilmiştir.⁸⁹ Bu âyete yapılan yorumda ve verilen mealde Rûhulkudüs ifadesine kutsal ilham denilmiştir. Bu ifade, Hz. İsa'ya verilen vahyi ya da ona benzer şeyleri vurgulamıştır. Oysa âyet, Hz. İsa'nın Cebrâil tarafından desteklendiğini ve bunun vahiyle yapıldığını net olarak ifade etmiştir.

⁸³ Âyetler için bk. el-Bakara, 2/87, 97.

⁸⁴ Karaman vd., *Kurân Yolu*, 3/440-441.

⁸⁵ Karaman vd., *Kurân Yolu*, 1/154.

⁸⁶ el-Bakara 2/253.

⁸⁷ Esed, *Kurân Mesajı*, 77.

⁸⁸ el-Mâide 5/110.

⁸⁹ Esed, *Kurân Mesajı*, 288-289.

1.7. Melekler, Bazı Elçilere Misafir Olurlar

Kurân, meleklerin insan suretinde iki elçiye geldiğinden bahsedilmiştir. Onlar, elçilerle konuşmuş ve yanlarındakilerle kelimeler etmiştir. Ayrıca yanlarındakilerce de görülmüşlerdir. Bu haldeyken melekler, elçilere vahiy getirmemiştir. Onlar, aldıkları bir emir gereği Hz. İbrahim'e bir evladı olacağını müjdelemiş ve ardından Lût'un kavminin şehirlerinin helak edileceğini ona haber vermişlerdir. Allah, bu işleri gerçekleştirmekle onları görevlendirmiş ve bu şekilde olayın gelişmesini de istemiştir. Böyle de olsa yine onlar, elçilerle bir ilişki içerisinde olmuştur. Vahiy gibi bir başka emir olan evlat müjdesini ve toplumun helak edilmesini gerçekleştirmişlerdir. Bu iki melek, elçiler Hz. İbrahim ve Hz. Lût'a insan şekline girerek gelmiştir.⁹⁰

Kurân, birçok yerde Hz. İbrahim'i ziyarete gelen meleklerden söz etmiştir. Bu elçi, Lût'un toplumunu helak etmek için görevlendirildikleri cevabı karşısında irkilmiştir. Bu duruma temas eden âyette *وَبَشِّرْهُمْ عَنْ صَيْفِ إِبْرَاهِيمَ* "Onlara İbrahim'in misafirlerinden haber ver."⁹¹ buyrulmuştur. Bu âyetteki misafirlerin beşer suretinde temessül eden melekler olduklarını Kurân açıkça beyan etmiştir. Kurân Mesajı'nda ise bazı semavi elçilerin Hz. İbrahim'i ziyarete geldiğine işaret edilmiştir.⁹² Beşer haline temessül etmiş meleklerin, Hz. Lût'la ilgili durumu âyetlerde genişçe anlatılmıştır. Kurân Yolu'nda meleklerden insan görünümünde misafirlerin Hz. İbrahim'e indiğine işaret edilmiştir. Melekler, önce müspet haberi vermiş, ardından helakle ilgili menfi haberi söylemiştir.⁹³

Yine Lût toplumunun yok edilmesi için gelen meleklerin de beşer suretinde oluşuna Kurân'da temas edilmiştir. Kurân Mesajı'nda helak haberini vermek üzere gelen melekleri, bu toplum kendilerine teslim etmesini Hz. Lût'tan istemiştir.⁹⁴ Kurân, bu duruma *وَلَقَدْ رَاوَدُوهُ عَنْ صَيْفِهِ فَطَمَسْنَا أَعْيُنَهُمْ فَذُوقُوا* âyetiyle⁹⁵ temas etmiştir. Meleklerin Lût'u erkekler olarak ziyarete ettiği ve karısının, bunu toplumdaki kötülük liderlerine ilettiği ve onların da bu adamları kendilerine teslim etmelerini ondan talep ettiği Kurân'da pek çok yerde işlenmiştir. Kavminin misafirlerine bir şey yapmasından korkan Lût, toplumundan kendisini rezil rüsva etmemelerini istemiştir. Misafir melekler,

⁹⁰ Hûd 11/69, 77.

⁹¹ el-Hicr 15/51. Detaylı bilgi için bk. el-A'râf 7/80-84, Hûd 11/77-83, el-Hicr 15/57-77.

⁹² Esed, *Kurân Mesajı*, 520.

⁹³ Karaman vd, *Kurân Yolu*, 3/357-358.

⁹⁴ Esed, *Kurân Mesajı*, 1093.

⁹⁵ el-Kamer 54/37.

Lût'u teskin etmiş ve milletin helak edileceğini haber vermiştir. Bu durum, ... *إِنَّا مُرْسِلُونَ إِلَيْكَ... ayetinde*⁹⁶ anlatılmıştır. Kurân Mesajı'nda "... *Ey Lût, bak, biz senin Rabbinin elçileriyiz! (Korkma,) [düşmanların] sana asla ilişemeyecekler...*"⁹⁷ meali verilmiştir. Kurân Yolu'nda insan suretindeki meleklerle ilgili bir açıklama yapılmamıştır.⁹⁸

Bütün bu açıklamalardan sonra Kurân Mesajı'nda insan suretinde gelen meleklerin, ontolojik varlıkları olan ve istedikleri şekillerden biri olan beşer biçimine girebilen bir varlık kategorisi olarak görüldükleri tespit edilmiştir. Kurân Yolu'nda meleklerin burada elçiler sebebiyle bir görev gördüklerine vurgu yapılmıştır. Melekler, öncelikle evlatları olacağına dair müjdeli ve sevinçli haberi Hz. İbrahim'e ve eşine bildirmişlerdir. Sonra helakle ilgili olumsuz haberi, Hz. Lût'a iletmişlerdir. Burada da rabbimizin emirlerini yerine getiren bu melekler, diğer gelişlerinden farklı olarak insan veya beşer suretinde görünmüştür. Zira bu biçimde gelen melekler, herkes tarafından görülmüş ve konuştukları da herkes tarafından duyulmuştur. Yalnız beşer suretinde gelen Cebrâil veya diğer meleklerin bu haldeyken vahiy getirmediği, aksine sadece bir müjde vermek ya da bir helak haberini duyurmak adına geldikleri dikkatlerden kaçırılmamıştır. Oysa aynı melek, vahiy getirdiğinde ise sadece elçinin göreceği ve sesini duyacağı ya da sadece sesini duyacağı bir şekilde geldiği âyetlerden ve onlara ilişkin tefsirlerden anlaşılmıştır.

1.8. Melekler, İnsan Şeklinde Gelirler

Kurân, vahiy olgusunda Cebrâil'in veya başka bir meleğin her zaman devrede olduğunu beyan etmiştir. Aynı şekilde vahyin, Cebrâil vasıtasıyla Hz. Nebî'ye indirildiğini de ifade etmiştir. Yani vahiy meleğinin dışında Hz. Resul'ün kalbine gelen ilhamlar, duygular ve düşünceler, asla Kurân olarak değerlendirilmemiştir. Hz. Elçi, meleğinin kendisine iki şekilde geldiğini bildirmiştir. İlkinin, meleğinin aslî suretinden çıkarak insan biçiminde gelmesiyle oluştuğu, diğerinin ise Hz. Muhammed'in insani suretinde kalarak ama manen melek seviyesine yükseltilmesiyle gerçekleştiği beyan edilmiştir. Hz. Resul, bu ikinci türün kendisi açısından çok ağır geçtiğini dile getirmiştir. Bu durumda Kurân, elçiler bağlamında meleklerin insan şeklinde temessül ettiklerini açıklamıştır.⁹⁹ Bu halde hem elçi hem de melek,

⁹⁶ Hûd 11/81.

⁹⁷ Esed, *Kurân Mesajı*, 440.

⁹⁸ Karaman vd, *Kurân Yolu*, 5/191.

⁹⁹ Âyet için bk. Meryem 19/17.

birbirlerini görmüş, fakat üçüncü şahısların onları görmesi, sesini duyması ve söz söylemesi mümkün olmamıştır. İnsan şekline girerek gelen melek, geldiği kişiye ya ilahi bir emri tebliğ etmekle veya bir vahyi ilka etmekle görevlendirilmiştir. Doğal olarak bu durum, insan şeklinde gelen ve üçüncü şahısların görebildiği biçimden tamamen farklı olmuştur.

Cebrâil'in insan suretine temessül ettiği, bazı hadislerde de beyan edilmiştir. Gerçekten Kurân'da Cebrâil'in insan şekline temessül ettiği, bu açıdan Hz. Nuh, Hz. İbrahim ve Hz. Meryem'e¹⁰⁰ görüldüğü açıklanmıştır. Bazı âyetlerde Hz. Nebî'nin kalbine Kurân'ı indirmesi dikkate alınarak bu büyük meleğin temessül ettiğinin reddedilmesi, yanlış bir algılamadan neşet etmiştir. Mesela Fazlurrahman, Cebrâil'in insan şeklinde temessül etmesiyle ilgili hadislerin ehl-i sünnet tarafından uydurulduğunu iddia etmiştir. Bu açıdan elçinin bir melek olması halinde bile yine onun, ancak insan şeklinde bir elçi olarak tensip edileceğini ifade eden âyetlerden¹⁰¹ söz edilmiştir.¹⁰² Yapılan araştırmalara göre Yahudilik, Nasrânîlik ve İslâmiyet'te meleklerin insan şekline girebildikleri, genellikle beyaz elbiseli ve parlak yüzlü gençler gibi görüldükleri kabul edilmiştir.¹⁰³ Hz. Resul'e Cebrâil'in Dihye suretine girerek vahiy getirdiği ve sahâbeden pek çok kimsenin de onu Dihye zannettiğine dair bilgiler, kaynaklarda ittifakla anlatılmıştır.¹⁰⁴ Buhârî ve Müslim ile Müsned adlı hadis külliyyatında Cebrâil'in Dihye suretinde Hz. Nebiye geldiğine dair İbn Ömer ve Üsâme b. Zeyd'den rivayetler aktarılmıştır.¹⁰⁵ Bilineceği üzere bunun, meleğin aslı biçimiyle gelmediği, aksine insan suretine girerek geldiği dile getirilmiştir. Mesela melekler, Hz. İbrahim ve Hz. Lût'a beşer suretinde gelmiştir.¹⁰⁶

Kurân, Cebrâil'in Hz. Meryem'e insan suretinde görüldüğünü belirtmiştir. Kurân'da bir âyette bu husus فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا şeklinde yer almıştır.¹⁰⁷ Kurân Mesajı'nda "*Kendini onlardan uzak tutuyordu; bu durumdayken kendisine vahiy meleğimizi gönderdik, [bu melek]*

¹⁰⁰ Âyetler için bk. Hûd 11/69, 77, el-Hicr, 15/51, 68, Meryem 19/17.

¹⁰¹ Âyet için bk. el-En'âm 6/8-9.

¹⁰² Yavuz-Ünal, "Cebrâil", 7/202-204.

¹⁰³ Ali Erbaş, "Melek Düşüncesinin Farklı Dinlerdeki Tezahürleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1996, Sayı: 1, 123.

¹⁰⁴ Bilgi için bk. Ali Yardım, "Dihye b. Halife", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994) 9/294.

¹⁰⁵ Bilgi için bkz. Buhârî, *Câmiu's-sahîh*, Kitabü'l-menâkıb, 25. Bab, (Hadis No: 3634), 494.

¹⁰⁶ Ömer A. Aşkar, *Âlemü'l-melâiketi'l-ibrâr* (Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 3. Basım, 1983), 13-15.

¹⁰⁷ Meryem 19/17. Süreçle ilgili bir başka âyet için bk. el-Enbiyâ 21/91.

ona eli yüzü düzgün bir beşer kılığında göründü."¹⁰⁸ meali verilmiştir. Kurân Yolu'nda "Onlarla kendi arasına bir perde çekmişti. Derken, ona *rûhumuzu gönderdik; rûh ona tam bir insan şeklinde göründü.*" meali verilmiştir.¹⁰⁹ Taberî, Hz. Meryem'in mabetteki ikametini uzaklaştığı ve doğu tarafında bir yere çekildiği sırada düzgün bir insan kılığında Allah'ın Cibril'i ona gönderdiğine işaret etmiştir. Böylece Hz. Meryem, odasında bulunduğu zamanlarda yine kendisine düzgün bir insan suretine temessül etmiş olan Cibril'i, bu uzaklaştığı zamanda da yanında görmüş ve onunla kelam etmiştir.¹¹⁰ Âyetteki *rûhanâ* ifadesi, vahiy meleği olarak çevrilmiştir.¹¹¹

Kurân Mesajı'nda Hz. Meryem'in Hz. İsa'ya hamile kalmasıyla ilgili temsili ifadenin, hatalı bir biçimde sanki sadece Hz. İsa'nın doğumuyla ilgili olduğu yorumu yapılmıştır.¹¹² Kurân'ın bu ifadeyi, insanın yaratılışıyla ilgili olarak üç ayrı yerde¹¹³ kullandığına işaret etmiştir. Yani Allah'ın rûhundan üflemesinin, her insan için söz konusu olduğunu belirtmiştir. Zemahşerî¹¹⁴, bu durumu Allah'ın rûhundan bir bedene veya bir varlığa üflemesinin, aslında ona hayat vermesi anlamına geldiğini belirtmiştir. Esed, bu yorumun Râzî¹¹⁵ tarafından da desteklendiğini ifade etmiştir.¹¹⁶

Yalnız burada Cebrâil'in Hz. Meryem'e eli yüzü düzgün bir beşer olarak temessül etmesi, Kurân'ın başka bir yerinde olmayan ve ilk defa beyan edilen bir durum olmuştur. Burada o eli yüzü düzgün insanı, sadece Hz. Meryem görmüş ve bu beşer de ona Allah'ın talimatını iletmıştır. Normalde Hz. Meryem'in ondan çekinmesinin anlamsız olacağı belirtilmiştir. Bir erkek çocuğu olacağı müjdelendiğinde Hz. Meryem çok korkmuştur. Bu olayı görenler ve söylenenleri de duyanlar, orada yer almamıştır. Bilfarz orada bazıları bulunsa bile, onların Hz. Meryem ile Cebrâil arasında geçen konuşmaları işitemeyecekleri ve Cibril'i de göremeyecekleri beyan edilmiştir. Bazıları, Hz. Meryem'in nebî olup olmadığını sorulmuştur. Bu soruya nebîliğin sadece insan türüne ait olduğu ve bu çerçevede her vahiy alan

¹⁰⁸ Esed, *Kurân Mesajı*, 610.

¹⁰⁹ Karaman vd., *Kurân Yolu*, 3/594.

¹¹⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15/485-486.

¹¹¹ Esed, *Kurân Mesajı*, 611.

¹¹² Esed, *Kurân Mesajı*, 662.

¹¹³ Âyetler için bk. el-Hicr 15/29, Sâd 38/72, el-Lokmân 32/9.

¹¹⁴ Yorumu için bk. Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki şavâmizi'tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-tenzil*, thk. Âdil A. Abdülmevcûd – Ali M. Muavviz (Riyâd: Mektebetü Ubeykân, 1998), 4/163.

¹¹⁵ Açıklaması için bk. Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 22/18.

¹¹⁶ Esed, *Kurân Mesajı*, 662.

insanın nebî olmadığı yanıtı verilmiştir.

Kurân Mesajı, Hz. Meryem'e Cibril'in gönderilmesiyle rûh sözcüğünün çoğu zaman vahiy ya da ilâhî esin anlamında kullanıldığını dile getirmiştir.¹¹⁷ Rûh sözcüğüne bu mananın uygun görülmesi, hemen hemen her geçtiği yerde benimsenmiştir. Bu manada müfessir Esed, rûh kelimesini geçtiği bazı yerlerde¹¹⁸ sözcüğe aynı minvalde açıklamalar yapmıştır. Ona göre rûh sözcüğü, bazen bu vahiy ya da ilahi esini, Allah'ın seçtiği kimseye ulaştırın aracıyı, yani meleği ya da melekî gücü işaret etmek için kullanılmıştır. Ölümlülerin bir meleği kendi gerçek heyeti ya da tezahürü içinde algılayamayacakları için Allah, Hz. Meryem'e rûhu, bir insan kılığında göstermiştir. Kurân Mesajı'nda meleğe rûh denilmesinin, bu varlıkların fiziksel veya bedensel özelliklerden uzak, sırf rûhani veya manevi bir mahiyette olmalarıyla açıklanabileceğini, büyük müfessir Râzî'den naklederek açıklamıştır.¹¹⁹

1.9. Melekler, Hz. Meryem'e Gelirler

Hz. Meryem'in bir resul olmadığı, buna karşın hem Cebrâil'in hem de diğer meleklerin ziyaret edeceği kadar büyük bir nebî olduğu kanaati daha ağır basmıştır. Bu çalışmada Hz. Meryem'le ilgili konuya temas edilmiştir. Kurân, bazı işleri gerçekleştirmek için meleklerin Hz. Meryem'i ziyaret ettiklerinden söz etmiştir. Hz. Meryem bir nebî ya da bir resul değildir. Ancak o, meleklerle, onlar da onunla konuşmuştur. Hatta evladı olacağına dair müjdeyi melekler vermiş ve evladın ona ilkâsı ise Cebrâil aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bunlar vahiy olarak kabul edildiği için Hz. Meryem'in nebî olduğu nerdeyse kesin gibi değerlendirilmiştir. Kadından nebî olmayacağı düşüncesi ise başka bir tartışmanın konusu olabilir. O zaman vahiy verilen veya vahye mazhar olan her insanın nebî olmadığı, ama nebî olanların da sadece insandan olduğu ortaya çıkmıştır. Yani cinlerden ve meleklerden nebî seçilmemiştir. Fakat bundan onlardan resul olmadığı anlaşılmamıştır. Onlardan resuller seçilmiş, ancak nebî tayin edilmemiştir.¹²⁰ Ancak her vahiy gönderilen insan da nebî olarak değerlendirilmemiştir. Elçiler açısından konu incelendiğinde Hz. Meryem'in mazhar olduğu ilâhî bilgilendirmeler ve bu malumatın veriş şekilleri, Hz. Muhammed'e veya bir başka nebîye verilen vahyin verilmiş biçimlerinin aynısı olduğu kanaati hasıl olmuştur. Kurân'da anlatılan bu konuya çalışmada değinilmemiştir. Çünkü diğer vahiylerde

¹¹⁷ Esed, *Kurân Mesajı*, 611.

¹¹⁸ Âyetler için bk. en-Nahl 16/2, el-Bakara 2/87.

¹¹⁹ Esed, *Kurân Mesajı*, 611.

¹²⁰ Bu açıklama nebî ve resul ayrımı dikkate alınarak yapılmıştır. Âyet için bk. el-En'âm 6/130.

olduğu gibi bu hadisede de vahiyler gizli olarak verilmiştir. Yani bu vahiyler, sadece iki kişi arasında sözlü veya sesli bir konuşma olarak gerçekleşmiş ve bunu, üçüncü şahısların öğrenmesi veya duyması, asla mümkün olmamıştır.

Hiz. Meryem'e meleklerin gelmesi ve vahiy ya da mesaj getirmesi meselesi, değişik surelerde birkaç âyette dile getirilmiştir. Çünkü Hiz. İsa'dan bahsedilen hemen her âyette kısmen de olsa Hiz. Meryem söze katılmıştır. Hiz. Meryem'in anlatıldığı pek çok yerde ise meleklerden söz edilmiştir. Hiz. Meryem'in Allah tarafından seçildiği, tertemiz bir kadın kılındığı ve dünyanın kadınlardan üstün tutulduğu *وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ* ... âyetiyle¹²¹ beyan edilmiştir. Kurân Mesajı'nda bu âyete "...Ve o zaman melekler, 'Ey Meryem!' dediler, 'Allah seni seçti ve tertemiz kıldı; seni bütün dünya kadınlarının üstünde (bir konuma) çıkardı.'"¹²² meali verilmiştir. Kurân Mesajı'nda meleklerin gerçek varlıklarıyla ontolojik olarak kabul edildiği ve gerçek varlıkları olan bir kategori olduğu, verilen mealden anlaşılmıştır. Zira melekler, Hiz. Meryem'in anlayacağı bir şekilde onunla konuşmuş ve iletilmesi emredilenleri ona ifade etmişlerdir. Bu konuya Kurân, Meryem suresinde yeniden temas etmiştir. Aslında nüzul sürecinde ilk defa bu surede değinilen mesele, daha sonra Âl-i İmrân suresinde yeniden gündeme getirilmiştir.¹²³ Her iki tefsirde de Hiz. Meryem'e meleklerin geldiği ve Cebrâil'in de rûhu ilk ettiği ittifakla beyan edilmiştir.¹²⁴

1.10. Melekten İnsanlığa Elçi Olmaz

Melekten insanlığa elçi göndermenin imkânsız olması, Kurân'da vahiy getirme bağlamında istimal edilmemiştir. Aksine Allah, yeryüzünde yaşayan ve gaflete düşen insanları uyarmak için şimdiye dek insanlara bir meleği asla resul olarak görevlendirmedeğini anlatmak maksadıyla kullanmıştır. Aynı şekilde bundan böyle de insanlara bir meleği asla resul veya nebi olarak vazifelenmeyeceğini de ilan etmiştir. Kurân, müşriklerin melekten bir elçi isteklerine kayıtsız kalmamıştır. Zira Hiz. Muhammed'in bir melek olmadığı veya müşriklerin melek bir elçi isteklerinin yanlış olduğu sürekli vurgulanmıştır. Bundan hareketle hiçbir nebînin melek olmadığı vurgusu, vahiyde epey bir yer tutmuştur. Çünkü vahiy, dikey olarak tarihin belli bir

¹²¹ Âl-i İmrân 3/42-43. Ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/45, 47.

¹²² Esed, *Kurân Mesajı*, 96.

¹²³ Âyetler için bk. Meryem 19/16-34.

¹²⁴ Hiz. Meryem'e Cebrâil tarafından ilkâ edilenin bir mu'cize veya âyet olduğuna dair bir açıklama için bkz. Mustafa Kara, *Bireysel ve Toplumsal Açından Kurân Kıssaları* (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2011, 51-52.

◆ Nebîlerle İlişkileri Bağlamında Meleklerden Bahseden Âyetlerin Kurân Yolu ve Kurân Mesajı Tefsirlerinden Mukayesesi

kesitinde ve yatay olarak belli bir döneminde bir toplumun Allah'la diyalogundan oluşmuştur. Hz. Nebî, müşriklerin sataşmaları karşısında kendisinin melek olmadığını üzerine basa basa söylemiştir.¹²⁵ Zira müşrik zihniyeti, insanı uyarmak için Allah'ın bir insanı değil, bir meleği göndermesini arzu etmiştir. Oysa bir elçinin insanları hakka ve hakikate davet ettiği gibi hiçbir meleğin, insanları hakka ve hakikate çağıramayacağı açıklanmıştır. Allah, evren tasarımında böyle bir şey planlamamıştır. Böylece müşriklerin melekten bir elçi istekleri, Kurân tarafından geri çevrilmiştir.¹²⁶

Kurân, Hz. Nebî'nin bir melek olmadığını, aksine bir insan ve beşer olduğunu net olarak beyan etmiştir. Bu durumun, meleklerin varlık statüleriyle ilgili olmadığı, esasen müşriklerin çürümüş ve bozulmuş zihniyetlerini ele verdiği dile getirilmiştir. Kurân'da Hz. Elçi'nin melek olmadığını ifade eden bir âyet¹²⁷ ... وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنِّي أَنبِئُكُمْ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ ... yer almıştır. Bu âyette Hz. Resul'ün ilahi hazinelere sahip olmadığı, insan idrakini aşan şeyleri bilmediği ve melek olmadığı beyan edilmiştir. Buna karşın Hz. Muhammed, vahiyde kendisine emredilene yaptığını, bu durumu görüp anlayanlar ile anlamak istemeyenlerin bir olmayacağını ve müşriklerin bu konuyu iyi düşünmeleri gerektiğini dile getirmiştir. Hz. Elçi'nin bir melek olmadığını müşriklere bildirmek için bu âyet inzal edilmiştir. Bu, Kurân'ın indiği toplumla olan diyalogunun net bir göstergesi olmuştur. Kurân Mesajı'nda âyete "...ve ne de size 'Ben bir meleğim!' diyorum..."¹²⁸ anlamı verilmiştir. Böylece Allah, müşriklerin Hz. Muhammed'in tabiatüstü güçlere sahip olması gerektiğine dair iddialarını reddetmiş ve bir mucizeyle elçiliğini ispatlaması istekleri hiç kale almamıştır. Çünkü müfessir, "...Neden ona rabbi tarafından hiçbir mucizevi işaret bahşedilmedi?..."¹²⁹ âyetine atıf yapmış ve bununla, Hz. Muhammed'in ilahi mesajın tebliğcisi olduğunun gösterildiğini vurgulamıştır. Neticede mucize verilmesine ilişkin inananların iddiaları, böylece çürütülmüştür.¹³⁰ Müellif, burada Hz. Nebî'nin ilahlaştırılmamasının amaçlandığını ve ilahi mesajları insanlara iletmekle görevli seçilmiş bir kul olduğu vurgusu yapıldığını belirtmiştir.¹³¹

Kurân, nazil olduğu dönemdeki toplumun kahir ekseriyetini oluşturan

¹²⁵ Âyetler için bk. el-En'âm 6/50, Hûd 11/31.

¹²⁶ Âyet için bk. el-En'âm 6/9.

¹²⁷ el-En'âm 6/50.

¹²⁸ Esed, *Kurân Mesajı*, 233.

¹²⁹ el-En'âm 6/37.

¹³⁰ Esed, *Kurân Mesajı*, 231.

¹³¹ Esed, *Kurân Mesajı*, 234.

pagan anlayışa sahip müşrikleri muhatap almıştır. Bu sebeple Hz. Nebî'nin bir insan olmasını asla içlerine sindirememiş olan bu putperest zihniyet Kurân'da mahkûm edilmiştir. Zira onlar, kendileri gibi bir insan ve beşer olan Hz. Muhammed'e uymayı reddetmiş ve bunun yerine bir meleğin veya aşkın bir varlığın gönderilmesini beklemişlerdir. Kurân, onların bu durumunu

فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا نَرَاكَ إِلَّا اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِادِّى الرَّأْيِ ...
âyetiyle¹³² detaylandırmıştır. Bu âyetin ilgili bölümüne “*Kaominin inkârcılarından ileri gelen bir grup, ‘Biz seni ancak bizim gibi bir beşer olarak görüyoruz. Yine biz, sana uyanların da ancak kıt düşünceli ve en aşağı sınıftan insanların sana tabi olduğuna şahit oluyoruz.’ dediler...*” manası verilmiştir. Âyette müşriklerin Hz. Muhammed’in elçi seçilemeyeceği, seçilse bile vahiy alamayacağı ve kendileri gibi bir beşerden farksız olacağı açıklanmıştır.

Kurân Mesajı’nda elçilerle ilgili kıssalarda ilahi mesajı ilk önce toplumun aşağı kesimlerini oluşturan köleler, yoksullar ve ezilenlerin kabul ettiği ifade edilmiştir. Bu sınıflar arasında İslam, dünyada daha adil ya da eşitlikçi bir toplumsal düzen önerdiği ve bunu kabul edenlere ahirette ebedi mutluluk vaat ettiği için hızlıca onaylamıştır. Bu davetleriyle tüm nebîler, toplumlarının devrimci damarını harekete geçirmiştir. Böylece kurulu düzeni elinde tutan, toplumun imtiyazlı kişiler, her daim işi yokuşa sürmüş ve toplumda huzursuzluğa neden olmuştur.¹³³ İleri gelenlerin oluşturduğu sosyal gruplar ve davetçiler, sürekli hayal kırıklığına uğramıştır. Kurân Yolu’nda da benzer açıklamalar yapılmıştır.¹³⁴

Kurân, müşriklerin istediği gibi melek bir elçinin gönderilmesi halinde bile onun yine insan olacağını belirtmiştir.¹³⁵ Meleklerle insanların mahiyetleri birbirinden tamamen farklılık göstermiştir. Bu nedenle Allah, insanlara yine kendi cinslerinden olan bir insanı, iletişimi için aracı kılmıştır. Mesela Hz. Nebî, Cibril’i aslı suretinde gördüğünde endişelenmiştir.¹³⁶ Müşriklerin insan türünden elçi yerine melek bir elçinin gönderilmesini istemelerine Kurân’da temas edilmiştir. Kurân, müşriklerin kendilerine bir meleğin indirilmesini talep ettiklerinden bahsetmiştir. Bununla müşrikler, bir meleğin Hz. Elçi’yle birlikte dolaşmasını ve onun bu durumunu, bizzat görmelerini istemişlerdir. Fakat onlar, meleği açık seçik gördükleri halde iman etmeyecekleri için helak edilecekleri beyan buyrulmuştur. Mesela

¹³² Hûd 11/27.

¹³³ Esed, *Kurân Mesajı*, 427-428.

¹³⁴ Karaman vd., *Kurân Yolu*, 3/165.

¹³⁵ Âyet için bk. el-En’âm 6/9.

¹³⁶ Erbaş, “Melek Düşüncesinin Farklı Dinlerdeki Tezahürleri”, 122.

gönderilmesi halinde hesap gününün gelip çatacağı ve müşrikler hakkında nihai kararın verileceği yorumu eklenmiştir. Çünkü **melek olarak tanımlanan güçlerin**, sadece hesap gününde insanlara gerçek şekliyle kendilerini gösterecekleri ve insanın kavrayış alanına girecekleri ifade edilmiştir. Meleklerin gerçek şekliyle kavranması imkânsız olduğundan burada tasvir edilen semavi elçi meleğinin, yine bir insan şeklinde olması gerekmiştir. Neticede mesajın doğrudan teyidine ilişkin müşriklerin talepleri karşılanmamış ve içine düştükleri şaşkınlıkları, giderilememiştir.¹⁴²

Hız. Nebî'nin yanında neden bir meleğın bulunmadığına dair müşriklerin itirazları dikkate alınmıştır. İlgili âyete¹⁴³ فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ ... şeklinde Kurân'da yer verilmiştir. Bu âyette inançsızların Hız. Resul'e tazyiklerinden söz edilmiştir. Bu sıkıştırmalar sonucunda Hız. Elçi'nin, inkârcıların hoşlanmamaları ve ileri geri konuşmaları hasebiyle vahiyle bildirilenlerin bir kısmını göz ardı etmesinin doğru olmayacağı ilan edilmiştir. Onlar, Hız. Muhammed'e gökten bir hazinenin indirilmesini ve gözleriyle görebilecekleri bir meleği getirmesini talep etmiştir.¹⁴⁴ Oysa Allah, onun bir uyarıcı olduğunu ve her şeyi gözettiğini Kurân'da başka âyetlerde onlara defalarca hatırlatmıştır.

Kurân Mesajı'nda müşriklerin Hız. Nebî'den olmaz isteklerde bulduklarına işaret edilmiştir. Mesela, müşriklerin ilahlarına kara çalmayan bir vahiy getirmesini istedikleri, Mekke'deki bir dağı altına dönüştürmesini talep ettikleri ve en nihâyet kendisinin elçi olduğuna tanıklık edecek bir meleği yanında getirmesini tavsiye ettikleri âyetlerde yer almıştır.¹⁴⁵ Bunu, Hız. Elçi'den mucize göstermesini istemek olarak anlayan M. Esed, Hız. Resul'ün kendi adına mucize göstermek gücünde olmadığını açıklayan âyetlere referans vermiştir.¹⁴⁶

Kurân, Hız. Nebî'nin melek olmadığını dile getirmiştir. Bu açıdan elçinin bir melek olmasını müşriklerin talep ettiğini haber vermiştir. İlgili âyette¹⁴⁷ ...وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنِّي أَنبِئُكُمْ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ... buyrulmuştur. Hız. Resul'ün, Allah'ın hazinelerine sahip olmadığı, insan idrakini aşan şeyleri bilmediği ve bir melek olmadığı ilgili âyetin devamında ifade edilmiştir. Bunun yerine

¹⁴² Esed, *Kurân Mesajı*, 295.

¹⁴³ Hûd 11/12.

¹⁴⁴ Hazine ve melek isteğiyle ilgili olarak bk. Hûd 11/12, el-Furkân 25/7.

¹⁴⁵ Hazine ve melek isteğiyle ilgili olarak bk. el-En'âm 6/8-9, Hûd 11/12, el-Furkân 25/7.

¹⁴⁶ Esed, *Kurân Mesajı*, 422.

¹⁴⁷ el-En'âm, 6/50.

kendisine vahiyle bildirilen direktifleri yerine getirdiği ifade edilmiştir. Âyette Hz. Elçi'nin tabiatüstü güçlere sahiplik iddiası kabul edilmemiş, müşriklerin mucizevi işaret beklentileri reddedilmiş ve nübüvvet görevini mucizelerle ispatlaması isteği hiç önemsenmemiştir. Esed, bu âyetteki açıklamasında Hz. Muhammed'in ilahlaştırılmamasının, önceki nebîler gibi yalnızca bir insan olduğunun hatırlatılmasının ve ilahi mesajı iletmeye için seçilen bir insan-elçi olduğunun vurgulanmasının amaçlandığını belirtmiştir.¹⁴⁸

Meleklerle ilişkileri kapsamında yanlış elçi ve melek tasavvurları da bu çalışmada irdelenmiştir. Kurân, müşriklerin istekleri karşısında Hz. Nebî'nin bunaldığına işaret etmiştir. Rabbimiz, ilgili âyette¹⁴⁹ وَلَوْ كُنْتَ أَعْلَمُ الْعَيْبِ لَاسْتَكْتَرْتُ... ... مِنْ الْخَيْرِ buyurmuştur. Müşriklerin Hz. Resul'ün bir melek olmayışını ya da ona bir meleğin eşlik etmeyişi bir sorun olarak görmelerine karşılık Kurân, Hz. Nebî'nin bir beşer olduğunu net olarak vurgulamıştır. Hz. Elçi'nin beşer oluşuna dair Kurân'da görülen bu vurgular, az ya da çok hiçbir varlığın hiçbir şekilde yaratıcının zatında ve sıfatlarında ortak olamayacağını kanıtlamak için serdedilmiştir.¹⁵⁰ Neticede Allah, insanlara yine ancak insanlardan elçiler seçtiğini, bunun geçmişte böyle olduğunu, bu sebeple de Hz. Muhammed'in de bir insan olarak seçildiğini beyan etmiştir. Müşriklerin insana melekten bir elçi istekleri, Kurân'da tamamen reddedilmiştir.

Sonuç

Bu makalede nebîler açısından melekler ve onların elçilikle ilgili görevleri irdelenmiştir. Bu irdeleme iki meal tefsirden ve iki müellifin âyetlere ve meleklerle dair yorumları ve düşünceleri üzerinden kıyaslanarak yapılmıştır. Kurân Mesajı'nda meleklerin, melek olarak tanımlanan güçler olarak anlaşıldığına işaret edilmiştir. Müellif, melekleri aslî şekilleriyle insanın kavrayamayacağını iddia etmiştir.

Kurân'ın beyanlarından yola çıkılarak nebîlerle melekler arasındaki münasebetlerin incelenmesi, bu çalışmanın en gerçekçi sonuçlarından biri olmuştur. Böylelikle bu araştırmada elçiler bağlamında meleklerin fonksiyonları tüm detaylarıyla aydınlatılmıştır. Yine bu etüdün neticeleri arasında son yüzyıldaki iki tefsir tarzının iki müfessir üzerinden nasıl yapıldığı da gösterilmiştir. Zira her iki tefsirde de melekler, farklı biçimlerde

¹⁴⁸ Esed, *Kurân Mesajı*, 233-234.

¹⁴⁹ el-A'râf 7/188.

¹⁵⁰ Esed, *Kurân Mesajı*, 313.

yorumlandığı tespit edilmiştir. Bu münasebetle elçilerle ilişkileri açısından meleklerin görevleri tetkik edilmiştir. İki tefsir ricalinin meleklerle ilgili açıklamaları da mukayese edilmiştir.

Kurân Mesajı'nda vahyi indiren Cebrâil'in diğer bir adı olan Rûhulkudüs, sürekli olarak kutsal ilham olarak tercüme edilmiş veya açıklanmıştır. Aynı şekilde Kurân'da geçtiği diğer yerlerde de bu terkip, kutsallık rûhu veya kutsal ilham olarak anlaşılmıştır. Bu, tefsirde batni yorumların pek çok izlerinden sadece biri olmuştur. Vahyi Rûhulkudüs veya Cebrâil indirdi denileceği yerde kutsal ilham denilmesi gerçekten müfessirin bilgi birikimiyle hiç de uyumlu olmamıştır. Böylece anlaşılmıştır ki Kurân meali ve tefsiri, ön yargılardan uzak olmalı ve subjektif görüşlerin açıklanacağı yer asla olmamalıdır. Yine Hz. İsâ'nın Rûhulkudüs'le desteklenmesi, kutsal ilhamla desteklenmesi olarak açıklanmıştır. Oysa kutsal ilhamla değil Hz. İsâ, Cebrâil ile desteklenmiştir. Oysa Kurân Yolu'nda elçilerin meleklerle ilişkileri düzleminde bu tür yanlış veya batni yorumlara, rastlanmamıştır.

Kurân Mesajı'nda rûh, Rûhulemîn, Rûhulkudüs daha çok kutsal ilham, kutsallık rûhu, ilahi ilham, ilahi vahiy gibi sözcüklerle karşılanmıştır. Her ne kadar bazı yerlerde Cebrâil'i ifade ettiği söylenmiş olsa da Esed tefsirinde bu yönelişinden ödün verilmemiştir. Bu eğilimi, öncelikle müfessirin meleklerle ilgili düşüncesinden neşet etmiştir. Daha sonra vahiy meleğini ifade eden diğer ifadeler de bu çerçeveye göre yorumlanmıştır. Gerçeğinin ne olduğu da pek umursanmamıştır. Buna karşın Kurân Yolu tefsirinde bu ifadeler, vahiy meleği Cebrâil veya Cibril olarak anlaşılmış ve hakiki varlıklarıyla kabul edilerek tefsir edilmiştir.

◆ Nebîlerle İlişkileri Bağlamında Meleklerden Bahseden Âyetlerin Kurân Yolu ve Kurân Mesajı Tefsirlerinden Mukayesesi

Kaynakça

- Alper, Hülya. "Rûhulemîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/216. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Aşkar, Ömer Abdullah. *Âlemü'l-melâiketi'l-ibrâr*. Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 3. Basım, 1983.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 2006.
- Duman, M. Zeki. *Beyânu'l-Hak (Kurân-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri)*. 3 Cilt. Fecr Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Erbaş, Ali. "Melek Düşüncesinin Farklı Dinlerdeki Tezahürleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Yıl : 1996, Sayı: 1, 107-128.
- Esed, Muhammed. *Kurân Mesajı / Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 5. Basım, 2002.
- Harman, Ömer Faruk. "Rûhulkudüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/216-217. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Kara, Mustafa. *Bireysel ve Toplumsal Açından Kurân Kkissaları*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi. 2011.
- Meydânî, Abdurrahman H. Habenneke. *Meâriciü't-tefekkiür ve dekâiku't-tedebbür*. 15 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2000.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kurân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 5. Basım, 2014.
- Özsoy, Ömer-Güler, İlhami. *Konularına Göre Kurân Fihristi / Sistemantik Kurân Fihristi*. Ankara: Fecr Yayınları, 18. Basım, 2015.
- Pak, Zekeriya. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Bilay Yayınları, 2020.
- Râzî, Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Tunçer, Mustafa. *Kurân'da Cin ve Şeytan*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Tunçer, Mustafa. *Beşerî Düşüncenin Vahiyle Örtüşmesi Muvâfakât-ı Sahabe*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2021.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an tevîli âyi'l-Kurân*. 24 Cilt. thk.

Abdullah b. A. et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 2001.

Yardım, Ali. "Dihye b. Halife". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/2294. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yakut, M. Süleyman. *İrabu'l-Kurâni'l-Kerîm*. 10 Cilt. İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye. ts.

Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kurân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 3. Basım, 1979.

Yavuz, Yusuf Şevki-Ünal, Zeki. "Cebrâil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/202-204. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Zemahşerî, M. b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmızı'-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-tenzîl*. thk. Âdil A. Abdülmevcûd - Ali M. Muavviz. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetü Ubeykân, 1998.

Uluslararası İlahiyat Programı (UIP) Öğrencilerinin Kur'an Okuma ve Tecvid Dersine Yönelik İlgi, Hazırlık, Algı, Tutum ve Beklentileri -Müif Ölçeğinde-

The Interest, Preparation, Perception, Attitude and Expectations of
The Students of International Divinity Program (IDP) for Reading
the Qur'ān and Tajwīd Course -in the Scale of Muft-

Emrullah TUNCEL

Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim
Okuma ve Kıraat Bilim Dalı

Asst. Prof., Marmara University, Faculty of Theology, Department of
Qur'ān of al-Kareem Reading and Science of Qira'at, Istanbul/Türkiye

emrullah.tuncel@marmara.edu.tr **ORCID:** 0000-0002-7970-2608

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Şubat / February 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 8 Haziran / June 2023

DOI: [10.53683/gifad.1254498](https://doi.org/10.53683/gifad.1254498)

Atıf / Citation: Tuncel, Emrullah. "Uluslararası İlahiyat Programı (UIP) Öğrencilerinin Kur'an Okuma ve Tecvid Dersine Yönelik İlgi, Hazırlık, Algı, Tutum ve Beklentileri -Müif Ölçeğinde-/ The Interest, Preparation, Perception, Attitude and Expectations of The Students of International Divinity Program (IDP) for Reading the Qur'ān and Tajwīd Course -in the Scale of Muft-". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 12/24 (Temmuz/July 2023/2): 723-753

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

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

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

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

Öz

Kur'an eğitimi, din eğitiminin en önemli sacayaklarından birisini teşkil etmektedir. Bu yüzden gerek ulusal gerekse uluslararası arenada din hizmeti verecek olan ilahiyat mezunlarının Kur'an'ı okuma ve anlama konusundaki yeterlilikleri büyük önem arz etmektedir. Bu önemden hareketle çalışmamızda Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (MÜİF) Uluslararası İlahiyat Programı (UİP) öğrencileri örneklemeden hareketle UİP öğrencilerinin Kur'an Okuma ve Tecvid dersine yönelik ilgi, hazırlık, algı ve beklenti durumlarının tespit edilmesi hedeflenmiş; bu doğrultuda hem nicel hem de nitel özellikte sorulardan oluşan bir anket formu düzenlenmiştir. Düzenlenen anket formu UİP evrenini temsilen 42 kişilik örneklem grubuna uygulanmıştır. Yöneltilen soruların bir kısmı, UİP öğrencilerinin Kur'an dersine yönelik hazır bulunuşluk durumlarını ölçmeye matufken; diğer bir kısmı ise fakültedeki Kur'an derslerinin teorik ve pratik açıdan ihtiyaca cevap verip vermediğinin belirlenmesine yöneliktir. Soruların bir kısmı ise öğrencilerin Kur'an dersinin içeriğine ve işleniş biçimine yönelik algı ve beklentilerini ölçmeye yönelik olup onların bu konudaki tespit ve tekliflerinin neler olduğunu belirleme amacı gütmektedir. Öğrenciler bütün bu hususları açık uçlu ve kapalı uçlu cevaplar vesilesiyle yazılı olarak dile getirmiş, ortaya çıkan sonuçlar ise hem tümevarım metodu hem de derslerdeki gözlemlerimizin yardımıyla analize tabi tutularak birtakım neticelere ulaşılmaya çalışılmıştır. UİP öğrencilerinin cevapları sonucu elde edilen bu neticeler, Uluslararası İlahiyat Programının tüm paydaşlarının istifadesine sunulmuş; böylece ilahiyat fakültelerindeki lisans düzeyinde verilen Kur'an-ı Kerim derslerinin, UİP projesinin hedeflerini de kapsayacak şekilde güncellenmesine katkı sağlanması amaçlanmıştır. Sağlanacak böyle bir katkının, mezuniyet sonrası UİP öğrencilerinin mesleki donanımlarına etkisinin müspet yönde olacağı ise izahtan varestedir.

Anahtar Kelimeler: *Kur'an Okuma ve Tecvid, Kıraat, Kur'an Eğitimi, Uluslararası İlahiyat, Meslekî Donanım.*

Abstract

Qur'an education is one of the most essential pillars of religious education. For this reason, it is quite important for graduates of theology, who are going to provide religious education both in national and international arena, to have adequate knowledge of reading and understanding the Qur'an. Based on this importance, in this study, depending on the samples of the students of International Divinity Program (IDP) from Marmara University Faculty of Theology (MUFT), it is aimed to determine the interest, preparation, perception and expectations of IDP students for the Qur'an Reading and Tajwid course. To achieve this aim, a questionnaire consisting of both quantitative and qualitative questions was prepared. This

◆ Uluslararası İlahiyat Programı (UİP) Öğrencilerinin Kur'an Okuma ve Tecvid Dersine Yönelik İlgi, Hazırlık, Algı, Tutum ve Beklentileri -Müif Ölçeğinde-

questionnaire was applied to a sample group of 42 people representing the IDP students. While some of the questions aimed to measure the readiness of students for the Qur'ān lesson, some aimed to determine if the Qur'ān lessons in the faculty meet the needs in terms of theory and practice. The other part of the questions aimed to measure the perceptions, attitudes and expectations of the students towards the content of the Qur'ān lesson and the way it is taught and to identify the students' determinations and proposals on this subject. Students expressed themselves in writing via open-ended and close-ended answers. To reach a conclusion, the findings were analyzed with the help of both the inductive method and our observations in the lessons. The results obtained based on the answers of the IDP students were presented to all stakeholders of the International Divinity Program. Thus, it is aimed to contribute to the updating of the Qur'ān lessons given at the undergraduate level in the Theology Faculties in a way that includes the objectives of the IDP project. Beyond a doubt, such a contribution will have a positive effect on the professional qualifications of IDP students after graduation.

Keywords: *Reading the Qur'ān and Tajwīd, Recitation, The Qur'ān Education, International Divinity, Professional Qualification.*

Exented Summary

Reading the words of the Qur'ān correctly and chanting it without distorting the meaning of the words is the main goal of the Muslims in general and the members of theology in particular. Recitation of the Qur'ān and Tajwīd course has an undeniable role in achieving this goal. Because, the main purpose of this class is to provide the correct pronunciation of the letters and words of the Qur'ān. In this way, on one hand, the person will wholeheartedly feel the spiritual pleasure of reciting the Qur'ān correctly and beautifully, on the other hand, he will perform his prayer which is a pillar of religion in a healthy way. Since reading the Qur'ān (qira'at) while standing (qiyam) during the prayer is one of the obligatory parts (fard) of the prayer, having the ability to read the Qur'ān in a degree that it does not violate the prayer is one of the basic requirements for this worship to be valid. For this reason, it is quite important for graduates of theology, who are going to provide religious education both in national and international arena, to have adequate knowledge of reading and understanding the Qur'ān. Based on this importance, in this study, depending on the samples of the students of International Divinity Program (IDP) from Marmara University Faculty of Theology (MUFT), it is aimed to determine the interest, preparation, perception and expectations of IDP students for the Qur'ān Reading and Tajwīd course. To achieve this aim, a questionnaire consisting of both

quantitative and qualitative questions was prepared.

Nowadays, *Qur'ān Education* associates with an educational program which aims to gain the ability to read the Qur'ān properly in accordance with the rules of tajwīd. For this reason, mostly, Qur'ān Education which starts with practicing the letters and teaching alif-ba, continues with teaching tajwīd rules and practicing the Qur'ān reading from the text. However, when the issue is taken holistically, it will be seen that Qur'ān Education does not only consist of the correct pronunciation of the letters and words. Although it is important to pronounce the words with a correct vocalization, performing them with a beautiful voice and maqam (music), understanding and interpreting them correctly are also important as reading them accurately (tajwīd). In addition, one's having a high motivation to read and understand the Qur'ān and having a positive effort to make its moral values a part of his life should be among the primary goals of Qur'ān Education.

While some of the questions aimed to measure the readiness of students for the Qur'ān lesson, some aimed to determine if the Qur'ān lessons in the faculty meet the needs in terms of theory and practice. The other part of the questions aimed to measure the perceptions, attitudes and expectations of the students towards the content of the Qur'ān lesson and the way it is taught and to identify the students' determinations and proposals on this subject. Careful examination of these determinations and proposals made by students and taking steps in this direction will directly affect the teaching of the Qur'ān in our country and in a positive way, indirectly affect the teaching of the Qur'ān abroad. Because the quality of the Qur'ān education that international theology students will receive in our country is one of the most important factors that determines the quality of the Qur'ān service they will offer abroad. For this reason, in this study, the issues that will increase the quality of Qur'ān recitation teaching tried to be presented from the perspective of international theology students.

Students expressed themselves in writing via open-ended and close-ended answers. To reach a conclusion, the findings were analyzed with the help of both the inductive method and our observations in the lessons. The results obtained based on the answers of the IDP students were presented to all stakeholders of the International Divinity Program. Thus, it is aimed to contribute to the updating of the Qur'ān lessons given at the undergraduate level in the Theology Faculties in a way that includes the objectives of the IDP project. Beyond a doubt, such a contribution will have a positive effect on the professional qualifications of IDP students after graduation. Because Qur'ān

◆ Uluslararası İlahiyat Programı (UİP) Öğrencilerinin Kur'an Okuma ve Tecvid Dersine Yönelik İlgi, Hazırlık, Algı, Tutum ve Beklentileri -Müif Ölçeğinde-

education constitutes the main axis of religious services performed in various European countries, and there is a need for educators to provide qualified Qur'an education in the institutions such as mosques and masjids both in summer and winter seasons. For international theology students studying in Turkey, being extremely competent and equipped in the field of Qur'an recitation and education is very important to meet this need in a healthy way. Such competence and equipment that these students will have in terms of methodology and content will not only help our compatriots living abroad to stick to their national-spiritual roots, but also help other people who live there to get to know Islam and its holy book, the Qur'an.

In this study, it is aimed to contribute to the International Divinity Program (IDP), which has such an efficient, significant and beneficial potential, and to the Qur'an education and training, which is the most important pillar of this program. In addition, it is aimed to increase the level of sensitivity and awareness of all the stakeholders of theology education, who are students, academics and administrators, towards such an important project.

Giriş

Günümüzde ülkelerin birbirlerini kültür ve değerler üzerinden etkilemesi, askeri yönden etkilemesine oranla daha kalıcı tesirler meydana getirmektedir. Kültür ve değerler üzerinden gerçekleştirilen bu etkileşimin kalıcı izler bırakması ise öncelikle güçlü ve dönüştürücü etkilere sahip bir sosyo-kültürel altyapıyla ve nitelikli bir şekilde icra edilecek eğitim faaliyetleriyle mümkün olabilmektedir. Zira eğitim sayesinde bir milletin sadece dilinin değil, o milleti oluşturan dinî, tarihî, psikolojik, siyasî ve sosyo-kültürel zeminin de aktarımı söz konusu olmakta; bu aktarımın nesilden nesile devamı da yine eğitim yoluyla mümkün olabilmektedir. Bilgi ve değer aktarımının eğitim üzerinden en etkin bir şekilde icra edildiği alan ise ülkelerin uluslararası alana açılan kapıları niteliğindeki üniversitelerdir.¹ Üniversitelerin bu potansiyeli bünyelerinde taşımaları sebebiyle çeşitli ülkeler, uluslararası nitelikte öğrenci programlarına ağırlık vererek bu programları öğrenciler açısından daha cazip kılmalarının imkân ve yollarını

¹ Süleyman Çağrı Güzel, "Dış Yardımlarda Destekleyici Bir Unsur Olarak Kültürel Diplomasi ve Yunus Emre Enstitüsü Örneği", *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 30/2 (2016), 346; Fatih Özkan, *Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde Eğitim Gören Uluslararası Öğrencilerin Memnuniyet Düzeyleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 2.

hayata geçirmeye çalışmaktadırlar.²

Son yıllarda Yunus Emre Enstitüsü, Türkiye Maarif Vakfı, Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı (YTB), Türk İş Birliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı (TİKA) ve Kızılay gibi birçok kuruluşuyla uluslararası arenada daha etkin faaliyetler yürüten ülkemiz, uluslararası öğrenci hareketliliğini cezbetme noktasında da projeler geliştirmeye yönelmiş ve bu minvalde ilahiyat fakülteleri bünyesinde “Uluslararası İlahiyat Programı” (UİP) projesi ihdas edilmiştir. Yurtdışında yaşayan ve lise eğitimini tamamlamış olan Türk gençlerinin ve Türkiye kökenli olmayan adayların ülkemizde lisans düzeyinde yüksek din öğrenimi görmelerini amaçlayan UİP projesi ilk olarak 2006 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde öğrenci kabulüne başlamıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın öncülüğünde faaliyete geçen bu önemli proje, 2022 yılı itibarıyla 935 mezun vermiştir. Halen eğitim gören öğrenci sayısı ise 449 olup bu öğrenciler Almanya, Fransa, İtalya, Hollanda, Belçika, Avusturya, Avustralya, İsviçre, ABD, Norveç ve Kanada gibi 14 farklı ülkeden ülkemize ilahiyat tahsili için gelmişlerdir. Yurtdışından gelen öğrencilerin UİP kapsamındaki eğitimleri Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 2006, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 2007, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 2011, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 2012, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde ve 29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 2012 yılında başlamıştır. Bu eğitim, adı geçen altı fakülte bünyesinde halen devam etmektedir.³

Uluslararası İlahiyat Programı hem yurtdışında yaşayan soydaşlarımızı kendi kökleriyle buluşturma açısından önem arz etmekte hem de yıllardır yurtdışında öğrenim gören gençlerin, her türlü bid'at, hurafe ve aşırılıklardan uzak sahih bir dinî eğitimi ülkemizin engin ilahiyat birikimi perspektifinde almalarına vesile olmaktadır. Aynı zamanda gençlerin, başta Avrupa ülkeleri olmak üzere, görev alacakları tüm ülkelerde dinî, beşerî, sosyal ve kültürel sorunlara sağlıklı çözümler üretebilmelerini kolaylaştırmakta; sayılan bu özellikler gibi daha nice potansiyelleri bünyesinde ihtiva etmesi açısından da oldukça mühim bir fonksiyon icra etmektedir. Bu fonksiyonun etkin bir şekilde icra edilebilmesinde ise

² Önder Kethüda, “Türkiye'deki Uluslararası Öğrenci Hareketliliği Üzerine Bir Araştırma”, *Yüksek Öğretim Dergisi* 5/3 (2015), 149.

³ UİP projesi, bu projenin tarihçesi, imkânları, başvuru koşulları, UİP öğrencilerinin ülkelere ve üniversitelere göre dağılımı hakkında her türlü detaylı bilgi için bk. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *UİP Uluslararası İlahiyat Programı Tanıtım ve Başvuru Kılavuzu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022), 3-40.

öğrencilerin lisans düzeyinde alacakları din eğitiminin sağlam paradigmlar üzerine inşa edilme zorunluluğu vardır. Bu zorunluluk ancak Kur'an merkezli bir eğitimin inşa ve icra edilmesiyle mümkün olacaktır. Zira Kur'an, cihanşümul niteliği haiz bir rehber olarak hem bölgesel hem de küresel çaptaki sorunların çözümünde din hizmeti veren ve bu hizmete muhatap olan tüm insanların temel başvuru kaynağıdır. Kur'an merkezli eğitimin parametreleri ise müntesiplerine önce sahih bir tilavet (tecvid) becerisi kazandırmak, sonra da onları Kur'an'ı anlamaya ve yaşamaya yönelik adımların atılmasına teşvik etmektir. Bu iki unsur yerine getirilirken; ayet ve surelerin ezberlenmesine, güzel bir eda ile seslendirilmesine, muhtevasına hâkim olunmasına ve usulüne uygun bir şekilde yorumlanmasına yönelik etkinlikler ihmal edilmemelidir.

İlahiyat fakültelerinde Kur'an'a dair yukarıda zikredilen parametrelerin hayat bulacağı zemin, hiç şüphesiz Kur'an Okuma ve Tecvid dersleridir. Zira genelde ilahiyat öğrencilerinin özelde ise UİP öğrencilerinin sunacakları dinî hizmetin kalitesi, onların Kur'an-ı Kerim'i doğru ve güzel okuma becerileriyle doğru orantılı olmakta; sağlıklı bir din hizmeti almak isteyen müslüman halkın da öncelikli beklentisi, ilahiyat mensuplarının Kur'an'ı sahih bir şekilde okuyabilme ve anlayabilme becerisine sahip olmalarıdır. Avrupa ülkeleri gibi çok kültürlülüğün ve cami merkezli dini hayatın yoğun ve canlı bir şekilde yaşandığı beldelerde ise Kur'an'ın doğru okunmasına ve anlaşılmasına yönelik bu tür bilgi ve becerilerin edinilmesine çok daha fazla ihtiyaç hissedilmektedir.

Dünyanın tüm uluslarına gönderilen Kur'an-ı Kerim, hangi dile ve coğrafyaya ait olursa olsun tüm uluslarla buluşturulması gereken ilahî bir mesajdır. Bu ilahî mesajın uluslararası arenada hüsn-i kabul görmesi için gereken gayreti göstermek ise hiç şüphesiz onun müntesiplerinin öncelikli görevlerindedir. Ulusların Kur'an'ın son ilahi mesaj olduğu konusunda ikna edilmesi ve onun okunup anlaşılacak hayatın tüm katmanlarında yaşanılır kılınması noktasında hazır hale getirilmesi, yine bu kitaba gönül verenlerin öncelikli görev tanımı kapsamındadır. Ancak bu görev, Kur'an'ın müntesiplerince bütüncül bir bakış açısıyla ele alınmalı, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) ifade ettiği gibi Kur'an-ı Kerim hem lisanen hem aklen hem de kalben (her üçünün de iş birliğiyle) okunmalıdır.⁴ Böyle bütüncül bir okumaya özelde din hizmeti verecek olan kişilerin genelde ise dünyanın her bölgesindeki Kur'an'a muhatap olan insanların ihtiyacı vardır. Bu yüzden

⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1432/2011), 2/315.

nitelikli bir Kur'an eğitimi, sadece halkı müslüman ülkelerle sınırlı bir faaliyet olarak görülmemeli, ilahi mesaja muhatap olan insanın var olduğu tüm coğrafyalara teşmil edilmelidir. Ancak bu şümüllü bakış açısının realitede başarılı bir şekilde gerçekleşebilmesi, evveleminde bu kitabın müminlerinin iyi bir eğitimden geçmelerine bağlıdır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) muhtelif belde ve kabilelere Kur'an ve İslam muallimi olarak gönderdiği sahabîleri çoğunlukla Ashâb-ı Suffe'den ve onların Kur'an'ı iyi bilenleri arasından seçmesi,⁵ bu konudaki eğitimin gerekliliğinin en önemli göstergelerindedir.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) devlet başkanlarına gönderdiği mektuplarda ayetler üzerinden İslam'a davet metodunu uygulaması, Ca'fer b. Ebi Tâlib'in Habeşistan'ın Hristiyan kralı Necâşî'nin huzurunda Kur'an ayetlerinden hareketle İslam dinini son derece etkileyici bir üslup ile anlatması⁶ ve tüm bu faaliyetlerin icra edildiği yabancı ülkelerde ayetlerin o ülke insanı tarafından anlaşılması noktasında dürüst ve ehil tercümanlara ihtiyaç duyulması,⁷ UİP projesinin geçmişe dair önemli referanslarından sadece birkaçı olarak görülmelidir. Zira farklı dil ve kültürden insanların yaşadığı coğrafyalarda doğru bir din anlatımı için evveleminde anlatanın donanımlı, aktaranın (tercümanın) ise dürüst ve uzman olması elzemdir.⁸ Aksi halde Kur'an'ı Hristiyan kamuoyunda itibarsız hale getirmek için müstesriklerin yaptıkları çarpıtılmış çeviriler ve yanıltıcı anlatılar gibi manipülatif bilgilendirmelerin ardı arkası kesilmeyecektir.⁹ UİP projesinin arzu edilen seviyeye ulaşmasıyla birlikte, dini anlatma ile aktarma (tercüme) işi aynı uzman kişide cem olacağından, yukarıdakine benzer olası manipülasyonlar asgariye indirilmiş olacaktır. Özetle, ülkemizin uluslararası arenaya açılan pencerelerinden birisi olmaya namzet olan UİP projesi, aynı zamanda asırlar boyunca dünyaya adalet götüren ilim, irfan ve ahlak mümessili bir medeniyet anlayışının hem soydaşlarıyla hem de soydaşlarının yaşadığı ülkelerdeki insanlarla

⁵ Mustafa Bakır, "Suffe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/470; Ahmet Önkal, "Bî'rîmaüne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/195.

⁶ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (Kahire: Dârü'l-Fikr, ts.), 1/360; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/362; Hidayet Aydar, "Kur'an (Tercümesi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/404-405.

⁷ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mektuplarının tercümesi konusunda ayrıca bk. Hidayet Aydar, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi* (İstanbul, 1996), 281-283.

⁸ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Zeyd bin Sâbit'ten Yahudilerle yaptığı görüşme ve yazışmalarda kendisine yardımcı olması için İbrance öğrenmesini istemesi, bu bağlamda zikredilebilecek en önemli örneklerdendir. Bk. Bünyamin Erul, "Zeyd b. Sâbit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/321.

⁹ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Hidayet Aydar, "Kur'an (Tercümesi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002) 26/407-409.

◆ Uluslararası İlahiyat Programı (UİP) Öğrencilerinin Kur'an Okuma ve Tecvid Dersine Yönelik İlgi, Hazırlık, Algı, Tutum ve Beklentileri -Müif Ölçeğinde-

buluşturma potansiyelini bünyesinde barındırmaktadır. Bu potansiyelin kuvveden fiile başarılı bir şekilde dönüştürülmesinde ise proje öğrencilerinin alacağı nitelikli Kur'an eğitiminin yadsınamaz bir payı olacaktır.

1. Araştırmanın Amacı

Araştırmanın amacı, farklı ülkelerden Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne lisans eğitimi için gelen uluslararası ilahiyat (UİP) öğrencilerinin Kur'an Okuma ve Tecvid dersine yönelik ilgilerini, hazır bulunuşluk düzeylerini, algı, tutum ve beklentilerini ölçmek, bu ölçümün sonuçlarını eğitimin paydaşlarıyla paylaşmak ve bu sayede genelde ilahiyatın özelde ise uluslararası ilahiyatın Kur'an eğitimine yönelik projektör tutarak Kur'an dersinin müfredat ve yöntem açısından daha etkin/faydalı kılınmasına dair katkılar sunabilmektir.

2. Araştırmanın Önemi

Bu araştırma; "yumuşak güç" kavramının önem kazandığı günümüzde,¹⁰ gündün güne önemi artmakta olan, ülkelere maddi, manevi, beşerî, kültürel açılardan ciddi geri dönüşler sağlayarak bugünün gönüllü kültür elçileri mesabesinde değerlendirilen uluslararası öğrenci projelerinin önemli bir halkasını teşkil eden Uluslararası İlahiyat Programı (UİP) hakkında farkındalığı artırması hasebiyle önem arz etmektedir. Zira literatür taraması yapıldığında bu önemli proje hakkında yapılan çalışmaların son derece sınırlı olduğu,¹¹ mevcut çalışmalar içerisinde ise UİP öğrencilerinin Temel İslam Bilimleri eğitimlerinin ve mesleki yeterliliklerinin en önemli parametrelerinden biri olan Kur'an eğitimlerine yönelik çalışmanın mevcut olmadığı tespit edilmiştir. Bu tespit neticesinde, UİP öğrencilerinin

¹⁰ Bu konuda detaylar için bk. Zülfikar Bayraktar, "Türkiye'nin Balkanlardaki Yumuşak Gücü Türk Kültürü", *Karadeniz Araştırmaları Dergisi* 35 (2012), 184; Tuba Çavuş, "Dış Politikada Yumuşak Güç Kavramı ve Türkiye'nin Yumuşak Güç Kullanımı", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (2012), 23-37; Güzel, "Dış Yardımlarda Destekleyici Bir Unsur Olarak Kültürel Diplomasi ve Yunus Emre Enstitüsü Örneği", 344-346; Özkan, *Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde Eğitim Gören Uluslararası Öğrencilerin Memnuniyet Düzeyleri*, 1-2.

¹¹ Uluslararası İlahiyat Programı (UİP) hakkında yapılan sınırlı sayıdaki çalışmayı şu şekilde ifade etmemiz mümkündür: İsmail Erşahin, "Bir Diyanet Projesi Olarak Uluslararası İlahiyat Programı", *Diyanet İlmî Dergi* 51/2 (2015), 125-146; Nurettin Gemici, "Uluslararası İlahiyat Projesi ve Diyanet İşleri Türk-İslam Birliği (DİTİB)'nin Almanya'daki Din Hizmetlerine Katkısı", *Değerler Eğitimi Dergisi* 12/30 (Aralık 2015), 181-211; Fatih Özkan, *Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde Eğitim Gören Uluslararası Öğrencilerin Memnuniyet Düzeyleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019); Hayriye Gencel, *Öğrenci ve Öğretim Elemanlarının Görüşlerine Göre Uluslararası İlahiyat Programının Sorunları* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

Türkiye'deki Kur'an eğitim ve öğretim süreçlerini Marmara İlahiyat ölçeğinde değerlendirecek bir çalışmanın yapılması gerektiği sonucuna varılmıştır. Bu çalışma vesilesiyle elde edilecek bulguların, bir taraftan Kur'an-ı Kerim derslerinin geliştirilmesine, diğer taraftan mezuniyet sonrası yurtdışında görev alacak olan UİP öğrencilerinin meslekî ihtiyaç ve beklentilerine uygun bir eğitimin yapıtaşlarının teşekkülüne katkı sunacak özellikte olmasına dikkat edilmiştir. Böyle bir katkının UİP öğrencilerine, bu öğrencilere ders veren/verecek olan eğitimcilere ve bu projenin tüm paydaşlarına daha nitelikli bir Kur'an eğitimi için önemli doneler sunacağı düşünülmektedir.

3. Araştırmanın Yöntemi

Bir araştırmada mevcut durumu değiştirmeden ortaya koymaya ve olduğu gibi betimlemeye tasvir/tarama metodu (survey) adı verilmektedir ki, bu tür survey araştırma modelinde amaç sadece durumun tasvirinden ibaret değildir. Bilakis bu yöntem, aynı zamanda elde edilen verilerin analiz edilerek değerlendirilmesine ve birtakım genellemelere varılmasına da imkân sağlamaktadır. Anket, mülakat ve gözlem gibi teknikler aracılığıyla gerçekleştirilen survey metodu "örneklem surveyi" olarak da adlandırılmakta ve bu sayede belirli özelliklere sahip olan bir anakütle (evren/popülasyon), anakütleyi temsil yeteneğine sahip örneklem üzerinden tasvir edilmektedir. Bu tasvir (tarama) neticesinde anakütle (evren) hakkında birtakım sonuçlar (vardamalar) elde edilmektedir ki, zaten bu yöntemin varmak istediği asıl amaç da örneklemin değil, evrenin/anakütlenin tanınmasını sağlamaktır.¹²

Bu çalışmada anakütleyi temsilen olabildiğince geniş bir örneklem sayısına ulaşmaya vesile olan nicel araştırma tekniklerinden anket (survey) tekniği uygulanmış; nicel araştırma yönteminin bazı sınırlılıkları göz önünde bulundurularak da grup görüşmeleri ve gözlem gibi nitel araştırma verilerinin imkânlarından da yararlanılmıştır. Tüm bu verilerin eşliğinde on dokuz adet seçmeli/kapalı uçlu, üç adet de doldurmalı/açık uçlu olmak üzere toplam yirmi iki soru hazırlanmış; böylece araştırmanın veri toplama aracı

¹² Kemal Yoğurtçugil, *Örnekleme -Yöntemler ve Uygulama* (İstanbul: İktisat Fakültesi Yayınları, 1976), 81-82; Saim Kaptan, *Bilimsel Araştırma Teknikleri* (Ankara: Tekışık Matbaası ve Rehber Yayınevi, 1983), 132; Zeki Aslantürk, *Araştırma Metod ve Teknikleri* (İstanbul: İfay Yayınları, 1999), 101-103; Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma: Yöntem Teknik ve İlkeler* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2015), 164; Mehmet Akalın, *Örnek Açıklamalarıyla Sosyal Bilimlerde Tekniği Anket* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2015), 72; Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017), 77, 147-148

◆ Uluslararası İlahiyat Programı (UİP) Öğrencilerinin Kur'an Okuma ve Tecvid Dersine Yönelik İlgi, Hazırlık, Algı, Tutum ve Beklentileri -Müüf Ölçeğinde-

olarak nicel (seçmeli) ve nitel (açık uçlu) sorulardan oluşan bir anket formu kullanılmıştır.

4. Araştırmanın Soruları ve Bulguları

Bu başlık altında, araştırma evreninden yirmi bir (21) kız öğrenci yirmi bir (21) de erkek öğrenci olmak üzere toplamda kırk iki (42) kişi olarak katılım sağlayan örneklem grubuna sırasıyla yöneltilen sorular ve bu sorulara katılımcı UİP öğrencilerinin verdikleri cevaplar zikredilecek; verilen cevaplar ise içerik analizine ve değerlendirmeye tabi tutularak elde edilen bulgular dile getirilecektir.

Soru-1: Cinsiyetiniz?

Soru-2: Uluslararası İlahiyat Programına hangi ülkeden iştirak ediyorsunuz?

Yukarıdaki iki soruya verilen cevapları incelediğimizde örneklem grubunda yirmi (20) öğrenci Fransa'dan, on üç (13) öğrenci Almanya'dan, üç (3) öğrenci İtalya'dan, üç (3) öğrenci Hollanda'dan, bir (1) öğrenci İsviçre'den, bir (1) öğrenci Avusturya'dan, bir (1) öğrenci de Avusturalya'dan olmak üzere toplamda 21 kız, 21 erkek olmak üzere 42 UİP öğrencisi sorularımıza yanıt vermiştir. Katılımcıların çoğunu teşkil eden yirmi kişilik Fransa grubundan on ikisi kız öğrencilerden, sekiz öğrenci ise erkeklerden müteşekkil olup on üç kişilik Almanya grubunun beş tanesi kız öğrenci, 8 tanesi ise erkek öğrencilerden oluşmaktadır. İtalya'dan katılım sağlayan üç öğrenciden iki tanesi kız, bir tanesi erkek öğrenciyken; Hollanda'dan katılım sağlayan üç öğrenciden ise bir tanesi kız, diğer ikisi ise erkek öğrencidir. İsviçre'den katılım sağlayan bir kişi kız öğrencilerden, Avusturya ve Avusturalya'dan katılım sağlayan birer kişi ise erkek öğrencilerdendir.

Soru-3: Uluslararası İlahiyat Programına katılmanızda sizi en çok etkileyen faktör nedir?

Bu soruya araştırmaya katılan öğrencilerden dört (4) tanesi (K-1, K-8, K-24, K-35) "Anne-Baba" cevabını verirken altı (6) öğrenci (K-6, K-14, K-17, K-19, K-33, K-34) ise "Hocalarım" cevabını vermiştir. Bir (1) öğrenci (K-2) "Arkadaşlarım" cevabını verirken öğrencilerin otuz bir (31) tanesi ise "Kendi istek ve ideallerim" cevabını tercih etmiştir.

Bu cevaplar, öğrencilerin büyük çoğunluğunun Uluslararası İlahiyat Programına kendi istek ve idealleri doğrultusunda iştirak ettiklerini; Türkiye'de okuma isteklerinin bilinçli bir tercihin sonucu olduğunu göstermektedir. UİP için böyle bir sonucun tezahür etmesi, genelde din eğitiminin özelde ise Kur'an eğitiminin hem günümüzdeki hem de gelecekteki kalitesinin yükseltilmesi açısından son derece önemlidir.

Soru-4: Uluslararası İlahiyat Programına iştirak etmeden önce Kur'an eğitimi aldınız mı?

Soru-5: Uluslararası İlahiyat Programından önce Kur'an eğitimi aldıysanız nereden aldınız?

Yukarıdaki soru-4'e verilen cevaplar incelendiğinde katılımcılardan iki (2) tanesinin (K-7 ve K-24) "hayır" cevabını, yedi (7) tanesinin (K-1, K-3, K-5, K-22, K-32, K-34, K-39) "kısmen evet" cevabını, geri kalan otuz üç (33) öğrencinin ise "evet" cevabını verdiği görülmüştür.

Beşinci soruya verilen cevaplar incelendiğinde ise dört (4) kişi (K-6, K-18, K-20, K-24) ilahiyat fakültesine gelmeden önce Kur'an eğitimini "ailede" aldığını, iki (2) kişi (K-15, K-28) "Kur'an Kursu'nda", otuz beş (35) kişi ise "camide" aldığını belirtmiş; dördüncü soruya "hayır" cevabı veren iki (2) kişi (K-7, K-24) ise bu soruya cevapsız bırakmıştır.

Katılımcıların yukarıdaki iki soruya (soru-4 ve soru-5) verdikleri cevapları değerlendirdiğimizde kahir ekseriyetinin fakülteye gelmeden önce Kur'an eğitimi aldığı; bunların büyük çoğunluğunun da mezkûr eğitimi buldukları ülkelerin camilerinde aldıkları görülmektedir. Bu durum hem Avrupa'daki dinî/Kur'anî eğitimin cami merkezli olduğunu hem de öğrencilerin uluslararası ilahiyat programına Kur'an tedrisatı bağlamında hazır bulunuşluk haliyle geldiklerini göstermesi açısından dikkate değerdir.

Soru-6: Hafız mısınız?

Katılımcıların verdikleri cevapları incelediğimizde dört (4) öğrencinin (K-23, K-29, K-38, K-41) "hafızım" seçeneğini, dört (4) öğrencinin (K-7, K-15, K-16, K-40) "kısmen hafızım" seçeneğini işaretlediği, diğer 34 öğrencinin ise "hafız değilim" seçeneğini işaretlediği görülmüştür. Hafız olan dört öğrencinin tamamının erkek öğrencilerden olduğu ve iki tanesinin Almanya (K-23, K-29), bir tanesinin Hollanda (K-38), diğerinin ise (K-41) Avusturya'dan uluslararası ilahiyat programına iştirak ettiği müşahede edilmiştir. Kısmî hafız olan dört öğrencinin ise bir tanesinin erkek (K-40/Avusturya), diğer üçünün kız öğrencilerden (K-7/Fransa, K-15/Almanya, K-16/Almanya) olduğu tespit edilmiştir.

Soru-7: Uluslararası İlahiyat Programına başlamadan önce yüzüne Kur'an okuma becerinizi nasıl tanımlarsınız?

Bu soruya sekiz (8) katılımcı "zayıf", on altı (16) katılımcı "orta", on sekiz (18) katılımcı ise "iyi" cevabını vermiştir.

Soru-8: Uluslararası İlahiyat Programına başlamadan önce tecvid bilgi düzeyinizi (teorik olarak) nasıl tanımlarsınız?

Bu soruda on dört (14) katılımcı "zayıf", on sekiz (18) katılımcı "orta", on (10) katılımcı "iyi" cevabını tercih etmiştir.

Soru-9: Uluslararası İlahiyat Programına başlamadan önce tecvid uygulama becerinizi (pratik olarak) nasıl tanımlarsınız?

Bu soruya dokuz (9) katılımcı "zayıf", on dört (14) katılımcı "orta", on dokuz (19) katılımcı "iyi" cevabını vermiştir.

Kur'an eğitimlerini Avrupa'nın muhtelif camilerinde alan UİP öğrencilerinin yukarıdaki üç soruya (soru-7, soru-8, soru-9) verdikleri cevapları değerlendirdiğimizde, onların ilahiyat fakültesine gelmeden önceki pratik/uygulama becerilerinin teorik/bilgi düzeylerine oranla daha iyi oldukları sonucuna ulaşmaktayız. Nitekim fakülte öncesi yüzüne okuma (pratik) becerilerini ölçen soru-7'ye verilen cevapları incelediğimizde yüzüne okuma becerisi açısından büyük çoğunluğunun "orta" ve "iyi" düzeyde bir seviye ile ilahiyat fakültesine geldikleri görülmektedir. Zira kendisinin soru-7'de yüzüne Kur'an okuma becerisini "zayıf" olarak nitelendiren öğrenci sayısı sekiz (8) kişiyle örneklem grubunun %19'una tekabül ederken, "iyi" olarak nitelendirenlerin oranı %42, "orta" olarak tarif edenlerin oranı ise %38'dir. Dolayısıyla bu soruya "orta" ve "iyi" cevabı verenlerin toplam oranı %81 civarındadır (34 kişi).

Katılımcıların pratik (uygulama) becerilerini ölçen bir diğer soruya (soru-9) verdikleri cevaplar da benzer sonuçlara delalet etmektedir. Nitekim bu soruda tecvid uygulama becerisini "iyi" olarak tanımlayanların oranı %45 (19 kişi), "orta" cevabını verenlerin oranı %33 (14 kişi), "zayıf" olarak nitelendirenlerin oranı ise %21 civarındadır (9 kişi). Binaenaleyh, bu soruya "iyi" ve "orta" cevabını verenlerin toplam oranı %78 civarındadır (33 kişi).

Katılımcıların teorik/tecvid bilgi düzeylerini ölçen soru-8 bağlamında verdikleri cevapları incelediğimizde ise iyi cevabını verenlerin oranının, soru-7 ve soru-9'a nispetle bariz bir şekilde düştüğü görülmektedir. Şöyle ki, mezkûr iki soruda "iyi" cevabını verenlerin oranı %40'ın üzerindeyken teorik/tecvid bilgi düzeylerinin ölçüldüğü bu soruda "iyi" cevabı verenlerin oranı ise %23 (10 kişi) civarında kalmıştır. Mamafih, bu soruda "zayıf" cevabını verenlerin oranı, diğer iki soruya (soru-7 ve soru-9) nispeten artmış ve %33 oranında (14 kişi) olmuştur. Bu durum, yukarıda da ifade edildiği gibi örneklem grubunun -fakülteye gelmeden önceki- teorik tecvid bilgi düzeylerinin yüzüne okuma becerisine oranla daha düşük seviyelerde olduğuna; Avrupa'da camilerde verilen Kur'an eğitiminin de akademik/teorik olmaktan ziyade pratik/şifahi yönü ağırlıklı bir eğitim olduğuna delalet etmektedir.¹³

Soru-10: Ezber kabiliyetinizi nasıl tanımlarsınız?

¹³ Marmara İlahiyat Fakültesi'nde teorik tecvid eğitimi Kur'an Okuma ve Tecvid (I) dersi bağlamında verilmekte, mezkûr dersin vize ve final sınavları ise yazılı olarak yapılmaktadır.

Katılımcılardan beş (5) tanesi (K-2, K-6, K-8, K-24, K-36) ezber kabiliyetini “zayıf” olarak nitelendirirken on beş (15) tanesi “orta”, yirmi iki (22) tanesi ise “iyi” olarak nitelendirmiştir. Bu sonuçlara göre ezber kabiliyeti zayıf olanlar örneklem grubunun %11’ini, orta olanlar %35’ini, -çoğunluğu teşkil eden- iyi olanlar ise %52’sini oluşturmaktadır. Bu cevapları değerlendirdiğimizde UİP öğrencilerinin çoğunluğunun ezber kabiliyeti bakımından yeterli ve başarılı bir durumda olduğu görülmekte; Kur’an derslerindeki gözlem ve tecrübelerimiz de bu sonucu teyit etmektedir. Zira fakültedeki Kur’an Okuma ve Tecvid derslerimizde UİP öğrencilerinin ezber performanslarının büyük oranda başarılı olduğunu müşahede etmekteyiz. UİP öğrencilerinin ezber konusundaki yatkınlığına delalet eden bu sonuçlar, fakülte bünyesinde mezkûr öğrencilerimize yönelik -ders harici- kısmî ya da tam hafızlık projesinin oluşturulmasının ve sadece bu projeye ilgilenecek bir hocanın istihdam edilmesinin, öğrencilerimizin ezber yeteneklerinin kuvveden fiile aktarılması açısından faydalı olacağını göstermektedir.

Soru-11: İlahiyat fakültesinde Kur’an derslerinde öğrendiğiniz teorik tecvid eğitimi yeterli buluyor musunuz?

UİP öğrencilerinin ilahiyat fakültesine gelmeden önceki teorik tecvid bilgi düzeylerinin ölçüldüğü soru-8’deki cevaplar hatırlandığında, kendisini fakülteye gelmeden önce teorik tecvid düzeyi itibarıyla “iyi” olarak tanımlayan öğrenci sayısı örneklem grubunun sadece %23’ünü (10 kişi) oluşturuyordu. Bu sebeple UİP öğrencilerinin fakülte teorik tecvid eğitimi aldıktan sonraki durumları ve bu eğitime yönelik bakış açıları son derece önem arz etmektedir. Zira bu soruya verilen cevaplar aynı zamanda fakülte Kur’an derslerinde verilen teorik tecvid eğitiminin kalitesinin de ölçümü niteliğindedir. Bu girizgahtan sonra katılımcıların soru-11 bağlamında verdikleri cevapları incelediğimizde üç (3) tanesinin “hayır”, yirmi üç (23) tanesinin “evet”, on iki (12) tanesinin “kısmen evet” cevabını işaretlediği; dört (4) kişinin ise “kararsızım” cevabını tercih ettiği görülmektedir. Bu cevaplar, UİP öğrencilerinin çoğunluğunun teorik tecvid eğitiminden memnun olduğuna; fakülteye gelmeden önceki durumlarıyla geldikten sonraki durumları arasında bariz farkların bulunduğu delalet etmektedir. Nitekim soru-11’e “evet” cevabını verenlerin oranıyla (%54), “kısmen evet” cevabını verenlerin oranını (%28) topladığımızda ortaya %82 gibi bir rakam çıkmakta; “hayır” cevabını verenlerin oranının ise sadece %7 olarak kaldığı görülmektedir.

Soru-12: İlahiyat fakültesinde Kur’an derslerindeki tashih-i hurûf (ta’lîm) eğitimi yeterli buluyor musunuz?

◆ Uluslararası İlahiyat Programı (UİP) Öğrencilerinin Kur'an Okuma ve Tecvid Dersine Yönelik İlgi, Hazırlık, Algı, Tutum ve Beklentileri -Müif Ölçeğinde-

Kur'an tilavetinin geçmişten bugüne orijinal haliyle muhafaza edilmesinde şifâhî naklin (ta'lîm usulünün) önemi büyüktür.¹⁴ Hz. Ömer ve Zeyd b. Sâbit gibi ashabın önde gelenlerinden nakledilen "Kıraat tabi olunması gereken bir sünnettir (yoldur). Sonra gelen önce gelenden alır. Öyleyse size öğretildiği gibi okuyun!"¹⁵ sözü bu duruma delalet etmektedir. Ta'lîm usulünün bu öneminden hareketle soru-12'de UİP öğrencilerinin fakültede aldıkları tashih-i hurûf uygulamalarının yeterliliğine yönelik algı ve beklentilerinin ölçülmesi hedeflenmiştir. Sonuçlar incelendiğinde katılımcılardan on beş (15) kişinin "hayır", on iki (12) kişinin "evet", dokuz (9) kişinin "kısmen evet", beş (5) kişinin ise "kararsızım" cevabını tercih ettiği görülmüştür.¹⁶

Soru-13: İlahiyat Fakültesinde Kur'an derslerindeki yüzüne okuma müfredatını/uygulamasını yeterli buluyor musunuz?

Katılımcılardan on beş (15) kişi "hayır", on bir (11) kişi "evet", dokuz (9) kişi "kısmen evet", altı (6) kişi "kararsızım" cevaplarını tercih etmiş; bir (1) kişi ise soruyu cevapsız bırakmıştır.

Fakülteadaki Kur'an dersinin uygulama boyutunu ölçen bu iki sorudan önceki soruda (soru-11'de) fakülteadaki Kur'an eğitiminin teorik yönüne dair algı ve beklentilerin ölçülmesi hedeflenmişti. Mamafih soru-11'e verilen cevaplarda, UİP öğrencileri teorik tecvit eğitiminin genel itibarıyla kendileri için yeterli olduğunu ifade etmişlerdi. Yukarıdaki iki soruda (soru-12 ve soru-13'de) ise fakülteadaki Kur'an eğitiminin pratik/uygulamaya dair yeterliliği sorgulanmış ve bu konuda UİP öğrencilerinin algı ve beklentilerinin ipuçlarının neler olduğu saptanmaya çalışılmıştır. Bu minvalde ilgili cevapların analizi yapıldığında katılımcıların Kur'an derslerinin uygulama boyutundan, teorik boyutu kadar memnun olmadıkları görülmüştür. Zira tashih-i hurûf (ta'lîm) eğitiminin yeterliliğini ölçen soru-12'ye verilen cevaplarda "hayır" seçeneğini işaretleyenler on beş (15) kişiyle çoğunluğu teşkil ederken, "evet" diyenlerin sayısı ise on (10) kişidir. Yüzüne okuma uygulamalarının yeterliliğini ölçen soru-13'ün cevaplarında da benzer oranlar görülmektedir. Şöyle ki, yüzüne okuma uygulamalarının yeterliliğini ölçen mezkûr soruya "hayır" cevabını veren katılımcıların on beş (15) kişiyle çoğunluğu oluşturduğu görülürken, yüzüne okuma uygulamalarını yeterli bularak "evet" seçeneğini işaretleyenlerin sayısının ise on bir (11) olduğu

¹⁴ Abdurrahman Çetin, "Tecvid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/253.

¹⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. El-Abbâs b. Mücahid, *Kitâbü's-Seb'a*, nşr. Şevkî Dayf, (Kahire, 1988), 49-52.

¹⁶ Bu cevapların değerlendirilmesi yüzüne okuma uygulamalarının yeterliliğine yönelik algıyı ölçen bir sonraki (soru-13) ile birlikte yapılacaktır.

tespit edilmiştir. Her iki soruda dokuz (9) kişi “kısmen evet” cevabını tercih ederken, altı (6) kişi ise “kararsızım” seçeneğini işaretlemiştir. Bir (1) kişi ise soru-13’ü yanıtızsı bırakmıştır. Bu sonuçlar, fakülteadaki Kur’an derslerinde uygulamaya yönelik yapılan öğretimin UİP öğrencileri nazarında yeterli görülmediğini, bu açıdan bireysel okumalara daha çok ağırlık verilmesi gerektiğini göstermesi açısından önemlidir. Nitekim soru-12’ye “kısmen evet” cevabını veren katılımcılardan birisinin (K-16), sorunun yanına ilave not olarak “Benim seçtiğim hocada evet, ama birçok hocada gerekli önem verilmediği düşüncesindeyim” ifadesini yazması câlib-i dikkattir. Dolayısıyla UİP öğrencileri yurt dışında görev aldıkları/alacakları Kur’an eğitimi ve öğretimi faaliyetlerinde meslekî yeterlilik noktasında uygulamalı/pratik öğretime çok daha fazla ihtiyaç duymaktadırlar.¹⁷

Soru-14: İlahiyat Fakültesinde Kur’an derslerindeki ezber müfredatını yeterli buluyor musunuz?

On yedi (17) “evet”, on iki (12) “kısmen evet”, beş (5) “hayır”, yedi (7) “kararsızım”, bir (1) cevapsız.

Ezber müfredatına yönelik verilen cevapları incelediğimizde Marmara UİP öğrencilerinin mevcut ezber müfredatından memnun oldukları sonucu çıkarılabilir. Nitekim %42’si “evet” (17 kişi), %28’si (12 kişi) “kısmen” evet” cevabını işaretlerken örneklem grubundan ezber müfredatını yeterli görmeyenlerin oranının ise beş (5) kişiyle %11 olduğu görülmüştür. Bu konuda kararsız olanların oranı %16’ iken bir kişi ise soruyu cevapsız bırakmıştır. Bu sonuçlar, çoğunluğun ezber müfredatını yeterli gördüğüne delalet etmekte; aynı zamanda yukarıda da ifade edildiği gibi ilave ezber yapmak isteyenlere ders harici imkânlar oluşturmanın ve fakülte hocalarının da bu konuda daha çok inisiyatif almalarının faydalı olacağını göstermektedir.

Soru-15: Kur’an Okuma ve Tecvid derslerinde sadece okuma ağırlıklı bir eğitim mi olmalı, yoksa anlama yönelik (meal ve tefsire dair) bilgilendirmeler de yapılmalı mı?

Kur’an-ı Kerim dersinde meal ve tefsir öğretimine yer verilip verilmeyeceği verilecekse ne oranda verilmesi gerektiği gerek eğitimciler

¹⁷ Ancak uygulama ağırlıklı bir eğitime daha fazla zaman ve imkân ayırabilmek, fakülteadaki Kur’an derslerinin ders saatinin artırılması, hoca başına düşen öğrenci sayısının ise azaltılmasıyla mümkün olacaktır. Fakülte bazında bunun sağlanamadığı durumlarda ise UİP öğrencilerine yönelik uygulama ağırlıklı takviye Kur’an derslerinin fakülte bünyesinde yapılmasında/artırılmasında fayda hasil olacaktır. Bu noktada fakülteadaki Kur’an hocalarının D.İ.B. koordinatörlükleriyle iş birliği yapmalarında ve takviye dersler için fedakarlıkta bulunmalarında UİP projesinin hedeflenen başarıyı elde etmesi açısından son derece önemlidir.

gerekse öğrenciler nezdinde tartışılan konulardandır.¹⁸ Bu bakımdan soru-15'de UİP öğrencilerinin Kur'an dersinden beklentilerini ölçme bağlamında derslerde meal ve tefsire dair bilgilendirmelerin yapılmasına dönük görüşleri sorgulanmış; katılımcıların verdikleri cevaplar şu şekilde dağılım göstermiştir: Yirmi sekiz (28) kişi "evet", on üç (13) kişi "kısmen evet", bir (1) kişi ise "kararsızım" cevabını işaretlemiş; "hayır" cevabını tercih eden katılımcı ise olmamıştır. "Kısmen evet" cevabını işaretleyen katılımcılardan bir tanesi ise (K-16), meal ve tefsir eğitiminin Kur'an eğitiminin önüne geçmemesi gerektiği notunu düşmüştür.

Örneklem grubunun bu tercihlerinden UİP öğrencilerinin tamamına yakınının Kur'an Okuma ve Tecvid derslerinde -kısmen de olsa- meal ve tefsire dair açıklamalara yer verilmesini gerekli gördüğü anlaşılmaktadır. Mezuniyet sonrası Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde; farklı dini ve kültürel atmosferin içerisinde hizmet edecek olan UİP öğrencilerinin bu beklentilerinin, hizmet edecekleri coğrafyanın ve sosyo-kültürel ortamın şartlarıyla mütenezip bir beklenti olduğunun altı çizilmelidir. Nitekim "evet" cevabı veren katılımcıların mezkûr cevaplarının yanına yazdıkları bazı gerekçeler bu beklentinin ipuçlarını yansıtmaktadır. Bunlardan bir kısmını zikretmekte yarar görüyoruz:

(K-4): "Çünkü ileride talebelerimize okuduğumuzda nasihat edebilmeli veya soru sorulduğunda anlamını verebilmeliyiz."

(K-17): "Bir ilahiyatçı ya da bir müslüman olarak okuduğumuzda acaba Allah bize ne diyor diye düşünmeliyiz. Bir de bu bizim mesleğimizin bir parçası. En çok bizim ihtiyacımız var."

(K-18): "Çünkü daha eğitici ve verimli oluyor."

(K-19): "Bu şekilde okuduğunu anlamak daha çok teşvik edici ve bilgilendirici oluyor."

(K-20): "İleride biz bu bilgilerle sohbetler vs. vereceğiz. İlk kaynağımız Kur'an'dır. Bundan dolayı Kur'an'ı anlamamız gerekiyor."

¹⁸ Bu konudaki tartışmalar ve araştırmalar hakkında detaylı bilgi için bk. Ali Akpınar, "Tefsir ve Kur'an Derslerinin Öğrencilerde 'Kur'an Kültürü' Oluşturacak Şekilde Verilmesi", *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, (Van, 2007), 171-172; Yusuf Alemdar, "İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Dersleri İle İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 194-195; Fatma Asiye Şenat, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Anlayarak Kur'an Okuma Durumları Üzerine Bir Çalışma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2011), 143-164; Yavuz Fırat, "Kur'an-ı Kerim'i Okuma, Ezberleme ve Anlamını Öğrenme Üzerine", *Bilimname: Düşünce Platformu* 22 (2012), 7; Abdullah Benli, "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bir Program Önerisi", *Bilimname: Düşünce Platformu* 28 (2015), 137; Ahmet Gökdemir, "İlahiyat Fakültelerindeki Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bazı Teklifler", *Türkiye'de Kur'an ve Kraat Eğitimi*, ed. Ahmet Gökdemir, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 13.

(K-22): “Kur’an’ı sadece okumak değil anlayıp amel edebilmemiz de önemli.”

(K-30): “Okuduğumuzu bilmeden düzgün aktaramayız.”

Soru-16: Kur’an Okuma ve Tecvid derslerinde ses ve makam eğitimi olmalı mı?

Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Kur’an-ı Kerim’i güzel sesle okuyanları takdir etmesi,¹⁹ “Kur’an’ı sesinizle süsleyin!”²⁰ nebevî beyanı ve “Yüce Allah, elçisine Kur’an’ı teganni ile okumasına (terennüm) müsaade ettiği kadar hiçbir şeye müsaade etmemiştir.”²¹ şeklindeki hadisleri usulüne uygun bir şekilde icra edilen makamlı okumanın cevazına delalet etmektedir.²² Bununla beraber ses ve makam becerisi, fitrî ve kişisel kabiliyeti gerektiren bir hususiyet olduğundan zorunlu Kur’an derslerinde yer verilip verilmeyeceği veya ne oranda yer alması gerektiği, cevaplanması gereken önemli sorulardandır. Bu tür soruların sağlıklı bir şekilde cevaplanmasında, eğitimin en önemli sacayaklarından birini oluşturan öğrencilerin görüşlerinin tespit edilmesi elzemdır. Bu lüzumiyet sebebiyle anketimizde araştırmamızın mihverini oluşturan UİP öğrencilerine Kur’an Okuma ve Tecvid derslerinde ses ve makam eğitiminin olup olmamasına dair görüşleri sorulmuş; verilen cevapların dağılımı ise şu şekilde olmuştur: Katılımcıların %73’ü (31 kişi) “evet”, %19’u (8 kişi) ise “kısmen evet” cevabını vermiştir. “Hayır” cevabını veren katılımcı ise iki (2) kişiyle %4 oranında kalmış, bir (1) kişi de “kararsızım” seçeneğini işaretlemiştir. Bu cevaplar, bir önceki cevaplarda da (soru-15) görüldüğü gibi UİP öğrencilerinin mezuniyet sonrası Avrupa camilerinde hizmet etmelerini kolaylaştıracak pratik yönü ağır basan bir eğitimi öncelediklerinin önemli göstergelerindedir. Nitekim katılımcılardan K-24’ün, verdiği “evet” cevabına gerekçe olarak “Ses eğitimim olmadığı için ülkemde çok fazla Kur’an veya aşr-ı şerif okuyamıyorum” notunu düşmesi bu tespitimizin teyidi niteliğindedir. Bu minvalde fakültelerde kıraat bölümleriyle dinî musiki bölümlerinin iş birliği yapması, UİP öğrencilerinin meslekî yeterliliklerinin geliştirilmesi ve mezuniyet sonrası meslekî hazırlık noktasında daha donanımlı ve özgüvenli bir şekilde ülkelerine dönebilmeleri açısından mühimdir.

¹⁹ Buhârî, “Fezâilü’l-Kur’ân”, 31; İbn Mâce, “İkâmetü’s-sâlât”, 176.

²⁰ Ebû Dâvûd, “Vitr”, 20; İbn Mâce, “İkâmetü’s-sâlât”, 176.

²¹ Buhârî, “Fezâilü’l-Kur’ân”, 19; Müslim, Salâtü’l-müsâfirîn”, 232-233.

²² Detaylar için bk. Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü’l-Cezerî, *et-Tenhiid fi ‘ilmi’t-tecvîd*, nşr. Gânim Kaddûrî Hamed (Beyrut, 1407/1986), 55-57; Abdurrahman Çetin, “Tilavet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/156.

Soru-17: Bir UİP öğrencisi olarak İlahiyat Fakültesindeki Kur'an Okuma ve Tecvid derslerinin UİP dışındaki (Türkiye'de eğitim görmüş) öğrencilerle birlikte yapılması hakkındaki görüşünüz nedir?

Marmara İlahiyat Fakültesi bünyesinde eğitim görmekle birlikte İngilizce İlahiyat ve Arapça İlahiyat öğrencileri normal ilahiyat öğrencilerinden farklı sınıflarda müstakil bir ders programı eşliğinde eğitim öğretim faaliyetlerine devam etmektedirler. Soru-17'de benzer bir talep ve ihtiyacın UİP öğrencilerinde olup olmadığının ölçülmesi hedeflenmiştir. Bu bağlamda ilgili soruya örneklem grubundan on yedi (17) katılımcı "birlikte olmalı" cevabını verirken, on beş (15) katılımcı her iki türlü olmasının da kendisi için uygun olduğunu ifade etmiş ve "her ikisi de benim için uygundur" seçeneğini işaretlemiştir. Yedi (7) katılımcının "ayrı olmalı" seçeneğini tercih ettiği soruya üç (3) katılımcı ise "kararsızım" cevabını vermiştir. Bu cevapları analiz ettiğimizde UİP öğrencilerinden, kendi programlarının ülkemizde eğitim görmüş öğrencilerden ayrı olması gerektiğini kesin dille ifade edenlerin oranı örneklem grubunun %16'sını teşkil ederken, birlikte olması gerektiğini söyleyenlerin oranı ise %40 oranında olmuştur. Her iki seçeneğin de kendisi için fark etmediğini söyleyenlerin %35 oranında olduğunu da düşündüğümüzde Marmara UİP öğrencilerinin geneli nazarında Kur'an Okuma ve Tecvid derslerinin Türkiye'de eğitim görmüş öğrencilerle birlikte işlenmesinde bir sakınca teşkil etmediği sonucuna ulaşılmıştır.

Derslerin ayrı olmasını savunan yedi (7) katılımcı, gerekçe olarak şu hususları ifade etmişlerdir:

(K-10): "UİP ve UİP dışındaki öğrenciler arasında büyük fark var ve bu, eğitim veren hoca açısından da etki gösteriyor."

(K-12): "Seviyeler farklı; İmam Hatip çıkışlılar ile UİP'liler arasında fark var."

(K-18): "UİP dışı olan öğrencilerle UİP'li öğrenciler birbirlerinden farklı ortamlarda yetişmişlerdir."

(K-24): "Çünkü ayrı problemleri tartışıyoruz."

(K-36): "Geldiğimiz yerin, yani görev alacağımız yerin beklentileri farklı olduğu için aldığımız dersin de ona göre ayarlanması gerekir diye düşünüyorum."

(K-42): "Çünkü diğerlerine nazaran daha az bilgimiz var."

Katılımcılardan "kararsızım" seçeneğini işaretleyen bir öğrenci (K-4) ise "Ama galiba insan yanında tanıdıkları olunca daha rahat okuyor. Bu açıdan dersler daha verimli geçebilir." cevabını vererek derslerin ayrı olması gerektiği fikrine daha yakın durduğunu belirtmiştir.

Derslerin birlikte olması gerektiğini söyleyen öğrencilerden bazıları ise bu iddialarına gerekçelendirirken şu hususları ifade etmişlerdir:

(K-17): “Okul dışında zaten UİP kapsamında (takviye) Kur’an eğitimi alıyoruz. Onun için okuldaki derslerin ortak olması kendimizi geliştirmemiz adına güzel bir fırsat sunuyor.”

(K-19): “Farklı seviyelerdeki öğrencilerle ders işlemek daha iyi olabiliyor.”

(K-20): “Çünkü kimden iyi bir şey duyarsam kârdır.”

(K-22): “Çünkü birbirimizden istifade etmemiz gerektiğini düşünüyorum.”

(K-25): “Çünkü günlük hayatta UİP ayırımı olmayacak!”

(K-27): “Türkiye’de eğitim görmüş öğrencilerle birlikte olmalı ancak kız-erkek ayrı olmalı!”

Soru-18: Size göre Kur’an dersinde bir öğrenciyi başarılı/başarısız kılan en önemli faktör nedir?

A) Öğrencinin yeterli altyapı ve donanıma sahip olup olmaması

B) Öğrencinin yeterli zamana, motivasyona, sabır ve istikrara sahip olup olmaması

C) Kur’an hocasının tutum ve davranışları

D) Diğer:

Soru-19: Kur’an derslerinde hocanızın/hocalarınızın tutum ve davranışlarını olumlu buluyor musunuz?

Burada, yukarıdaki iki soru (soru-18 ve soru-19) birlikte değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Soru-18’de katılımcılardan on sekiz (18) kişi A seçeneğini işaretleyerek Kur’an dersindeki başarının “öğrencinin altyapısına ve donanımına bağlı olduğunu” belirtirken, on altı (16) kişi ise B seçeneğini tercih edip mezkûr başarının “öğrencinin yeterli zamana, motivasyona, sabır ve istikrara sahip olmasıyla alakalı” olduğunu ifade etmiştir. Bir (1) katılımcı C şıkkını işaretleyerek Kur’an dersindeki başarının “ders hocasının tutum ve davranışlarıyla doğru orantılı” olduğunu söylerken, yedi (7) kişi ise “öğrencinin motivasyon, sabır ve istikrarlı olması” ile “hocanın tutum ve davranışları”nın birlikte belirleyici olduğuna vurgu yapmış; bu iki maddenin (B ve C) eş değer öneme sahip olduğunu belirtmiştir. Öğrencilerin çoğunun A ve B seçeneğini işaretleyerek Kur’an dersinde bir öğrenciyi başarılı ya da başarısız kılan en önemli faktörün yine öğrencinin kendi yaklaşım ve davranışları olduğunu vurgulamaları calib-i dikkattir. Bu sonuçta, üniversite seviyesine gelmiş bir öğrencinin sorumluluğunun kendisine ait olması gerektiği bilincinin etkili olduğunu düşünüyoruz. Ayrıca öğrencilerin dönem başında ders hocasını kendi tercihleriyle belirlemelerinin de etkili olduğu söylenebilir. Nitekim bir sonraki soruda (soru-19) Marmara İlahiyat Fakültesi’ndeki Kur’an Okuma ve Tecvid dersi hocalarının tutum ve davranışlarının olumlu olup olmadığına dair soruya otuz dokuz (39) kişiyle katılımcıların %92’sinin “evet” cevabını

◆ Uluslararası İlahiyat Programı (UİP) Öğrencilerinin Kur'an Okuma ve Tecvid Dersine Yönelik İlgi, Hazırlık, Algı, Tutum ve Beklentileri -Müif Ölçeğinde-

vermesi bu düşüncemizi teyit eder niteliktedir. Mamafih hocaların tutumlarıyla ilgili örneklem grubu içerisinde olumsuz bir yanıt söz konusu değilken, üç (3) katılımcı ise "kararsızım" seçeneğini işaretlemiştir.

Soru-20: Hafızlığın ilahiyat eğitimiyle birlikte yapılması hakkındaki görüşünüz nedir? Kısaca yazınız.

Yukarıdaki açık uçlu (nitel) soruya örneklem grubunun verdiği cevapları incelediğimizde söz konusu cevaplarda, ilahiyat eğitimiyle beraber hafızlığın idealde çok güzel, faydalı ve hatta olması gereken bir proje olarak görüldüğü, ancak pratikte ilahiyatın yoğun programı eşliğinde yürütülmesinin imkânsız olmasa bile son derece zor olduğu; bu sebeple hafızlık yapmayı düşünen bir kişinin bu zorluğu göğüslemeyi baştan göze alması gerektiği vurgulanmaktadır. %61'lik oranla katılımcıların çoğunluğunu teşkil eden bu grubun görüşlerini şu şekilde zikredebiliriz:

(K-3): "Ben olumlu bakıyorum çünkü sonuçta üç veya dört yılımız var. Hem öğrenciyi 'kasmak, zora sokmak' durumu olmaz. Hatta uzun sürede yapılmış olacağı için hafızlığın daha sağlam olacağına inanıyorum."

(K-7): "Hafızlık ilahiyat eğitimiyle birlikte yapılmalı (bilinçlilik ve yeterlilik açısından). Ama bunun zorluklarını göz önünde bulundurmak gerekir. İlahiyat çok zor bir bölüm. Hele Uluslararası bir öğrenci için. Hafızlık yapılabilir ama bazı şeylerden feragat edilmelidir..."

(K-9): "Azimli olduktan sonra yapılabilecek bir şey ama derslerle birlikte biraz zor olabilir."

(K-10): "Çok iyi! Bunun ilahiyat eğitiminde de çok büyük faydası olur. Fakat sınav dönemlerinde çok zor olabilir."

(K-11): "Yapabilenler için çok iyi bir fırsat..."

(K-12): "Hafızlığın ilahiyat eğitimiyle birlikte yapılması çok güzel. Öğrenci mezun olduğunda tam donanımlı bir şekilde ayrılacaktır. Fakat hafızlık büyük bir sorumluluk ister. Bu sebeple fakültenin zor derslerine ilaveten ezberlerle baş etmek zorundadır."

(K-13): "Zor ama imkânsız değil!"

(K-14): "Yararlı, kişiye eş zamanlı ve çift yönlü fayda sağlar."

(K-16): "Çok güzel bir fırsat ve kesinlikle çok fazla artışı var. Fakat en geç birinci veya ikinci sınıfta başlanmalı. Yoksa her iki eğitim de eksik kalıyor."

(K-17): "Bence büyük bir fırsat... Okuldaki program ile ikisi olur Allah'ın izniyle."

(K-19): "Öğrencinin hazırlıktan itibaren teşvik edilmesi bu uzun süreci daha başarılı kılabilir..."

(K-21): "Oldukça güzel ama ağır!"

(K-22): "Gerekli istikrarı gösterebilen öğrencinin yapması taraftarıyım..."

(K-23): "İslami ilimlerin başı hafızlıktır."

(K-24): "İyi olur. Ben de hafızlık yapmayı düşünüyorum."

(K-27): "Olumlu buluyorum. Sadece fakültenin yoğunluğu, daha doğrusu derslerde okutulan kitaplar, zaman açısından yoruyor."

(K-29): "Zor olur ama imkânsız değil. İsteyen her türlü yapar."

(K-37): "Bence hafızlık ilahiyat eğitimiyle birlikte yapılabilir... Öğrencinin kendine güveni tam ise yapsın!"

(K-39): "Dileyen yapabilir. Güzel bir uygulama."

(K-38, K-41): "Kesinlikle olmalı!"

Hafızlığın fakülteyle birlikte yapılması konusunda olumlu görüş beyan eden çoğunluğa rağmen %33'lük azımsanmayacak bir grup da bunun mümkün olmayacağını; dolayısıyla da iyi bir fikir olmadığını beyan etmişlerdir. Bu katılımcıların görüşlerini kısaca şu şekilde zikredebiliriz:

(K-4): "Okul ile hafızlığı yürütmek çok emek istiyor. Bu sebeple okuldan önce yapılması daha makbul..."

(K-5): "İkisini birlikte yürütmek asla kolay değil. Okuldan önce yapılırsa daha güzel olur."

(K-33): "(Bu şekilde yapılan bir hafızlık) Sağlam olmayabilir."

(K-34): "Ayrı olsa daha iyi olur."

(K-35): "İlahiyatın öncesinde veya bir yıl okulu dondurup yapılması kanaatimce daha uygun olur."

(K-36): "İlahiyat eğitimi esnasında daha çok Arapçaya yoğunlaşılması taraftarıyım."

(K-40): "İyi bir fikir değil, ayrı olmalı."

Hafızlığın fakülteyle birlikte yapılması konusunda iki katılımcı ise (K-1 ve K-18) olumlu ya da olumsuz görüş belirtmemiştir.

Bütün bu cevaplardan çıkardığımız sonuç, UİP öğrencilerinin geneline göre hafızlığın fakülteyle birlikte yürütülebilmesi ve sağlıklı bir neticeyle sonuçlanabilmesi mümkün; ancak bunun gerçekleşebilmesi sanıldığı kadar kolay değil. Bu yüzden öğrencinin istekli, hazırlıklı, azimli ve kararlı olması; zorluklarla dolu birkaç yılı göze alarak bazı şeylerden feragat edebilmesi elzemdir. Aksi halde hem hafızlıktan hem de nitelikli bir ilahiyat eğitiminden mahrum kalması söz konusu olacaktır. Bu tür olumsuzlukların yaşanmaması için kanaatimizce fakülteye ve fakültedeki Kur'an-ı Kerim hocalarına da önemli sorumluluklar düşmektedir. Şöyle ki, fakültenin UİP öğrencilerine mahsus hafızlık için mekân ve öğretici tahsisinde bulunması, Kur'an hocalarının ise fakülteyle birlikte hafızlık yapmak isteyen öğrenciler için gerekirse bir komisyon kurarak onları hafızlık hazırlık testine/deneme sürecine tabi tutmaları ve bu testin sonuçlarına göre objektif kararlar almaları

◆ Uluslararası İlahiyat Programı (UİP) Öğrencilerinin Kur'an Okuma ve Tecvid Dersine Yönelik İlgi, Hazırlık, Algı, Tutum ve Beklentileri -Müif Ölçeğinde-

son derece önemlidir. Bunun gerçekleşebilmesi ise hocaların, derslerine girdiği UİP öğrencilerinin karakteristik özellikleri hakkında fikir sahibi olmaları, onları tanımaları, ezber kabiliyetleri hakkında bilgi sahibi olmaları ve hafızlık sürecini sabırla takip etmeleri şartına bağlıdır.²³ Bu şartların yerine getirilmesi halinde, fakülteyle birlikte icra edilecek bir hafızlık projesi, -süreç içerisinde zorluklar yaşansa da- beklenen neticeyi verecektir.

Soru-21: Bir UİP öğrencisi olarak sizi Kur'an Okuma ve Tecvid derslerinde en çok zorlayan husus nedir? Varsa belirtiniz.

Katılımcıların yarısı (21 kişi) Kur'an dersinde kendilerini zorlayan bir hususun olmadığını belirtirken, geri kalan 21 kişinin çoğunluğu ise akıcı yüzüne okuma noktasında, mahreçleri ve uzatma hatalarını düzeltmede sıkıntı yaşadıklarını ifade etmiştir. Az sayıda katılımcı ise tecvid tahlili noktasında zorlandığını vurgulamıştır. Nitel (açık uçlu) cevapların olduğu bu soruda katılımcılar Kur'an dersinde zorlandıkları noktaları yazılı olarak şu şekilde dile getirmişlerdir:

(K-2 ve K-14): "Mahreçlerde ve harfleri doğru çıkarmada zorlanıyorum."

(K-5): "Fransa'da gördüğüm eğitim yetersiz olduğu için mahreçlerde ve tecvitlerde zorlanıyorum."

(K-3): "Kur'an okumamda birçok uzatma hatası vardı ve bu durumumu düzeltmekte zorlanıyorum."

(K-4): "Akıcı bir şekilde okumakta zorlanıyorum."

(K-6): "Mahreçlerde ve akıcı okumada zorlanıyorum."

(K-9): "Stresimi yönetemediğim için yüzüne okurken okuma hataları yapıyorum."

(K-12): "En çok zorlandığım husus, harfleri güzel bir şekilde telaffuz etmek ve yüzüne okurken de bazı kelimeleri -med olmadığı halde- uzatmak."

(K-32): "Kur'an okurken tecvitlerini bulmak."

(K-35): "Tecvid kurallarının aklımda kalması ve tecvid tahlili."

(K-24): "Makam ve tashih-i hurûf noktasında zorlanıyorum."

Yukarıdakilere ilaveten iki katılımcı (K-17 ve K-19) kendilerini en çok zorlayan hususu; "derslerdeki okuma sürelerinin yetersizliği ve sınıfların kalabalık oluşu" şeklinde dile getirmiş ve bu durumun yüzüne okuma noktasındaki gelişimlerini olumsuz etkilediğini belirtmişlerdir. İki erkek

²³ Bir öğrencinin hafızlığa başlamasından/başlatılmasından ziyade hafızlık sürecinin düzenli olarak takip edilmesi çok daha önemlidir. Bunun için hem öğrencinin hem de hocaların istikrarlı olması gerekir. Şayet fakültedeki Kur'an hocaları, yoğunlukları sebebiyle sürecin takibini yapamıyorsa o zaman sadece bu işin takibi için bir hocanın/belletmenin istihdam edilmesi çok daha isabetli olacaktır.

katılımcı (K-28 ve K-39) ise “kız erkek karışık bir ortamda ders işlenmesini ve özellikle de kız öğrencilerin yanında Kur’an okumak zorunda kalmalarını” Kur’an derslerinde kendilerini en çok zorlayan husus olarak ifade etmişlerdir. Bir katılımcı (K-30) “ezber yapmaya zamanının olmamasını”, bir katılımcı (K-13) ise “ileride nasıl öğreteceğini bilmemesini” kendisini en çok zorlayan durum olarak nitelendirmiştir.

Soru-22: Uluslararası İlahiyat Projesi bünyesinde eğitim gören bir öğrenci olarak -derslerin işlenişine dair gözlemlerinizi ve beklentilerinizi çerçevesinde- ilahiyat fakültesindeki Kur’an-ı Kerim dersleri hakkında eklemek istediğiniz hususlar var mı? Varsa nelerdir?

Nitel (açık uçlu) özelliğe sahip bu soruya sekiz (8) katılımcının cevap niteliğinde herhangi bir yanıtının olmadığı görülürken cevap verenlerin de fakültedeki Kur’an dersleriyle ilgili beklentilerinin üç kategoride temerküz ettiği tespit edilmiştir. Bu bağlamda ÜİP öğrencilerinin Kur’an Okuma ve Tecvid dersleriyle ilgili beklentilerinin çoğunluğunu sırasıyla; “ders saatlerinin artırılarak ek derslerin konulması”, “makam ve ses eğitiminin verilmesi” ve “derslerde erkeklerle kızların ayrı olması” şeklinde özetleyebiliriz.

Katılımcılar tarafından açık uçlu bir şekilde yazılı olarak dile getirilen ve “ders saatlerinin artırılarak ilave derslerin eklenmesine dair” talep ve beklentilerden en dikkat çekici olanları şu şekilde ifade etmemiz mümkündür:

(K-1): “Kanaatimce Kur’an-ı Kerim dersleri haftalık en az ikiye çıkartılmalı. Haftada bir blok ders yapmayı yeterli bulmuyorum. Belki sınıfların sayısı da biraz düşürülebilir. Hocaların öğrencileriyle daha yoğun bir şekilde ilgilenebilmesi için.”

(K-3): “Bence derslerin haftada bir olması yetersiz kalıyor.”

(K-4): “Haftada bir ders çok az ve asla yetmiyor. Bir ilahiyatçının en çok ihtiyacı olan ders Kur’an dersidir. Hoca derste kişiye yönelemiyor ve ancak 3-5 satır veya yarım sayfa okunuyor. Dersler zannımca haftada iki veya üç olmalı en az.”

(K-5): “Haftada bir gün Kur’an dersi yetmiyor. Daha fazla hocayla birlikte okumamız gerekiyor diye düşünüyorum.”

(K-8): “Diyanet bünyesinde takviye dersler çok faydalı oluyor. İlahiyatta da takviye dersler olsa mesleğe daha iyi hazırlanırız.”

(K-12): “Kur’an-ı Kerim dersleri daha fazla olabilirdi. Mezun olduktan sonra insanlar bizlere ‘Aristo’nun Savunmasını’ sormayacaklar. Bizlerden Kur’an-ı Kerim tilaveti ve dini sohbetler isteyecekler.”

(K-13): “ÜİP’liler için Kur’an Öğretim Teknikleri dersi zorunlu olmalı.”

◆ Uluslararası İlahiyat Programı (UİP) Öğrencilerinin Kur'an Okuma ve Tecvid Dersine Yönelik İlgi, Hazırlık, Algı, Tutum ve Beklentileri -Müfîf Ölçeğinde-

(K-17): *"İmkân varsa daha fazla Kur'an-ı Kerim dersi işlenilmeli ki, bu zannımca çok ihtiyaç duyduğumuz bir şey. Hep ilahiyatçıların Kur'an okuyuşlarının ve bilgilerinin eksikliğinden şikâyet ediliyor..."*

(K-19): *"1) Ayetlerin meal ve tefsirini bilerek çalışmak daha faydalı olabilir ancak bu Kur'an dersinin ayrı bir seçmeli ders olarak ilave edilmesi çok iyi olabilir. 2) UİP öğrencilerinden sadece formasyon almayanlar Kur'an Öğretim Teknikleri dersini görebiliyor. Halbuki ileride görev yapacak olan öğrencilerin hepsinin bu dersi almasının gerektiğini düşünüyorum. 3) Kur'an dersi UİP öğrencileri için bir bloktan daha fazla olması gerekir."*

(K-21): *"Bir öğrenciye çok az vakit ayrılabilir. Çünkü sınıflar kalabalık..."*

(K-27): *"Kur'an dersleri fakültede çok az. Birkaç saat ders eklenebilir."*

(K-38): *"Müfredatta kredi ve saat olarak daha fazla yer alması gerekir."*

Yine örneklem grubundan sadece erkek öğrencilerin dile getirdiği ve toplamda on bir (11) katılımcı tarafından talep edilen Kur'an derslerinde kız ve erkek öğrencilerin ayrı ayrı eğitim görmesi isteğine örnek olarak şu yazılı ifadeyi zikredebiliriz:

(K-22): *"Kur'an derslerinin tamamının ayrı işlenmesinin iki taraf için daha faydalı olacağını düşünüyorum. Surelerin taliminde (toplu okuyuşlarda) kızlar istedikleri gibi okuyamıyorlar, sessiz okuyorlar. Ayrıca erkeklerle kızlar aynı anda derse girip erkekler (önce okuduklarından) daha erken dersten çıkıyorlar. Kızlar ise dersin sonuna kadar beklemek zorunda kalıyor. Erkeklerin okuması bittikten sonra kızlar içeri alınıp ayrı ayrı ders yapılmalı. Ayrıca bazı erkekler de kızların yanında rahat okuyamıyorum diyerek tam potansiyellerini kullanamıyorlar. Ama benim açımdan erkekler okuduğunda kızların derste bulunması, erkeklerin toplumda Kur'an okumalarına bir nevi alıştırma olup cesaretlendirici bir unsur."*

Örneklem grubundan bazı öğrenciler (12 öğrenci) ise Kur'an dersinden daha çok tecvid, tashih-i hurûf, makam ve ses eğitimine dair beklentileri olduğunu ifade etmiş; bu ifadelerini ise yazılı olarak şu şekilde dile getirmişlerdir:

(K-6): *"UİP öğrencileri için özel mahreç dersi, bir de nefes egzersizi."*

(K-7): *"Derslerimiz çok güzel ve çok faydalı geçiyor. Ama talim vs. için kız öğrencilere daha güzel bir ortam olabilir (rahatlık açısından). Ayrıca ses eğitimi de almak istiyoruz."*

(K-9): *"Daha çok yüzünden okuma yapılmalı, tecvid ve mahreç çalışması olmalı, makam dersleri de eklenmelidir."*

(K-14): *"Tam yerine oturmamış bir ezberi geçerli kabul etmeyip yapılan hataların daha net belirtilmesini isterdim. Zira herkes ezber yapmaya kadir olsa da ilahiyatçı olarak amacımız ezberin olabildiğince üst seviyede ve mahrecinin tam olması."*

(K-15): “Benim görüşüme göre talimler yapılmalı ve özellikle UİP’li kızların sesli okuyabileceği/çalışabileceği bir ortamın hazırlanması gerekir.”

(K-16): “Tashîh-i hurûf ve tecvid eğitimine daha çok önem verilmeli. Hocalar sırf not verip geçmemeli, aksine öğrencilere hataların nerede olduğunu bir bir söyleyip öğrenciyi bunun üzerinde birebir çalıştırmalı aksi taktirde öğrenci okuyuşunu düzeltemez.”

(K-18): “Hazırlıktan itibaren hitabet ve makam dersleri verilmesini isterim.”

(K-24): “Makam dersi olmalı. Teke tek dersler olursa daha faydalı.”

(K-29): “Aynı anda makam ile öğretilmesini isterdim ve sesin eğitilmesi.”

(K-41): “Makam öğretimi şart. Düz ve kuru olmaz. En az iki farklı makam öğretilmelidir. Yoksa yurtdışındaki cemaat, imamdan feyz alamaz.”

Sonuç

Meslekî tutku ve bilgi, bilgi-eylem bütünlüğü, ahlaki erdemlere sahip olma ve pedagojik yaklaşım sergileme gibi vasıflar gerek yurtiçinde gerekse yurtdışında din hizmeti veren ya da verecek olan kişilerde olması gereken asgari niteliklerdendir. Bununla beraber yurtdışındaki dinî hizmet alanlarında görev alan kişilerin, hizmetin icra edildiği ülkenin diline ve kültürüne hâkim olma gibi vasıflarla muttasıf olması, yürütülecek hizmetin kalitesi açısından son derece önemlidir. Bu önemin idrakinin bir sonucu olarak son yıllarda, genelde ülkemizin yurtdışındaki temsiline özelde ise yurtdışındaki din hizmetinin niteliğinin artırılmasına yönelik adımlar atılmış ve bunun neticesinde Uluslararası İlahiyat Programı (UİP) projesi hayata geçirilmiştir. Bu proje sayesinde her yıl birçok farklı ülkeden, oranın diline/kültürüne hâkim olan öğrenciler ilahiyat tahsili için ülkemize gelmekte; eğitimlerinin ardından da tekrar doğup büyüdükleri ülkelerde istihdam edilmek üzere mezun edilmektedirler.

UİP projesi gibi küresel etkilere namzet bir projenin hedeflenen neticeyi verebilmesi için projenin tüm paydaşlarının bu işin önemini müdrük bir konumda olması ve bu idrakin gereği olan gayreti usulüne uygun bir metodolojiyle sergilemesi elzemdir. Paydaşlar içerisinde, UİP öğrencilerine yönelik eğitimin metodolojisinin ve parametrelerinin belirlenip icra edilmesinde en önemli pay sahibi ise hiç şüphesiz akademik camia ve bu camianın müntesipleri olan ilahiyat fakültesinin öğretim kadrolarıdır. Bu kadroların, UİP projesinin ve öğrencilerinin hedeflerinden/beklentilerinden haberdar olması ve bu doğrultuda eğitim faaliyetleri geliştirmesi son derece önemlidir. UİP projesini başarıya ulaştıracak eğitim faaliyetlerinin başında ise

◆ Uluslararası İlahiyat Programı (UİP) Öğrencilerinin Kur'an Okuma ve Tecvid Dersine Yönelik İlgi, Hazırlık, Algı, Tutum ve Beklentileri -Müüf Ölçeğinde-

hiç şüphesiz, nitelikli Kur'an tedrisatı yer almaktadır. Zira UİP öğrencilerinin mezun olduktan sonra yurtdışındaki hizmet alanları cami merkezli icra edilmekte, bu hizmetin mihverinde ise nitelikli Kur'an tilaveti ve eğitimi yer almaktadır. Bu yüzden ilahiyatta lisans düzeyinde verilen Kur'an eğitimi, UİP projesinin yıllara sâri bir etki icra etmesinde önemli bir fonksiyona sahiptir.

Tüm bu gerekçelerden hareketle çalışmamızda öncelikle UİP öğrencilerinin Kur'an derslerine yönelik ilgi, algı, hazırlık ve beklentilerinin neler olduğu tespit edilmeye çalışılmış; akabinde elde edilen sonuçlardan hem akademi camiasının hem de projeye ilgilenen Diyanet İşleri Başkanlığı gibi kurum ve kuruluşların haberdar edilmesi amaçlanmıştır. Bu amacın gerçekleştirilmesi, ilahiyat fakültelerinde ve DİB bünyesinde UİP'in hedefleriyle mütenasip bir Kur'an eğitiminin sunulmasına vesile olacak ve söz konusu eğitimin günümüzün şartlarıyla geleceğin beklentileri doğrultusunda yeniden şekillenmesine katkı sağlayacaktır.

Bu katkının sağlanmasına matuf olarak hazırladığımız çalışmamıza, Marmara İlahiyat Fakültesi'nde eğitim gören UİP öğrencilerinden 21 kız, 21 erkek öğrenci olmak üzere 42 kişilik bir örneklem grubu iştirak etmiştir. Bu bağlamda Fransa'dan yirmi, Almanya'dan on üç, İtalya'dan üç, Hollanda'dan üç, İsviçre'den bir, Avusturya'dan bir, Avusturalya'dan da bir öğrenci sorularımıza yanıt vermiştir. Verilen yanıtlardan, UİP öğrencilerinin Kur'an derslerinden teorik tecvid bağlamında beklentileriyle mütenasip bir oranda istifade ettikleri ve mezkûr derslerde elde edilen bilgileri mezuniyet sonrası meslekî donanım açısından yeterli gördükleri anlaşılmıştır. Bununla birlikte öğrencilerin büyük çoğunluğu, Kur'an derslerinde meal, tefsir, makam, ses ve nefes çalışmalarına daha çok ağırlık verilmesini talep etmiş; yüzüne okumalarının gelişimi için hocaların kendileriyle birebir olarak daha fazla ilgilenmeleri gerektiğini vurgulayarak pratik alana dair eksikliklerinin ancak bu şekilde giderilebileceğini vurgulamışlardır. Dile getirilen bu hususların layıkıyla uygulanabilir olması ve pratik okuma becerilerinin kendilerinde bir meleke haline gelebilmesi için Kur'an-ı Kerim ders saatlerinin artırılması veya sınıf mevcudunun azaltılması, öğrencilerin çoğu tarafından ısrarla talep edilmektedir. Erkek öğrencilerden önemli bir kısmı ise kız ve erkek öğrencilerin ayrı sınıflarda veya ayrı vakitlerde ders görmelerinin pratikte daha faydalı sonuçlar vereceğini dile getirmişlerdir.

UİP öğrencilerinin Kur'an derslerine yönelik talep ve beklentilerinin biri fakülte ortamı, diğeri ise mezuniyet sonrası hizmet edecekleri ülkenin şartları bağlamında dile getirildiği görülmektedir. Bu minvalde öğrencilerin birçoğunun "Kur'an Öğretim Teknikleri" dersine dair yoğun bir talep içerisinde olduğu; bunun da mesleki yeterlilik ve formasyon bağlamında kendileri için önem arz etmesiyle doğrudan ilişkili olduğu görülmüştür. Mesleki yeterlilik ve formasyonlarını geliştirecek ders ve etkinliklere daha fazla ilgi gösteren UİP öğrencilerinin, bu doğrultuda kısmî ya da tam hafızlık çalışmalarına da ilgi duydukları görülmekte, bu ilginin pratikte mümkün kılınabilmesi için de fakülte bünyesinde UİP öğrencilerine mahsus bir çalışma mekanının son derece gerekli bir hal aldığı müşahede edilmektedir. Böyle bir mekânda yapılacak faaliyetlerin, fakülte bünyesindeki hocaların riyasetinde gerçekleşecek olan ses, makam, hafızlık, hitabet ve öğretim teknikleri gibi Kur'an dersine takviye niteliğindeki ek derslerle birlikte icra edilmesi gerektiği ise izahtan varestedir. Ezcümle, özelde Kur'an hocaları genelde ise İlahiyat Fakültesi, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Türkiye Diyanet Vakfı gibi kuruluşlar, öğrencilerimizin açık yüreklilikle dile getirdiği bu talep ve beklentilere uygun yaklaşımlar sergiledikleri sürece ülkemizin sağlıklı ve sahih din hizmetlerini yaygınlaştırma noktasında dünyaya açılan en önemli pencerelerinden birisini teşkil eden UİP projesi, beklenenden çok daha etkin ve bereketli neticelerin hasıl olmasına vesile olacaktır.

◆ Uluslararası İlahiyat Programı (UİP) Öğrencilerinin Kur'an Okuma ve Tecvid Dersine Yönelik İlgi, Hazırlık, Algı, Tutum ve Beklentileri -Müüf Ölçeğinde-

Kaynakça

- Akalın, Mehmet. *Örnek Açıklamalarıyla Sosyal Bilimlerde Tekniği Anket*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2015.
- Akpınar, Ali. "Tefsir ve Kur'an Derslerinin Öğrencilerde 'Kur'an Kültürü' Oluşturacak Şekilde Verilmesi". *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*. 167-187. Van, 2007.
- Alemdar, Yusuf. "İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Dersleri İle İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 177-212.
- Aslantürk, Zeki. *Araştırma Metod ve Teknikleri*. İstanbul: İfav Yayınları, 1999.
- Aydar, Hidayet. "Kur'an (Tercümesi)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/404-409. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Aydar, Hidayet. *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*. İstanbul, 1996.
- Baktır, Mustafa. "Suffe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/469-470. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Balcı, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma: Yöntem Teknik ve İlkeler*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2015.
- Bayraktar, Zülfikar. "Türkiye'nin Balkanlardaki Yumuşak Gücü Türk Kültürü". *Karadeniz Araştırmaları Dergisi* 9/35 (2012), 181-189.
- Benli, Abdullah. "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bir Program Önerisi". *Bilimname: Düşünce Platformu* 28 (2015), 125-165.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Kâsım eş-Şemmâî er-Rifâî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.
- Çavuş, Tuba. "Dış Politikada Yumuşak Güç Kavramı ve Türkiye'nin Yumuşak Güç Kullanımı". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (2012), 23-37.
- Çetin, Abdurrahman. "Tecvid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/253-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Çetin, Abdurrahman. "Tilavet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/155-157. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *UİP Uluslararası İlahiyat Programı Tanıtım ve Başvuru Kılavuzu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022. <https://disilikiler.diysnet.gov.tr/Documents/Ek-6%20UİP%20Tanıtım%20Kitapçığı%202022%20.pdf>.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. El-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Dârü'l-Cinân, 1409-1988.
- Erşahin, İsmail. "Bir Diyanet Projesi Olarak Uluslararası İlahiyat Programı". *Diyanet İlmi Dergi* 51/2 (2015), 125-146.
- Erul, Bünyamin. "Zeyd b. Sâbit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/321-322. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Fırat, Yavuz. "Kur'an-ı Kerîm'i Okuma, Ezberleme ve Anlamını Öğrenme Üzerine". *Bilimname: Düşünce Platformu* 22 (2012), 7-33.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*. 10 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1432/2011.
- Gemici, Nurettin. "Uluslararası İlahiyat Projesi ve Diyanet İşleri Türk-İslam Birliği (DİTİB)'nin Almanya'daki Din Hizmetlerine Katkısı". *Değerler Eğitimi Dergisi* 12/30 (2015), 181-211.
- Gencil, Hayriye. *Öğrenci ve Öğretim Elemanlarının Görüşlerine Göre Uluslararası İlahiyat Programının Sorunları*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Gökdemir, Ahmet. "İlahiyat Fakültelerindeki Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bazı Teklifler". *Türkiye'de Kur'an ve Kıraat Eğitimi*. Ed. Ahmet Gökdemir. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021, 9-24.
- Güzel, Süleyman Çağrı. "Dış Yardımlarda Destekleyici Bir Unsur Olarak Kültürel Diplomasi ve Yunus Emre Enstitüsü Örneği". *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 30/2 (2016), 343-359.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1980.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Kahire: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1395/1975.

◆ Uluslararası İlahiyat Programı (UİP) Öğrencilerinin Kur'an Okuma ve Tecvid Dersine Yönelik İlgi, Hazırlık, Algı, Tutum ve Beklentileri -Müüf Ölçeğinde-

İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. El-Abbâs. *Kitâbü's-Seb'a*. nşr. Şevkî Dayf. Kahire, 1988.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd*. nşr. Gânim Kaddûrî Hamed. Beyrut, 1407/1986.

Kaptan, Saim. *Bilimsel Araştırma Teknikleri*. Ankara: Tekışık Matbaası ve Rehber Yayınevi, 1983.

Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017.

Kethüda, Önder. "Türkiye'deki Uluslararası Öğrenci Hareketliliği Üzerine Bir Araştırma". *Yüksek Öğretim Dergisi* 5/3 (2015), 147-161.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kâhire: y.y., 1374-75/1955-56.

Önkâl, Ahmet. "Bi'rîmaûne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/195-196. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Özkan, Fatih. *Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde Eğitim Gören Uluslararası Öğrencilerin Memnuniyet Düzeyleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Şenat, Fatma Asiye. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Anlayarak Kur'an Okuma Durumları Üzerine Bir Çalışma". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2011), 143-164.

Yoğurtçugil, Kemal. *Örnekleme -Yöntemler ve Uygulama*. İstanbul: İktisat Fakültesi Yayınları, 1976.

İsmâil Hakkı Bursevî'ye Göre Rü'yetullah

'Ru'yetullah' According to Isma'il Haqqi Bursawi

Sıla İSKEÇELİ

Arş. Gör. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Tefsir Anabilim Dalı

Res. Asst. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of
Divinity, Department of Tafsir, Bolu/Turkey

silaiskeceli@gmail.com ORCID: 0000-0003-1240-1963

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 17 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Haziran / June 2023

DOI: [10.53683/gifad.1267149](https://doi.org/10.53683/gifad.1267149)

Atıf / Citation: İskeçeli, Sıla. "İsmâil Hakkı Bursevî'ye Göre Rü'yetullah / 'Ru'yetullah'
According to Isma'il Haqqi Bursawi". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
/ *The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 12/24 (Temmuz/July 2023/2): 754-779

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

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

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

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

Öz

Rü'yetullah/Allah'ın görülmesi hususu tefsir ilminde tartışılan konular arasında yer almaktadır. Osmanlı Devleti'nin 18. yüzyıl âlimlerinden sûfi müfessir İsmâil Hakkı Bursevî, çeşitli metotlarla derlediği Rûhu'l-beyân adlı tefsirinde bu konuya yer vermiştir. Allah Teâlâ'nın dünyada ve âhirette görülebilmesi hakkında İslâm âlimlerinin ileri sürdüğü görüşleri tefsirinde detaylıca irdeleyen müfessirin rü'yetullah hakkında önemli açıklamalar yaptığı görülmüştür. Bu çalışmada Bursevî'nin başta Rûhu'l-beyân tefsiri esas alınarak, Şerh-u Şu'abi'l-Îmân ve Kitâbu'n-netice adlı eserlerindeki rü'yet dair düşüncelerinin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Müfessirin rü'yetullah algısı çerçevesinde oluşturulan bu çalışma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde rü'yetullah konusu hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Birinci bölümde Bursevî'nin rü'yet kavramına verdiği anlamlar tespit edilerek rü'yetin imkânı, dünyada ne zaman ve nasıl gerçekleştiği hakkındaki görüşleri ortaya çıkarılmış ve işârî açıdan konuya yaklaşımı üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde müfessire göre rü'yetin cennette nasıl gerçekleşeceği, bu mertebeye kimlerin erişeceği, kademeleri, zamanı ve sayısı gibi alt başlıkları altında âyet ve hadislerden yaptığı yorumlarla rü'yet algısı gösterilmeye çalışılmıştır. Ayrıca konu hakkında Bursevî'nin Allah'ın görülebileceğini mümkün gören Ehl-i sünnet'in ve O'nun dünyada ya da âhirette hiçbir şekilde görülemeyeceğini iddia eden Mu'tezile âlimlerinin görüşleri karşısındaki yaklaşımının ortaya çıkarılması hedeflenmiştir. Üçüncü bölümde rü'yetin bedenen olup olmamasıyla bağlantılı olarak müfessirin, haşr/yeniden diriliş konularındaki düşüncelerine kısaca değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Bursevî, Rûhu'l-beyân, Rü'yetullah, Cennet, Haşr.

Abstract

Ru'yetullah (seeing Allah) is among the topics discussed in commentary science. Isma'il Haqqi Bursawi, one of the 18th century scholars of the Ottoman Empire, included this subject in his commentary named Rûh al-bayân, which he compiled with various methods. The exegete, who examined the views put forward by Islamic scholars about Allah's being seen in this world and in the hereafter, in his commentary, makes important statements about ru'yetullah. In this study, it is aimed to reveal Bursawi's thoughts on ru'yet (seeing) in his works called Şerh-u Şu'abi'l-Îmân and Kitâbu'n-netice, primarily based on his tafsir Rûh al-bayân. This study, which was created within the framework of the exegete's perception of ru'yetullah, consists of an introduction section and three other sections. In the introduction section, brief information was given about the subject of ru'yetullah. In the first section, by determining the meanings that Bursawi attributed to the subject of ru'yet, his views on the possibility of ru'yet and when and how it occurs in the world were

revealed, and his approach to the subject from a ishari perspective was emphasized. In the second section, the perception of ru'yet was demonstrated by the exegete's interpretations of verses and hadiths under subheadings such as how ru'yet will occur in paradise and who will reach this level, as well as ru'yet's levels, time and number. In addition, Bursawi's approach to the views of the Ahl as-Sunnah, who sees it possible that Allah can be seen, and the Mu'tazila scholars who claim that He cannot be seen in the world or in the hereafter, were also mentioned. In the third section, the thoughts of the exegete on resurrection were briefly mentioned in connection with whether ru'yet was bodily or not.

Keywords: *Commentary, Bursawi, Rûh al-bayân, Vision, Hell, Doomsdays.*

Extended Summary

The subject of this research was to reveal the views of Isma'il Haqqi Bursawi, one of the leading scholars of the Ottoman Empire who lived in the 18th century, on ru'yetullah (seeing Allah) in his commentary named *Rûh al-bayân* and in his works *Şerh-u Şu'abi'l-Îmân* and *Kitâbu'n-netice*. The views of the exegete, who wrote hundreds of works, are significant because he made a name for himself in a wide geography and his works are still subject to study and read. In this study, in the introductory section, brief information was given about the concept of ru'yetullah, and in the first section, the views of the exegete about the realization of ru'yet in the world were mentioned. In the second section, the evidences that he put forward for the realization of ru'yet in heaven were examined, and in the last section, the evidence that the resurrection will occur physically and spiritually was emphasized in connection with the fact that the vision is bodily. Evaluating the word ru'yet in the meaning of "seeing, looking and understanding", the exegete also handled words such as "excess" in this context. According to Bursawi, ru'yet is seeing something, while comprehension is grasping something. Therefore, understanding is superior to seeing. It is permissible to see Allah without being comprehended, but it is not possible in the Shari'ah. If a person breaks away his actions, attributes and personality, it is permissible for a person to see Allah after a complete insilah. Again, according to the exegete, the verses of al-Baqara 2/55 and al-A'raf 7/143 could be brought as evidence for the realization of ru'yet while still in the world. In addition, in the verse of al-A'raf 7/143, Prophet Moses did not prevent his people from seeing Allah; on the contrary, he wanted to see Him himself, and this request was not turned down. God did not say, "I cannot be seen", but promised that if the mountain could stand in its place and remain stable and solid, he would be seen. The preposition that gives a negative meaning in Allah's statement "You will

never see me” in the continuation of the verse does not mean anything negative in the eternal sense. Linguists have agreed on this issue. The exegete interpreted Prophet Musa’s hearing of Allah’s word as turning his whole body into an ear. He even stated that believers like this would only be eyes, ears or faces in the hereafter, and that they would look, see and hear from every direction in every direction. He said that just as the sense of sight was given the ability to perceive sounds, the sense of hearing could reflect on other organs. However, the exegete also brought the mi’raj event as evidence for the realization of ru’yet in the world. In mi’raj, he expressed that Prophet Muhammad’s body had almost become an eye, and that this event took place with his secret and spirit. He also stated that the Messenger of Allah saw Allah twice, with the heart and with the eyes, and that the discovery made with the heart was not less than that with the eyes of the head. On the other hand, the exegete expressed that believers would see Allah in three categories in heaven. The celebration of the common people would be on the days of celebration in the world, the celebration of the elite would be every day, and the celebration of the most elite would be with every breath. In addition, Allah could be seen on Fridays. Each servant would see according to their own degree. Angels would also be able to attain ru’yet. The exegete, whose verses contained words such as “some faces will look at Allah; joyful faces, abundance, better rewards, and sustenance in heaven” as evidence for ru’yet in heaven, emphasized that the best response would be to see Allah in heaven. After all, the act of seeing in heaven would be with the eyes of the head. Therefore, according to the exegete, re-creation in the hereafter would occur physically and spiritually. In fact, resurrection would be possible even in the world. The exegete, as an example for this subject, said that the parents of the Messenger of Allah and even his uncle, according to some scholars, were resurrected and passed away after they became believers. On the other hand, the exegete, who said that the bodies that burned and turned into charcoal due to torment in hell would be created again, expressed that Allah had the power to bring together every single building block of man. As a result, it can be stated that the Sufi exegete Bursawi generally remained in the Sunni line in his understanding of ru’yet. Although the Sufis were in agreement that ru’yetullah with the heart or eyes did not occur in the world, Bursawi separated from them. Like Fehrudin Razi, he accepted ru’yetullah with the eyes of the heart in the world. He also argued that the Messenger of Allah saw in the world with both his heart and his head eyes. Like Kashani, he said that in the hereafter, Allah would be seen with the eyes of the head. However, he stated that the vision of each servant would be different according to his

degree.

Giriş

Tefsirde üzerinde durulan temel konulardan biri de *Allah Teâlâ'nın görülmesi/rü'yetullah* hususudur. "Rü'yet" kelimesi "görmek" manasına gelmekle birlikte Allah'ın dünyada ya da âhirette gözle müşâhede edilmesi ve mükemmel bir inkişaf oluşmasını içerir.¹

Rü'yetullah hususunda âyet ve hadislerden deliller getirilerek bazı görüşler ortaya atılmıştır: Mu'tezile mensupları, bir kısım nasları te'vil ederek dünyada ya da âhirette Allah'ı görmenin mümkün olmayacağını iddia etmişlerdir.² Buna karşılık Eş'arîler bazı âyetleri³ delil olarak müminlerin kıyamet günü hesaplarının görülmesinin ardından Cenâb-ı Hakk'ı müşâhede edeceklerini savunmuşlardır. Müşebbihe ile Mücessime ise Allah'ın dünyada ve âhirette görülebileceğine inanırken Ehl-i sünnet âhirette görülebileceğini ileri sürmüştür. Öte yandan cennette olacak müşâhedenin kalple yahut dünyadaki göz veya başka bir gözle olma durumu da söz konusu edilmiştir. Bu hususta bir tarafta görme eyleminin sadece kalp ile olacağını⁴ söyleyen Ca'fer es-Sâdik (ö.148/765); diğer tarafta bu durumun bir göz ile olacağını, ancak keyfiyet ve teşbih olmayacağını ileri süren Ebû Hanîfe (ö. 150/767) yer almıştır.⁵

Diğer taraftan mutasavvıflar da bu konuyu ele almışlardır. Genel

¹ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 110; Süleyman Uludağ, "Rü'yet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/310; Selim Özarslan, "Allah'ın Görülebilmesi/Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (2001), 276.

² Nasr Hamid Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-aklî fi't-tefsîr* (Beirut: el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, 1996), 190-191; Ömer Pakişi, "Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebbar ve Zemahşerî Örneği)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2001), 55-56.

³ el-A'râf 7/143; el-Kıyâme 75/22-23.

⁴ Allah Teâlâ'nın kalp gözüyle görüleceği konusunda güncel bilimin elde ettiği veriler açısından Akdemir'in şu ifadeleri önemlidir: "Görme eylemi görülen şeyden ziyade gören varlığın beyninin algılaması ile ilgili bir olaydır. Dolayısıyla Allah cennet ehlinin beyinlerinde cemalinin görüntüsü ile ilgili bir bilgi yaratabilir." Hikmet Akdemir, "Taberî'ye Göre Ru'yetullah Meselesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2002), 25.

⁵ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, ed. Muhammed Amirûşî (İstanbul: Mektebetü'l-irşad, 2001), 141-151; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-müel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasîr - Abdurrahman Umeyre (Beirut: Dâru'l-cil, 1996), 3/7; Sa'deddîn et-Teftâzânî, *el-Makâsîd Kelam İlminin Maksatları*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 558-570; Hadî Marifet, *Kur'an İlimlerine Giriş*, çev. Yusuf Tazegün (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014), 239-241; Akdemir, "Taberî'ye Göre Ru'yetullah Meselesi", 8-9.

olarak onlara göre dünyada Allah'ı göz ile görmek mümkün değilken âhirette görülmesi mümkündür. Gazzâlî (ö. 505/1111), Hz. Ömer'in "Kalbim Rabbimi gördü"⁶ ifadesine yer verip, görmenin kalple bağlantılı olduğu üzerinde dururken; İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) Allah'ın dünyada kalple müşâhede edildiğini savunmuştur. Ayrıca İbnü'l-Arabî'ye göre, rü'yet (müşâhede) ve ilim (mükaşefe) arasında fark vardır. Hakk'ı görmek, O'nun zatıyla ilgiliyken; O'nu bilmek, O'na nisbetler izafe ederek, ilah olarak ispatlamaya yöneliktir. Ancak Cenâb-ı Hakk'ın varlığının zatının aynı olmasından dolayı O'nu görmek O'nu bilmektir. Kâşânî (ö. 736/1335) ise rü'yetin "beden gözüyle görmek" olarak tahsis edildiğini belirtmiştir.⁷ İmâm Rabbânî (ö. 1034/1624) rü'yetin âhirette vaad edildiğini, dünyada olmayacağını, ancak Resûlullah'a dünyada iken rü'yetin nasip olduğunu dile getirmiştir. Hatta Hz. Peygamber'in yolunda olan bazı kâmil zatların da nasipleri varsa buna erişebileceklerini, ancak onların rü'yetlerinde arada perde bulunacağını kaydetmiştir.⁸

Bu çalışmada sûfî müfessir İsmâil Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *rü'yetullah* konusu hakkındaki görüşleri gösterilmeye çalışılacaktır. Dolayısıyla tasavvufî tefsir örneği olan *Rûhu'l-beyân*'daki müfessirin aktarımları ve görüşleri önem arz etmektedir. Bursevî'nin *Rûhu'l-beyân* tefsirinde rü'yetullah konusu bağlamında yapılmış detaylı bir araştırmaya rastlanmamıştır. Ancak bu konunun kısmen yer aldığı birkaç çalışma tespit edilmiştir. Bunlar: Betül Saylan'ın "*Ferahu'r-Rûh Adlı Eseri Çerçevesinde Bursevî'nin Sem'iyât Bahisleri Hakkındaki Görüşleri*" adlı makalesi ve Yusuf Bilal Kara'nın "*Mi'racın Tasavvufî Boyutu: İsmail Hakkı Bursevî Örneği*" adlı yüksek lisans tezidir.⁹

Bu makalede Bursevî'nin rü'yetullah görüşleri, *Rûhu'l-beyân* tefsiri esas kaynak olmak üzere *İmân Esaslarına Tasavvufî Bir Bakış (Şerh-u Şu'abi'l-İmân)* adlı eseri ve vefatından yaklaşık bir yıl önce kaleme aldığı *Kitâbü'n-netice* adlı eserleriyle sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla müellifin en son ulaştığı netice ve

⁶ İmâm Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.), 3/34.

⁷ İbn Arabî, *Ahadiyyet Risâlesi*, çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2012), 21-23; Uludağ, "Rü'yet", 35/310-311. Ayrıca bk. Muhyiddin İbn Arabî, *Tefsir-i Kebir Te'vilât*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: KİTSAN Yayınları, ts), 1/421-423; 2/1219-1220; Kemalüddin Abdürrezzak Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşâniyye*, çev. Ali Rıza Doksanyedi (Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1988), 2/48-49 3/224.

⁸ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbat-ı Rabbânî* (İstanbul: Merve Yayın-Dağıtım, 1996), 1/466-467.

⁹ Ayrıca bk. İskender Şahin, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân'ında Mu'tezile'ye Yöneltiği İtirazlar", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/26 (2021), 181-205; Çağfer Karadaş, "İsmail Hakkı Bursevî'nin İtikadî Görüşleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (1999), 265-276.

kanaatleri gösterilmeye çalışılmıştır.

1. Rû'yetullahın Dünyada Gerçekleşmesi

Bursevî, dünyada rû'yetullahın gerçekleşmesi hakkındaki yorumlarını *görmek*, *bakmak* ve *idrak* gibi kelimeler üzerinden yapmıştır. Müfessire göre *basar* (البصر) görme duyusudur ve insanın sadece iki gözüyle elde ettiği kabiliyettir. Görme mahalli olduğu için göze de bu isim verilebilir. *Rû'yet* (الرؤية) bir şeyi görmek iken; *idrak* (الإدراك) bir şeyi kavramak, kuşatmak ve künhüne vâkıf olmaktır. Müfessir, idrak ile görmek arasındaki farkı şu şekilde açıklamıştır: Bir şeyi "idrak etmek", onu kavramak ve ona ulaşmak iken "görmek" bir şeyi görmekten ibarettir ve idraksiz görmek de mümkündür. Ayrıca idrak, görmekten daha hususîdir.¹⁰ Bursevî'ye göre, Allah Teâlâ'nın idrak edilmeden görülmesi câizdir. Fakat bir insan, dünyada iken Allah'ı görseydi, şükretmesi vâcib olurdu. Şükrettiğinde ise daha çoğuna hak kazanırdı. Allah'ı görmekten daha üstün bir şey olamayacağına göre, dünyada görülmesi haramdır. Şayet fiillerinden, sıfatlarından ve zatından fâni olup, hüviyyet ve beşeriyeti ortadan kalkan kimsenin tam bir sıyrılma/soyutlanma (insilâh) sonrasında ancak basiretle Hakk'ı görmesi câiz olur. İbn Atâ'dan (ö. 309/922) nakille ise şöyle demiştir: "Allah'ı görmek aklen câiz ise de şer'an bunun mümkün olamayacağı hakkında icmâ vardır."¹¹

1.1. Rû'yetin Dünyada Gerçekleşmesinin Delilleri

Âlimler Allah'ın dünyada görülmesi hususunda ihtilaf etmişlerdir. Fahrüddin Râzî (ö. 606/1210) dünyada Hz. Peygamber'in mi'rac hadisesinde basiret yani kalp gözüyle Allah'ı gördüğünü, âhirette ise keyfiyeti bilinmeyen bir şekilde görmenin gerçekleşeceğini kabul etmiştir.¹² Diğer taraftan sûfilerin büyük çoğunluğu rû'yetullahın dünyada kalp veya gözle gerçekleşmediği hakkında ittifak içinde olmuşlardır.¹³ Bursevî ise onlardan ayrılmıştır. Dünyada kalp gözüyle, âhirette ise beden gözüyle Allah'ın görüleceğine inanmıştır. Ancak Hz. Peygamber'in dünyada kalp ve bedenle gördüğünü, diğer peygamber yahut velîlerin ise dünyada kalp gözüyle Allah'ı gördüklerini kabul etmiştir. Bu konuda müfessirin rû'yete yönelik açıklama ve delilleri şöyledir:

¹⁰ İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, thk. Ahmed İzzu İnâye (Beirut: Dâru İhyâ't-Türâsî'l-'Arabî, 2001), 3/100.

¹¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/100-105.

¹² Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtilihü'l-gayb*, çev. Suat Yıldırım vd. (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002), 6/415; 11/49-60; 20/497-509; 22/302-308.

¹³ Uludağ, "Rû'yet", 35/310-311.

Müfessir hem *Rûhu'l-beyân* tefsirinde hem de *Kitâbü'n-netice* adlı eserinde, dünya hayatında rü'yetullahın gerçekleştiğini kabul ederek dünyada kalp gözü (basiret) aracılığıyla, âhirette ise baş gözü (basar) ile görmenin olacağını ileri sürmüştür. Rü'yetin dünyada vuku bulmasına Bakara 2/55¹⁴ ile A'râf 7/143.¹⁵ âyetlerini delil kabul etmiştir. Çünkü söz konusu âyetlerde Hz. Mûsâ, kavminin Allah'ı görmek istemesini engellememiş, bizzat kendisi de görmek istemiş ve bu isteği reddedilmemiştir. Cenâb-ı Hak ona dağ yerinde durabilirse kendisini görebileceğini vaad etmiştir. Bunun gerçekleşmiş olması müfessire göre imkânsız değildir. Çünkü Hz. Mûsâ'nın Allah'a olan niyazındaki "*Bana görün, sana bakayım.*" cümlesinde geçen *bakmak* kelimesi, *görmek* anlamındadır. Allah, Hz. Mûsâ'ya kendini görme imkânı vermiştir. Bu ise zatının görülmesi için bir sebeptir. Dolayısıyla Hz. Mûsâ'nın sözünde mecâz bulunmaktadır. Aslında bu cümle "*Seni görme imkânı ver.*" şeklinde anlaşılmalıdır. İbn Abbas'tan rivayetle ise Hz. Mûsâ'nın bu isteğine karşı Cenâb-ı Hak perdeleri açıp dağı göstererek "*Bak*" buyurmuş; Hz. Mûsâ, yüz yirmi dört bin peygamberin yalvararak "*Bana kendini göster Ya Rabbi.*" şeklinde ihramlı halde telbiyede bulduklarını görmüştür. Ayrıca bir başka âyette¹⁶ Hz. Mûsâ'nın, "*Ey rabbim! Bana lütfedeceğin her türlü hayra muhtacım!*" yakarışı tıpkı küçük bir çocuğun Hakk'ın terbiye kucağında haddini aşmaması gibidir. Âdetâ büyüyünce Hz. Mûsâ, çocukların isteği gibi buna talip olmamış ve "*Sana bakayım, kendini göster ya Rabbi!*"¹⁷ buyurmuştur. Nitekim Ehl-i sünnet'e göre bu âyet, Allah'ın görülmesinin câiz olduğunu gösterir.¹⁸ Bununla birlikte Hz. Mûsâ "*Sana bakayım.*" demiş; Allah Teâlâ "*Bana bakamazsın.*" demeyerek "*Sen beni asla göremezsın.*" buyurmuştur. Aslında Hz. Mûsâ'nın bu isteği göz bebeğiyle yönelip bakmak değil, içinde

¹⁴ وَادُّ قُلُوبَكُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تُنظَرُونَ "Bir zamanlar, 'Ey Mûsâ! Allah'ı açıkça görmedikçe sana asla inanmayız' demiştiniz de bakıp dururken hemen sizi yıldırım çarpmıştı." *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), el-Bakara 2/55.

¹⁵ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرِيكَ وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَوَلَّىٰ وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ سُجَّدًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ "Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, 'Rabbim! Bana görün; sana bakayım' dedi. Rabbi, 'Sen beni asla göremezsın. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin' buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti; Mûsâ da bayılıp düştü. Kendine gelince dedi ki: Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana töbe ettim; ben inananların ilkiyim." (el-A'râf 7/143).

¹⁶ el-Kasas 28/24.

¹⁷ el-A'râf 7/143.

¹⁸ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-gayb*, 11/50-57.

idrakın de olduğu görmektir. Zira bakmakta bazen idrak olmayabilir.¹⁹

Bursevî, Farsça tefsirlerde yukarıdaki âyetin “*Beni dünyada göremeyeceksin.*” şeklinde anlaşıldığını ve ezeli hükmün, dünyada Allah’a bakan kimselerin öleceği şeklinde yorumlandığını söylemiştir. Naklettiği bir başka eserde ise “*Fâni gözle göremezsin, ancak bâkî gözle ihsan ve nimet vasıtasıyla görürsün.*” denilmek istendiğini kaydetmiştir. Reşîdüddîn-i Meybûdî'nin (ö. 520/1126'dan sonra) *Keşfü'l-esrâr* isimli Farsça tasavvufî Kur'ân tefsirinde Hz. Mûsâ'nın makamına işaret edildiğini aktarmıştır. Nitekim Allah'ın “*Beni asla göremezsin.*” buyruğunu işittiği zamandaki Hz. Mûsâ'nın makamı, “*Bana göster*” dediği andaki makamından daha yüksektir. Ayrıca bazı müfessirlerin konu hakkındaki görüşlerine yer vermiştir: Onlara göre, Allah Teâlâ “*Ben asla görülmem.*” dememiş ve görülme olasılığını tamamen ortadan kaldırmamıştır. Eğer Allah görülebilir olmasaydı, şüphesiz bunu haber verirdi. Ayrıca söz konusu âyet, Allah'ın görülmesinin imkânsız olmasına delâlet etmez. Aksine görmeye engel bazı *eksiklik* ya da *kusurların* olduğuna işaret eder ve görmeyi engelleyen bir *perde* kaldığını gösterir. Müfessirlerin bu görüşlerini aktaran Bursevî, sondaki görüşe kendisinin razı olmadığını dile getirmiştir. Ona göre, Tûr dağına Hz. Mûsâ'nın gelişi, nübüvvetinin ilk zamanlarında olmamış; aksine Hz. Mûsâ, derecesine nisbetle *Muhammedî mûraca* benzemektedir.²⁰ Dolayısıyla müfessir *eksiklik* ya da *kusurun* bu mertebede olmayacağını savunmuştur.

Öte yandan müfessirin kaydettiği bilgiye göre A'râf sûresinin 143. âyetindeki “*Beni asla göremezsin.*”²¹ cümlesinde olumsuz anlamı veren “*asla*” (لَنْ) edatının, ebedî olarak olumsuz anlam ifade etmesi dil âlimlerine göre yanlıştır. Buna dair ne sahih bir nakilde ne de muteber bir kitapta bilgi geçer. Hatta Zuhruf 43/77²² ile Hâkka 69/27.²³ âyetlerinde Yahudilerin ölümü isteyeceklerinin bildirilmesine rağmen Bakara 2/95. âyetinde²⁴ ölümü temenni etmeyecekleri bu edatla ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu edat ebedî olumsuzluk ifade etmez. Nitekim Mu'tezile'nin Hz. Mûsâ'nın Allah Teâlâ'yı

¹⁹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/182; 3/294-298; a.mlf., *Kitâbü'n-netice* (Bursa: İnebey Yazma Eser Ktp., Genel, 64), 304b, 455b.

²⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/294-298; a.mlf., *Kitâbü'n-netice* (Genel, 64), 304b, 331b, 405a.

²¹ لَنْ تَرِي

²² وَأَنذَرُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِيَ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا كُفِرُونَ “*Ey Mâlik, rabbin bizim işimizi bitirsin! diyecekler; o da 'Burada kalıcısınız' cevabını verecektir.*” (ez-Zuhruf 43/77).

²³ يَا لَيْتَهَا كَانَتْ الْفَاحِشِيَّةَ “*Keşke ölümüm her şeyi bitirseydi!*” (el-Hâkka 69/27).

²⁴ وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ “*Kendi elleriyle yapıp ettikleri işler sebebiyle hiçbir zaman ölümü temenni etmeyeceklerdir. Allah zalimleri iyi bilir.*” (el-Bakara 2/95).

göremediğini ileri sürmesi, ebediyen görmemeyi gerektirmez. Âyetin devamında “*Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin.*”²⁵ buyrulmuştur. Allah Teâlâ, Hz. Mûsâ’ya tecellî ettiğinde dağ sabit ve sağlam kalırsa kendisini görebileceğini, dağ yerinde duramazsa bakamayacağını bildirmiştir. “Dolayısıyla kuvvetine rağmen dağ tecelliden etkileniyor ve parçalanıp yok oluyorsa, en ufak şeyden bile korkan insanoğlu, böylesine muazzam bir müşahedeye nasıl güç yetirebilir?” diyen müfessire göre bu âyet rü’yetullahı kanıttır. Nitekim görme eylemi, dağın yerinde kalabilmesine bağlanmıştır ve mümkün olabilecek bir şeydir. Nasıl ki bir şeyi imkânsıza (muhâl) bağlamak onun imkânsız oluşuna delilse, bir şeyi mümkün bağlamak onun imkân dahilinde olacağına delildir. İmkânsıza bağlı olanın yine imkânsız olduğuna örnek olarak A’râf 7/40. âyetini veren müfessir, bu âyetteki “*Deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete giremeyeceklerdir!*” ifadesinde, kâfirlerin cennete girmesinin imkânsız kılınmasının yine imkânsız bir şeye bağlanmasıyla açıklamıştır. Dolayısıyla aynı sûrenin 143. âyetindeki Allah’ın tecellî etme durumu da dağın yerinde durmasıyla mümkündür ve bu mümkün olabilecek bir durumdur. Öte yandan Hakk’ın tecellisi karşısında dağın yerinde kalabilmesinin delili şudur: Allah, “*Dağ paramparça oldu.*” dememiş, parçalanmayı kendine nisbet ederek “*Dağı paramparça etti.*”²⁶ buyurmuştur. “*Rabbi o dağa tecellî edince*” ifadesi ise Allah’ın kudreti ve emrinin dağa yönelmesiyle azametinin dağda gözükmelerini belirtir. Dağdaki bu zuhur, azametle kudretin ona ilişmesi ve etkilerinin belirmesidir. Müfessir, bu şekilde zikrettiği yorumun ise Allah’ın zatının, cansız varlıklara gözükmemesinin akla uygun olmamasından dolayı yapıldığını zikretmiştir.²⁷

Müfessirin verdiği bazı rivayetlere göre Allah, Hz. Mûsâ’ya nurunu çevreleyen perdeler arasından, serçe parmakla baş parmağın üst boğumu birleştirildiğinde oluşan daire kadar bir yerden dağa nurunu göstermiştir. Bir başka rivayete göre yetmiş bin perde ardından dirhem büyüklüğünde nur açığa çıkarmış veya arşın nurundan ya da kendi nurundan iğne deliği kadar izhar etmiştir. Hatta bu dağı Hz. Mûsâ’ya fidiye olarak kıldığı, şayet yere düşüp, kendinden geçmeseydi, dağın parçalandığı gibi onun da eriyeceği şeklinde anlaşıldığını kaydetmiştir. Ayrıca “dağ” kelimesinin hicâb olan cismin sûreti olduğunu, cismin ise fenâ ve riyâzat ile parçalanıp yok olmadan tecellîye uygun düşmediğini belirterek, “Tecellî, ancak kalp makamındaki

²⁵ وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَاهُ

²⁶ el-A’râf 7/143.

²⁷ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 3/207, 299-300.

ruh içindir; dağ ise cismânî ve kevnî bir oluşun sûretidir. Bunun vuku bulunduğu yer, sonradan oluşan bir şey değildir." şeklindeki işârî yorumu aktarmıştır.²⁸

Bununla birlikte müfessir, Hz. Mûsâ'nın Allah Teâlâ'nın kelâmını işitmesini, bütün vücudun âdeta bir kulağa dönüşmesi gibi mümin kulların âhirette sırf kulak, göz ya da yüz olacakları; dolayısıyla duymaları, işitmeleri ve müşâhedelerinin yönlerine sığmayıp perdelenme ya da bir yön olmadan her cihetten her cihete bakıp, görüp, işitecekleri şeklinde gelen bazı rivayetleri aktarmıştır. Müfessire göre, Allah'ın işitme duyusunu sesleri idrak için yarattığı gibi bir duyu organı da başka organların idrak ettiğini algılayabilir. Tıpkı görme duyusuna sesleri de algılama özelliğinin verilmesi gibi işitme duyusu için yaratılan seslerin algılanma potansiyelini diğer organlarda yaratabilir.²⁹

Dolayısıyla Bursevî dünyada insanın kalp gözü ile Allah'ı görebileceğini kabul etmiştir. Hatta Allah dostu bazı kimselerin ya da peygamberlerin bunu tecrübe ettiklerine, ancak bunun için bir soyutlanma gerektiğine inanmıştır. Sıfat, zat ve fiillerinden fâni olanın, tam bir soyutlanmadan sonra bunu elde edebileceğini ifade etmiştir.

1.2. Mi'ractaki Rü'yet

Bursevî, rü'yetin dünyada gerçekleşmesini mi'rac hadisesiyle de ele alarak izah etmiştir. Ona göre Hz. Muhammed, kevn ve fesâd âleminde yedi feleği kat ettikten sonra Allah Teâlâ'yı görebilmiştir. Necm 53/17. âyetinde ise mi'racta Resûlullah için "Göz ne kaydı ne de hedefinden şaştı."³⁰ denilmesini onun baş gözüyle ve uyanıklık halinde Allah Teâlâ'yı gördüğüne delil saymıştır. Nitekim âyette "kalbi kaymadı" buyrulmamış, *basar* kelimesi kullanılarak "gözü kaymadı" denilmiştir. Bununla birlikte bu âyetin Hz. Peygamber'in yüce himmetine ve güzel ahlâkına övgü sayıldığına dair yorumları da aktarmıştır.³¹

Mi'rac gecesinde sır ve ruhla bu olayın gerçekleştiğini söyleyen müfessir, Resûlullah'ın vücudunun tamamının âdeta bir göz haline geldiğini belirtmiştir.³² Süfî Şeyh Rûzbihân Baklı'den (ö. 606/1209) naklettiği bir habere göre Resûlullah gözleriyle âşikâr bir şekilde Allah'ı görmüş, âdeta tüm bedeni

²⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/300.

²⁹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/443; 3/294.

³⁰ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى

³¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/260; 9/269.

³² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/102.

bir göz olarak müşâhede etmiştir.³³ Dolayısıyla Baklî de Bursevî gibi sûfilerden bir bakıma ayrılmış ve rü'yetin dünyada fiziki gözle vuku bulmasını inkâr etmemiş ve müspet olarak bakmıştır.

1.5. Rü'yetin Sayısı

Müfessirin verdiği bilgilere göre, Resûlullah dünyada iki kez Allah'ı görmüştür. Görmekten ziyade *nazar etmek* şeklinde vuku bulmuştur. İbn Bircân'ın (ö.?) *Münâsebât* adlı eserinden aktardığına göre mi'rac hadisesi iki defa gerçekleşmiştir. Bunlardan ilkinin kalple, ikincisinin gözle olduğunu söyleyen Bursevî, bazı âlimlerden yaptığı nakille her ikisinin kalple olduğunu ve tümünde yapılan keşfin aynı dereceye sahip sayıldığını kaydetmiştir. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'den nakille ise mi'râcın otuz dört kere gerçekleştiğini, sadece birisinin bedenle olduğunu, kalanların rüya yoluyla vuku bulduğunu aktarmıştır.³⁴

Bir başka rivayette ikinci görmenin kalple olduğunu dile getiren Bursevî'nin yine Baklî'den aktardığına göre "Kalp ile yapılan görme, baş gözüyle yapılandan daha az keşfe sahip değildir."³⁵ Dahası "Allah'ın Hz. Mûsâ'ya kelâmı, Resûllah'a ise rü'yetullahı verdiği"³⁶ bildirilen bir hadise göre bazı âlimler, Resûlullah'ın baş gözüyle Allah'ı gördüğünü ileri sürmüş ve Bursevî de bu görüşlere katıldığını belirtmiştir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in en güzel bir sûretle Rabbini gördüğüne dair gelen bir habere³⁷ binaen onun gözüyle Rabbini gördüğünü kabul etmiştir.³⁸

Diğer taraftan müfessirin zikrettiğine göre, bazı peygamberler bedenlerinden sıyrılarak Allah'ı müşâhede etmişlerdir. Oysa Resûlullah bunlardan farklıdır. Hz. Muhammed'in Allah Teâlâ'yı görme hadisesi, cisim sûretinde sır ve ruh ile olmuştur. Sanki her bir cüzü bir kulak haline gelmiş ve keyfiyeti belli olmadan basireti ile gözü birleşmiştir.³⁹ Hocası ve şeyhi Osman Fazlî'nin (ö. 1102/1691) bu konuda Resûlullah'ın sırrı ve ruhuyla hiçbir cismin olmadığı bir yerde cisim sûretinde gördüğünü, hatta mi'ractaki seyrinde cisim ve ruhlar âlemini geçerek emir âlemine ulaştığını

³³ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/264-266.

³⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/266.

³⁵ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/264-269.

³⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *Delâilu'n-nübüvve ve ma'rifetu ahoâli sâhibi'ş-şarîa'*, thk. Abdülmu'tî Kal'acî (Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2008), 2/402, 354-405.

³⁷ Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *el-Câmi'ul-Kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Tefsir", 38 (3233).

³⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/262.

³⁹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/147.

kaydetmiştir. Ayrıca Osman Fazlî, bu görmenin mutlak şekilde tüm varlıklardan soyutlanmayı gerektirdiğini, bunun ise yalnız Resûlullah'a ait olup, kalp ve kalıpla ulaştığını dile getirerek açıklamasına şöyle devam etmiştir: "Hz. Mûsâ yahut diğer peygamberler kalıpları unsurlar âlemindeyken meydana gelen bir soyutlanmayla görürler. Resûlullah ise önce unsurlar, sonra tabiat âlemini geçmiş, bu beden ve kalple olmuştur."⁴⁰ Dolayısıyla kendi yerine vekil olarak Bursevî'yi tayin eden Celvetî şeyhi Osman Fazlî'nin görüşlerini, Bursevî'nin de benimsediği söylenebilir.

1.3. İşârî Açından Rü'yet

Müfessirin Şeyh Üftâde'den (ö. 988/1580) naklettiğine göre, zâhirde insanın nasıl ki iki gözü varsa, kalbin de iki gözü vardır. Kalpteki bu gözler açıldığında sıfatların tecellileri müşâhede olur. Her iki gözün de pek latif olan iki göz bebeği bulunur. Zira zat tecellîsi sadece kalp gözünün ardında olup, göz bebeğinin olmadığı manevî bir göz aracılığıyla müşâhede olur. Ancak bu mülhidlerin iddialarındaki gibi değildir. Böyle düşünmekten Allah'a sığınılır. Ayrıca mümkün-i hakîkî, vâcib-i hakîkîden farklıdır. Allah'a kavuşan sâlik, varlığını yok edince yok olur. Böyle bir şey hakkında ittihad ve hüküm bir yana olmak üzere hüküm verilemez. İttihad kelimesiyle Allah'ın rızasına uygun takarrub yani tam bir yaklaşma kastedilir. "*Şu, şu kimse ile müttahid yani birdir.*" denildiğinde söz konusu iki kimsenin farklı iki kişi olduğuna dair bir şüphe yoktur. Sâlikin yok olması ise tecelli nurları arasında ve istiğrak denizinde kaybolup gitmesidir. Allah'tan başka bir şey sâlikin nazarında kalmaz. Allah'tan başka her şeyden yüz çevirdiği ve O'na tam bir yönelişle yöneldiği için bakar, ancak kendisini bile göremez. Nasıl ki bir kimse tam anlamıyla gözlerini gökyüzüne diker ve yeryüzünü göremez ya da doğuya çevirir de batıyı göremezse, bu da onun durumuna benzer.⁴¹

Diğer taraftan müfessir, hikmet ehli bazı kimselerin dünyada Allah'ın görülmemesine yönelik açıklamalarına yer vermiştir. Bu kimselere göre, dünya kâfirlerin cennetidir. Eğer dünyada mümin kullar Allah'ı görebilse ve inkârcılar göremeseydi, bunu iman etmemelerine bir gerekçe getirirlerdi. Şayet bütün insanlar O'nu görselerdi, insanlar arasında üstünlük kalmazdı. Kaldı ki insanların çalışma yeri dünyadır. Dolayısıyla dünyada Allah görülebilseydi, kimse bir şey yapmazdı. O'nun görülmemesi insanlar için aslında bir rahmettir. Nitekim insanda kıskançlık duygusu vardır. Dağın Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görmemesi için parçalanması gibi insan kalbi de diğer

⁴⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/298-299. Ayrıca bk. a.mlf., *Kitâbü'n-netice* (Genel, 64), 118b.

⁴¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/298-299.

insanlar Allah'ı görmesin diye parçalanıp yok olurdu. Dahası görünmeyene olan muhabbetle görülene duyulan bir olmaz. Allah Teâlâ kendisinin görülmesini yasaklamakla aslında değerinin bilinmesini istemiştir.⁴²

Ayrıca rü'yetullahın dünyada gerçekleştiğini iddia edenlere karşın Şeyh Üftâde'den nakille rü'yetullahın dünyada mümkün olmayacağını, Allah'ın kendisinin âhirette görülebileceğini vaad ettiğini kaydetmiş ve imkân dahilinde bile bunun dünyada olacağını vaad etmediğini vurgulamıştır.⁴³ Buna karşın *Arâisu'l-beyân* adlı işârî tefsirinde Baklî'nin başına gelen bir hadiseyi aktarmıştır. Baklî, bir keresinde mânevî sarhoşluk anında Cenâb-ı Hakk'ı müşâhede ederek seyretmiş ve ayân-beyan perdesiz olarak bu durumun gerçekleştiğini söylemiştir.⁴⁴

Dolayısıyla Bursevî'ye göre "rü'yet" bir şeyi görmek iken, "idrak" bir şeyi kavramaktır. Allah'ın basiretle görülmesi câizdir, ancak fiillerinden, sıfatlarından ve zatından ayrılan kimsenin tam bir soyutlanmadan geçmesi gerekir. Rü'yetin dünyada gerçekleşmesine Bakara 2/55 ile A'râf 7/143. âyetleri delil getirilebilir. Nitekim A'râf 7/143. âyetinde Hz. Mûsâ, kavminin Allah'ı görmesini engellememiş; bilakis kendi de görmek istemiş ve bu isteği geri çevrilmemiştir. Allah, "Ben görülmem." dememiş, dağ yerinde durabilirse sabit ve sağlam kalabilirse, kendinin görülebileceğini vaad etmiştir. Hz. Mûsâ'nın Allah'ın kelâmını işitmesini tüm vücudunun sanki bir kulağa dönüşmesi şeklinde yorumlayan müfessir, buna benzer mümin kulların da âhirette sırf göz, kulak ya da yüz olacaklarını ve her yönden her yöne bakıp, görüp, işiteceklerini dile getirmiştir. Ayrıca mi'rac hadisesini de rü'yetin dünyada gerçekleşmesine delil getirmiştir. Hz. Mûsâ ile Hz. Muhammed'in rü'yetini karşılaştırmış ve Hz. Mûsâ'nın diğer bazı peygamberler gibi kalıpları unsurlar âlemindeyken gerçekleşen bir soyutlanma gördüğünü, Hz. Muhammed'in ise önce unsurlar âlemini, sonra tabiat âlemini geçerek hem beden hem de kalple gördüğünü söylemiştir. Dolayısıyla sûfilerin ekseriyetinin ittifak ettiği dünyada rü'yetin gerçekleşmediğine dair görüşten ayrılmıştır.

2. Rü'yetullahın Cennette Gerçekleşmesi

⁴² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/182.

⁴³ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/305.

⁴⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/462-463.

Bursevî, Zuhurf sûresinin 71. âyetinde,⁴⁵ fukahâdan bir kimse “Allah’ı cennette göreceğim” sözünü söylerse kâfir olur, ancak “Allah’ı cennetten göreceğim” şeklinde söylerse kâfir olmaz diyen kimselere reddiye bulunduğunu kaydetmiş⁴⁶ ve açıklamasının şu şekilde olduğunu belirtmiştir: “Cennette görmek” ifadesinde Allah’a mekân isnad ederek, Allah’ı görmenin zarfı yapmıştır. Şayet bu kimse, Allah’ın cennette olduğuna inanıp da bunu diyorsa kâfir olur. Allah’ı gören kimsenin cennette olması Cenâb-ı Hakk’ın cennette olmasını gerektirmez. Resûlullah’ın dünyadayken Allah’ı görmesinde nasıl ki O’nun mekânı dünya değilse, cennette görülmesinde de O’nun mekânı cennet değildir.⁴⁷ Dolayısıyla müfessir “cennette Allah’ı görmek” ifadesinde böyle bir küfür tehlikesi sezmemiştir. Hatta Ra’d sûresinin tefsirinde yaptığı bir açıklamada şunu belirtmiştir: Cennet, Allah’ı görme mahallidir. Bizzat Allah’ın mahalli değildir. O’na mekân atfedilemez. Mekân ile sınırlama, görenin bir hali olup, görülenin hali değildir. Tıpkı Allah Teâlâ’yı dünyada görmeye engel olan durumlar ortadan kalktığına ve görüldüğünde, kendisinin münezzeh ve mutlak oluşuna bir sorun oluşturmadığı gibi cennetteki durum da buna benzemektedir.⁴⁸

Kıyâme sûresinin 23. âyetinde “Bir kısım yüzlerin Rablerine bakacakları” ifadesi, gözlerin bakmasından ziyade tüm cüzün görmeye dönüşmesi şeklinde vuku bulacaktır. Bu âyetin Ehl-i sünnet’e göre Allah’ın mümin kullar tarafından keyfiyetsiz ve sınırlamasız görüleceğine bir delil sayıldığını söyleyen müfessir, Mu’tezile âlimlerinden Zemahşerî (ö. 538/1144) tarafından *bakmak* şeklinde değil de bunun yerine *ummak* ve *beklemek* olarak yorumladığını belirtmiştir. Ancak Bursevî, Zemahşerî’nin bu şekilde bir kelimenin herhangi bir sebep bulunmadan gerçek anlamın bırakılarak kinâye

⁴⁵ “Orada altın tepsiler ve bardaklar cennetliklerin çevrelerinde dolaştırılacaktır. Orada canların istediği, gözlerin zevk aldığı her şey vardır ve siz orada sonsuza kadar kalıcısınız.”

⁴⁶ Bu konuda müfessirin ifadeleri şöyledir:

يقول الفقير: في الآية رد على من قال من الفقهاء لو قال: أرى الله في الجنة يكفر و لو قال من الجنة لا يقفر.

⁴⁷ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/526.

⁴⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/462-463.

alınmasının uygun olmadığını zikretmiştir.⁴⁹ Yûnus sûresinin 26. âyetinde⁵⁰ ise Allah Teâlâ, kendisinin görülmesini *fazlalık* olarak nitelendirmiş, *daha güzel karşılık* ve *fazlası* buyurmuştur. Bunun hikmeti müfessire göre şöyledir: Buradaki fazlalık, üstüne fazlalık eklenen şey cinsinden olmayan, vaad edilen fazlalıktır. En büyük ve en Aziz varlıktan gelen ziyâdelik de en değerli ve en büyük olacaktır. Fazlası Allah Teâlâ'yı görmektir. Güzel karşılık ise cennettir.⁵¹

2.1. Rü'yetin Zamanı ve Sayısı

Bursevî'nin kaydettiğine göre, dünyada Müslümanlara bayram olan günler cennette de onların bayramları olacak ve o gün Allah Teâlâ tecelli edip cemâlini gösterecektir. Avâmın (sıradan halk) bayramı Kurban ve Ramazan günleri, havâsın (seçkin tabaka) bayramı her gün sabah ve akşam, ehassu'l-havâsın (en seçkinler) bayramı ise her nefeste olacaktır.⁵² Ayrıca *Kitâbü'n-netice* adlı eserinde yer verdiği üzere cuma günü de Allah görülebilecektir.⁵³ Nitekim Müslümanların bir diğer bayramı sayılan cuma gününe *ziyade günü* anlamında *yevmü'l-mezîd* denilmesinin sebebi o gün cennetliklerin rü'yete mazhar olacağı içindir. Hasan Basrî'den (ö. 110/728) naklettiğine göre cennetlikler rü'yete eriştikleri anda nail oldukları nimetleri bile unutacaklardır. Hatta içinde buldukları bu halden dolayı tıpkı sekr (sarhoşluk) halinde olanlar gibi yollarını bulamayacaklarından kendilerini köşklere götüren yardımcılar gelecektir. Öyle ki köşklere vardıklarında hanelerindekiler onların yüzündeki parlaklığın artmış olduğunu hissedeceklerdir.⁵⁴ Yine müfessirin sahih bir haberden naklettiğine göre cennettekiler, cemâlullahı diledikleri kadar temâşâ edecek⁵⁵ ve cemâlullah derecesiyle ebedî olarak kalacaklardır.⁵⁶ Ayrıca cennette kullar günde iki defa

⁴⁹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/295-297; Adem Apak, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân'da İslâm Tarihi İlk Dönem Hadiseleri ve Siyasî-İtikadî Fırkalar Hakkındaki Görüşleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 165; Engin Söğüt, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Kenz-i Mahfi Risalesi Muhteva ve Tahlili* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 103.

⁵⁰ "Güzel yapanlara daha güzeli, bir de fazlası vardır. Onların yüzlerinde ne toz toprak bulaştığı olur ne de aşağılanmışlık izi. İşte bunlar cennetlik kullardır, kendileri orada sonsuza kadar kalıcıdırlar." (Yûnus 10/26).

⁵¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/55. Ayrıca bk. *Rûhu'l-beyân*, 3/307.

⁵² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/556-557.

⁵³ Bursevî, *Kitâbü'n-netice* (Genel, 64), 487b.

⁵⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/158. Ayrıca bk. Taner Çetin, *İsmail Hakkı Bursevî Vâridât-ı Kübrâ* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 159-160.

⁵⁵ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/256. Ayrıca bk. Tirmizî, "Tefsir", 10 (3105).

⁵⁶ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/218.

olmak üzere Allah'ın huzurunda Kur'ân'ı tilâvet edeceklerdir.⁵⁷

İsmâil Hakkı'ya göre rü'yet bir benzeri olmaksızın, kemiyet ve keyfiyetsiz gerçekleşecektir.⁵⁸ Cennetlikler, Allah'ın cemalini görmek istediklerinde başka bir mekâna geçecek ya da zaman beklemelerine gerek olmadan, köşklerinde keyfiyetsiz olarak Allah'ı görebilecektir.⁵⁹ Cennette mümin kullar, rü'yete sınırlama ve keyfiyet olmaksızın nail olacaktır. Hatta bu rü'yete ebedî olarak erişen bir zümre bulunacak ve ebediyen Allah'ın cemâlini seyredecektir.⁶⁰ Zira Resûlullah bir duasında, Allah'ı ebediyen görmeyi dilemiş ve *darra-i mudarra* ve *fitne-i mudille* olmaksızın şeklinde hariç kılmıştır. Müfessir bunlardan *darra-i mudarrayı*, Cenâb-ı Hakk'ın tecelli ettikten sonra perdenin arkasına gizlenmesi olarak yorumlarken; *fitne-i mudilleyi* ilimde ve şuhûdda eksikliği getiren her tür şüphe şeklinde ifade etmiştir.⁶¹ *Kitâbü'n-netice* adlı eserinde ise *darra-i mudarradan* kastedilenin, tecelliden sonraki hicâb olduğunu; *fitne-i mudilleden* kastedilenin ise ilim ve şuhûda hâlel getiren ya da noksân îcâb eyleyen şüphe olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla bu duanın mânâsı şöyle olur: “Senden devamlı, sürekli ve ebedî olan, zarar verici bir sıkıntı veya yoldan çıkarıcı bir fitne olmadan yüce olan vechine nazar etmenin lezzetini isterim.”⁶²

2.2. Rü'yet ve Nimet

Bursevî'nin *Te'vîlâtü'n-Necmiyye* adlı tefsirden naklettiğine göre Meryem 19/62. âyetindeki⁶³ cennette mümin kulların rızıklanması, onların Allah Teâlâ'yı seyretmeleri olarak anlaşılmalıdır.⁶⁴ Nitekim cennet nimetlerinin en üstünü rü'yettir.⁶⁵ Rü'yet cennete girip diğer bütün nimetlere nail olduktan sonra gerçekleşecektir.⁶⁶ Hatta rü'yet o denli vuku bulacak ki cennetlikler o anki nimetleri dahi unutacaklardır.⁶⁷ Müfessirin tefsiri ve *Kitâbü'n-netice* adlı eserlerinde zikrettiğine göre, mümin kullar nasıl ki güneşi yahut dolunayı açıkça görebiliyorsa, o netlikte cennette Allah Teâlâ'yı

⁵⁷ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/338.

⁵⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/298.

⁵⁹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 7/415.

⁶⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/296-297; 8/199.

⁶¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/296.

⁶² Bursevî, *Kitâbü'n-netice* (Genel, 64), 323b.

⁶³ “Orada boş söz işitmezler, kendilerine yalnız esenlikler dilenir. Orada, sabah akşam rızıkları hazırdr.” (Meryem 19/62).

⁶⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/411.

⁶⁵ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/524.

⁶⁶ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/391; 10/438.

⁶⁷ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/298.

görebileceklerdir. Hatta Cenâb-ı Hak bir müddet her kul ile konuşacaktır.⁶⁸

Ayrıca Abese sûresinin 38 ve 39. âyetindeki⁶⁹ birtakım yüzlerin, parlak ve güleç olacağı ifade edilerek *müjde almış* ve âhirette güven içinde olduklarından *sevinmiş yüzler* olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla cennet müjdesine ek Allah'ı görme müjdesi verilmiştir.⁷⁰ Mutaffifin 83/28. âyetinde ise “tesnîm” kelimesini ruhâni cennetteki *muhabbetullah-mârifetullah* olarak açıklayan müfessir, bunu Allah'ın vechine bakma lezzeti saymıştır. Benzer şekilde bazen Cenâb-ı Hakk'ın vechine bazen de yarattıklarına bakmak neticesinde elde edilen gönül huzurunu ifade eden “rahîk” kelimesine değinmiş, tesnîmin rahîkten daha üstün olduğunu belirtmiştir. Ayrıca dünyadakilere benzemeyen, baş ağrısı yapmayan, saf, yabancı karışım olmayan bir meşrubat olan rahîk içeceğinin içerisine tesnîm suyunun konulduğunu haber vererek onun Adn cennetinde akan bir pınar olup, cennetteki en yüksek değerdeki içecek sayıldığını ve yukarıdan akarak müttakîlerin kaseleri dolunca, suyun duracağını kaydetmiştir.⁷¹

2.3. Rü'yetin Kademeleri ve Erişecek Kimseler

Müfessire göre rü'yet, gören kimselerin derecelerine göre farklılık gösterecektir. Kulların mârifetullahına nisbeten görmeleri farklı olacaktır. Kâmil ve tam olanların o nisbetle rü'yetleri gerçekleşecektir. Müminlerden avâm kısmı için cennet; havâs kısmı için rü'yet; havâsın üstündekiler için vüsûl ve vicdan müjdesi vardır. *Kitâbü'n-netice* adlı eserinde müminlerden avâm kısmının cuma günleri rü'yeti rabbanîye için Adn cennetine varacaklarını dile getirmiştir. Ayrıca Bursevî, rü'yeti dört sınıf olarak ayırmıştır. Birincisi Hakk'ı mahlûkat olmadan görmek; ikincisi mahlûkatı Hakk söz konusu olmadan görmektir. Üçüncüsü mahlûkatla beraber Hakk'ı görmektir ve enfûsî ya da âfâkî delillerle birlikte mahlûkatta Hakk'ı müşâhede etmektir ki Naîm cennetindekiler mahlûkatta Hakk'ı göreceklerdir. Dördüncüsü ise Hakk'la beraber mahlûkatı görmek yani Hakk'ın isim ve sıfatlarıyla mahlûkatı Hakk'ta görmektir ki kesîb cennetinde mahlûkatı Hakk'ta göreceklerdir. Son ikisini birleştirmek de kemal mertebesinde olacaktır. Bununla birlikte Bursevî'nin müşâhede ile

⁶⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/252, 461; a.mlf., *Kitâbü'n-netice* (Genel, 64), 175a. Ayrıca bk. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh-i Müslim*, thk. Ebu'l-Fazl Dimyatî (b.y.: Dâru'l-Beyânî'l-Arabî, 2006), “Kitâbü'l-İmân” 302 (129).

⁶⁹ “O gün birtakım yüzler ışık saçar. Güleçtir, müjde almıştır.”

⁷⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/403.

⁷¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/441-442.

mükaşafenin birlikte olduğu bir rü'yet anlayışına sahip olduğu söylenebilir.⁷²

Meleklerin ise âhirette Allah'ı göremeyecekleri, sadece Cebrâil'in bir defa göreceğine dair gelen haberleri kaydeden müfessir, diğer taraftan cinlerin ve meleklerin rü'yete nail olamayacaklarına dair söylenenlerden zâhir olarak şunun anlaşılacağını dile getirmiştir: İnsanlar ile melekler ayrı vadilerde rü'yete nail olacaklardır. Nitekim insanların görmesiyle onlarınki bir değildir. Zira melekler daima müşâhede ehliendir. Onların görememeleri gibi bir şey söz konusu olamaz. Hatta mümin cinler bile onlar gibidir. Bir kısım âlim ve kâmil insanın mârifeti melek ya da cinlerden daha üstün olabilir.⁷³

Bursevî, Allah'ı tam olarak görmenin Hz. Muhammed'in (sav) ümmetine has olacağını zikretmiştir. Nitekim Hz. Mûsâ (as) Hak Teâlâ'yı görme makamında olmayı istediğinde, kendisini Hz. Muhammed'in ümmetinden kılması için niyazda bulunmuştur.⁷⁴ Rü'yetin birinin nebevî, diğerinin umuma yönelik iki kademesi olduğundan söz eden müfessir, bunlardan ilkinin dünyada göz ile görmek, ikincisinin basiret ile görmek olduğunu söyleyerek dünyada tüm peygamber ve veli zatların soyutlanma âleminde rü'yete ulaştıklarına dair gelen bazı haberleri kaydetmiştir.⁷⁵ Bununla birlikte müfessirin aktardığına göre bazı âlimler, rü'yetin sadık ve ariflerden Allah'ın dilediği kimselere bir ihsanı ve lütfu olarak verileceğini söylemiştir.⁷⁶

Ayrıca müfessirin *Şerh-u Şu'abi'l-Îmân* adlı eserinde zikrettiğine göre Adn cenneti rü'yet makamı olacaktır. Ondan sonra Firdevs, Huld, Na'îm, Me'vâ, Dârü's-selâm, Dârü'l-makâm ve en yücesi makâm-ı Muhammedî gelmektedir. Nebîler, velîler, nazar ehli ve istidlâl (sonuç çıkaran) âlimler olmak üzere dört sınıf cennet ehlidir. Mü'minler ise bunları taklîd eden kimselerdir. Bu sınıflar rü'yet makamında basiretlerine göre tecellîye mazhar olacaktır.⁷⁷ Neticede mümin kullar, Allah Teâlâ'yı âhirette gözleriyle görebilecek ve cennette görme baş gözüyle olacaktır. Dünyada ise Resûlullah

⁷² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/526, 685; 6/537; a.mlf., *Kitâbü'n-netice* (Genel, 64), 487b; Uludağ, "Rü'yet", 35/311.

⁷³ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/214, 661.

⁷⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/306.

⁷⁵ İsmâil Hakkı Bursevî, *Şerh-i Rümuzât-ı Hacı Bayram Velî Çalab'ım Bir Şâr Yaratmış*, çev. Suat Ak (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 24; Karadaş, "İsmail Hakkı Bursevî'nin İtikadî Görüşleri", 270.

⁷⁶ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/527.

⁷⁷ İsmâil Hakkı Bursevî, *Îmân Esaslarına Tasavvufî Bir Bakış (Şerh-u Şu'abi'l-Îmân)*, haz. Yakup Çiçek (İstanbul: Dârülhadis, 2000), 68.

dışında insanoğlu Allah'ı kalp gözüyle görmektedir. *Şerh-u Şu'abi'l-Îmân* adlı eserinde zikrettiğine göre cehennem ehli rü'yete ulaşamayacaktır.⁷⁸

Neticede müfessire göre, cennette müminler avâm, havâs ve ehassu'l-havâs olarak üç sınıf halinde Allah'ı göreceklerdir. Avâmın bayramı dünyadaki bayram günleri, havâsın bayramı her gün, ehassu'l-havâsın bayramı ise her nefeste olacaktır. Bununla birlikte cuma günleri de Cenâb-ı Hak görülebilecektir. Cennette görme eylemi baş gözüyle olacaktır. Her kulun kendi derecesine göre görmesi farklı olacaktır. Melekler de rü'yete erişebileceklerdir.

3. Rü'yet ve Diriliş İlişkisi

Bursevî'nin bedenen cisim gözüyle rü'yetullahı kabul ettiğine hem dünyada hem de âhiretteki yeniden diriliş konusunda yaptığı bazı izahları da delil gösterilebilir. Müfessire göre, âhiretteki diriliş ruhen ve bedenen olacaktır. Hatta daha dünyadayken bedenen yeniden diriliş mümkündür. İlk olarak müfessirin kaydettiğine göre nasıl ki Yûsuf peygambere yaptığı iyilikler hürmetine Mısır kralının imanla şereflenmesi mümkün olduysa, Resûlullah'ı himaye edip kol kanat geren amcası Ebû Tâlib'in iman etmesi için de Allah Teâlâ'nın ona tekrar hayat bahşetmesi mümkün olabilir.⁷⁹ Benzer şekilde Hz. İsa'nın, Hz. Nûh oğlu Sâm'ı ölümünden dört bin yıl sonra dirilttiğinin doğru olduğu gibi Allah Teâlâ'nın Resûlullah'ın anne, baba ve amcasını diriltip iman etmelerinden sonra yine vefat ettirdiği doğrudur. Ayrıca Bursevî, bu hâdisenin muteber âlimlere göre sabit olduğuna ve veda haccından sonra meydana geldiğine dair rivayetler bulunduğuna değinmiştir.⁸⁰

Diğer taraftan Tevbe 9/113. âyetindeki *"Müşriklerin cehennemlik oldukları müminler nezdinde açıklık kazandıktan sonra, akraba bile olsalar peygamber de müminler de onların başışlanmalarını dileyemezler."* mesajının Hz. Peygamber'in annesi ve amcası için yaptığı dua neticesinde indiğini söyleyenlere karşı müfessir, bu yorumun kendisine göre uzak bir görüş olduğunu ifade ederek şöyle bir açıklama yapmıştır: Eğer bu âyet, Hz. Peygamber'in annesi için olan duası neticesinde inmişse, sonrasında amcası hakkında duaya nasıl devam etmiş olabilir? Ayrıca Kur'ân'ın en son nâzil olan sûresi budur. Öte yandan amcası için duası neticesinde inip sonrasında

⁷⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/55; 8/214; a.mlf., *Îmân Esaslarına Tasavvufî Bir Bakış (Şerh-u Şu'abi'l-Îmân)*, 69.

⁷⁹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/358.

⁸⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/562; 6/531.

annesi için duaya devam etmesi durumu da aynı derece uzaktır.⁸¹

Yine müfessirin kaydettiğine göre, birçok âlimin Hz. Peygamber'in annesi hakkında kabul ettiği bir husus vardır ki Resûlullah, veda haccında annesinin kabrinin bulunduğu mevkii ziyaret etmiş ve Rabbinden annesini diriltmesini istemiştir. Allah Teâlâ da onu diriltmiş ve iman etmesinin ardından ruhunu geri almıştır. Halebî'nin (ö. 1044/1635) *İnsânü'l-uyûn* adlı eserinden naklettiği üzere bu, ancak Resûlullah'a özgü bir durumdur. Anne ve babasının bu şekilde diriltilmesi ve iman etmeleri, Hz. Peygamber için bir ikram demektir ve onun faziletini gösterir. Nitekim Kurtûbî'nin (ö. 671/1273) de aynı görüşü savunduğunu ve İbn Hacer'in (ö. 852/1449) ise Hz. Peygamber'in amcası hariç aynı görüşleri benimsediğini zikretmiştir.⁸² Resûlullah'ın babası hakkında ise Üftâde'den naklettiğine göre babasının adının "Abdullah" olması onun imanına delâlet eder. Nitekim câhiliyyede hiçbir put bu isimle anılmamıştır. "Allah" ismi Cenâb-ı Hakk'ın zâtına özeldir.⁸³

Bursevî, mahşerde ve cehennemde tekrar bedenen yaratılış hususunda da izahlar yapmıştır. Buna göre, cehenneme girenlerin bedenlerini ateş yakarak kömür haline getirecek, sonra Allah onları tekrar yaratacaktır. Nitekim Allah, ilk başlatan "el-Mübdi" ve yeniden iade eden "el-Muîd"dir. Yüce Allah, insan bedeninin yeniden her bir yapı taşını toplamaya ve hayat vermeye kâdirdir. Bu parçalar her ne kadar yaratılmışların ilminde ayrı değillerse de Yüce Yaratıcı'nın ilminde ayrıdır. Süte karışmış su misali gibi birbirine karışmış görünseler de Allah'ın ilminde ayrı olmaktadır.⁸⁴ Katâde'den rivayetle aktardığına göre, sivrisineğin dahi kısas yapılmak için mahşere getirileceği, ancak hayvanlar arasında hüküm tamamlanunca bülbül, tavus kuşu vb. sevinç uyandıran hayvanlar hariç tekrar toprak haline gelecekleri bildirilmiştir. Bu haberleri aktaran müfessir, "*Durum böyleyken cinler ve insanlar nasıl haşrolunmazlar?*" demiştir.⁸⁵ Konuyla ilgili Tekvîr 81/10. âyetinin yorumunda ise amel defterlerinin ruhların cesetlere iade edildikten sonra açılacağını söylemiştir. Ayrıca insanların kabirlerinden kalkmaları cismanî nimetlenmeleridir.⁸⁶

Netice itibariyle müfessire göre, âhirette yeniden yaratılış bedenen ve

⁸¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/663.

⁸² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/665.

⁸³ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/274.

⁸⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/374, 465.

⁸⁵ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/408.

⁸⁶ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/371, 410-411. Ayrıca bk. *Rûhu'l-beyân*, 3/18.

ruhen olacaktır. Dolayısıyla âhiretteki rü'yet de ruhu ve bedeniyle yaratılan insanın vücudundaki baş gözüyle olacaktır. Hatta daha dünyada iken yeniden diriliş mümkündür. Öte yandan cehennemde azap gereği yanan ve kömür haline gelen vücutların tekrar yaratılacağını söyleyen müfessir, Allah'ın insanın her bir yapı taşını bir araya getirmeye güç yetirdiğini dile getirmiştir.

Sonuç

İsmâil Hakkı Bursevî'nin, rü'yet kavramına öncelikle *görmek, bakmak* ve *idrak* kelimeleriyle dikkat çektiği görülmüştür. İdraksiz görmek mümkün olsa da idrakte görmek daha üstündür. Kur'ân'da yer alan Hz. Mûsâ'nın Allah'a bakmak istemesiyle ilgili âyetteki "bakmak" kelimesi "görmek" anlamındadır. Zemahşerî'nin "bakmak" kelimesini "beklemek, ummak" şeklinde kinaye olarak yorumlamasına karşı müfessir, bir sebep olmaksızın bir kelimenin hakikî anlamının bırakılmasının uygun olmadığını belirtmiştir. Katılmadığı görüşleri vererek onları neden eleştirdiğini veya reddettiğini zaman zaman göstermeye çalışan müfessirin görüşlerindeki istikrarı ve eleştirilere sunduğu haklı gerekçeler göz ardı edilmemelidir.

Müfessire göre, insanın dünyada kalp gözü ile Cenâb-ı Hakk'ı görmesi mümkündür. Bunu bazı peygamber ve veliler daha dünyada iken tecrübe etmişlerdir. Nitekim insan zat, sıfat ve fiillerinden fâni olup, tam bir soyutlanmadan sonra rü'yete erişebilir. Dünyada kalp gözüyle, âhirette ise kafa gözüyle rü'yet gerçekleşecektir. Mî'rac hadisesiyle ele aldığı dünyadaki rü'yet konusunda, Hz. Peygamber'in kevn ve fesâd âleminde yedi feleği geçtikten sonra baş gözüyle ve uyanırken Allah'ı gördüğünü, âdetâ vücudunun bir göz haline büründüğünü söylemiştir. Bu hadisenin ise kalple ve gözle olmak üzere iki defa yaşandığını kaydetmiştir. Neticede Resûlullah hariç diğer peygamber ya da velilerin dünyada kalp gözüyle Allah'ı gördüklerini, Resûlullah'ın ise onlardan farklı olarak kafa gözüyle gördüğünü, cisim suretinde sır ve ruhuyla mutlak olarak tüm varlıklardan soyutlanarak kalp ve bedenle buna ulaştığına inanmıştır.

Tefsirinde küfre sevk edebilecek pek çok ifadeye dikkat çeken ve sarf edilen cümlelerin hassasiyetle seçilmesi gerektiğini vurgulayan müfessir, "cennette Allah'ı görmek" ifadesini de bu bağlamda ele almış ve bu ifadenin bizzat Allah'ın mahallinin cennet olduğunu belirtmediğini ve küfür oluşturmadığını öne sürmüştür.

Cennette Allah'ın görülmesine dair kanıtın, âyetlerde geçen "fazlalık, daha güzel karşılık, bir kısım yüzlerin Rablerine bakacakları" gibi ifadeler

olduğunu öne süren müfessire göre, cennette müminler kafa gözüyle Allah'ı görebilecek ve bu durum derecelerine göre ve inandıkları üzere gerçekleşecektir. Müslümanlardan avâm kısmı Ramazan ve Kurban Bayramı günlerinde, havâsın bayramı her gün, ehassu'l-havâsın her nefeste olacak ve cuma gününde de Cenâb-ı Hak görülebilecektir. Meleklerin ise cennette Allah'ı görebileceklerini, ancak insanların görmesiyle eşit seviyede olmayacağını belirten müfessire göre, dolunay nasıl net olarak görebiliyorsa, rü'yetullah da bu açıklıkta olacaktır. Ayrıca cennette Allah'ı görmek de ruh ve bedenle tekrar yaratılan insanın vücudundaki baş gözüyle olacaktır.

Neticede Bursevî'nin rü'yet anlayışında genellikle sünnî çizgide kaldığı söylenebilir. Fahrüddin Râzî dünyada basiret yani kalp gözüyle rü'yetullahı kabul ederken ve sûfîlerin çoğu da dünyada kalp veya gözle rü'yetullahın gerçekleşmediği konusunda ittifak içindeyken Bursevî onlardan ayrılmakta ve dünyada Hz. Peygamberin baş gözüyle, diğer peygamber ya da velîlerin kalp gözüyle Allah'ı gördüğünü kabul etmektedir. Âhirette ise rü'yeti Kâşânî gibi kafa gözüyle görmek olarak değerlendirmektedir. Bazen rü'yeti sûfîlere yakın "Allah'ı bilmek" olarak ele aldığı, bazen de İbnü'l-Arabî gibi müşâhede ve tecellî gibi kavramlarla açıklamaya çalıştığı görülmektedir.

Kaynakça

- Akdemir, Hikmet. "Taberî'ye Göre Ru'yetullah Meselesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2002), 7-26.
- Apak, Adem. "İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân'da İslâm Tarihi İlk Dönem Hadiseleri ve Siyasî-İtikadî Fırkalar Hakkındaki Görüşleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 147-166.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *Delâilu'n-nübüvve ve ma'rifetu ahvâli sâhibi's-şarîa'*. thk. Abdülmü'tî Kâ'acî. 7 Cilt. Lübnan: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Kitâbü'n-netice*. Bursa: İnebey Yazma Eser Ktp., Genel, 64, 1a-506b.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Şerh-i Rûmuzât-ı Hacı Bayram Velî Çalab'ım Bir Şâr Yaratmış*. çev. Suat Ak. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *İmân Esaslarına Tasavvufî Bir Bakış (Şerh-u Şu'abî'l-İmân)*. haz. Yakup Çiçek. İstanbul: Dârülhadis, 2000.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. thk. Ahmed İzzu İnâye. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 2001.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rîfât Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Çetin, Taner. *İsmâil Hakkî Bursevî Vâridât-ı Kübrâ*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid. *el-İtticâhü'l-aklî fi't-tefsîr*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfi el-Arabî, 1996.
- İbn Arabî. *Ahadiyyet Risâlesi*. çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2012.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *Tefsir-i Kebir Te'vilât*. çev. Vahdettin İnce. 2 Cilt. İstanbul: KİTSAN Yayınları, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. thk. Muhammed İbrahim Nasîr - Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1996.

İmâm Gazâlî. *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroglu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.

İmâm-ı Rabbânî. *Mektûbat-ı Rabbânî*. 2 Cilt. İstanbul: Merve Yayın-Dağıtım, 1996.

Karadaş, Cağfer. "İsmail Hakkı Bursevî'nin İtikadî Görüşleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (1999), 265-276.

Kâşânî, Kemalüddin Abdürrezzak, *Te'vilât-ı Kâşâniyye*, çev. Ali Rıza Doksanyedi. 3 Cilt. Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1988.

Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir. çev. Hayreddin Karaman vd. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.

Marifet, Hadi. *Kur'an İlimlerine Giriş*. çev. Yusuf Tazegün. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014.

Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu't-tevhîd*. ed. Muhammed Amirûşî. thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mektebetü'l-irşad, 2001.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. thk. Ebu'l-Fazl Dimyatî. b.y.: Dâru'l-Beyânî'l-'Arabî, 2006.

Özarslan, Selim. "Allah'ın Görülebilmesi/Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (2001), 275-293.

Pakiş, Ömer. "Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebbar ve Zemahşerî Örneği)". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2001), 55-79.

Râzî, Fahrüddîn. *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-gayb*. çev. Suat Yıldırım vd. 23 Cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002.

Söğüt, Engin. *İsmail Hakkı Bursevî'nin Kenz-i Mahfi Risalesi Muhteva ve Tahlili*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Şahin, İskender. "İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân'ında Mu'tezile'ye Yöneltilmiş İtirazlar". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/26 (2021), 181-205.

Teftâzânî, Sa'deddîn. *el-Makâsîd Kalam İlminin Maksatları*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmi'ul-Kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd

Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

Uludağ, Süleyman. "Rü'yet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/310-311. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Muhammad İmara's Methodology in the Study of Terminology

Muhammed Emara'nın Terminoloji Çalışmalarındaki
Metodolojisi

Adel Eldesoky Abdelhannan SHATLH

Doktora Öğrencisi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

PhD student, Gumushane University, Faculty of Theology,
Department of Basic Islamic sciences, Gumushane/Türkiye

adelarabic@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2601-8503

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Nisan / April 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 17 Mayıs / May 2023

DOI: [10.53683/gifad.1280500](https://doi.org/10.53683/gifad.1280500)

Atıf / Citation: Shatlh, Adel Eldesoky Abdelhannan. "Muhammad İmara's Methodology in the Study of Terminology / Muhammed Emara'nın Terminoloji Çalışmalarındaki Metodolojisi". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 12/24 (Temmuz/July 2023/2): 780-805

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

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

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

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

ملخص

المصطلحات هي ما اصطلح عليه جماعة من الناس للتعامل فيما بينهم، وألفاظها قوالب المعاني لنقل التصورات التي تنقدح في الذهن البشري، ويتداخل العديد من العوامل في تحديد مدلولاتها، ومنها الزمان والمكان والحضارة واللغة والدين والعرف والتاريخ والعلوم المختلفة، فمدارك المعرفة البشرية تنتظم وفق مسالك أربعة تتمثل في العقل والنقل والتجربة والوجدان، ولذا تختلف مضامين الألفاظ ودلالاتها من أمة إلى أخرى ومن زمان إلى آخر، بل حتى من حقل علمي إلى غيره. وتعد المصطلحات مفتاح أي علم من العلوم؛ إذ بما يظهر مراد المتكلم حينما يستخدم مصطلحًا متعارفًا عليه ومحدد البدايات والنهايات، وإلا صار الحوار حوار طرشان لا معنى له ولا جدوى منه. اهتم العلماء على مر العصور بتحرير المصطلحات وأصدروا عدة مؤلفات. وينشأ الخلاف نتيجة ضبابية معاني الألفاظ المستخدمة في الحوار، خصوصًا المصطلحات المبهمة التي قد تحمل أكثر من معنى وربما يكون بعضها متعارضا، فالألفاظ وسائل المعاني ومعنى استقرت المعاني وأتفق بشأنها فلا مشاحة في الاصطلاح؛ فالعبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني. ولما رأى محمد عمارة في العصر الحديث أهمية تحرير المصطلحات اجتهاد وأخرج للمكتبة الإسلامية عددا من المؤلفات المنفصلة في المصطلحات الشائعة وضمن عددا آخر من مؤلفاته تعريفات لبعض المصطلحات الأخرى. ودافعه لذلك هو ما رآه من أن تلك المصطلحات قد ظلمت في الاستخدام بين المذاهب الفكرية المتعددة قديماً وحديثاً. إذ أنه مع تنامي ظاهرة الجدل والصدام الثقافي وقضايا الاستشراق والغزو الفكري بين المعسكرين الغربي والإسلامي، تأتي أهمية تحرير المصطلحات التي تمثل في جوهرها قضايا شائكة وأسئلة محيرة للمجتمعين العربي والغربي على السواء، وقد تعددت تلك الإشكاليات من قضايا سياسية إلى اجتماعية وعقدية، فسلك محمد عمارة في عرضه منهجاً ثقافياً مقارناً لتقريب وجهات النظر وتصحيح المفاهيم الخاطئة حول المصطلحات.

كلمات مفتاحية: محمد عمارة، مصطلحات، منهج، بليوغرافيا، قاموس، اتهامات.

Öz

Terimler, bir grup insanın birbirleriyle iletişim kurmak amacıyla eksenini belirlediği ifadeler bütünüdür. Terimlerin anlamlarını, zaman, mekan, medeniyet, dil, din, örf, tarih ve çeşitli ilmi faktörler şekillendirir. Beşeri bilginin idrak seviyeleri, akıl, nakil, deneyim ve vicdana göre tanzim edildiğinden, kelimelerin içeriği ve çağrışımları bir milletten diğerine, bir zamandan başka bir zamana ve hatta bir bilim alanından diğerine farklılık gösterebilir. Bu nedenle, her bilimin kendine ait terminolojisi, o bilim için büyük önem arz etmektedir. Ayrıca ifadelerin sınırlarını tanımlayan kelimelerin bilinmesi ve kullanılması da çok mühimdir. Aksi takdirde, gerçekleştirilen diyalog anlamsız hale gelir. İşte bu makalede, Muhammad İmara'nın terminoloji çalışmalarındaki metodolojisi incelenmiştir. Nitekim İmara, modern çağ terminolojisinin düzenlenmesinin önemini fark etmiş ve bu alanda yoğun bir şekilde

çalışmıştır. Buna ilaveten entelektüel arenadaki yaygın terminolojiler hakkında bir dizi kitap kaleme almış ve bazı başka terimleri de tanımlamıştır. Eserlerini kaleme almasındaki neden, onun bu terimlerin kadim ve modern çeşitli düşünce okulları tarafından yerinde kullanılmadığı düşüncesiydi. İlmî tartışma ve kültürel çatışmaların artmasıyla, Batı ve İslami kutupları arasında oryantalist ve entelektüel istilaların konularını oluşturan ve hem Arap hem de Batı toplumları için karmaşık sorulara yol açan terminolojileri netleştirmeye ihtiyaç vardı. İşte Muhammad İmara, karşılaştırmalı kültür metodolojisini sunarak, bakış açılarını tek bir ekseninde toplamayı ve terimler hakkındaki yanlışları düzeltmeyi amaçlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Muhammed İmara, Terminoloji, Metod, Bibliyografya, Sözlük, İtham.

Abstract

Terminology is a crucial aspect of communication within any field, and the meanings of terminologies are shaped by various factors such as time, place, civilization, language, religion, custom, history, and various sciences. Muhammad Emarah recognized the importance of editing terminologies in the modern era and produced several books on common terminologies in the intellectual arena. He aimed to clarify terminologies that represent thorny issues and confusing questions for both Arab and Western societies. This study examines Emarah's approach to studying terminology and his written works related to this field. The paper consists of an introduction, two chapters, and a conclusion. The first chapter provides an overview of Emarah's background and intellectual project aimed at renewing the Islamic nation. The second chapter focuses on his approach to studying terminology, including the importance of editing terminology for effective communication and understanding, his methodology in conducting studies, and his response to accusations made against him regarding terminology. Emarah examines words in Islamic history, the Noble Qur'an, and the Noble Sunnah, and highlights any changes that occurred due to internal or external reasons. Overall, Emarah's work emphasizes the need for well-defined terminologies to prevent disputes and promote effective communication.

Keywords: Muhammad Emarah, Terminology, Method, Bibliography, Dictionary, Accusation.

Extended Summary

Terminology is a set of agreed-upon expressions used by a group of people to communicate with one another. The meanings of terminologies are shaped by various factors, such as time, place, civilization, language, religion, custom, history, and various sciences. Because human knowledge is organized according to reason, transmission, experience, and conscience, the

contents of words and their connotations may differ from one nation to another, from one time to another, and even from one scientific field to another. Therefore, terminology is crucial to any science, and using well-known terms that define the beginnings and endings of expressions is essential. Otherwise, the dialogue becomes meaningless. Throughout the ages, scholars have published several books related to editing terminology, including the "Explore of Arts Conventions," the "Dictionary of Jurisprudential Terms and Terms," the "Dictionary of Speech Terms," the "Dictionary of Historical Terms and Titles," the "Dictionary of Philosophical Terms," and the "Dictionary of Terminology. Men and know-how," "Glossary of Hadith Terms," "Glossary of Literary Terms," "Glossary of Rhetorical Terms," "Glossary of Political and Economic Terms," and many others.

Disputes arise as a result of not editing the meanings of words used in the dialogue, particularly in the case of vague terminologies that may carry more than one meaning, some of which may be obsolete or colloquial. Words are the means of conveying meaning, and when those meanings are settled and agreed upon, there is no argument in terminology because what matters are the purposes and meanings, not the words and constructions.

Muhammad Emara realized the importance of editing terminology in the modern era and worked hard in this field. He produced a number of separate books on common terminologies in the intellectual arena and defined some other terms. His motive for this was that he saw how these terms were being unfairly used among various schools of thought, ancient and modern. With the growing phenomenon of controversy and cultural clashes, issues of Orientalism and intellectual invasion between the Western and Islamic camps, there is a need to clarify terminologies that represent thorny issues and confusing questions for both Arab and Western societies. Muhammad Amara presented his comparative cultural curriculum to bring points of view closer and correct misconceptions about terminology.

This study will examine the terms used by Muhammad Emara, his methodology in studying them, and models for some of them. The paper consists of an introduction, two chapters, and a conclusion. The introduction covers the importance of the study, its methodology, and its difficulties. The first chapter introduces Muhammad Emara and his background, from his birth in 1931 in a village to his education at Al-Azhar Al-Sharif schools, his participation in student activities, and his imprisonment several times due to his affiliation with the communist Marxist sect. After graduating from the university, he completed his postgraduate studies and obtained a master's

degree and a doctorate from the same college in two subjects related to the Mu'tazila and the problem of governance.

Muhammad Emara was interested in an intellectual project that aimed to renew the Islamic nation, so it could rise to shoulder its responsibilities in leading the world in Islam. His knowledge of Islamic heritage and Western thought helped repel the suspicions of Orientalists and Westerners alike, and he debated with and responded to some of them in his books. He won several awards and held various positions, the last of which was the editor-in-chief of Al-Azhar Al-Sharif Magazine. He died in 2020.

The second topic of the discussion was focused on Muhammad Emara's approach to studying terminology and his written works related to this field, such as "The Battle of Terminology between the West and Islam," "Removing Suspicions about the Meanings of Terms," "The Mediator in Islamic Doctrines and Terminology," and "The Dictionary of Economic Terms in Islamic Civilization." The discussion included the importance of editing terminology for effective communication and understanding, the role of terminology in Emara's writings, his methodology in conducting studies, and the accusations made against him regarding terminology and his response to them. Emara examines words in Islamic history, as well as in the Noble Qur'an and the Noble Sunnah, and highlights any changes that occurred to them due to internal or external reasons. Furthermore, he responds to individuals who use these terms incorrectly due to their lack of understanding of the term's meaning in the Islamic environment in which it is used. The discussion ended with a conclusion and a reference list.

مدخل¹

لما كان الإنسان هو ابن عصره ومجتمعه وبيئته وحضارته التي نشأ فيها، فإن عبقريته ونبوغه تقاس بما يكتشفه ويضيفه إلى تراث أمتة وحضارتها وربما للحضارة الإنسانية كلها، بحسن استخدامه للأدوات الفكرية التي ورثها عن سبقوه، في حل ما يواجه الفكر الإنساني والإسهام في تجديده.

وقد كان الدكتور محمد عمارة ثمرة لما ساد في مجتمعه الريفي أولاً والقاهري ثانياً، وما كان منتشرًا فيه من نشاط فكري وديني، وما عايشه من فكر ثوري اشتراكي في بيئته في ذلك الوقت، وقد ساهم ذلك في نضج فهمه

¹ Bu Çalışma Gümüşhane Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda devam etmekte olan "Dr. Muhammed Īmara'nın Entelektüel Projesinde Kur'an ve İlimleri" başlıklı doktora tezinden hareketle hazırlanmıştır.

واستيعابه إلى درجة كبيرة، مما مكّنه من الجمع بين الموروث الإسلامي وبين الوارد من الغرب الأوربي، مما أهله ليتبوأ مكانة علمية وفكرية تشهد بها مؤلفاته القيمة وأحاديثه المتنوعة، ويشهد بما معارضوه في الفكر قبل مرديده².

ويعد محمد عمارة أحد الأعلام الذين اجتهدوا وأفنوا حياتهم في سبيل علمهم، وأخلصوا في مشروعاتهم العلمية والفكرية، فأصبح من أبرز المفكرين المعاصرين في العصر الحديث.

وقد ترك مكتبة علمية إسلامية غزيرة مكتوبة ومرئية، لا سيما فيما يتعلق بتناوله للقرآن الكريم وموضوعاته ومقاصده العامة والخاصة، ونظّر فيه خلال رحلته العلمية التي بدأت مع القرآن الكريم في كُتّاب القرية، وما مر به من تحولات ساهمت في إقامة أعمدة راسخة ووجهته إلى تقديم عرض خاص للقرآن الكريم في القرن العشرين، عرضاً وسطياً مستمداً ضياءه من التراث الإسلامي الزاخر بالإضافة إلى اطلاعه على المذاهب الفكرية الغربية.

ومن خلال ذلك استطاع أن يبيّن منزلة النصوص القرآنية وأهميتها ودورها في الواقع الذي يحياه الإنسان، ذلك البيان الذي صُعّب على كثيرين ممن توجهوا إلى دراسة القرآن الكريم اكتشافه. وكانت تلك القراءة القرآنية متأنية ومستقصية لموضوعاته ومقاصده، إلى جانب رعاية الواقع والمستجدات التي تمرّ بها الإنسانية، خير عون لمحمد عمارة للخروج بمشروع فكري إسلامي ينطلق من الوحي الإلهي في القرآن الكريم.

ولعل معظم ما أخذَ عليه وعُدَّ نقصاً أو انحرافاً في بوصلته، كان صادراً من مسألتين مهمتين، وأولاهما: مراحل بناءه الفكري والتغيرات التي عايشها وظهرت آثارها في أفكاره، والثانية: القراءة الجزئية لمكتبته، الأمر الذي يجعل القارئ يرى صورة ناقصة ولا يُلْمُ بمقاصد محمد عمارة من وراء الألفاظ والمصطلحات التي يوظفها في سياقات مختلفة، رغم حرصه الشديد على كشف معاني المصطلحات وإزالة ما حولها من شبهات قبل استخدامها.

تناول محمد عمارة مصطلحات عديدة، وقد أفرد بعض الكتب لتحرير مفاهيم تلك المصطلحات وبيان أسباب الخلل في فهمها والتعامل معها، ومن تلك الكتب "معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام"، و"إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات"، و"الوسيط في المذاهب والمصطلحات الإسلامية"، و"قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية" وهو في هذه المؤلفات كان يغوص في اللفظة ويتبعها في التاريخ الإسلامي وما جاء به القرآن الكريم والسنة الشريفة حولها، والتغيرات التي طرأت عليها لأسباب من داخل الأمة الإسلامية أو من خارجها، وكان يرد على مستخدمي هذه المصطلحات الذين يوجهونها في غير وجهتها لأنهم يجهلون عن قصد أو دون علم، طبيعة هذا المصطلح ومراده في البيئة الإسلامية التي يستعملونه فيها .

² ينظر على سبيل المثال كتاب أعلام وأقزام في ميزان الإسلام، ج2، ص: 184 - 185، وهو وإن كان مليئاً بما رآه صاحب الكتاب أخطاءً للدكتور عمارة، لكنه قال: "ونحن لا ننكر أن للرجل مجالات في الدفاع عن الإسلام أوردنا منها رده على المستشار العشماوي، ولكن الحق أحب إلينا منه ... له كتابات ومواقف سيئة لا بد من التنبيه عليها نصحاً للأمة". كتاب المشروع الفكري للدكتور محمد عمارة، وما ذكره المستشار طارق البشري في تقديمه الذي امتد على مدى عشر صفحات، أكد فيها على أن الدكتور عمارة ليس مجرد كاتب أو مفكر، فهو وإن كان فرداً فقد قام بعمل لا يقوم به إلا المؤسسات والمراكز البحثية ذات العديد من الباحثين والعلماء.

أهمية الدراسة

تكمن أهمية الدراسة من منزلة محمد عمارة نفسه في الساحة الإسلامية تأصيلاً لنقاط الحوار مع الآخر وتجديداً في العرض المنطلق من التراث والمستفيد من التطورات التي تشهدها الإنسانية كلها. بالإضافة إلى أهمية موضوع المصطلحات وتحريرها لأهميتها في إقامة حوار فعال.

منهج الدراسة

تنقسم الدراسة إلى مبحثين يشمل الأول تعريفاً بالدكتور محمد عمارة وحياته وتكوينه الفكري، ويتناول المبحث الثاني المصطلحات وأهميتها في كتاباته ومنهجه في دراستها، وقد اقتضت أهداف الدراسة اتباع المنهج الوصفي التحليلي في عرض جوانب الموضوع.

صعوبات الدراسة

ظهرت عدة صعوبات في هذه الدراسة، أهمها كثرة مؤلفات الدكتور عمارة وتشعب الموضوعات بين ثناياها، فقد يُتناول الموضوع الواحد في عدة مؤلفات ومقالات بالإضافة إلى اللقاءات المسجلة، علاوة على إصدار الكتاب الواحد في أحيان كثيرة بعدة عناوين مختلفة كـ *كَلْبِيَّة* أو *جزئية*، ومن صنيع الدكتور عمارة أيضاً أنه كان ينشر بعض الكتب المختصرة، ثم يعيد نشرها مرة أخرى بتوسع مع تغيير جزئي في العنوان، ونتج عن كل ذلك تكرار بعض الكتب بأسماء مختلفة رغم تشابه المحتوى أو تطابقه تماماً، وكذلك وجود لأسماء بعض الكتب في البليوجرافيا وعدم العثور عليها لتوقف طباعتها، والأمثلة على كل ذلك كثيرة.

وجاءت في مقدمة ومبحثين وخاتمة، اشتملت المقدمة أهمية الدراسة ومنهجها وصعوباتها وتناول المبحث الأول تعريفاً بمحمد عمارة وتناول المبحث الثاني منهجه في دراسة المصطلحات بداية من أهمية تحرير المصطلحات لتفاهم والتواصل الفعال، ومكانة المصطلحات في مؤلفات محمد عمارة ومنهجه في دراساته وما وجه إليه من اتهامات متعلقة بالمصطلحات والرد عليها. ثم تبعتهما الخاتمة وقائمة المراجع.

ثم انتقل إلى "المعهد الأحدي" الأزهرى الثانوى بطنطا عام 1949م بعد أن حصل على الشهادة الابتدائية. فحصل على الشهادة الثانوية عام 1954م. وفي تلك الأثناء التي شكلت لبنات أساسية في فكره زاحمت أفكارُ التنظيمات المصرية اليسارية التكوينية الديني في ذهنه، فجعلته مقتنعا بأفكارها السياسية الاجتماعية لا سيما ما يتعلق بالعدالة الاجتماعية التي كانت طَلْبَتَه في قريته بسبب ما يعانیه الفلاحون من الإقطاعيين. كما صاحب ذلك اهتماماته بالقومية العربية طوال الخمسينات والستينيات⁷.

2.1. نشاط محمد عمارة في المرحلة الجامعية

التحق محمد عمارة بكلية دار العلوم في القاهرة بعد اجتيازه اختبارات القبول، وكان ذا نشاط ظاهر بين طلاب الجامعة فقد أنشأ مع زملائه مجلة حائط باسم "الشروق" لنشر مواد ثقافية وفكرية، وبدأ الكتابة في جريدة "المساء" التي صدرت عام 1956م. وأصدر أول كتاب له عام 1958م، وهو كتاب "القومية العربية ومؤامرات أمريكا ضد وحدة العرب"، الذي ما لبث أن تُرجم إلى اللغة الروسية في ذلك الوقت. وفي أثناء دراسته في كلية دار العلوم كانت القاهرة مليئة بالنشاط الثقافي الذي يمكّن الباحث أن ينهل من المحاضرين المتنوعي المشارب والاهتمامات والمذاهب الفكرية والأدبية والسياسية، فكان يحضر كثيرا من اللقاءات والمحاضرات لأمثال طه حسين والعقاد في لقاءاتهم الخاصة والعامة في أماكن مختلفة في القاهرة، مع ما كان يقرأه في مختلف الاتجاهات الفكرية إلى جانب ما ينشره من المقالات في صحيفة "المساء" المصرية ومجلة "الأداب" البيروتية وغيرها⁸.

وكان المفترض أن يتخرج محمد عمارة في كلية دار العلوم عام 1958م، لكنه فُصِّل من الجامعة لمدة عام بسبب نشاطاته، وبعد نهاية مدة الفصل عاد إلى الجامعة، وفي بداية عام 1959م اعتُقل لمدة خمس سنوات ونصف، ثم خرج واستكمل دراسته وتخرج عام 1965م. ثم التحق بالدراسات العليا بقسم الفلسفة في كلية دار العلوم، وحصل على درجة الماجستير عام 1970م بموضوع "مشكلة الحرية الإنسانية عند المعتزلة" حيث درس وحقّق عددا من النصوص التراثية المتعلقة بفكر "العدل والتوحيد"، ونشر تلك الرسالة فيما بعد في كتابين: "رسائل العدل والتوحيد" و"المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية". ثم سجل لدراسة الدكتوراه حول موضوع "نظرية الإمامة وفلسفة الحكم عند المعتزلة" حيث قدم دراسة مقارنة لفكر المعتزلة مع الشيعة والفرق الإسلامية الأخرى حول موضوع الدولة والخلافة والإمامة، وحصل على الدكتوراه عام 1975م⁹.

وبعد تخرجه في الجامعة أعطى كل وقته تقريباً وجميع جهده لمشروعه الفكري، فحقق عدداً من نصوص التراث الإسلامي القديم والحديث. وجمع وحقق ودرس الأعمال الكاملة لعدد من أعلام اليقظة الإسلامية الحديثة،

⁷ يحيى رضا جاد، المشروع الفكري للدكتور محمد عمارة (القاهرة، مصر: مفكرون الدولية للنشر والتوزيع، 2018)، 476-478.

⁸ محمد عمارة، تحضنتنا الحديثة بين العلمانية والإسلام (الجيزة - مصر، 1997)، 219.

⁹ يحيى رضا جاد، المشروع الفكري للدكتور محمد عمارة (القاهرة، مصر: مفكرون الدولية للنشر والتوزيع، 2018)، 474، 493-494.

رغم ما قيل عنهم من معارضيتهم في وقتهم وما يقال حتى الآن، أمثال: الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي (ت. 1873م) ولجمال الدين الأفغاني (ت. 1897م) ولمحمد عبده (ت. 1905م) ولعبد الرحمن الكواكبي (ت. 1902م) ولعلي مبارك (ت. 1893م) وقاسم أمين (ت. 1908م) وكتب عنهم أيضاً كتباً أخرى إضافة إلى أعمالهم الكاملة. وكتب عدة دراسات عن أعلام التجديد الإسلامي مثل: عبد الرزاق السنهوري باشا (ت. 1971م) والشيخ محمد الغزالي (ت. 1996م) وعبد الحميد بن باديس (ت. 1940م) ومحمد الخضر حسين (ت. 1958م) وأبي الأعلى المودودي (ت. 1979م) وحسن البنا (ت. 1949م) وسيد قطب (ت. 1966م). وعن أعلام التراث الإسلامي على مختلف مشاربهم ومذاهبهم الفكرية، مثل: غيلان الدمشقي (ت. 106هـ) والحسن البصري (ت. 110هـ) وعمرو بن عبيد (ت. 144هـ) ومحمد بن الحسن النفس الزكية (ت. 145هـ) وابن رشد الحفيد (ت. 595هـ). وكتب عن بعض الصحابة مثل: عمر بن الخطاب (ت. 23هـ) وعلي بن أبي طالب (ت. 40هـ) وأسماء بنت أبي بكر (ت. 73هـ) وغيرهم

وقد حاور محمد عمارة عددًا من أصحاب المشاريع الفكرية الوافدة وناظرهم، أمثال نصر أبو زيد (ت. 2010م) ومحمد عابد الجابري (ت. 2010م). واهتم في مؤلفاته بالسماة المميزة للحضارة الإسلامية على طول تاريخها، وبالمشروع الحضاري الإسلامي في مرحلتي التراجع والنهضة، وبعرض المواجهة مع الحضارات غير الإسلامية ودوافعها، وتيارات العلمنة والتغريب في كتابات المسلمين وغيرهم. وانشغل بموضوعات العدل الاجتماعي الإسلامي، ومباحث العقلانية الإسلامية والنص والاجتهاد وعدم التعارض بين النقل والعقل. كما أسهم في تحرير العديد من الدوريات الفكرية المتخصصة، وشارك في كثير من الندوات والمؤتمرات العلمية في مصر والوطن العربي والعالم الإسلامي وخارجه، كما شارك في تحرير العديد من الموسوعات السياسية والحضارية والعامية، مثل: "موسوعة السياسة" و"موسوعة الحضارة العربية" و"موسوعة الشروق" و"موسوعة المفاهيم الإسلامية" و"الموسوعة الإسلامية العالمة" و"موسوعة الأعلام....".

وقد نال عضوية عدد من المؤسسات العلمية والفكرية والبحثية، مثل: "المجلس الأعلى للثقون الإسلامية" و"مركز الدراسات الحضارية" و"مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف" في القاهرة، و"المعهد العالي للفكر الإسلامي" في واشنطن، و"المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية" مؤسسة آل البيت بالأردن. وحصل على عدد من الجوائز والأوسمة والشهادات التقديرية والدروع، مثل: "جائزة جمعية أصدقاء الكتاب" لبنان 1972م، و"جائزة الدولة التشجيعية" مصر 1976م، و"وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى" مصر 1976م، و"جائزة علي وعثمان لمفكر العام" 1993م، و"جائزة المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية" 1997م، و"وسام التيار القومي الإسلامي" - القائد المؤسس " 1998م، وجائزة مؤسسة "أحمد كانو للدراسات الإسلامية" البحرين 2005م¹⁰، وتوفي رحمه الله في 28 / 02 / 2020م.

¹⁰ محمد عمارة، الإسلام والأمن الاجتماعي (دار الشروق، 1998)، 125-126.

وتُرجم عددٌ كبيرٌ من كتبه إلى عدة لغات شرقية وغربية، مثل: اللغة التركية والمالوية والفارسية والأوردية والإنجليزية والفرنسية والإنجليزية والروسية والإسبانية والألمانية والألبانية والبوسنية.

3.1. أثر البيئة في نشاط محمد عمارة

وقد تأثر محمد عمارة بما كان حوله من ظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية؛ فعارض الظلم الإقطاعي بوسائل عديدة كخطبه التي كان يلقيها في مساجد قريته. وكتاباتاته في جريدة حزب "مصر الفتاة" نثرًا وشعرًا في نقد الأوضاع السياسية والاجتماعية القائمة آنذاك. وجدير بالذكر أن عمارة الذي تكوّن دينيا صاحب التجربة الروحية الصوفية الذاتية بعيداً عن الطرق والجماعات لم يقبل كل ما في الاشتراكية من طابع مادي وتفسيرات مادية لنشأة الخلق أو التطور التاريخي¹¹. ولقد كان عمارة متعاطفاً مع ثورة يوليو عام 1952م في بدايتها؛ لأنها في وجهة نظره كانت انتصاراً لإرادة الشعب ضد الإقطاع والملك الذي يجميه، لكنه سرعان ما نفر منها حين وجدها تستخدم الآليات والقوى والرموز والأشخاص الذين كانوا في يد الملك من قبل، وهم في الأساس يعادون الثورة وأهدافها¹².

واستمر محمد عمارة في مساره الاشتراكي حتى اعتُقل مع كثير من أعضاء التنظيمات الشيوعية عام 1959م، وبعد خروجه لم يشارك في أي عمل سياسي؛ لأن موقفه الفكري قد تبلور في السجن، بعد أن رأى عن قرب الفرق والجماعات اليسارية والإسلامية باختلاف اتجاهات أصحابها، وقرر التفرغ الكامل والتركيز على صناعة الفكر؛ ليعمل على تصحيح الفهم الخطأ للنص الديني وتعاليمه. وقد بدأ ذلك منذ بداية خطبه في مساجد القرية حين بدأ بنصيحة الفلاحين أنهم إذا لم يحصلوا من عملهم على ما يكفيهم وأولادهم، فإنهم عصاة لله حتى لو كان أخذهم اغتصاباً من المالك للأرض الذي كان لا يعطيهم إلا القليل. وذكر لهم أن الله يبشر الذين يظلمون أنفسهم بالنار، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: 97]. وكان في ذلك يشجع الفلاحين المستضعفين على الثورة في وجه الإقطاع وظلمه¹³.

وهكذا مرَّ محمد عمارة بتحويلات فكرية عديدة، فرغم نشأته الدينية فإنه كان في بداياته يساريًا عروبيًا مُنظِّرًا للفكر الماركسي مكرسًا نشاطه دفاعاً عن العروبة ومحاربة الاستعمار. حتى انتهى به المطاف إلى مغادرة الجبهة اليسارية والانضمام إلى التيار الإسلامي. وعن هذا التحول يقول الدكتور عمارة: "دخلت اليسار من باب الدفاع

¹¹ يحيى رضا جاد، المشروع الفكري للدكتور محمد عمارة (القاهرة، مصر: مفكرون الدولية للنشر والتوزيع، 2018)، 478؛ محمد علي أبو هندي، مشروع النهضة بين الإسلام والعلمانية، دراسة في فكر محمد عمارة ومحمد عابد الجابري (القاهرة، مصر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 1431)، 52-53.

¹² عبد الرازق عيسى، محمد عمارة داعية الإحياء والتجديد (دمشق: دار القلم، د.ت)، 15.

¹³ يحيى رضا جاد، المشروع الفكري للدكتور محمد عمارة (القاهرة، مصر: مفكرون الدولية للنشر والتوزيع، 2018)، 488.

عن القضايا الثورية والعدالة الاجتماعية، لكنني اكتشفت أن حل المشكلة الاجتماعية هو في الإسلام، وليس في الصراع الطبقي والماركسية¹⁴.

4.1. ملامح المشروع الفكري عند محمد عمارة

وكان عمارة ينتقد تركيز التيارات الإسلامية على السياسة، وإهمالها للمشروع الإصلاحي، وتجاهلها مسألة العدالة الاجتماعية. ويرى أن الواجب إبراز حقيقة الإسلام ومعاله عقيدةً وشرعاً ومنظومة فكرية، وإحياء المجتمع بالإسلام الذي أحيا الدنيا في العصور الأولى، وهدى الإنسانية حين أخرجها من الظلمات إلى النور، والاهتمام بفقهاء الواقع الذي نعيش فيه وإنزال الأحكام الإسلامية عليه، ودفع ما يحيط بالإسلام من عداوات وتحديات خفية أو معلنة. فنَعَرَفَ إسلامنا، ونَعَرَفَ الآخرين بحقيقته، وتعرّف على الواقع الذي نحن بحاجة إلى فقهه وإلى أسلمته، وعلى التحديات التي يواجهها الإسلام. وبذلك تتكون معالم المشروع الفكري الوسطي المستوعب الاستقطاب الواضح في الحياة الفكرية بين قوم احترفوا الكتابة في الإسلاميات لكن بضاعتهم مزجاة في محاوره الأفكار الأخرى والتغلب عليها، فتبقى فائدتهم -إن وجدت- محلية لا تصمد أمام الآخر، وبين آخرين تمذهبوا بالمذاهب الغربية وأتقنوا الفكر الغربي وجعلوا قضايا الفكر الإسلامي، رغم أهم مسلمون لكنهم انبهروا بالغرب ورأوا فيه علاجاً لكل مشكلاتهم. فكان لا بد من مشروع يستهدف تكوين عقلية إسلامية بهوية إسلامية وجذور إسلامية، مع قدرتها على رؤية الإسلام في ضوء الفكر الآخر ورؤية الفكر الآخر في ضوء الإسلام؛ لتكتشف ميزات وتفرد الإسلام وحيا وحضارة.

استمر عمارة في طريقه ساعياً إلى أن يقدم للمكتبة العربية الإسلامية مشروعاً فكرياً واعياً يعالج قضايا يستطيع المتمعن في قراءته أن يكون حولها فكرة تضيء طريقه بنور التراث وتمده بآليات التفاعل مع الواقع بعقلية إسلامية أصولية ترتبط بالجذور الإيمانية والحضارية وتعيش عصرها وتستشرف مستقبلها. فقد أخذ موضوع الاستشراق وملف التنصير وكشف ما في بضاعة أصحاب تلك المسالك من زيف وخوار، نصيباً ملحوظاً من كتاباته.

كما أسهم بما قدمه من فكر متزن في قضية المرأة التي هي إحدى رثي الأمة، وتحريها بالإسلام الذي رفع قدرها وميزها بكثير من الحقوق التي أخرجتها من ويلات ما تعرضت له من احتقار وإهانة خارج الإسلام، والرد على شبهات الغلاة حول القرآن وما يتعلق به من علوم ومصطلحات سبب سوء فهمها كثيراً من الغلط الذي كان له أثر بالغ في تاريخ المسلمين.

¹⁴ عبد الجبار الرفاعي، الاجتهاد الكلامي مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد (بيروت، لبنان: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع،

وحقق نصوصاً ثرائية لعدد من العلماء وقادة الفكر الذين رأهم رواداً لليقظة الإسلامية الحديثة، كما اختار من التراث القديم نصوصاً وشخصيات وجد فيما قدمته عطاءً لا يزال صالحاً للبناء عليه في واقعنا الذي نعيشه، ومعالجة قضايا قديمة إلى جانب تناوله هموماً حالية تعيشها الأمة العربية الإسلامية.

وقد عمل على محو الفصام النكد الذي ادعاه البعض بين الأصول الحضارية، وبين الواقع الذي نعيش فيه والمستقبل الذي نحاول استشرفه¹⁵، دون مصادرة الآخر الذي نعيش معه ويعيش معنا، فالمصادرة والإكراه لا يحلان المشكلة ولا يصلان بالشخص لإيمان حقيقي، فالمنهج القرآني يستدعي ما لدى الآخر على تنوعه قال تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 111] ﴿هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخَرِّجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: 148] ﴿أَتَتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَرُهُ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الأحقاف: 4] ويناقشه بالحجة، رغم أن الآخر يقول: ﴿لَا تَسْمَعُوا هَذَا الْقُرْآنَ وَالْغَوْا فِيهِ﴾ [فصلت: 26]. هذا القرآن الذي حوى فكر ذلك الآخر الذي وصف نبيه بالسحر والجنون، ثم تهادى حتى نفى الآخرة وجعل الدنيا هي كل شيء ولا شيء بعدها، ثم استنكر التوحيد رغم أنه أمر منطقي لا شبهة فيه بل ويؤكد كل ما يدور حوله.

وطوال مسيرة عمارة كان يستشعر الحاجة إلى مشروع يقدم الإسلام نظاماً ومشروعاً مضموناً للأمة، ينطلق من أصوله الجوهرية النقية، المقدس فيه هو البلاغ القرآني والبيان النبوي له، وما عدا ذلك مما في التراث يُسترسد به غير مقدس، وإنما نأخذ منه ما يفيد وما يجيب التساؤلات المطروحة في واقعنا المتغير. فالعلماء في القرون الماضية كانوا يجتهدون لعصورهم، ولو كانوا في عصرنا لما وقفوا عند اجتهادات الأقدمين، فالتراث مُسحَّر لنا كباقي آيات الكون، والأمة الإسلامية تميز موروثها الفكري بعقلانية منطلقة من القرآن الكريم، معجزة الإسلام العقلية التي أتت لتحتكم إلى العقل لا لتدهشه - كالمعجزات المادية التي أتت بها الرسل والأنبياء التي أدهشت عقول المخاطبين بما وشلتها عن التفكير - فاهتمت باستدعاء العقل واستنفاره في إطار الإيمان وبناء العقلية المؤمنة التي تقيم الأدلة العقلية على النقل، ولا تعارضه، فالمقابل للعقل في الإسلام هو الجنون.

2. ضبط المصطلحات العامة والقرآنية في فكر الدكتور محمد عمارة

1.2. أهمية تحرير المصطلحات

إن قضية المصطلح ودراسته من أهم القضايا العلمية وأدق المسائل المعرفية؛ فيها تثبت المعاني وتتحدد المقاصد وتظهر الدلالات، فأى خلل في تأسيس مصطلح ما للدلالة على معنى معين، قد يؤدي إلى معانٍ مضطربة بعيدة عن مقصد المستخدم، لا سيما إذا كان المصطلح يتعلق بالدين والعقيدة، ففهم أي مصطلح من المصطلحات التي تناولها القرآن الكريم سواء المتعلقة بالعقيدة أو الحضارة أو السياسة يلزمه بالضرورة الوقوف على معاني تلك المصطلحات في اللغة والقرآن الكريم وفي الثقافة الإنسانية سواء خارج المجتمع الإسلامي أو داخله على امتداد تاريخه،

¹⁵ محمد عمارة، الصحوحة الإسلامية والتحدّي الحضاري (القاهرة، مصر: دار الشروق، 1997)، 156-162؛ محمد عمارة، مسيرة تلم (القاهرة، مصر: دار المقاصد للطباعة والنشر والتوزيع، 2016)، 26-27.

فالمجتمع الإسلامي مكوّن اجتماعي وسياسي استفاد من المجتمعات الأخرى وتأثر بها في جوانب عديدة، وانتابه جزّاء ذلك عديد من التساؤلات وحاول العثور على إجاباتها في الكتاب الكريم، انطلاقاً من الإيمان بأن القرآن الكريم كتاب الوحي الإلهي المقروء فيه ذكر كل شيء¹⁶ قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: 89].

ومع استيعاب أن الاختلاف في المضامين والمفاهيم -رغم اتحاد المصطلح- أمر شائع في العديد من المصطلحات التي يتداولها العرب والمسلمون ويتداولها الغرب مع تغاير مضامينها في كل حضارة، مما يُحدث استعمالها -دون الانتباه إلى المضامين العامة والخاصة لدى أهل كل حضارة وأهل كل مذهب أو عقيدة- كثيراً من اللبس والخلط في حياتنا الثقافية والسياسية والإعلامية المعاصرة¹⁷. وقد أبدع محمد عمارة في ذلك المجال كثيراً فتتبع العديد من المصطلحات في محاولة لتقديمها للقارئ المنصف والباحث عن الحق دون تأثر بطرف من أطراف النزاع في تلك المصطلحات.

ودائماً ما يؤكد محمد عمارة أن أغلب حواراتنا هي ضحايا بائسة للفضوى الشائعة في مضامين المصطلحات؛ لذا علينا أن نبدأ بتحرير مضامين تلك المصطلحات التي نستخدمها في طرح أفكارنا وأحياناً نحاكم بها أطراف الحوار، ولا بد من تحديد مفاهيمها ليفهم كلٌّ منا الآخر ولتتحدّد مناطق الاتفاق ومناطق التمايز؛ لأن ذلك مهمة أساسية لتنظيم أي حوار موضوعيٍّ جادٍ يساعد في مقاومة الاستقطاب الناتج عن الاختلافات الجذرية في الرؤية بين الغرب والشرق من ناحية وبين الإسلاميين والعلمانيين من ناحية أخرى¹⁸. وذلك لا شك مدخل مهم لضبط حدود أي حوار داخل الأمة الإسلامية بين فصائلها المتعددة وعلى المستوى الخارجي في الحوار بينها وبين الأمم الأخرى.

ولهذا كان قاموس المصطلحات في أي فن من الفنون أو علم من العلوم مهمّاً جداً، وأداة شديدة التأثير في تكوين الفكر والمذهب والرؤية والهوية، وتكوين الاتجاه الحضاري لمن يستخدمه وصبغِه بفلسفةٍ واضعِية؛ فالقاموس أحد وسائل توجيه العقل لا سيما في ميدان العلوم الإنسانية. ولن تتمكن الأمة من فهم التراث الإسلامي بواسطة القاموس ذي المنطلقات والمفاهيم الغربية؛ لأن في ذلك عزلاً للعقل المسلم عن تراثه الحضاري في المجالات المختلفة،

¹⁶ Ahmet İNAN, Çağdaş Egemenlik Teorisi ile Kur'an'ın Hakimiyyet Kavramının Karşılaştırılması - Yeni Bir İslam Siyaset Teorisine Giriş- (Konya: Seba Ofset Ltd. Şti., 1999), 139-141.

¹⁷ محمد عمارة، الأصولية بين الغرب والإسلام (القاهرة، مصر: دار الشروق، د.ت)، 5؛ محمد عمارة، قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية (القاهرة، مصر: دار الشروق، 1993)، 6.

¹⁸ محمد عمارة، إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات (القاهرة، مصر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2009)، 9؛

محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام (القاهرة، مصر: نخبضة مصر للطباعة والنشر، 2004)، 22؛ عيسى، محمد

عمارة داعية الإحياء والتجديد، 121.

فطوق النجاة لهذه الأمة هو في إدراكها حقيقة هويتها الحضارية وتفاعلها مع الآخرين¹⁹. ويبدأ ذلك من فهمها للمصطلحات التي تنتشر على ألسنة المنظرين وفي كتاباتهم، وهذه دعوة إيجابية من محمد عمارة للبدء الصحيح لأي حوار كذلك للفهم الصحيح لمدارات أي موضوع تناقش فيه؛ كي لا يكون مجرد حوار طُرْشَان.

فإنه عز وجل قد خلق الناس شعوبًا وقبائل ودعاها إلى التعارف والعمل على عمران الأرض وتطوير الحياة؛ ولتحقيق ذلك لا بد من تعايش الأمم والشعوب ثقافةً وحضارةً، ومع ما وضع الله فيهم من تعدد اللغات واختلاف الألسنة، كان وجود المصطلحات في الحوار بينهم يحتاج إلى ضبط معانيها المتداولة في المناقشات وتحديدتها، حيث إن لهذه المصطلحات في كل لغة من اللغات مضامينَ ومفاهيمَ ومعانيَ مختلفةً ومتميزةً عن نظائرها في اللغات الأخرى. فالمصطلحات شائعة بين الجميع لكنَّ تمام فهمها يُغَوِّزُه تحديد دلالاتها والتمييز بين ما هو مشترك إنساني عام من المعارف والعلوم وما هو من الخصوصيات الثقافية والفلسفية والدينية²⁰. وقد اعتنت الأمم كلها على تفاوتٍ بينها بالمصطلحات، ووظفتها لصالحها في الغالب الأعم، وكانت سلاحًا قويًّا في معاركها مع غيرها من الأمم، ولا زالت الساحة الفكرية في العالم الإسلامي على وجه الخصوص تعاني من ذلك لوقوعها في مرحلة التبعية الفكرية للغرب في جوانب كثيرة من حياتها اليومية والفكرية.

وإلى جانب ذلك فإن للمصطلحات دورًا مهمًّا في الوصول إلى العلوم ولولاها لتعدَّر علينا معرفة مسيرة العلوم في التاريخ الإنساني، فالتطور مستمر في شتى النواحي وهو كذلك في اللغة حين تضع ألفاظًا جديدة لمذلولات مستحدثة، أو تغير دلالات ألفاظ أخرى أو تخرجها من مضامينها الحقيقية إلى مضامين جديدة، فما دامت الأسباب موجودة فالتطور واقع لا محالة؛ لهذا فإن تحديد المصطلحات ورصد التطور الدلالي لها أمر في غاية الأهمية كي لا ندور في حلقة مفرغة نعجز فيها عن الوصول إلى الهدف. فالمصطلحات مؤشِّر للفكر ومضامينه ومُعَبِّر عن الواقع المعرفي في أي مجتمع، وهي تتطور من مصطلحات مجردة إلى مدارس ومذاهب وفرق، فتتشعب وتتوسع دليلاً على الثراء ولكن عدم التعرف عليها قد تُحوَّل إلى إشكالات وعقد فكرية²¹ تدفع كل المنشغلين بمجال الأفكار إلى إعادة اكتشافها وعدم التقليد الأعمى للشائع ولو كان في كتابات كثيرة؛ فالبحث الآن أكثر شمولية لا سيما إذا اجتهد الباحث في مجال المصطلحات - كما فعل محمد عمارة - من مقارنة المصطلحات في الثقافات المختلفة على نحو ما تدعو إليه الدراسات الأسلوبية الحديثة.

¹⁹ عيسى، محمد عمارة داعية الإحياء والتجديد، 156-157.

²⁰ عمارة، إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات، 8.

²¹ سه نكاوي، معجم مصطلحات الفكر الإسلامي المعاصر: دلالاتها وتطورها، 13.

2.2. مكانة المصطلحات في مؤلفات محمد عمارة

وقد أولى محمد عمارة أهمية كبيرة لتحرير المصطلحات التي يستخدمها، ولذلك أورد عددًا عظيمًا منها في مؤلفاته²² فقد أفرد لهذا الجانب عدة مؤلفات على رأسها، كتاب "إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات" الذي يعد كتابًا جامعيًا لمعظم نتائج عمارة في جانب تحرير مضامين المصطلحات، وكتاب "قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية" وكتاب "معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام" وكتاب "في الطريق إلى اليقظة الإسلامية" وكتاب "الإسلام في مواجهة التحديات".

كما عمل في مشروعه على تحرير المصطلحات، وقدم نتائجًا فكريًا كبيرًا فيما يتعلق بما وبيان مضامينها التي لا مشاحة فيها ابتداءً لكن المشاحة تظهر عندما نقارن بين معانيها في ثقافتنا الإسلامية ونظائرها في الثقافة الغربية. واعتنى بإبراز المفاهيم الإسلامية التي تؤسس للتكامل بين دوائر الانتماء من الوطنية والقومية والإسلامية والإنسانية؛ من أجل ترشيد الفكر الإسلامي وتقديم النموذج المتميز بالإسلامية إلى العالم الذي ضل طريقه في تلك الميادين²³. وقد ساعد عمارة على ذلك تنوع ثقافته وإطلاعه على المنتج الثقافي الغربي ومتابعته لما يصدر لا سيما ما يدور حول الإسلام وكتابه ورسوله الكريم إذ يقرأ عمارة ذلك بعناية ويرده بتجرد ويستخدم أسلوب الخصم كثيرًا في تناوله للمسألة موضع النقاش.

وفي إطار اهتمامه الكبير بالمصطلحات أحيانًا ما كان يشير إلى أن كثرة استخدام المصطلحات في التراث العربي الإسلامي كان سببًا في اضطراب مضامينها وصعوبة الوقوف على مقصد المتكلم؛ إذ كانت بعض المصطلحات تتضمن معنى خاصًا لدى فريقٍ ما من الفرق الإسلامية وتجدها ذات معنى مفارق لدى فريقٍ آخر، ونتيجة لذلك اختلفت مضامينها مع المصطلحات المستخدمة في الأبحاث المعاصرة مما زاد اللبس والغموض مما يدفع للقول بأنه أحيانًا ما يكون البحث وراء المصطلحات ليس هو الطريق للتعرف على تراثنا الحي النافع، بل قد يكون ذلك ضارًا بنا. وقد دفع الخوض في مثل تلك المصطلحات واللبس والغموض اللذين اكتنفاها بعض الباحثين إلى إسقاط كل تراث المسلمين في بعض المسائل، وإنكار أن يكون في تراثنا ما يُعتمد به في مثل تلك الميادين²⁴. ولذلك يعد الخوض في ذلك المجال مغامرة لا يثبت فيها كثير من الناس، لكن محمد عمارة قد وضع فيها دعائم تساعد من يرغب في تكوين صورة أقرب إلى الصواب عن كثير من المصطلحات الدائرة في حياتنا الفكرية والتي أخرجت أنواعًا متعددة من التشدد والغلو.

²² جاد، المشروع الفكري للدكتور محمد عمارة، 42.

²³ محمد عمارة، مسيرة قلم (القاهرة، مصر: دار المقاصد للطباعة والنشر والتوزيع، 2016)، 30-31.

²⁴ محمد عمارة، مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين (القاهرة، مصر: مكتبة الشروق الدولية، 2009)، 16-18.

3.2. منهج محمد عمارة في دراسة المصطلحات

وكان محمد عمارة يقف أمام المصطلحات التي يعرضها مبيناً أصول النشأة التاريخية مكانياً وزمانياً ومحوراً للمعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي في الحضارتين الإسلامية والغربية، وما ورد من خلاف في تحديد هذه المصطلحات²⁵، ومن أمثلة ذلك عرضه لمصطلح النص، فيذكر أن تعريفه ومضمونه كان مثار خلاف واختلاف، بل موضع شبهات وأوهام جعلت وتجعل من جلاء معناه وتحديده مدخلاً طبيعياً وشرطاً ضرورياً لتجنب الاختلاف. فتناول ما ورد في تعريف النص لدى خواص مفكري الإسلام الذين قصروا تعريف النص على ما هو قطعي الثبوت والدلالة في الثابت التي لا يصيبها التحول ولا تعرض عليها الاحتمالات لا من قريب ولا من بعيد. وذكر ما دخل مصطلح النص من مشبهات عند من وصفهم بالعوام الذين علا صوتهم في حياتنا الفكرية مع ارتفاع التقليد وتراجع الاجتهاد والإبداع في حضارتنا الإسلامية، فإنهم لم يكتفوا بإطلاق لفظ النص على كل ألفاظ ومأثورات وروايات الكتاب والسنة بل أضافوا إلى المصطلح كل ما كتب الأقدمون في المذاهب الإسلامية²⁶. وهذا تحديد متميز من عمارة ينطلق من وضعه الأمور في نصابها إذ يجعل المقدس مقدساً والإنتاج البشري بشرياً ولكلٍ منهما دوره الذي لا يمكن إغفاله في تاريخ الأمة الإسلامية والإنسانية كلها.

وزاد عمارة عند تعرضه لمصطلحي التراث والسلف في العيب على هؤلاء العوام الذين جعلوا التراث كلها في كفة واحدة، فوصفهم بأنهم اختصوا الموتى بمهمة التفكير للأحياء، وأوجز كثيراً من النقاط حينما تحدث عن علاقة التراث بالتجديد والجمود، فذكر أن الأمر ليس مطلق الارتباط بالتراث وليس مطلق التراث ذاته إذا بحثنا عن معايير الجمود والتجديد، فليس هناك أي إنسان أو مذهب أو دعوة أو حركة دون سلف ودون تراث، ولذلك فمعايير التمايز في هذا السياق تتمحور حول سؤالين هما: أي لون من التراث؟ وكيف تتعامل مع هذا التراث؟²⁷ وقد صدق عمارة في ذلك الطرح وبأن أثره في حياته الفكرية وعرضه للمسائل المختلفة؛ إذ بحث في التراث ليس عن ألفاظ بل عما وراءها وسياقها التاريخي وكيفية اصطحابها في العصر الحديث، ولذلك لا يرد أي جزء من أجزاء التراث بل يستفيد من تراث عصر التراجع الفكري كما يستفيد من تراث عصر النهضة؛ إذ يبحث في الأول عن أسباب التراجع لتجنبها الأمة الآن وفي الثاني عن أسباب النهضة لتكون مشعلا في طريق النهضة المعاصرة.

ومن بين المصطلحات التي وجدها شائعة دون تحرير مصطلحي العقل والنقل فتناولهما في عدد من كتبه، وكشف انتفاء التعارض المزعوم الذي يدعيه العلمانيون بين العقل والنقل، فالنقل داع للتعلل والتدبر، والعقل الإنساني في الإسلام أداة فقه الشرع، والنقل يثق في العقل لكنه بالطبع يرفض الغرور العقلاني حين يتصور امتلاكه القدرة على عقل كل شيء وأي شيء وأنه هو سبيل الوعي الوحيد، فالعقل في الإسلام مدعو للعمل في حدود ما وظّفه

²⁵ عيسى، محمد عمارة داعية الإحياء والتجديد، 121.

²⁶ محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي (القاهرة، مصر: دار الشروق، 2009)، 96-98.

²⁷ عمارة، الأصولية بين الغرب والإسلام، 24.

الله²⁸. وفي تناول عمارة للعقل بهذا المعنى الدقيق رد لكل ما اتهم به من أنه يقدم العقل على النقل، ويوضح العلاقة الوثيقة بين النقل والعقل لديه.

وفي كل مرة يعرض فيها عمارة للمصطلحات يؤكد أن لها دورًا كبيرًا في مخاطبة الخصوم؛ إذ من الضروري عند محاورتهم ألا نتجاهل ما يدعون ولا نصادر ما يقولون، وإنما يكون الحوار بالمنطق والحجة، ونتجرد من منطق صاحب الحق الذي يخاطب ذاته، ونحدث بالمنطق الموضوعي الهادئ الذي يُفَيِّد حجج الخصوم بمنطقهم، وبلغة العلم وعقلانية الفكر لا بالعواطف أو حتى بمأثوراتنا الدينية الخاصة التي لا يؤمن بها الآخرون²⁹. وقد قدّم مصطلحات عديدة كالاتجاه والجهاد والتجديد والسلفية والوسطية والتعددية والحرية، وكذلك فكرة الاستشراق بيانًا لها وردًا على أصحابها من الغربيين والشرقيين المقلدين. وهو مقام تميز فيه عمارة وقدم للمكتبة فيه كتبًا عديدة تشهد بتجرده في المناقشة ورد الشبهات على أصحابها بل ومحاسبتهم بكلامهم الذي يعتمدون عليه في شبهاتهم، ويوظف الأرقام والإحصاءات توظيفًا فعالًا في كل ذلك.

وقد أسس منهجه في تناوله للمصطلحات وشرحها، انطلاقًا من إيمانه الكامل والعميق والخير بالخصوصية الحضارية الإسلامية، وضرورتها في بيان خصوصية المصطلحات وتمييزها تبعًا لتمايز الحضارات التي تنتمي إليها وضعًا في الأصل أو اقتراضًا وتوظيفًا. وذلك من أجل الخروج بنتائج فعالة تفيده في فكرنا وبنائنا لنموذج نحوي محوره ومرجعته الإسلام. ولذلك مثل التاريخ أهمية كبرى في مشروع عمارة الفكرية، فالتاريخ معين لا تنضب أحداثه وتطوراتها، فيقرأه عمارة ويستشهد به ويعلل وقائعه؛ لاستخراج المثل والنموذج الذي يمكن أن يُكوّن وعي الأمة إذا نعتشت ذاكرتها بقراءة التاريخ في مراحلها المختلفة وعرفت قدراتها الحقيقية من تلك الوقائع التي تتكرر، وتؤكد ما لدى الأمة من قدرات تعينها على صراعات الحاضر وتقودها نحو المستقبل³⁰. فالتاريخ الإنساني عموماً والإسلامي على وجه الخصوص عند عمارة لا بد أن يكون نقطة انطلاقنا؛ إذ إنه بما فيه من إيجابيات وسلبيات له دور كبير في تحديد بوصلة الإنسانية كلها وخاصة الأمة الإسلامية في رؤيتها للمستقبل.

ويؤكد محمد عمارة دائماً في رؤيته للمصطلحات أن الأمة بحاجة إلى فقه جديد، بالرغم من أن فقهاءنا القديم ثروة فكرية لا مثيل لها في العالم، ولكن ليس معنى هذا أن كله صالح، ففيه أفكار بنت عصرها، وليست هي الإسلام. لذلك هناك حاجة إلى فقه جديد معتمد على القديم، يُعلي من قيمة الماضي وينتقي منه ويضيف إليه ما يقتضيه الحاضر، دون مخالفة لنص ثابت. فظروف العالم الجديدة تحتاج لفقه جديد في العلاقات الدولية، لا تُلقي شيئاً مما كتب عن دار الإسلام ودار الحرب في كتب التراث، فهذه مصطلحات بنت ظروفها، يلزمها الفحص والإضافة إليها وتجديدها. فالعلاقة الوثيقة بين تراث الأمة ومستقبلها لا تعني صب المستقبل في قوالب التراث حتى

²⁸ عمارة، مقام العقل في الإسلام، 37.

²⁹ محمد عمارة، القلم بين اليهودية والإسلام (القاهرة، مصر: دار نضرة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1999)، 3، 24.

³⁰ محمد عمارة، الوعي بالتاريخ وصناعة التاريخ (القاهرة، مصر: دار الرشد، 1997)، 33-39.

تصير تطبيقاتنا المستقبلية عين تجارب السلف، وتعيد حياتنا الفكرية مسائل الجدل التي شغلت حيزًا كبيرًا في مخطوطات التراث. فقد تعلمنا من التراث أن التطور هو سنة من سنن الله في الكون، فالعلوم وتطبيقاتها تتطور دون فصل الأمة عن جذورها، فالجديد حامل لأصالة الماضي، يستمد منه الثبات والتواصل والتميز.

وقد سعى محمد عمارة إلى التمييز بفوارق مفصلية جادة بين العديد من المصطلحات المتداولة والمشاركة بين العالمين الشرقي الإسلامي والغربي، تلك التي تشكل خلطًا في استخدام المصطلح الواحد في غير ما وضع له من معان مقصودة ومتباينة في كل من الحضارتين الشرقية الإسلامية والغربية، وقصد من ذلك التمييز إلى توضيح الرؤية أمام القارئ، ومراعاته الدقة عند استخدام تلك المصطلحات والوقوف على الفرق في المعاني إسلاميًا وغربيًا، ومن أمثلة تلك المصطلحات العلمانية والأصولية والتشريع والحرية والحكم والاجتهاد والعقلانية. وقد أكد على اضطراب مقولة لا مشاحة في الاصطلاح، وأثبت أن هناك مشاحة واختلافات بين مقاصد المصطلحات، وأنه لا بد من تثبيتها ومعرفتها بدقة لإزالة اللبس حين استدعائها واستخدامها في عرض الأفكار والمعتقدات.

ويوضح رأيه في التعامل مع ما هو وافد غربي وما هو تراث إسلامي، فيضع منهجًا واضحًا في رؤيته لهذين المصدرين المتغايرين، يقوم على التمييز بين النصوص وبين مقاصدها وأهم هذه المقاصد هو العدل، والتمييز بين نصوص الوحي القطعية الدلالة والثبوت وبين النصوص الأخرى لا سيما أحاديث الأحاد أو الموضوعية أو الضعيفة أو التي لا يتسق منطقها عندما تعرض على روح الشريعة ومنطق القرآن الكريم. بالإضافة إلى التمييز بين الشريعة التي هي نصح ومقاصد وبين تطبيقات السلف واجتهادات الأقدمين. فالشريعة ثوابت وتطبيقات السلف واجتهاداتهم ليست دينًا، وليست ثوابت ملزمة لمن يعيش واقعًا مغايرًا للواقع الذي عاشوا فيه واجتهدوا له³¹.

والتمييز بين الدين الذي وضعه الله وأوحى به وبين تطبيقات السلف لهذا الدين على واقع عصرهم الذي تغير وانقضى، هو تمييز بين النصوص المتعلقة بالعقائد والأصول والنهج والحدود والحلال والحرام، وبين النصوص التي جاءت تقنينًا لواقع دنيوي متغير بالضرورة³².

4.2. بعض الاتهامات الموجهة لمحمد عمارة والرد عليها

ومحمد عمارة إذ يجتهد في ذلك الميدان يتعرض للنقد والتجريح القائم على القراءة الجزئية لكتاباتهِ فيدعي أصحاب تلك القراءة في أحد مواطن النقاش أن عمارة يطلب من المؤمنين الصالحين أن يكونوا أولياء لليهود والنصارى الكفرة في دولة واحدة يقيمونها جميعًا³³. رغم أن عمارة يقول: "فإن تعجب فعجب من أن يظل الكثيرون منا غافلين عن مخاطر تلك الثغرة التي تفتحها في صفوفنا الوطنية والقومية تصوراتٌ غير موضوعية عن تناقض العروبة

³¹ الإسلام في مواجهة التحديات، 166، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، ص: 162 - 166

³² الإسلام في مواجهة التحديات، 167.

³³ سليمان بن صالح الخراشي، محمد عمارة في ميزان أهل السنة والجماعة، دراسة إسلامية سلفية لكتب ومقالات الدكتور محمد عمارة

(دار الجواب، 1413)، 423.

مع الإسلام على الرغم من أن الإسلام الحق والعروبة الحقة يُكُونان مزيجًا واحدًا، فالأمة العربية المتميزة قومياً في المحيط الإسلامي مدعوة ومرشحة لقيادة هذا المحيط بحكم إمكانياتها في الدنيا ولمكانة العرب في الدين، فالإسلام هو الرسالة الخالدة للأمة العربية الواحدة، به تبوأَت مكانها القيادي، ومنه كان الفكر والعادات والتكوين النفسي الذي به تميزت قومياً عن غيرها من القوميات³⁴. وهذا التدرج من عمارة لَمَّا كان في خضم صراعات فكرية متعددة لا زالت مستمرة داخلياً وخارجياً كان له أثر كبير في القارئ المتابعين لأعماله بمستوى تدرجها فيتكون لديهم رؤية واضحة لمنهجه وإشاراته على عكس القارئ المتعجل لمقال منفصل أو لكتاب مجتزأ من سلسلة ما له سابق فيها ويتبعه تالٍ ليكمل الفكرة.

وسيجرح المتبع لتلك السلاسل بأن عمارة لا يعني فصل الأمة العربية بقوميتها عن الأمة الإسلامية الأكبر، بل يدور في دوائر الانتماء التي أكد عليها كثيراً، وهو فيها متأثر بجمال الدين الأفغاني الذي رتب الدوائر الثلاثة دائرة الأمة التي ينتسب إليها ودائرة الملة التي تعتنق ذات الدين الذي يؤمن به ودائرة النوع الإنساني وذلك على غير ما أُتِّم به من تقديمه القومية على الإسلام، فهو يرى القومية والوطنية دوائر داخل الإطار الإسلامي الأشمل.

ومن ذلك ما ادَّعاه عبد الحميد عمر من معارضته لمحمد عمارة في جوانب متعددة من فكرة الحاكمية، متهمًا دعائها باستغلالها للوصول إلى الحكم، حيث اعتبر المناداة بها كالمناداة بالحكومة الدينية، أو ما يسمى بالمصطلح الغربي الثيوقراطية، تلك الحكومة التي ظهرت في أوروبا في القرون الوسطى، واستغلت الدين لحكم الناس واستعبادهم تحت شعار النفويض الإلهي لحاكمية الكهنة³⁵.

ونقل عبد الحميد عمر عن عمارة في حديثه عن إسلامية الدولة والحاكمية الإلهية قوله: "وقد يتساءل بعض الباحثين وهم بالفعل يتساءلون: ألا يستلزم اشتراط إسلامية الدولة اشتراط أن يحتكرها حزب بعينه أو جماعة دون غيرها من الناس؟! وألا يقودنا هذا إلى الكهانة والكهنة والأكليروس³⁶ في الواقع والتطبيق على الأقل، رغم غربة ذلك وغرابته في تصور الإسلام ومنهجه"³⁷. لكن عبد الحميد عمر لم يكمل النقل عن عمارة، وأغفل ما قدمه عمارة من الحقائق التي تنفي التلازم بين إسلامية الدولة وبين احتكار الحكم فيها لحزب بعينه أو فئة بذاتها، فالدولة ليست من أصول الدين ولا عقائده وأركانها لكنها من الفروع التي يرد فيها الاجتهاد، بل التي هي أو أكثرها ثمرة

³⁴ محمد عمارة، الإسلام والعروبة (القاهرة، مصر: دار الشروق، 1988)، 83-84.

³⁵ عبد الحميد عمر عبد الحميد عبد الواحد، "الحاكمية في ظلال القرآن" (جامعة النجاح الوطنية - كلية الدراسات العليا - فلسطين، 2004).

³⁶ نظام كهنوتي خاص بالكنائس المسيحية ولم يظهر هذا النظام إلا في القرن الثالث الميلادي.

³⁷ عماد الدين شاهين، "معالم المنهج الإسلامي للمؤلف محمد عمارة"، الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقاً) 1/1 (1995)، 174-171.

للاجتهاد. فالدولة بما في ذلك دولة النبي صلى الله عليه وسلم التي أقامها بالمدينة هي اجتهاد بشري لا يحتكر التفكير لها ولا التنفيذ لدستورها وقانونها ففة من الناس دون غيرها فهي حق لكل قادر على الوفاء بحقوقها دون كهانة أو احتكار.

فالحاكم الأعلى في الدولة الإسلامية مجتهد، وتلك أرقى مراتبه أي أنه غير معصوم، وكذلك كانت سياسة النبي صلى الله عليه وسلم للدولة اجتهادًا غير معصوم وشورى تحكمها مقاصد الشريعة وحدودها، وهذا الحاكم بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم تختاره الأمة بالشورى الإسلامية، وتبايعه وتفوض إليه سلطات تنفيذ القانون الإسلامي لسياسة الدنيا وحراسة الدين بواسطة أجهزة الدولة ومؤسساتها وسائر أولي الرأي والأمر فيها، ولا عصمة لأيٍّ أو لأحد من هذه الأجهزة والقيادات فلا خطر من الكهانة أو احتكار السلطة والاستئثار بالسلطان، بل إن العصمة في الإسلام بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، هي للأمة التي لا تجتمع على ضلال³⁸.

كما أن إمامة المفضل دينيًا إذا كان أفضل في مهام ولايته، هو دليل انتفاء الكهانة واحتكار الكهنوت من منهج الحكم والسياسة في دولة الإسلام. وقد عمل المنهج الإسلامي على سد الذرائع وإغلاق المنافذ التي تلوح منها ظلال الكهانة والكهنوت أو تروح منها رائحة احتكار السلطة في دولة الإسلام، فالخلافه لم تعط علي بن أبي طالب بعد انتقال الرسول إلى بارئه، ولم يظل الحكم السياسي في بيت النبوة، ولم يظهر أي شبهة احتكار السلطة في منهج الإسلام وتطبيقاته³⁹.

وقد جاء التصور النظري التجريدي للباطنية الإمامية في مسألة الإمامة، حلما مثاليا بالمخلص المثالي، على نحو لا علاقة بينه وبين الواقع والممارسة والتطبيق، وسبقهم الغلو الخارجي في الحاكمية والتكفير بالمعصية، الذي كان تجريدا ذهنيا صنعه الصلاح والتقوى والنسك في أذهان القراء الذين كانوا طلائع الخوارج - قبل أن يعود معظمهم عن هذا الفكر بعد جلوسهم ومناظرتهم مع علي بن أبي طالب وعبد الله بن عباس - ذلك الغلو الذي عز على التطبيق وكان وبالاً على أصحابه وعلى الأمة جمعاء، عند محاولة تطبيقه بالسيف. وجاءت الدولة الإسلامية نموذجاً فريداً، فالدولة إسلامية؛ لأن الحاكمية في سياستها موكول للشريعة الإسلامية التي هي وضع إلهي، كما أنها مدنية في الوقت نفسه؛ لأنها اجتهاد إسلامي في الفروع محكوم بمقاصد الشريعة الإسلامية وحدودها، فجمعت بين ما يمكن ويجب جمعه من سمات الأقطاب التي هي متقابلات لا سبيل إلى الجمع بينها في نظر منهج الحضارة الغربية، فضلا عن المواخاة والتساند بينها⁴⁰.

³⁸ عمارة، معالم المنهج الإسلامي، 135-136.

³⁹ عمارة، معالم المنهج الإسلامي، 138.

⁴⁰ عمارة، معالم المنهج الإسلامي، 140-141.

وبعد كل هذا التفنيد لاتهم الدكتور عمارة بأنه يعارض الحاكمية، ومع هذا الاختلاف في فهم مصطلح الحاكمية الذي أراه اختلاف تنوع أكثر منه اختلاف تضاد نخلص إلى إن القول بحاكمية الله هو في مبدئه ومنتهاه تطبيق للقول بحاكمية البشر النسبية؛ فإن القائلين بمعنى حاكمية الله أنه لا حاكمية للبشر، هم في الأصل بشر توصلوا إلى هذا المعنى بفهمهم للنص الكريم ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: 57] واصطحبوا في ذلك نصوصاً أخرى ضموا إلى بعضها، وطبقوا فهمهم وخرجوا بهذه الفكرة، وفي ذلك إقامة لحاكمية البشر في اجتهادهم لفهم مراد الله وتطبيقه.

وقد نُهِمَّ عمارة بأنه ينكر أن يكون للإسلام الحق دور في تنظيم أمور المسلمين الدنيوية، وأنه يحاول أن يقصر الإسلام على الاعتقاد بوجود الله، فيقرر أن اليهود والنصارى والمسلمين كلهم مؤمنون، ويركز على فصل الدين عن الدولة. وأن فكرته لا تخرج عن أنه لا وجود لأحكام شرعية في أمور الدنيا. وأن آيات الحكم نزلت في اليهود والنصارى فقط. وأن أمور الخلافة والسلطة ترجع للعقل والرأي لا للشرع.⁴¹ ولكن كل تلك الاتهامات لا تقال إذا اهتم صاحبها بمطالعة دقيقة لما قدمه عمارة في هذا الصدد.

الخاتمة

كانت تلك الدراسة مدخلا لدراسة المصطلحات في فكر محمد عمارة الذي اعتنى بها كثيرا؛ لأنه كان يعي تماما بعد حفظه للقرآن الكريم وهو صغير ورحلته في الماركسية في مقتبل حياته، وفي إطار بحثه عن العدالة الاجتماعية للإنسانية كلها وعلى وجه الخصوص للمظلومين في كل مكان، واستقرار بوصلته في رحاب الدين الحنيف والوحي الإلهي الخاتم لنجدة البشرية كلها من ضلال المذاهب الوضعية. وفي تلك الرحلة وجد غلطاً كبيراً يغطي المصطلحات على مستوى الداخل الإسلامي وعلى مستوى العلاقة بين الإسلام والآخر. وهو في طريقه لسد تلك الثغرة وإزالة الشبهات عن تلك المصطلحات لا يتوقف عند الموروث الإسلامي بل يتجاوزها لمطالعة الموروث الإنساني؛ باحثاً عن أصول تلك المصطلحات وضبطها ليكون بين يدي القارئ سفرٌ أو أسفاً تمثل خريطة محكمة لرحلة تلك المصطلحات تعينه على الاستخدام الصحيح والتوظيف الأمثل في رؤيته للإسلام أو رؤيته وتعامله مع الآخر.

وهذه الدراسة تمثل الحلقة الأولى في هذا الموضوع وسأتبعها بعدة دراسات أخرى لكل مصطلح أو مجموعة من المصطلحات التي تناولها محمد عمارة سواء أفرد لها كتاباً خاصاً أو ضمنها بين ثنايا عدة كتب من كتبه. وأبين منهجه في دراساتها والتجديد والتميز الذي تميز به في ذلك.

وهناك مواضع أخرى كثيرة غير المصطلحات في فكر محمد عمارة تستحق الدراسة والتحليل، ولذلك أوصي بدراسات متنوعة لفكره وكشف ما ألم به من اتهامات وشبهات سعى هو في حياته ردها.

المراجع

⁴¹ محمد بن محمود مصطفى نموس، محمد عمارة والرواد (دار فراس للنشر والتوزيع، د.ت)، 232.

◆ Muhammad Īmara's Methodology in the Study of Terminology

- أبو هندي، محمد علي. مشروع النهضة بين الإسلام والعلمانية، دراسة في فكر محمد عمارة ومحمد عابد الجابري. القاهرة، مصر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى، 1431.
- جاد، يحيى رضا. المشروع الفكري للدكتور محمد عمارة. القاهرة، مصر: مفكرون الدولية للنشر والتوزيع، 2018.
- الخراشي، سليمان بن صالح. محمد عمارة في ميزان أهل السنة والجماعة، دراسة إسلامية سلفية لكتب ومقالات الدكتور محمد عمارة. دار الجواب، 1413.
- الخطيب، د معتز. "محمد عمارة في حديث مع الجزيرة عن حياته". تاريخ الوصول 24 سبتمبر، 2022.
<https://2u.pw/aE41gb>
- الرفاعي، عبد الجبار. الاجتهاد الكلامي مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد. بيروت، لبنان: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2002.
- سه نكاوي، فاتح محمد سليمان. معجم مصطلحات الفكر الإسلامي المعاصر: دلالاتها وتطورها. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، 2012.
- شاهين، عماد الدين. "معالم المنهج الإسلامي للمؤلف محمد عمارة". الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقا) 1/1 (1995)، 174-171.
- عبد الواحد، عبد الحميد عمر عبد الحميد. "الحاكمية في ظلال القرآن". جامعة النجاح الوطنية - كلية الدراسات العليا - فلسطين، 2004.
- عمارة، محمد. إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات. القاهرة، مصر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2009.
- عمارة، محمد. الإسلام والأمن الاجتماعي. دار الشروق، 1998.
- عمارة، محمد. الإسلام والعروبة. القاهرة، مصر: دار الشروق، الأولى، 1988.
- عمارة، محمد. الأصولية بين الغرب والإسلام. القاهرة، مصر: دار الشروق، الطبعة الأولى، د.ت.
- عمارة، محمد. الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري. القاهرة، مصر: دار الشروق، الطبعة الثانية، 1997.
- عمارة، محمد. القدس بين اليهودية والإسلام. القاهرة، مصر: دار تحفة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1999.
- عمارة، محمد. الوعي بالتاريخ وصناعة التاريخ. القاهرة، مصر: دار الرشاد، الطبعة الثانية، 1997.
- عمارة، محمد. حقائق وشبهات حول القرآن الكريم. القاهرة، مصر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2012.

- عمارة، محمد. حقائق وشبهات حول معنى النسخ في القرآن الكريم. القاهرة، مصر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2010.
- عمارة، محمد. قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية. القاهرة، مصر: دار الشروق، الطبعة الأولى، 1993.
- عمارة، محمد. مسيرة قلم. القاهرة، مصر: دار المقاصد للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2016.
- عمارة، محمد. معالم المنهج الإسلامي. القاهرة، مصر: دار الشروق، الطبعة الثانية، 2009.
- عمارة، محمد. معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام. القاهرة، مصر: نخبة مصر للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 2004.
- عمارة، محمد. مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين. القاهرة، مصر: مكتبة الشروق الدولية، 2009.
- عمارة، محمد. مقام العقل في الإسلام. القاهرة، مصر: دار نخبة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2008.
- عمارة، محمد. نخبتنا الحديثة بين العلمانية والإسلام. الجيزة - مصر، الطبعة الثانية، 1997.
- عيسى، عبد الرازق. محمد عمارة داعية الإحياء والتجديد. دمشق: دار القلم، 2011.
- محمد، صلاح عبد الفتاح. بيلوجرافيا الدكتور محمد عمارة المؤلفات. كشاف الفهارس. الموضوعات. القاهرة، مصر: مفكرون الدولية للنشر والتوزيع، 2020.
- نموس، محمد بن محمود مصطفى. محمد عمارة والرواد. دار فراس للنشر والتوزيع، د.ت.

Kaynakça

- İNAN, Ahmet. Çağdaş egemenlik teorisi ile kur'an'ın hakimiyet kavramının karşılaştırılması -yeni bir islam siyaset teorisine giriş, 1999.
- Abū Hindī, Muḥammad Ali. Maṣrūl-Nahdah beyne al-Islām wa-al-almāniyyah, dirasah fi fikr Muhammad İmarah we-Muhammad Abid al-Jabiri. Kahire, Mısır :Dar al-Salam lil-Tibaah we-al-Naşr we-al-Tawzi we-al-Tarjamah, 1431.
- Jad, Yahya Rida. al-maṣrū al-fikri lil-Doktor Muhammad İmārah. Kahire, Mısı :Mufakkirun al-Dewliyyeh lil-Naşr we-al-Tawzi, 2018.
- Al-Kharāṣi, Süleyman ibn Sālih. Muhammad İmārah fi mizen ahl al-Sunnah we-al-jamāah, dirasah İslāmīyah Salafīyah li-kutub we-makalat al-Doktor Muhammad İmārah. Dār al-jawāb, 1413.
- Al-Khatib, Mutazz. "Muhammad İmārah fi Hadis maa al-Jazeera An hayatih". 24 .09. 2022.
- Al-Rifai, Abd Al-Jabbar. Al-ijtiḥad Al-kalami Manahij we-ruá mutanawwiah

- fi Al-kalām Al-jadid. Bayrūt, Lubnān :Dār Al-Hadi lil-Tibāah we-al-Naşr we-al-Tawzi, 2002.
- Sih Nikawi, Fatih Muhammad Süleyman. Mujam mustalahat Al-Fikr Al-İslami al-muasir :dalalatuha we-tarawwuruha. Bayrūt, Lubnān :Dār al-Kutub al-İlmiyah, 2012.
- Şahin, İmad al-Dīn. "Maālim Al-manhaj Al-İslāmi lil-muallif Muhammad İmarah". Al-Fikr Al-İslami Al-muasir (Islamiyyatu L-Marifah sabikan) 1/1 (1995), 173 – 171.
- Abd al-Wahid, Abd al-hamīd Umar Abd al-Hamid. "Al-Hakimiyyah fi Zilal al-Kur'an". Jamiat al-Najāh Al-Wataniyyah-Kulliyat Al-Dirasat al-Ulyah-Filastin, 2004.
- İmāra, Muhammad. İzalet al-şubuhet ān maāni al-mustalahat: Dar al-Salam lil-Tibaah we-al-Naşr we-al-Tawzi we-al-Tarjamah, 2009.
- İmāra, Muhammad. Al-İslām we-al-amn al-ijtimāi. Dār al-şurūk, 1998.
- İmāra, Muhammad. Al-İslām we-al-urūbah. Kahire, Mısır :Dār al-şurūk, 1988.
- İmāra, Muhammad. Al-usuliyyah beyne Al-Gharb we-Al-İslām. Kahire, Mısır :Dār al-şurūk,D. t.
- İmāra, Muhammad. Al-Sahwah Al-İslamiyyeh we-Al-tahaddi Al-hadari. Kahire, Mısır :Dār al-Şurūk, 1997.
- İmāra, Muhammad. Al-Kuds beyne Al-Yahudiyyah we-Al-İslām. Kahire, Mısır :Dār Nahdat Mısır lil-Tibaah we-al-Naşr we-al-Tawzi, 1999.
- İmāra, Muhammad. Al-Waay bi-al-tarikh we-sinaat al-tarikh. Kahire, Mısır : Dār al-Raşād, 1997.
- İmāra, Muhammad. Hakaik we-Şubuhah hewla al-Kur'ān al-Karīm. Kahire, Mısır :Dār al-Salām lil-Tibāah we-al-Naşr we-al-Tawzi we-al-Tarjamah, 2012.
- İmāra, Muhammad. Hakaik we-Şubuhah hewla manā al-naskh fī al-Kur'ān al-Karīm. Kahire, Mısır :Dār al-Salām lil-Tibāah we-al-Naşr we-al-Tawzi we-al-Tarjamah, 2010.
- İmāra, Muhammad. Kāmūs al-mustalahāt al-iktisādiyyah fī al-Hadārah al-İslāmiyyah. Kahire, Mısır :Dār al-Şurūk, 1993.
- İmāra, Muhammad. masīrat Kalam. Kahire, Mısır :Dār al-makāsīd lil-Tibāah we-al-Naşr we-al-Tawzi, 2016.

İmāra, Muhammad. Maālim Al-manhaj Al-İslāmī. Kahire, Mısır :Dār al-Şurūk, 2009.

İmāra, Muhammad. Maarakat al-mustalahāt beyne Al-Ġarb we-Al-İslām. Kahire, Mısır :Nahdat Mısır lil-Tibāah we-al-Naşr, 2004.

İmāra, Muhammad. Mafhūm Al-hurrīyyah fī mazāhib Al-İslāmīyyin. Kahire, Mısır :Maktabat al-Şurūk al-Dawliyyah, 2009.

İmāra, Muhammad. Makām al-akl fī Al-İslām. Kahire, Mısır: Dār Nahdat Mısır lil-Tibāah we-al-Naşr we-al-Tawzi, 2008.

İmāra, Muhammad. Nhdinā Al-hadīseh beyne Al-Almānīyyah we-Al-İslām. Al-Jīzah-Mısır, 1997.

İsá, Abd Al-Rāzik. Muhammad İmāra dāiyatul-İhyā we-Al-tajdid. Dimaşk: Dār al-Kalam, 2011.

Muḥammad, Salāh Abd Al-Fattāh. bibliyügrāfiyā al-Doktor Muhammad İmāra al-Muallafāt. Kaşşāf al-Fahāris. al-mawduat. Kahire, Mısır: Mufakkirūn al-Dawliyyah lil-Naşr we-al-Tawzi, 2020.

Nammūs, Muhammad ibn Mahmūd Mustafá. Muhammad İmāra wel-ruwwād. Dār Firas lil-Naşr we-al-Tawzi, D. t.