

ISSN: 2651-4559  
e-ISSN 2651-4567

TRABZON ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
**TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ**  
TRABZON THEOLOGY JOURNAL



cilt **11** sayı **2**  
volume issue

Güz/2024  
Autumn/2024

**TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ**

Cilt: 11, Sayı: 2, Güz 2024



**TRABZON THEOLOGY JOURNAL**

Volume: 11, Issue: 2, Autumn 2024



**TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ**  
Trabzon Theology Journal

**TRÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi / Owner**  
Prof. Dr. Emin Aşikkutlu  
(Dekan/Dean)

**Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager**  
Doç. Dr. Süleyman Gür

**Baş Editör / Editor in Chief**  
Doç. Dr. İhsan Timür

**Editör Yardımcıları / Assistant Editors**  
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Ayyıldız  
Dr. Öğr. Üyesi Abdulkerim Malkoç  
Arş. Gör. Mustafa Gargar

**Alan Editörleri / Field Editors**  
Doç. Dr. Ahmet Yazıcı; Doç. Dr. Ali Gül; Doç. Dr. Necmi Karşlı; Doç. Dr. Semra Çinemre;  
Dr. Öğr. Üyesi Abdulkerim Malkoç; Dr. Öğr. Üyesi Adem Sünger; Dr. Öğr. Üyesi Ersan Türkmen;  
Dr. Öğr. Üyesi Fatma Yıldız; Dr. Öğr. Üyesi Kadim Sayım; Dr. Öğr. Üyesi Kamran Abdullayev;  
Dr. Öğr. Üyesi Mehtap Aydın Kaim; Dr. Öğr. Üyesi Samet Şenel

**Yayın Kurulu/ Editorial Board**  
Prof. David B. Cook (Rice University, School of Humanities, dbcook@rice.edu)  
Prof. Dr. Hanifi Şahin (Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, hanifisahin@atauni.edu.tr)  
Prof. Dr. Mehmet Kalaycı (Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, mkalayci@divinity.ankara.edu.tr)  
Prof. Dr. Nihat Uzun (Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, nuzun@trabzon.edu.tr)  
Prof. Dr. Fatih Topaloğlu (Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, topaloglu@trabzon.edu.tr)  
Doç. Dr. Eyüp Öztürk (Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, eyupozturk@trabzon.edu.tr)  
Doç. Dr. İhsan Timür (Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, ihsantimur@trabzon.edu.tr)  
Doç. Dr. Şenol Saylan (Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, ssaylan@trabzon.edu.tr)  
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Faruk Güney (Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, ahmetfarukguney@klu.edu.tr)  
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Ayyıldız (Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, mahmutayyildiz@trabzon.edu.tr)

**Tashih / Redaction**  
Arş. Gör. Abdülkadir Dural; Arş. Gör. Ayşegül Balık; Arş. Gör. Ayşenur Ayan; Arş. Gör. Hatice Demirci; Arş.  
Gör. Hilal Bayrakdar; Arş. Gör. Mahmut Furkan Çetinkaya; Arş. Gör. Muhammed Ali Tuzlu;  
Arş. Gör. Muhammed Şükrü Düzcun; Arş. Gör. Mustafa Gargar; Arş. Gör. Ramazan Aslan

**İngilizce Dil Editörleri / English Language Editors**  
Dr. Öğr. Üyesi Arzu Yıldız; Dr. Öğr. Üyesi Rızkan Tok

**İstatistik Editörü / Statistics Editor**  
Doç. Dr. Necmi Karşlı

**Etik Editörü / Ethics Editor**  
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Ayyıldız

**Dizgi-Mizampaj / Layout**  
Hacer Yavruoğlu  
HCR Ajans Hizmetleri, Trabzon 0462 300 30 03

**Yazışma / Correspondence**  
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı Çimenli Kampüsü Rize Caddesi No: 98/A  
61000 - Trabzon - TÜRKİYE  
Telefon/Phone: +90 (462) 334 60 35 - 377 17 05  
Faks/Fax: +90 (462) 334 60 36  
E-posta: trabzonilahiyatdersisi@trabzon.edu.tr  
Web: http://dergipark.gov.tr/tid

**Kapaktaki Hat Eseri**  
el-Beşîr, Ömer Faruk Dere

**Baskı Yeri ve Tarihi**  
Matsis Matbaa Hizmetleri  
Tevfikbey Mh. Dr. Ali Demir Cd. No: 51 Tel.: +90 (212) 624 21 11 Sefaköy / İSTANBUL

**Basım Tarihi**  
Aralık 2024

**DERGİ ESKİ ADI / PREVIOUS TITLE**

Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Karadeniz Technical University  
Journal of the Faculty of Divinity. (ISSN: 2148-5001 / e-ISSN: 2618-611X)  
(Yayınlanan Sayılar / Number of Publication: Yıl / Year: 2014, Cilt / Volume: 1, Sayı / Issue:  
1, Yıl / Year: 2018, Cilt / Volume: 5, Sayı / Issue: 1)

**DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD**

Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU (Trabzon Üniversitesi)  
Prof. Dr. Eyüp BAŞ (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. İbrahim Hilmi KARSLI (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)  
Prof. Dr. İbrahim Kafi DÖNMEZ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)  
Prof. Dr. İhsan FAZLIOĞLU (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)  
Prof. Jan Loop (University of Copenhagen)  
Prof. Dr. Mehmet Emin MAŞALI (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)  
Prof. Dr. Muhammet ABAY (Marmara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Özcan HIDIR (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)  
Prof. Dr. Recep ÖNAL (Giresun Üniversitesi)  
Prof. Dr. Selami ŞİMŞEK (Gümüşhane Üniversitesi)  
Prof. Dr. Süleyman KAYA (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Üniversitesi)  
Doç. Dr. Ahmet NİYAZOV (Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü)

Bu dergi



veri indeksi tarafından taranmaktadır.

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

- Arap Dilinde Asla Aykırı Kıyas ile İstidlâlde Bulunma: Fesâdü'l-i'tibâr  
*Reasoning with Qiyās Contrary to the al-Maqīs 'Aleyh in the Arabic Language: Fasād al-i'tibār*  
Abdulkadir Kışmir ..... 311 - 331
- Tehânevî'nin Keşşâfî İstilâhâtı'l-Fünûn ve'l-Ulûm Adlı Eserinde Yer Alan Tasavvurât ile İlgili Maddeler Üzerine Bir İnceleme  
*A Study on the Articles Related to Tasawwurât in al-Tahânevî's Kashāfu Istilāh al-Funûn wa al-'Ulûm*  
Adem Evmeş - Yunus Emre Akbay ..... 333 - 353
- Post Gerçeklik Toplumu ve Din (Kuramsal Bir Yaklaşım)  
*Post-Truth Society and Religion (A Theoretical Approach)*  
Ali Fidan ..... 355 - 379
- 'Şefaetim, Ümmetimden Büyük Günah İşleyenler İçindir' Rivayetinin Hadis Kritiği Açısından İncelenmesi  
*Examination of the Narration 'My Intercession is for Those of My Ummah Who Have Committed Grave Sins' in Terms of Hadith Criticism*  
Arif Alkan ..... 381 - 407
- Din Eğitiminde Ailenin Benimsediği Batıl İnançların Çocuklar Üzerindeki Psiko-Sosyal Etkileri  
*Psycho-Social Effects of Superstitions Adopted by the Family on Children in Religious Education*  
Ayşe Özçelik - Osman Taşkın ..... 409 - 434
- Yedi Harfi Oluşturan Kıraat Farklılıkları ve Yedi Harfin Sürekliliği Meselesi  
*Differences in Recitation Forming the Seven Letters and the Issue of Continuity of the Seven Letters*  
Cafer Yıldız ..... 435 - 459
- Antik Medeniyetlerden İslam Tasavvuf Geleneğine Dini ve Askeri Mûsikî Enstrümanı 'Çalpara'  
*Religious and Military Musical Instrument 'Calpara' from Ancient Civilizations to the Islamic Sufi Tradition*  
İrfan Yiğit ..... 461 - 479
- Thomas Paine'nin Deizm Anlayışı ve Kelâm Açısından Değerlendirilmesi  
*Thomas Paine's Understanding of Deism and Its Evaluation from a Kalam Perspective*  
Mahmut Yusuf Mahitapoğlu ..... 481 - 506
- Sünnî-Şîî Gelenekte Müstaz'af Kavramı ve Humeynî'nin Politikasındaki Yeri  
*The Concept of Mustad'af in Sunni and Shia Traditions and Its Role in Khomeini's Policy*  
Mustafa Yüce - Ahmet İshak Demir ..... 507 - 530
- Economic Boycott from the Islamic Law Perspective: A Post-Tūfān al-'Aqşā Case Study  
*İslam Hukuku Açısından Ekonomik Boykot: Aksa Tufanı Sonrası Boykot Uygulamaları Özelinde*  
Naim Hank ..... 531 - 556

Nahiv ilminde Nakıs Fiil Üzerine Kavramsal Bir İnceleme <i>A Conceptual Examination on the Embroidered Verb in Grammar Science</i> Nurullah Oruç .....	557 - 573
Kur'ân Bağlamında Sosyal Çevrenin Birey ve Toplum İnancı Üzerindeki Olumsuz Etkisi <i>Negative Effect of Social Environment on Individual and Social Belief in the Context of the Quran</i> Zübeyir Karataş .....	575 - 597

## Arap Dilinde Asla Aykırı Kıyas ile İstidlâlde Bulunma: Fesâdü'l-i'tibâr

Abdulkadir Kişmir | 0000-0001-5297-0138 | abdulkadir.kismir@erdogan.edu.tr  
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı, Rize, Türkiye  
ROR ID: 0468j1635

### Öz

Kıyas, Arap gramerinin kurallarını belirlemeye yönelik çalışmaların başlangıcından itibaren temel bir aklî yöntem olarak kullanılmıştır. Bununla beraber kıyasa yönelik farklı itirazlar yapılmıştır. Bu makalede *Enbârî'nin el-İğrâb fi cedeli'l-i'râb* adlı eserinde “Kıyasa Yapılan İtirazlar” başlığı altında kısaca değindiği, Süyûtî'nin ise *el-İktirâh fi usûli'n-nahv ve cedelihi* isimli çalışmasında kıyasa yöneltilen itiraz türleri anlamında “el-Kavâdih fi'l-ille” başlığı altında Enbârî'den doğrudan nakilde bulunduğu fesâdü'l-i'tibâr kavramı ele alınmaktadır. Literatür taraması yönteminden istifade edilerek hazırlanan ve kıyasa yöneltilen itirazlar başlığı altındaki diğer terimleri dışarda tutarak sadece fesâdü'l-i'tibâr kavramıyla sınırlanan bu çalışmadaki amaç söz konusu kavramı farklı örnekler üzerinden açıklamaktır. Enbârî'nin fesâdü'l-i'tibâra yaptığı tanımın efrâdını câmi ağıyarını mâni bir tanıma dönüşebilmesi için ilave olarak icmâ' ve muttarid gibi bazı kavramların tarifte yer alabileceğine dair düşünce makalenin önemine işaret etmek için yeterli bir argüman olarak düşünülebilir. Enbârî tarafından sadece bir örnekle açıklanan kavramın farklı örnekler üzerinden detaylı bir şekilde izah edilerek daha net bir şekilde anlaşılmasına bu çalışmanın katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Diğer taraftan bu makalede ilk bakışta söz konusu kavramla yapılan kıyas eleştirilerinin gerçekte bu kavramı kapsamadığına yönelik birkaç mesele örnek verilerek fesâdü'l-i'tibârın çerçevesi belirlenmeye çalışılmıştır. Makalede Enbârî'den daha önce kullanılmadığı tespit edilmiş olan fesâdü'l-i'tibâr kavramının “Araplardan nakledilen muttarid nassa (semâ') veya icmâ'a aykırı bir kıyas ile herhangi bir meselede istidlâlde bulunmaktır.” şeklinde tarif edilmesinin konu ile ilgili örneklerle daha uygun olacağı tavsiye edilmiştir. Yapılan öncül araştırmalar sonucunda Enbârî'nin ilim dünyasına çok büyük bir ihtimalle fıkıh usulünden devşirdiği fesâdü'l-i'tibâr ile ilgili gerek Arap dünyasında gerekse ülkemizde müstakil bir çalışmaya ulaşılmamıştır.

### Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belagatı, Nahiv, İcmâ', Kıyas, Fesâdü'l-i'tibâr, İtiraz.

### Atıf Bilgisi

Kişmir, Abdulkadir. “Arap Dilinde Asla Aykırı Kıyas ile İstidlâlde Bulunma: Fesâdü'l-i'tibâr”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/2 (Aralık 2024), 311-331.

<https://doi.org/10.33718/tid.1514824>

Geliş Tarihi : 11.07.2024

Kabul Tarihi : 27.10.2024

Yayın Tarihi : 31.12.2024

- Değerlendirme : İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
- Etik Beyan : Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
- Benzerlik Taraması : Yapıldı - intihal.net
- Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
- Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
- Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

## Reasoning with Qiyās Contrary to the al-Maqīs ‘Aleyh in the Arabic Language: Fasād al-i’tibār

Abdulkadir Kişmir | 0000-0001-5297-0138 | abdulcadir.kismir@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Arabic Language and Rhetoric,  
Rize, Türkiye

ROR ID: 0468j1635

### Abstract

From the inception of efforts to establish the rules of Arabic grammar, qiyās has been used as a fundamental rational method. However, different objections had been made to qiyās. This article deals with the concept of fasād al-i’tibār, mentioned briefly under the title of “Objections to Qiyās” by al-Anbārī in his works *al-İğrāb fī jadal al-i’rāb* and directly quoted by al-Suyūṭī from al-Anbārī in his work *al-İqtirāḥ fī uşūl al-naḥw wa jadalihī* under the heading “al-Qawādiḥ fī al-‘illa”, which refers to types of objections to qiyās. The purpose of this study, prepared using the literature review method and limited to the concept of fasād al-i’tibār, excluding other terms under the heading of objections to qiyās, is to explain this concept through different examples. According to understanding, al-Anbārī’s definition of fasād al-i’tibār could include additional concepts such as al-ijmā’ and al-muṭṭarid to become mutually exclusive collectively exhaustive, which we believe signifies the importance of this article. It is considered that this study will contribute to a clearer understanding of the concept, which was explained with only one example by al-Anbārī, by providing detailed explanations through different examples. On the other hand, this article tries to determine the framework of fasād al-i’tibār by providing a few examples that suggest the criticisms of qiyās made with this concept do not actually encompass it. In this article, it is recommended that the concept of fasād al-i’tibār, which has not been used before al-Anbārī, be defined as “to make a syllogism in any matter with an analogy contrary to the muṭṭarid text (al-semā’) or al-ijmā’ transmitted from the Arabs” would be more appropriate to the examples related to the subject. As a result of the preliminary researches it is suggested that al-Anbārī most likely borrowed the concept of fasād al-i’tibār from the methodology of Islamic jurisprudence, and no independent study has been found on this topic either in the Arab world or in our country.

### Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Syntax, al-İjmā’, Qiyās, Fasād al-i’tibār, Objection.

### Citation

Kişmir, Abdulkadir. “Reasoning with Qiyās Contrary to the al-Maqīs ‘Aleyh in the Arabic Language: Fasād al-i’tibār”. *Trabzon Theology Journal* 11/2 (December 2024), 311-331.

<https://doi.org/10.33718/tid.1514824>

Date of Submission : 11.07.2024

Date of Acceptance : 27.10.2024



- Date of Publication : 31.12.2024
- Peer-Review : Double anonymized - Two External
- Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
- Plagiarism Checks : Yes - intihal.net
- Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.
- Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
- Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Giriş

Müşterek illet sebebiyle menkûl olmayanı (makîs/fer') menkûl (mâkîsun 'aleyh/asıl) olana hamletmek<sup>1</sup> olarak tanımlanan kıyas, Arap dili çalışmalarının başladığı erken dönem seçkin nahiv âlimlerinin kullandığı bir terimdir.<sup>2</sup> Enbârî'nin (öl. 577/1181) "Nahiv kıyas üzerine teşekkül etmiştir."<sup>3</sup> anlamındaki ifadelerine bakıldığında kıyasın Arap dili gramer çalışmalarında en önemli kaynaklardan biri kabul edildiği anlaşılmaktadır. İlk dönemlerde daha çok Arap diline özgü genel geçer kural anlamında dâililerin söylemlerinde yer bulan bu kavramın -her ne kadar mutlak çizgilerle ayrılması mümkün olmasa da- özellikle Ebû Alî el-Fârisî (öl. 377/987) ve öğrencisi İbn Cinnî (öl. 392/1002) gibi bazı nahiv âlimleri ile yeniden ele alındığı dile getirilmiştir.<sup>4</sup> İbn Cinnî ile kıyasın diğer deliller ile karşılaştırılması yapılmış<sup>5</sup> ve nahiv usulündeki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Böylece Arap dili faaliyetlerinde temel kaynaklardan biri kabul edilen bu kavram ile ilgili problemler tartışmaya açılmıştır.<sup>6</sup> Daha sonra Enbârî'nin *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb* ve *Lüma'u'l-edille* adlı eserleriyle kıyas detaylı bir şekilde incelenmiştir. Kıyasın tanımı, kısımları, rükünleri, özellikle illetle ilgili meseleler gibi bu terimle doğrudan ilişkili konular ele alınmış, bunun yanı sıra kıyasa yapılan itirazlar ve kıyasın işletilmesinin önünde bulunan engeller tespit edilmeye çalışılmıştır. Teorik olarak kıyası ve buna bağlı kavramları zikri geçen eserlerinde inceleyen Enbârî, *el-İnsâf fî mesâli'l-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Küfîyyîn* isimli eserinde ise özellikle Basra ve Kûfe dil ekollerinde birbirine zıt görüşleri aktarırken semâ' deliliyle beraber kıyas delilini de kullanmıştır. Enbârî bu eserinde kıyas kaynaklı birçok tartışmayı aktarmanın ötesinde aslında kıyasın Arap dil kurallarının tespitinde vazgeçilmez olduğunu göstermiştir. Bununla beraber bahsi geçen eserde kıyas terimini kullanmakla beraber ihtilâf konusu meseleyi ele alırken *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb* ve *Lüma'u'l-edille* adlı eserlerinde zikrettiği kıyas ile bağlantılı terim ve ifadeleri kullanmaktan kaçınmıştır. Muhtemelen bu durum *el-İnsâf*'ın bir usul eseri olarak kaleme alınmamış olmasındandır. Aslına bakılırsa Enbârî'nin bu yaklaşımı gerek kendisinden önce gerekse daha sonra kaleme alınan nahiv eserlerinde de göze çarpmaktadır.<sup>7</sup> Bu makalede nahiv usulünde ismi zikredilen fakat gramer eserlerinde müellifin zımnen okuyucuya aktardığı ve Enbârî'nin "Kıyasa Yapılan İtirazlar" başlığı altında kısaca değindiği fesâdü'l-i'tibâr kavramı ele alınacaktır. Literatür taraması yönteminden istifade edilerek hazırlanan bu çalışmadaki amaç Enbârî'nin nahiv usulüne kazandırdığı fesâdü'l-i'tibâr kavramını örneklerle açıklamaktır. Enbârî'nin fesâdü'l-i'tibâr'a yaptığı tanımın efrâdını câmi ağıyârını mâni bir tanıma dönüştürmesi için ilave bazı kavramların tanımda yer alabileceğine dair düşünce ve konunun müstakil olarak çalışılmaması makalenin önemine işaret etmek için yeterli bir argüman olarak düşünülebilir. Yapılan araştırmalar sonucunda

1 Tanımlar için bk. Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn b. Muhammed Enbârî, *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb*, thk. Saïd el-Afgânî (Suriye: Matba'atü'l-Câmi'ati's-Sûriyye, 1957), 45; Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn b. Muhammed Enbârî, *Lüma'u'l-edille*, thk. Saïd el-Afgânî (Suriye: Matba'atü'l-Câmi'ati's-Sûriyye, 1957), 93.

2 Kaynaklarda kıyası nahiv çalışmalarında esas alan ilk kişinin İbn Ebû İshâk el-Hadrâmî (ö. 117/735) olduğu söylenmiştir. bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm Cumahî, *Tabakâtü fuhûli's-şu'arâ*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, 2010), 1/14.

3 Enbârî, *Lüma'u'l-edille*, 95.

4 Abdülfettâh Hasen Alî Becce, *Zâhiratü kıyâsi'l-haml fî'l-lügati'l-'Arabiyye* (Ammân: Dâru'l-Fikr, 1998), 77.

5 Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Alî en-Neccâr (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 1/119 vd.

6 Mehmet Şirin Çıkar, *Kıyas: Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı* (Van: Ahenk Yayınları, 2007), 106.

7 Bu durum furû-i fikh eserleri için de geçerlidir.

Enbârî'nin ilim dünyasına çok büyük bir ihtimalle fıkıh usulünden<sup>8</sup> devşirdiği fesâdü'l-i'tibâr ile ilgili gerek Arap dünyasında gerekse ülkemizde müstakil bir çalışmaya ulaşılmamıştır. Mehmet Şirin Çıkar, *Kıyas: Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı* isimli çalışmasında bu terime “Kıyas ile İstidlâle Yapılan İtirazlar” başlığı altında Enbârî'nin tasnifiyle kısaca değinmiştir.<sup>9</sup> *Nahiv İlminde Kıyasa Yöneltilen Bazı İtirazlar* isimli Yunus İnanç tarafından kaleme alınan makale her ne kadar kıyasa yönelik itirazlar noktasında konuyla bir benzerlik gösterse de müellif bu çalışmada daha çok kıyasa yöntem açısından yapılan itirazlara değinmiş, kıyasın rükünleri ile ilgili birtakım eleştirileri gündeme getirmiş, fakat fesâdü'l-i'tibâr kavramına temas etmemiştir.<sup>10</sup> Ayrıca Abdulkadir Kişmir tarafından hazırlanan *Arapçada Kıyas ve Basra ile Kûfe Dil Ekollerindeki Rolü* isimli doktora çalışmasında ise kıyas ile ilgili genel bilgilere yer verilmiş ve kıyasın Basra ve Kûfe dil ekolleri arasında geçen ihtilâflardaki rolü tespit edilmeye çalışılmış, söz konusu kavrama değinilmemiştir.<sup>11</sup> Bu nedenle fesâdü'l-i'tibâr kavramıyla sınırlanan bu makalenin akademik dünyaya katkı sağlayacağı umut edilmektedir.

### 1. Fesâdü'l-i'tibârın Tanımı

Fesâdü'l-i'tibâr, usûl-i fıkıhta kitap, sünnet ve icmâ' gibi şer'î delillere aykırı olan kıyası işaret etmekle birlikte, rükünlerinden birinde problem olan kıyas işlemi anlamında da kullanılmaktadır.<sup>12</sup> Nahiv ilminde ise söz konusu kavramı ilk olarak Enbârî'nin ele aldığı görülmektedir. Enbârî, fesâdü'l-i'tibârı “Araplardan nakledilen nassa (semâ) aykırı bir kıyas ile herhangi bir meselede istidlâlde bulunmaktadır.” şeklinde tarif etmekte ve kıyas ile istidlâlde yapılan itirazların ilki olarak ele almaktadır.<sup>13</sup> Bu şekil yapılan kıyasa, kıyâs fâsidü'l-i'tibâr (asla aykırı oluşu sebebiyle geçersiz sayılan kıyas) denir.<sup>14</sup> Gerek fıkıh gerekse nahiv ilminde söz konusu tanımın ortak noktası, kendisinden hüccet bakımından daha güçlü bir delil karşısında kıyasın kullanılmaması gerektiğidir. Aynı zamanda yapılan kıyasta şeklen

8 Bu kavram Enbârî'den önce fıkıh usulü eserlerinde yer bulmuştur. bk. Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî, *el-Me'üne fi'l-cedel*, thk. Alî Abdülazîz el-Umeyrî'nî (Kuveyt: Cem'iyetü İhyâit-Türâsî'l-İslâmî, 1987), 113; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh Cüveynî, *el-Burhân fi Usûli'l-fikh*, thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyda (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/270.

9 Çıkar, *Kıyas*, 168 vd.

10 Yonis İnanç, “Nahiv İlminde Kıyasa Yöneltilen Bazı İtirazlar”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/34 (2016), 78 vd.

11 Abdulkadir Kişmir, *Arapçada Kıyas ve Basra ile Kûfe Dil Ekollerindeki Rolü* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), 21 vd.

12 Hayriyye binti Muhammed Mücâhid, “el-Kıyasü'l-fâsid ve tatbîkühü 'alâ ba'di'l-ahkâmî'l-fikhiyyeti'l-mu'âsıra”, *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Bühûsi'l-Akâdîmiyye* 101 (2021), 146. Fesâdü'l-itibâr kavramının fıkıh eserlerindeki tanımı için bk. Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahmân el-Urmevî Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Sâlih b. Süleymân, Sad b. Sâlim (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1996), 8/3578; Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahmân el-Urmevî Hindî, *el-Fâik fi usûli'l-fikh*, thk. Mahmûd Nessâr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 2/324.

13 Enbârî, *el-İğrâb*, 54. Süyûtî (ö. 911/1505), bu konuyu القواعد başlığıyla okuyucuya sunmuştur. bk. Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İktirâh fi usûli'n-nahv ve cedelihi*, thk. Mahmûd b. Yûsuf Feccâl (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2013), 384 vd. القواعد kelimesi fıkıh usûlünde de kıyasa yöneltilen itiraz türlerinin genel adı anlamında kullanılmıştır. bk. Hüseyin Okur, “İslâm Hukuk Usûlünde Kıyasa Yöneltilen Bir İtiraz Türü: Fesâdü'l-Vaz' (Hatalı Kurgulama)”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 9 (2023), 124.

14 Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-ravda*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 3/245, 539, 540; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Mûsâ Rahûnî, *Tuhfetü'l-mesûl fi şerhi Muhtasari münthe's-sûl*, thk. el-Hâdî b. el-Hüseyn, Yûsuf el-Ahdar el-Kayyim (Dubai: Dâru'l-Bühûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2002), 4/161; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdîr b. Abdillâh et-Türkî Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr fi usûli'l-fikh* (Mısır: Dâru'l-Kütübî, 1994), 7/20.

herhangi bir problem olmamasına karşılık nassın karşısında muhalif kalması ve onu ikinci plana atması noktasında da fıkıh ve nahiv arasında bir benzerlik söz konusudur. Öte yandan fıkıh ve nahiv usulü eserlerinde yapılan tanımlarda farklı bir durum göze çarpmaktadır. Zira fıkıh usulü eserlerinde fesâdü'l-ı'tibâr ifadesinin tanımında yer alan icmâ<sup>15</sup> ifadesi Enbârî'nin yaptığı tarifte yer almamaktadır. Bu durum ilk bakışta nahiv ilmindeki icmâ'ın, fıkıh usulündeki icmâ'dan hüccet bakımından farklı olduğu izlenimi vermektedir. Hatta bu konuda bazı nahivciler fıkhıdaki icmâ' ile nahivdeki icmâ'ı birbirinden ayırmışlardır. Örneğin İbn Cinnî'nin bu konudaki görüşleri önem arz etmektedir. İbn Cinnî'ye göre her ne kadar icmâ', semâ' ve kıyas gibi nahvin ana kaynakları arasında sayılsa da diğer ikisi gibi kabul edilmemektedir. Ona göre icmâ'ın nassa veya ondan kıyas yoluyla elde edilen makîse aykırı olmaması gerekmektedir. Dolayısıyla İbn Cinnî'ye göre kıyas icmâ'dan daha kuvvetlidir.<sup>16</sup> Çünkü o, nahiv âlimlerinin icmâ'ı ile fıkıhçıların icmâ'ını birbirinden ayrı kabul etmektedir. Fıkıhî meselelerde yapılan icmâ'ın hüccet olduğuna dair nass<sup>17</sup> olduğunu, buna karşılık nahvî meseleler ile ilgili herhangi bir nassın bulunmadığını zikretmektedir. Ayrıca İbn Cinnî'ye göre nahiv âlimlerinin hata üzere birleşmeleri pek tabii mümkündür. Ona göre nahiv âlimi, nahiv ilminin tabiatı gereği istikra metoduyla farklı bir illete ulaşabilir. Bu durum ise üzerinde icmâ' edilen bir meseleye aykırı olabilmektedir.<sup>18</sup> Müberred ise icmâ'a muhalefetin caiz olmadığını kaydetmektedir. Örneğin o, manevî izâfette muzâfın elif lâm almaması gerektiğine dair bir örnek verdikten sonra nahiv âlimlerinin bu konuda icmâ'da bulduklarını, bu sebeple icmâ'a aykırı bir görüş ileri sürmenin doğru olmadığını ifade etmektedir.<sup>19</sup> Müberred'in icmâ' ile ilgili ifadelerinden nahivde bir delil olarak kullanılması gerektiği ortaya çıkmakla beraber bu durum onun kıyasa tercih edilebilirliği noktasında bir hüküm ifade etmemektedir. Fakat her ne kadar Süyûtî, fesâdü'l-ı'tibâr kavramının tanımında icmâ'ı ilave etmemiş olsa da Enbârî'den farklı olarak nahiv usulü kaynakları arasında ona ayrı bir fasıl açmış ve İbnü'l-Haşşâb'a (öl. 567/1172) nispet ettiği bir görüşünde icmâ'a aykırı olduğu gerekçesiyle kıyasın câiz olmadığını kaydetmiştir. Süyûtî'nin naklettiğine göre bir kimse şart edati olan ان من şart harfine kıyas ederek i'raktan mahalli olmadığını iddia ederse bu durum icmâ'a aykırı oluşu sebebiyle reddedilir.<sup>20</sup> Enbârî fıkıh usulüne dair kaleme aldığı eserlerde icmâ'ı nahiv usulü kaynakları arasında saymamasına rağmen icmâ' delilini kullanarak muhatabın görüşünü reddettiği bilinmektedir.<sup>21</sup> Örneğin Enbârî, Kûfelilerin ئی mastariyyenin جى وحتى'dan sonra açık olarak cümlede yer alabileceğine dair delil olarak ileri sürdükleri kıyas işlemini icmâ'a aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmiştir. Şöyle ki: Kûfelilere göre ان hem بى hem de حتى'dan sonra zahir olarak gelebilmektedir. Onlar bu konuda

15 Sıbeveyhî'nin Arap dili kurallarının tespitinde icmâ'ı kullananların ilki olabileceği söylenmiştir. bk. Muhammed Hayr Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî* (ed-Dâru'l-Beyzâ: İfrikiya eş-Şark, 2011), 127 vd.

16 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/189 vd.

17 Daha detaylı bilgi için bk. Zekiyyüddîn Şabân, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, ts.), 91 vd.

18 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/191 vd.

19 Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd Müberred, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdülhâlik Uzayme (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2013), 2/173.

20 Süyûtî, *el-İktirâh*, 256. İbnü'l-Haşşâb'ın *el-Mürtecel* adlı eserinde Süyûtî'nin naklettiği bu bilgiye ulaşamadık. İbnü'l-Haşşâb eserinde من edatının i'raktan mahalli olduğuna dair örnekler vermektedir. bk. Abdülâh b. Ahmed İbnü'l-Haşşâb, *el-Mürtecel fi şerhi'l-Cümel*, thk. Alî Haydar (Dımaşk: y.y., 1982), 269.

21 Farklı örnekler için bk. Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn b. Muhammed Enbârî, *el-İnsaf fi mesâilil-hilâf beyne'n-nahviyyine'l-Basriyyin ve'l-Kûfiyyin*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012), 1/139, 235, 281, 2/355, 498.

hem semâ‘i hem de kıyası kullanarak görüşlerini tahkim etmeye çalışmışlardır.<sup>22</sup> Kûfeliler ʿin her ne kadar lafız olarak farklı olsa da mana olarak te’kîde benzetmişlerdir. Bu sebeple Arap dilinde ʿin cümlede te’kîd olarak kullanılabilceğini iddia etmişlerdir. Enbârî ise bu görüşe karşı çıkararak te’kîdin kullanılabilceği yerler hususunda icmâ‘ın varlığından bahsetmiştir. Te’kîdin nasıl kullanılacağına dair Arap dilinde mütevatir derecesinde yaygın delillerin mevcut olduğunu zikreden Enbârî Kûfelilerin yapmış olduğu kıyası icmâ‘a aykırı bulmuş ve bu konuda getirdikleri delilleri şâz ve nâdir kabul etmiştir.<sup>23</sup> İcmâ‘ın kati bir delil olduğunu iddia eden Şâtîbî, icmâ‘a muhalefetin câiz olduğuna dair beyanları sebebiyle İbn Cinnî’yi eleştirmiştir. Şâtîbî’ye göre nahiv âlimlerinin icmâ‘ı, usulcülerin, fıkıhçıların ve muhaddislerin icmâ‘ı gibidir ve ona muhalefet edilmesi doğru değildir.<sup>24</sup>

İbn Cinnî’nin kıyası icmâ‘dan daha kabul edilebilir görmesi kıyas kavramıyla genel geçer hükümleri kastetmesi sebebiyledir. Zira kıyas genel kural olarak alındığında istikrâ yöntemiyle elde edilen bir hükmün kıyasî olarak ifade edilmesi anlamındadır. Bu durum İbn Cinnî’in kıyas ve semâ‘ karşılaştığında verdiği cevaplarda aranabilir. Şöyle ki; İbn Cinnî semâ‘ ile kıyasın çatıştığı durumlarda semâ‘ın dikkate alınması gerektiğini belirtmiştir.<sup>25</sup> Aynı düşüncüyü Süyûtî de nakletmiştir.<sup>26</sup> Fakat burada bu konuda her ikisi de semâ‘ın kıyasa galip geldiği durumda semâ‘ işlemine başka bir kıyasın yapılamayacağını ifade etmişlerdir. Onlar bu duruma “إِسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ”<sup>27</sup> âyetinde geçen استحوذ kelimesini örnek vermişlerdir. Zira kıyasa göre bu kelime استحوذ şeklinde gelmelidir. Çünkü kıyas yani genel kural و veya ى’nın elife kalbini gerektirmektedir. Ayrıca İbn Cinnî bu kelimenin makîsun ‘aleyh olamayacağını ifade etmiştir.<sup>28</sup> Burada dikkat edilmesi gereken bir durum ise İbn Cinnî’nin aynı örneği istimâlde muttarid fakat kıyasta şâz durumunda örnek vermesidir. Bu durumda bile muttarid olan kelime makîsun ‘aleyh olamamaktadır.<sup>29</sup> Buradan hareketle İbn Cinnî’nin kıyas olarak ifade ettiği şey aslında genel kural veya kullanım anlamındadır. Buna göre söz konusu kural veya kullanıma aykırı herhangi bir nakil gelirse sahih olması şartıyla kabul edilir fakat üzerine kıyas edilmez. Dolayısıyla kıyasın bu anlamı icmâ‘dan daha kuvvetli olmaktadır. Çünkü asıl olan kullanımı göstermektedir. Fakat nahvî kıyas olarak ifade edilen ve daha çok benzerlikler üzerine kurulu kıyas ile icmâ‘ın aykırı olması durumunda icmâ‘ın kabul edilmesinin daha doğru olacağı söylenebilir. Gerek Enbârî’nin ifadelerine gerekse Süyûtî’nin bu konudaki örneklerine bakıldığında icmâ‘ın şebek kıyas ile çatışması durumunda tercih edilmesi gerektiği düşüncesi daha ağır basmaktadır. Şâtîbî’nin nahvî icmâ‘ın hüccet oluşuna dair ifadeleri bu kanaati daha da güçlendirmektedir. Bu durumda Enbârî’nin fesâdü’l-‘itibâr tanımına icmâ‘ lafzının eklenmesinin daha uygun olacağı söylenebilir. Ayrıca Enbârî’nin yer verdiği tanımda mutlak olarak nass ifadesi geçmektedir. Fakat Arap dilinde şâz olarak ifade edilen fakat nahvî meselelerde kullanılmasına pek sıcak bakılmayan deliller

22 Enbârî, Kûfelilerin delil olarak ileri sürmüş oldukları şiirde zaruret haline dikkat çekmiştir (Enbârî, *el-İnsâf*, 2/473 vd).

23 Enbârî, *el-İnsâf*, 2/473 vd.

24 Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ Şâtîbî, *el-Mekâsîdu’s-şâfiyye fî şerhi hulâsati’l-kâfiyye* (Şerhi Elfiyye İbn Mâlik), thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymin vd. (Mekke: Ma’hedü’l-Bühûsi’l-İlmiyye, 2007), 2/71.

25 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/117.

26 Süyûtî, *el-İktirâh*, 470.

27 *el-Mücâdele* 58/19.

28 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/117; Süyûtî, *el-İktirâh*, 470.

29 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/99.

bulunmaktadır. Dolayısıyla şâz kavramın da dışarda tutulması gerekmektedir. Bu sebeple muttarid kavramının da tanımda yer alması gerektiği söylenebilir. Böylece fesâdü'l-i'tibâr, "Araplardan nakledilen muttarid nassa (semâ') veya icmâ'a aykırı bir kıyas ile herhangi bir meselede istidlâlde bulunmaktır." şeklinde tarif edilebilir. Özellikle bu tanım bazı müteahhir nahiv âlimlerinin icmâ'a yaklaşımlarına uygun düşmektedir.<sup>30</sup>

## 2. Kıyâs Fâsidü'l-i'tibâr Örnekleri

Bu başlık altında kıyâs fâsidü'l-i'tibâr kavramına örnek teşkil edecek bazı meseleler incelenmiştir. Böylece söz konusu terimin daha net anlaşılacağı umulmaktadır.<sup>31</sup>

### 2.1. Munsarif Bir Kelimenin Şiir Zarureti Sebebiyle Gayri Munsarif Kullanılması

Enbârî, *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb* adlı eserinde Basralı nahivcilerin kıyas sonucu ulaştıkları hükmün Kûfeli nahivciler tarafından semâ'a aykırı olduğu gerekçesiyle kabul etmeyişlerini fesâdü'l-i'tibâra örnek olarak sunmuştur.<sup>32</sup>

Konuyu *el-İnsâf fî mesâli'l-hilâf beyne'n-nahviyyine'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* adlı eserinde detaylı bir şekilde inceleyen Enbârî, Basralı nahiv âlimlerinin munsarif kelimeleri kullanım açısından maksûr isimlere kıyas ettiklerini kaydetmiştir. Basralılar maksûr isimlerde şiir zaruretiden dolayı elifin med şeklinde kullanımını uygun bulmazlar. Çünkü onlara göre söz konusu isimlerde elif kelimenin aslından, memdûd isimlerde ise zâit kabul edilmiştir. Bu gerekçeyle onlar asıl olanın değiştirilmesinin doğru olmayacağını zikretmişlerdir.<sup>33</sup> Basralı nahivciler buradaki durumu makîsun 'aleyh yaparak munsarif ismin gayri munsarif kullanılmasını aynı gerekçeyle doğru bulmamışlardır.<sup>34</sup> Çünkü böyle bir kullanım onlara göre aslın fer'le değişmesi anlamına gelmektedir. Çünkü Basralılar, isimlerde munsarif olmayı asıl kabul etmişlerdir.<sup>35</sup> Bu konuya temas eden Müberred şiir zaruretiden dolayı munsarif bir kelimenin gayri munsarif olarak kullanılmayacağını fakat tam tersinin mümkün olabileceğini kaydetmektedir. Munsarif bir kelimenin gayri munsarif kullanılmasını lahn kabul eden Müberred, şiirde zaruret halinin hiçbir şekilde lahni meşru kılamayacağını savunmaktadır. Çünkü ona göre bir illetten dolayı câiz olan bir kullanım zaruret sebebiyle ancak illetten önceki haline taşınarak kullanılabilir.<sup>36</sup>

Enbârî, Kûfeli dil bilgilerinin yanı sıra Ahfeş (ö. 215/830 [?]) ve Ebû Alî el-Fârisî gibi bazı Basralı nahivcilerin munsarif bir ismin şiir zaruretiden dolayı gayri munsarif olabileceğini iddia ettiklerini ve bu konuda çok sayıda beyti şâhid olarak sunduklarını dile getirmiştir. Örneğin

طَلَبَ الْأَرْزَاقَ بِالْكَتَابِ إِذْ هَوَتْ      بِشَيْبِ غَائِلَةَ النَّوْرِ غَدُورُ

[الكامل]

30 Hulvânî'ye göre müteahhir nahiv âlimleri icmâ' konusunda daha tutucudurlar. bk. Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-'Arabî*, 128.

31 Konu hakkında verilen örnekler sadece kıyas ve semâ'in çatıştığı durumları esas almaktadır. Nahiv âlimleri aynı konuda kendi görüşlerini destekleyecek farklı argümanları da kullanmışlardır.

32 Enbârî, *el-İğrâb*, 54 vd.

33 Enbârî, *el-İnsâf*, 2/214 vd.

34 Enbârî, *el-İğrâb*, 53.

35 Enbârî, *el-İnsâf*, 2/418.

36 Müberred, *el-Muktedab*, 3/354.

“Ezârika’dan birkaç tabur asker istedi. Çünkü şer güçler Şebîb’i (İbn Yezîd b. Nuaym) yere serdi.”<sup>37</sup>

şeklinde Ahtal’a (öl. 92/710-11)<sup>38</sup> nispet edilen beyitte yer alan شَيْبِيب kelimesi munsarif olmasına rağmen gayri munsarif kullanılmıştır. Ayrıca

تَصْرُوا نَبِيَّهُمْ وَشَدُّوْا أَرْزَهُ بِحَتِّينِ يَوْمَ تَوَأْكُلِ الْأَطْيَالِ

[الكامل]

“Kahramanların teker teker şehadete erdiği günde, Huneyn’de onlar peygamberlerine yardım edip destek oldular.”<sup>39</sup>

şeklinde Hassân b. Sâbit’e ait (öl. 60/680 [?])<sup>40</sup> beyitte ise حَتِّينِ kelimesi gayri munsarif olarak kullanılmıştır. Halbuki bu kelime Kur’ân’ı Kerîm’de<sup>41</sup> geçmekte ve bütün kariler tarafından munsarif şekliyle nakledilmektedir.<sup>42</sup>

Enbârî, Kûfelilerin bu konuda zikrettikleri birçok şâhidin bulunması gerekçesiyle Basralıların kıyasını kıyâs fâsîdül-’itibâr kabul ettiklerini yani geçersiz bulduklarını kaydedip bu görüşün çok sayıda beytin varlığı sebebiyle tercihe şayan olduğunu ifade etmektedir.<sup>43</sup>

## 2.2. İsmın Fiile, Fiilin İsme Atfı

İbnü’s-Serrâc (öl. 316/929) *el-Usûl fi’n-nahv* adlı eserinde Arapça’da ismin fiile fiilin de isme atfedilmesini uygun görmemiştir. O, bir grup nahiv âliminin “طَنَنْتُ عَبْدَ اللَّهِ يَقُومُ وَقَاعِدًا” ve “طَنَنْتُ عَبْدَ اللَّهِ قَاعِدًا وَيَقُومُ” cümlelerinde görülen ismin fiile, fiilin de isme atfına cevaz verdiklerini aktardıktan sonra atf işlemindeki i’rab farklılığına dikkati çekmiştir. Ona göre atf ile müsennâ arasında anlamsal bir benzerlik bulunmaktadır. Zira o, müsennâ formatında gelen كَيْدَانِ ifadesinin aslında كَيْدٌ وَكَيْدٌ şeklinde görülen atfın benzeri olduğunu iddia etmiştir. İbnü’s-Serrâc “جَاءَ كَيْدٌ وَكَيْدٌ” cümlesinde görüldüğü üzere lafızların farklı olması durumunda tesniyenin yapılmayacağından hareketle aynı cümlede isim ve fiilin birbirine atfedilmesini hoş karşılamamıştır. Hatta her ne kadar muzâri fiil ile şibih fiil arasında bir benzerliğin varlığını ve te’vil ile atfedilmesinin mümkün olduğunu ifade etse de kıyasen bunun doğru olmadığını belirtmiştir.<sup>44</sup>

Sâmerrâî, İbnü’s-Serrâc’ın yanlış bir hükme vardığını zikretmiştir. İsmın fiile veya fiilin isme atfına dair birçok naklî delilin bulunması sebebiyle Sâmerrâî’ye göre İbnü’s-Serrâc’ın yaptığı kıyas, kıyâs fâsîdül-’itibâr olarak değerlendirilmelidir.<sup>45</sup> Çünkü o, nahiv eserlerinde

37 Ebû Mâlik Gıyâs b. Gavs Ahtal, *Dîvânu Ahtal*, thk. Mehdi Muhammed Nâsirüddîn (Beirut: Dâru’l-Kütübîl-’İlmiyye, 1994), 118.

38 Emevîler dönemi şairlerindendir. bk. Azmi Yüksel, “Ahtal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/183-184.

39 Hassân b. Sâbit, *Dîvânü Hassân b. Sâbit* (Beirut: Dâru’l-Kütübîl-’İlmiyye, 1994), 196.

40 Hz. Peygamberin şairi olarak bilinmektedir. bk. Hüseyin Elmali, “Hassân b. Sâbit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/399-402.

41 et-Tevbe 9/25.

42 Enbârî, *el-İnsâf*, 2/403.

43 Enbârî, *el-İnsâf*, 2/419.

44 Ebû Bekr b. Muhammed b. es-Serî İbnü’s-Serrâc, *el-Usûl fi’n-nahv*, thk. Abdülhüseyn el-Fetlî (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1985), 1/184 vd.

45 Muhammed Fâzîl Sâlih Sâmerrâî, *el-Hüccetü’n-nahviyye hattâ nihâyetil-karnî’s-sâlisil-hicrî* (Ammân: Dâru ‘Ammâr, 2009), 135.



gerek şibih fiil olarak adlandırılan isimlerin fiile gerekse fiilin isimlere atfedilmesine cevaz veren nuhâtın özellikle âyetlerden delil getirdiklerini belirtmiştir. Örneğin Sâmerriâî, “أَوَلَمْ يَرَوْا”<sup>46</sup> âyetlerinde fiilin isme, “يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ”<sup>47</sup> âyetinde ise ismin fiile atfedildiğini kaydetmiştir.<sup>49</sup>

### 2.3. نِ'î Nâfiyenin Ameli

Arapçada نِ'î nâfiye olarak adlandırılan harfin ameli ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kûfeli nahiv âlimlerinin öncülerinden Ferrâ (öl. 207/822) ve Basralıların büyük çoğunluğuna göre söz konusu harf âmil olarak cümlede yer almamalıdır.<sup>50</sup> Süyûtî, bu görüşe kıyas varıldığını kaydetmektedir. Çünkü نِ harfi hem isim hem de fiillerin başına gelmektedir. Nahiv âlimlerinin büyük çoğunluğuna göre bir harfin âmil olabilmesi için isim veya fiil sadece bir kelimeye özgü bir kullanım içinde olmalıdır. Süyûtî'ye göre zikri geçen nahivcilerin konu hakkındaki düşüncesinin arka planında kıyas vardır.<sup>51</sup>

Başta Kisâî (öl. 189/805) olmak üzere Kûfeli dilcilerin çoğunluğu, Basralı nahiv âlimlerinden bazıları, İbn Mâlik (öl. 672/1274) ve Ebû Hayyân (ö. 745/1344) gibi birçok nahiv âlimi belli şartları taşıması durumunda نِ'î nâfiyenin ليس gibi âmil olup, ismini ref haberini nasb ettiğini zikretmişlerdir.<sup>52</sup> Onlara göre bu konuda semâ' belirleyicidir. Zira hem şiirde hem de nesirde söz konusu kelimenin amel ettiğine dair deliller bulunmaktadır. Örneğin

إِن هُوَ مُسْتَوِيًّا عَلَى أَحَدٍ إِلَّا عَلَى أَصْغَفِ الْمَجَانِينِ

[المسرح]

“Onun aklını yitirmiş çaresizler dışında kimseye sözü geçmez.”<sup>53</sup>

şeklinde nazmedilen Kisâî'nin bu konuya delil olarak ileri sürdüğü beyitte نِ'î'nin amel ettiği görülmektedir. Ayrıca Araplardan işitilen “إِن ذَلِك نَافِعَكَ وَلَا ضَارَكَ”<sup>54</sup> gibi cümlelerde نِ'î'nin amel ettiği müşahede edilmektedir.<sup>54</sup> Ayrıca bu konuda Saîd b. Cübeyr'e

46 el-Mülk 67/19.

47 el-Âdiyât 100/3-4.

48 el-En'âm 6/95.

49 Daha detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh Süheylî, *Netâicü'l-fiker fi'n-nahv*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Alî Muhammed Muavvaz (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 248; Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Endelüsî İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiyeti'ş-şâfiye*, thk. Abdülmünim Ahmed Herîdî (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1982), 3/1272 vd.; Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Endelüsî İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, thk. Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî (Kahire: Dâru Hecer, 1990), 3/383.

50 Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh Ezherî, *Şerhu't-Tasrih 'ale't-Tavdîh*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/271. Ferrâ'nın konu hakkındaki görüşüne eserlerinde ulaşamadık.

51 Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/394.

52 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ, *Me'âni'l-Kurân*, thk. Ahmed Yûsuf Necâtî, Muhammed Alî en-Necâr (Beirut: Dâru's-Sürûr, ts.), 2/144; İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/378; Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî Ebû Hayyân, *et-Tezyil ve't-tekmil fi şerhi kitâbi't-Teshîl*, thk. Hasen Hindâvî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1997), 4/280 vd.; Bedrüddîn Hasen b. Ümmü Kâsım Murâdî, *Tavzihu'l-mekâsîd ve'l-mesâlik bi şerhi Elfiyye İbn Mâlik*, thk. Abdurrahmân Alî Süleymân (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2008), 1/214; Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed Nâzirü'l-Ceyş, *Temhîdü'l-kavâ'id bi şerhi Teshîli'l-fevâ'id*, thk. Alî Muhammed Fâhir (Kahire: Dâru's-Selâm, 2007), 3/1217.

53 Şâiri meçhuldür. bk. İmil Bedî Yakûb, *el-Mu'cemü'l-mufasssal* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 8/269.

54 Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm, *Şerhu Şüzûri'z-zeheb fi ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*, thk. Abdülganî ed-



(ö. 94/713 [?]) nispet edilen “إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادًا أُم্মًا لَكُمْ”<sup>55</sup> şeklindeki kıraat<sup>56</sup> da bu konuda delil olarak ileri sürülmektedir.<sup>57</sup>

نُ’i nâfiyenin ameli hususundaki görüşler incelendiğinde bir tarafın kıyas delilini diğer tarafın semâ’ı hüccet olarak kabul ettiği görülmektedir. Kıyas karşısında semâ’in genel kabul gördüğü dikkate alınarak bu konudaki kıyasın kıyâs fâsîdü’l-i‘tibâr olarak değerlendirilebileceği söylenebilir.

#### 2.4. نُ’i Muhaffefenin Ameli

Nahiv âlimleri arasında نُنْ’den tahfif edilmiş نُ’i muhaffefenin ameli hususunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Kûfeli nahivcilerin çoğunluğuna göre söz konusu harf kendisinden sonra gelen isimde âmil değildir. Onlara göre bu harf نُنْ’nin amelini üstlenemez. Çünkü نُنْ fiile olan lafzî benzerliği sebebiyle amel etmiştir. Tahfif edilince bu benzerlik ortadan kalkmış ve amelden düşmüştür. Bazı Kûfeli nahivciler kıyasen نُ’i muhaffefenin âmil olamayacağını iddia etmişlerdir. Zira onlar نُنْ’nin isimlere, نُ’in ise fiillere özgü olduğunu belirtmişlerdir. Böylece نُنْ’den tahfif edilmiş harf fiillerin başına gelen نُ’ gibi değerlendirilmiş ve onun âmil olamayacağı kaydedilmiştir.<sup>58</sup>

Basralı nahiv âlimleri ise bu konuda semâ’ı dikkate alarak نُ’i muhaffefenin amel edebileceğini ifade etmişlerdir. Onlara göre “وَإِنَّ كَلِمًا كَيْفِيَّتُهُمْ رُبُّكَ أَعْمَالَهُمْ”<sup>59</sup> âyetinde yer alan نُ، bir kıraatte muhaffef olarak kullanılmıştır.<sup>60</sup> Ayrıca Basralılara göre “إِلَّا أَنْ أَخَاكَ ذَاهِبٌ” gibi Araplardan gelen rivayetler de bu hususta hüccettir. Diğer taraftan وَكَيْ وَكَأْ gibi harflerin muhaffef olmalarına rağmen amel ettikleri yine semâ’dan örneklerle ifade edilmiştir. نُ’nin onlara göre asıl olduğu düşünüldüğünde söz konusu harfin muhaffef şekilde kullanılmasının daha evla olduğu kaydedilmektedir.<sup>61</sup>

Görüşler incelendiğinde semâ’ karşısında kıyâsın delil olarak ileri sürüldüğü görülmektedir. Bu sebeple Kûfelilerce yapılan kıyas, kıyâs fâsîdü’l-i‘tibâr olarak değerlendirilmelidir.

Dakr (Dimaşk: eş-Şeriketü’l-Müttahidetü li’t-Tevzî, 1984), 259; Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb ‘an kütübi’l-e‘ârîb*, thk. Fahrüddîn Kabâve (İstanbul: Dâru’l-Lübâb, 2018), 52.

55 Arâf 7/194.

56 Ebü’l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyîni vucûhi şevâzî’l-kirâât ve’l-izâh*, thk. Alî en-Necdî Nâsîf, Abdülhalîm en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâîl Şîblî (Kahire: el-Meclisü’l-Alâ li’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1999), 1/270.

57 İbn Mâlik, *Şerhu’l-Kâfiyeti’ş-şâfiye*, 1/448; Bedrüddîn Hasen b. Ümmü Kâsım Murâdî, *el-Cene’d-dâni fi hurûfi’l-meânî*, thk. Fahrüddîn Kabâve, Muhammed Nedîm Fâzıl (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1992), 209.

58 Enbârî, *el-İnsâf*, 1/159; Konu ile ilgili daha detaylı bilgi için bk. Ebü Sâid el-Hasen b. Abdillâh Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, thk. Ahmed Hasen Mehralî, Alî Seyyid Alî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2012), 2/469 vd.; Ebü’l-Bekâ Abdullâh Muhibbüddîn Abdullâh Ukberî, *et-Tebyîn ‘an mezâhibi’n-nahviyyine’l-Basriyyin ve’l-Kâfiyyin*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymin (Beyrut: Dâru’l-‘Arabî’l-İslâmî, 1986), 347 vd.; Ebü’l-Bekâ Muvaffaküddîn Muhammed el-Esedî İbn Ya’îş, *Şerhu’l-Mufassal*, thk. İmîl Bedî Yâkub (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001), 4/545 vd.

59 Hûd 11/111.

60 Ebü Bekr b. Mücâhid Bağdâdî, *Kitâbü’s-seb’a fi’l-kirâât*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: Dâru’l-Me‘ârif, 1980), 339; Hasen b. Ahmed Ebü Alî el-Fârisî, *el-Hüccet li’l-kurrâi’s-seba*, thk. Bedrüddîn Kahvecî, Beşîr Cüveycâbî (Beyrut: Dâru’l-Me‘mûn li’t-Türâs, 1993), 7/4/380; Sîbeveyhi bu kıraata işaret etmiştir. bk. Ebü Bişr Amr b. Osmân b. Kanber Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1988), 2/140.

61 Enbârî, *el-İnsâf*, 1/159 vd.; Basralı nahivciler semâ’ dışında kendi görüşlerini destekleyecek farklı argümanları da kullanmışlardır. Örneğin muhaffef نُ’deki hareketin hazfi fiildeki hazfe kıyas edilerek Kûfelilerin görüşüne karşı çıkıldığı da zikredilmiştir. bk. Şâtîbî, *el-Mekâsîdu’ş-şâfiye*, 2/386 vd.

### 3. Fesâdü'l-İtibâr Gerekçesiyle Yapılan Bazı İtirazların Geçersizliği

Bu başlık altında nahiv âlimlerinin semâ'a aykırı olduğu gerekçesiyle kıyasa yaptıkları bazı itirazların yanlış olduğuna dair birkaç örnek sunulacaktır.

#### 3.1. نيس'nin Haberinin Takaddümü

Nahiv âlimleri arasında نيس'nin haberinin kendisine takaddümü hususunda ihtilâf bulunmaktadır. Başta Kûfeliler olmak üzere birçok nahiv âlimine göre نيس'nin haberi kendisine takaddüm edemez.<sup>62</sup> Kûfeli dilcilerin çoğunluğu نيس'nin nefi hâl olan م'ya kıyas edilmesi sebebiyle bu görüşte karar kılmışlardır. Onlara göre نيس mutasarrıf olmaması açısından م'ya benzemektedir. Böylece Kûfeliler م'nin haberinin kendisine takaddüm edememesi hükmünü kıyas yoluyla نيس'ye taşımışlardır.<sup>63</sup> Ayrıca kaynaklarda نيس'nin aynı gerekçeyle نيس'ye kıyas edildiği de zikredilmiştir.<sup>64</sup>

Kûfe dil ekolünün önemli temsilcisi Ferrâ ve birçok Basralı nahiv âlimi ise نيس'nin haberinin kendisine takaddümüne cevaz vermişlerdir.<sup>65</sup> Onlara göre “آلَ يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَتُّهُمْ”<sup>66</sup> âyeti bu konuda en önemli hüccettir. Onlar âyette geçen يوم يأتِيهِم ifadesinin نيس'nin haberi olan مصروفا kelimesinin mamulü olduğunu beyan etmişlerdir. Bu âyette onlara göre نيس'nin haberinin mamulü kendisine takaddüm etmiştir. Dolayısıyla onlar bu âyeti öne sürerek نيس'nin haberinin öne geçmesinin daha evlâ olduğuna kanaat getirmişlerdir.<sup>67</sup> Böylece onlar zikri geçen âyeti hüccet kabul edip karşı görüş sahibi nahiv âlimlerinin delil olarak ileri sürdükleri kıyasa itiraz etmişlerdir. Bilindiği üzere semâ' ve kıyas karşı karşıya geldiğinde semâ' tercih edildiğinden ilk bakışta bu konuda yapılan kıyasın kıyâs fâsîdü'l-i'tibâr olarak değerlendirilmiş olması gerekmektedir. Fakat bazı nahiv âlimleri نيس'nin haberinin kendisine takaddümüne cevaz veren nahivcilerin şâhit olarak ileri sürdükleri âyetin bu konuda delil olamayacağını belirtmişlerdir. Örneğin Enbârî bu âyetin fesâdü'l-i'tibâr kapsamında değerlendirilemeyeceğini ileri sürmüştür. Ona göre âyette geçen يوم kelimesi ne mansubtur ne de مصروفا kelimesinin mamulüdür. O, bu kelimenin mübtedâ olduğunu, fiile izafesinden dolayı fetha üzere mebnî olarak cümlede yer bulduğunu belirtmiştir. Enbârî “هَذَا يَوْمٌ يَنْقَعُ”<sup>68</sup> âyetinde geçen يوم kelimesinin farklı kıraatte<sup>69</sup> mansub olarak okunmasını da bu konuda delil getirmiştir. Ayrıca o, ilk âyette zikredilen يوم kelimesine mukadder bir fiilin takdir edilmesi ihtimaline de vurgu yapmıştır. Zira âyette yer alan durumun ona göre “يلازمهم” şeklinde takdir edilmesi mümkündür. Enbârî, Kûfelilerin bu konuda daha isabetli

62 Bu görüşte olan nahivciler için bk. İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, 1/90; Mahmûd b. Ömer Zemaşerî, *el-Mufassal fi san'at'l-i'râb*, thk. Alî Ebû Milhim (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993), 355 vd.; Nûruddîn Alî b. Muhammed Üşmûnî, *Menhecû's-sâlik ilâ Elfîyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/234.

63 Enbârî, *el-İnsâf*, 1/130 vd.

64 Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh*, 1/245.

65 İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 4/369 vd.; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 4/179.

66 Hûd 11/8.

67 Enbârî, *el-İnsâf*, 1/131; Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'n-Nâzım, *Şerhu İbni'n-Nâzım 'alâ Elfîyye İbn Mâlik*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 97; Bahâüddîn Abdullâh İbn Akil, *Şerhu İbn Akil 'alâ Elfîyye İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2012), 1/258.

68 el-Mâide 5/119.

69 Bağdâdî, *Kitâbu's-seba*, 250.

bir hükme vardıklarını belirtmiştir.<sup>70</sup> Diğer taraftan bazı nahiv âlimleri يوم kelimesinin zarf olarak cümlede farklı yerlerde istimâl edildiğine işaret ederek söz konusu âyetin bu konuda delil olamayacağını ileri sürmüşlerdir.<sup>71</sup>

Yukarıda kıyasa karşılık delil getirilen âyetin aslında hüccet olarak ileri sürülemeyeceği zira farklı ihtimalleri içerdiği kaydedilmiştir. Dolayısıyla semâ’ın kıyası geçersiz kılabilmesi için bazı şartları taşıması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Örneğin Enbârî’ye göre âyetin farklı ihtimallere açık olması onu kıyas karşısında güçlü bir delil olmaktan çıkarmıştır.

### 3.2. İstisna Edatının Cümlelerin Önünde Bulunması

Basralı ve Kûfeli dilciler arasında istisna edatının cümlelerin önünde bulunup bulunmayacağı ihtilâf konusudur. Kûfeli dilciler “إِلَّا زَيْدًا مَا قَامَ الْقَوْمُ” ve “إِلَّا زَيْدًا مَا قَامَ الْقَوْمُ” gibi cümlelerde<sup>72</sup> görüldüğü üzere istisna edatının cümlelerin önüne gelebileceğini savunurken Basralılar buna cevaz vermemişlerdir. Bazı Basralı nahiv âlimleri istisnayı bedele benzeterek bu konudaki görüşlerinde kıyası temel almışlardır. Onlara göre istisna, kullanım olarak bedele benzetilmektedir. Örneğin “مَا جَاءَنِي أَحَدٌ إِلَّا زَيْدٌ” ve “مَا جَاءَنِي أَحَدٌ إِلَّا زَيْدٌ” cümlelerinde زيد kelimesi hem bedel hem de müstesna olarak i’râb alabilmektedir. Onlar yukarıda zikredilen cümlelerde anlam yönüyle var olan benzerlik sebebiyle bedelin, mübdelün minhe takaddüm edemediğini, bu sebeple Kûfelilerin kabul ettiği “إِلَّا طَعَامَكَ مَا أَكَلَ زَيْدٌ” şeklinde bir kullanımın Arap dilinde doğru olmadığını ifade etmişlerdir.<sup>73</sup>

Kûfeliler ise Basralıların bu düşüncelerinin doğru olmadığını söyleyerek istisna edatının önde kullanıldığına dair iki beyti hüccet kabul etmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre semâ’ bu konuda belirleyici olmaktadır. Onlar

خَلَا أَنْ الْعِتَاقَ مِنَ الْمَطَايَا حَسْبَ يَهْ قَهْنَ إِلَيْهِ شُوسُ

[الوافر]<sup>74</sup>

ve

وَبَلَدَةٍ تَيْسَ بِهَا طُورِي وَلَا خَلَا الْجِنُّ بِهَا إِنْسِي

[الرجز]

“Cinler dışında hiç kimsenin yaşamadığı nice beldeler var.”<sup>75</sup>

şeklinde rivayet edilen iki beyitte geçen kullanımları esas almışlardır. Onlara göre beyitlerde geçen خلا istisna harfinin cümlelerin önünde bulunması bu şekil istimâlin caiz olduğunu

70 Enbârî, *el-İnsâf*, 1/131 vd.; Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn b. Muhammed Enbârî, *Esrârü'l-'Arabiyye*, thk. Berekât Yûsuf Hebbûd (Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1999), 118.

71 Üşmûnî, *Menhecü's-sâlik*, 1/234; Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2011), 1/221; Ebü'l-Bekâ Abdullâh Muhibbüddîn Abdullâh Ukberî, *el-Lübâb fi 'ileli'l-binâ ve'l-i'râb*, thk. Muhammed Osmân (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009), 126.

72 Örnek cümleler için bk. Ukberî, *et-Tebyîn*, 407.

73 Enbârî, *el-İnsâf*, 1/222.

74 Beyit Ebü Zübeyd'e (ö. 62/681-82 [?]) aittir. bk. Harmele b. Münzir Ebü Zübeyd et-Tâî, *Şîru Ebî Zübeyd et-Tâî*, thk. Nûrî Hammûdî el-Kaysî (Bağdat: Matbaatü'l-Me'ârif, 1968), 95.

75 Beyit Rü'be b. Accâc'a (ö. 145/762) nispet edilmiştir. bk. Muhammed Hasen Şürrâb, *Şerhu şevâhidi'ş-riyye fi ümmâti'l-kütübi'n-nahviyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2007), 3/371.

göstermektedir.<sup>76</sup>

Küfeli nahiv bilginlerinin aksine birçok nahiv âlimi ileri sürülen beyitlerin iddia edileni tam olarak yansıtmadığını belirtmişlerdir. Onlara göre ilk beyit tek başına değerlendirilmemesi şiirdeki bir önceki beyit ile düşünülmelidir. Şöyle ki;

إلى أن عَرَّسُوا وَأَعَبَّ مِنْهُمْ      قَرِيبًا مَا يُحَسُّ لَهُ حَسِيسٌ  
خَلَا أَنْ الْعَتَاقَ مِنَ الْمَطَايَا      حَسِينٌ بِهِ فَهِنَّ إِلَيْهِ شُوسٌ

“(Aslan) onları gizlice takip ederken gecelediler, göz ucuyla gözetleyen develer dışında onu fark eden olmadı.”

şeklinde iki beyitte görüldüğü üzere خلا kelimesi “ما يحسُّ له حسيس” şeklinde gelen müstesna minhten sonra kullanılmıştır. Dolayısıyla onlara göre beyitte herhangi bir takaddüm söz konusu değildir. Diğer taraftan onlar diğer beytin farklı ihtimalleri içerdiğini iddia etmişlerdir. Onlara göre beyit “وبلدة ليس بها طوري ولا إنسي خلا الجن” veya “ولا به إنسي خلا الجن” şeklinde takdir edilebilmektedir. Ayrıca şiirde zaruretten dolayı bu şekil kullanımın tercih edilebileceği bir ihtimal olarak değerlendirilmiştir.<sup>77</sup>

Yukarıda kıyasa karşılık ileri sürülen beyitlere bakıldığında semâ'ın daha kuvvetli olması hasebiyle kıyas işleminin fasit olduğu ve bu sebeple yapılan kıyasın kıyâs fâsîdü'l-i'tibâr olarak değerlendirilmesi gerektiği düşünülebilir. Fakat çok sayıda nahiv bilgini ileri sürülen delillerin te'vilini mümkün gördüğünden bunların dilde hüccet kabul edilmemesi gerektiğini ifade etmişlerdir.<sup>78</sup>

### 3.3. ان'î Mastariyyenin Bedelsiz Bir Şekilde Hazfi

Nahiv âlimleri arasında ان'î mastariyyenin bedelsiz yani yerine herhangi bir kelime getirilmeden veya karînesiz hazfinin caiz olup olmadığı hususu tartışılmıştır. Basra ekolü temsilcilerinin çoğunluğu, herhangi bir karîne olmadan ان'in hazfedilmesinin kıyasen caiz olmadığını belirtmişlerdir.<sup>79</sup> Onlara göre fiilin âmili, ismin âmiline göre daha zayıftır. Bu sebeple onlar isimlerde âmil olan ان'ye benzerliği sebebiyle fiilde âmil ان'î mastariyyenin hazfedilmiş olarak amel edemeyeceğini iddia etmişlerdir. Çünkü onlar hazfedilmiş ان'î müşeddedenin de amel etmediğini zikretmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre asıl (makîsun 'aleyh) olan ان'nin ameli caiz değilken, fer' (makîs) konumunda olan ان'in amelinin câiz olmayacağı açıktır. Çünkü onlar asılda olmayanın fer'de de olmayacağına kanaat getirmişlerdir.<sup>80</sup> Ayrıca bazı nahiv âlimleri ان'î muhaffefenin zahir bir isimde de amel etmediği durumlar sebebiyle hazfedilmiş olarak da âmil olmayacağını ifade etmişlerdir. Örneğin onlar “لَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرِّضَاعَةَ”<sup>81</sup> âyetinde ان' şeklinde gelen kiraati<sup>82</sup> esas olarak görüşlerini farklı bir kıyas ile desteklemiş-

76 Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, 3/100 vd.; Enbârî, *el-İnsâf*, 1/222 vd.

77 Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, 3/100 vd.; Enbârî, *el-İnsâf*, 1/224 vd.

78 Konu hakkında daha detaylı bilgi için bk. Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelûsî Ebû Hayyân, *İrtişâfî 'fü'd-darab min lisâni'l-Arab*, thk. Recep Osmân Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998), 3/1517 vd.

79 Müberred, *el-Muktedab*, 2/85.

80 Enbârî, *el-İnsâf*, 2/456 vd.

81 el-Bakara 2/233.

82 Daha geniş bilgi için bk. Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelûsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beirut: Dâru'l-Fıkr, 1999), 6/415; Ahmed. b. Yûsuf Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1986), 2/423.

lerdir.<sup>83</sup> Zira onlara göre اُنْ in zahirde amel etmemesi anlam bakımından ما'yı mastariyyeye benzerliği sebebiyledir. Bu benzerlik “يُعْجِبُنِي مَا تَفَعَّلَ” ile “يُعْجِبُنِي اُنْ تَفَعَّلَ” ifadelerinde görülmektedir. Çünkü her iki cümle de “يُعْجِبُنِي فَعَّلَكَ” şeklinde takdir edilmektedir. Bu sebeple ما اُنْ ya kıyas edilerek zahirde bile amelden düşebileceği ifade edilmiştir. Böylece onlara göre اُنْ in zayıf bir amil olduğu belirtilmiştir.<sup>84</sup>

Başta Kufeliler olmak üzere birçok nahiv âlimi اُنْ i mastariyyenin hafzedilmiş bile olsa amelinin devam ettiğine hükmetmişlerdir. Onlar bu konuda birden fazla delil sunmuşlardır. Örneğin “وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ”<sup>85</sup> âyetinde yer alan لا تعبدون ifadesinin لا تعبدوا şeklinde mansûb olarak rivayet edilen Abdullah b. Mesûd (ö. 32/652-53) kıraatini<sup>86</sup> bu konuda hüccet getirmişlerdir. Ayrıca

أَلَا أَيُّهَا الرَّاجِرِيُّ أَحْضَرَ الْوَعَى وَأَنْ أَشْهَدُ اللَّذَاتِ هَلْ أَنْتَ مُخْلِدِي

[الطويل]

“Ey beni savaşa çıkıtığım ve bütün zevkleri tattığım için kınayan! Terk edersem bunları, beni ölümsüz mü yapacaksın?”<sup>87</sup>

şeklinde nazmedilen ve Tarafe b. el-Abd'a (ö. 564 [?]) ait beyitte yer alan أَحْضَرَ fiilinin gizli bir اُنْ tarafından nasb edildiği kaydedilmiştir.<sup>88</sup>

Enbârî şâhit olarak öne sürülen delillerin istişhâda elverişli olmadığını belirtmiştir. Ona göre Abdullah b. Mesûd rivayeti şâz olmakla beraber cümlede fiil لا ile meczûmdur. Dolayısıyla gizli bir اُنْ ile değil, nehy لا'sından dolayı fiildeki ن harfi hafzedilmiştir. Bu sebeple Enbârî yukarıda bahsi geçen kıraatte fiilin meczûm olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca o, şâhit olarak sunulan beyitte geçen أَحْضَرَ fiilinin farklı bir rivayette merfû olduğunu dile getirmiş ve doğru rivayetin bu şekilde olduğunu söylemiştir.<sup>89</sup>

Yukarıda da izah edildiği üzere Kûfeliler, Basralıların kıyas uygulamasına karşılık hem kıraattten hem de şiirden deliller sunarak görüşlerini desteklemişlerdir. Kûfelilerin delilleri semâ' kaynaklı oluşu sebebiyle ilk bakışta Basralıların kıyası kıyâs fâsîdü'l-i'tibâr gibi gözüke de Enbârî, ileri sürülen delillerin istişhâda elverişli olmadığını ifade etmiştir. Dolayısıyla kıyas işlemi Enbârî'ye göre geçerlidir ve Basralılar görüşlerinde haklıdır.

83 Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, 1/32; Enbârî, *el-İnsâf*, 2/459.

84 Enbârî, *el-İnsâf*, 2/459 vd.

85 el-Bakara 2/83.

86 Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî Zeccâc, *Me'âni'l-Kurân ve i'râbühü*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1/162; Ferrâ bu kıraatı Übey b. Kab'a (ö. 33/654 [?]) nispet etmektedir. bk. Ferrâ, *Me'âni'l-Kurân*, 1/53.

87 Ebû Amr b. el-Abd Tarafe, *Dîvânü Tarafe b. el-'Abd*, thk. Mehdî Muhammed Nâsîrüddîn (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 25.

88 Halîl b. Ahmed Ferâhîdî, *Kitâbü'l-cümel fi'n-nahv*, thk. Fahreddîn Kabâve (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 164 vd.; Ferrâ, *Me'âni'l-Kurân*, 3/256.

89 Enbârî, *el-İnsâf*, 2/460 vd. Söz konusu fiilin merfû şeklinde gelen rivayeti için bk. Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/99; Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, 3/305.

## Sonuç

Nahiv ilminde, kıyasın semâ' karşısında ikincil bir kaynak olarak değerlendirildiği ve bu sebeple tezat durumunda semâ'ın kabul edilmesi gerektiğine dair bir kanaat oluşsa da fesâdü'l-i'tibâr lafzının ilk Enbârî tarafından dile getirildiği söylenebilir. Zira onun nahiv usulüne yönelik telif ettiği *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb* adlı eserinden önce bu kavramı inceleyen başka bir esere ulaşamamıştır. Ayrıca Enbârî'nin "Kıyasa Yönelik İtirazlar" başlığı altında ele aldığı söz konusu kavramı usûl-i fıkihtan etkilenecek nahve taşıdığı söylenebilir. Çünkü söz konusu terim fıkıh usulü eserlerinde Enbârî'den çok daha önceleri kavramsal olarak ele alınmış ve nahivde olduğu gibi kıyasa yöneltilen itirazlardan biri olarak kabul edilmiştir.

Enbârî'nin fesâdü'l-i'tibâra yaptığı tanımda fıkıh usulünde yapılan tanımın aksine icmâ' yer almamaktadır. Bu durum Enbârî'nin nahvî meselelerde kaynak olarak kullandığı icmâ'ın sehven zikredilmediği şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü Enbârî'nin kıyasen ulaşılan bir hüküm karşısında icmâ'ın bulunduğunu söyleyerek görüş beyan ettiği bilinmektedir. Ayrıca icmâ'ın -bazı nahiv âlimleri dışında- güçlü bir kaynak kabul edildiği ve özellikle şebek kıyas-tan daha kuvvetli olması sebebiyle tanımda yer bulması gerekmektedir. Öte yandan semâ'ın kıyası ortadan kaldıracak güçte olabilmesi için muttarid bir kullanım içermesi gerektiği de söylenebilir. Zira te'vili mümkün veya şâz bir delilin dilde hüccet kabul edilmediğine dair genel bir kanaat oluşmuştur. Zikredilen gerekçeler sebebiyle fesâdü'l-i'tibâr, "Araplardan nakledilen muttarid nassa (semâ') veya icmâ'a aykırı bir kıyas ile herhangi bir meselede istidlâlde bulunmaktır." şeklinde tanımlanabilir.

Nahiv usulü eserlerinde kıyas kavramıyla doğrudan ilişkili olan terimler gramer kitaplarında pek yer bulmamıştır. Fesâdü'l-i'tibâr ve buna bağlı olarak kıyâs fâsidü'l-i'tibâr kavramları da her ne kadar nahivcilerin zimnen/dolaylı kullanıldıkları argümanlar olsa da yukarıdaki duruma örnek teşkil etmemektedirler. Muhtemelen nahiv âlimleri gramere yönelik çalışmalarında meselenin çözümüne odaklanmaları sebebiyle terimler yerine daha açık ifadeler kullanmayı tercih etmişlerdir.

## Kaynakça | References

Ahtal, Ebû Mâlik Gıyâs b. Gavs. *Dîvânu Ahtal*. thk. Mehdi Muhammed Nâsirüddîn. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1994.

Bağdâdî, Ebû Bekr b. Mücâhid. *Kitâbü’s-seb’a fi’l-kirâât*. thk. Şevkî Dayf. Mısır: Dâru’l-Me’ârif, 1980.

Becce, Abdülfettâh Hasen Alî. *Zâhiratü kıyâsi’l-haml fi’l-lügati’l-‘Arabiyye*. Ammân: Dâru’l-Fikr, 1998.

Cumahî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm. *Tabakâtü fuhûli’ş-şu‘arâ*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Cidde: Dâru’l-Medenî, 2010.

Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-Burhân fi Usûli’l-fikh*. thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyda. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1997.

Çıkar, Mehmet Şirin. *Kıyas: Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı*. Van: Ahenk Yayınları, 2007.

Ebû Alî el-Fârisî, Hasen b. Ahmed. *el-Hücce li’l-kurrâi’s-seb’a*. thk. Bedrüddîn Kahvecî, Beşîr Cüveycâbî. Beyrut: Dâru’l-Me’ûn li’t-Türâs, 1993.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî. *el-Bahru’l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1999.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî. *et-Tezyîl ve’t-tekmîl fi Şerhi kitâbi’t-Teshîl*. thk. Hasen Hindâvî. 14 Cilt. Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 1997.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî. *İrtişâfü’l-d-darab min lisâni’l-‘Arab*. thk. Recep Osmân Muhammed. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1998.

Ebû Zübeyd et-Tâî, Harmele b. Münzir. *Şî’ru Ebî Zübeyd et-Tâî*. thk. Nûrî Hammûdî el-Kaysî. Bağdat: Matba’atü’l-Me’ârif, 1968.

Elmalı, Hüseyin. “Hassân b. Sâbit”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Enbârî, Ebü’l-Berekât Kemâlüddîn b. Muhammed. *el-İğrâb fi cedeli’l-i’râb*. thk. Saîd el-Afgânî. Suriye: Matba’atü’l-Câmi’ati’s-Sûriyye, 1957.

Enbârî, Ebü’l-Berekât Kemâlüddîn b. Muhammed. *el-İnsâf fi mesâili’l-hilâf beyne’n-nahviyyîne’l-Basriyyîn ve’l-Kûfiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 2012.

Enbârî, Ebü’l-Berekât Kemâlüddîn b. Muhammed. *Esrâru’l-‘Arabiyye*. thk. Berekât Yûsuf Hebbûd. Beyrut: Dâru’l-Erkam, 1999.

Enbârî, Ebü’l-Berekât Kemâlüddîn b. Muhammed. *Lüma’u’l-edille*. thk. Saîd el-Afgânî. Suriye: Matba’atü’l-Câmi’ati’s-Sûriyye, 1957.

Ezherî, Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh. *Şerhu’t-Tasrîh ‘ale’t-Tavdîh*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2000.

Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbü’l-cümel fi’n-nahv*. thk. Fahreddîn Kabâve. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985.



Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf Necâtî, Muhammed Alî en-Neccâr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sürûr, ts.

Hassân b. Sâbit. *Dîvânü Hassân b. Sâbit*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Hindî, Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahmân el-Urmevî. *el-Fâik fî usûli'l-fikh*. thk. Mahmûd Nessâr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Hindî, Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahmân el-Urmevî. *Nihâyetü'l-vüsûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Sâlih b. Süleymân, Sad b. Sâlim. 9 Cilt. Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1996.

Hulvânî, Muhammed Hayr. *Usûlü'n-nahvi'l-'Arabî*. ed-Dâru'l-Beyzâ: İfrikriya eş-Şark, 2011.

İbn Akîl, Bahâüddîn Abdullâh. *Şerhu İbn Akîl 'alâ Elfiyye İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 2012.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Alî en-Neccâr. 3 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Muhteseb fî tebyîni vucûhi şevâzî'l-kırâât ve'l-îzâh*. thk. Alî en-Necdî Nâsîf, Abdülhalîm en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâil Şiblî. 2 Cilt. Kahire: el-Meclisü'l-Alâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999.

İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Evdahu'l-mesâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2011.

İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*. thk. Fahrüddîn Kabâve. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018.

İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Şerhu Şüzûri'z-zeheb fî ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*. thk. Abdülganî ed-Dakr. Dımaşk: eş-Şeriketü'l-Müttahidetü li't-Tevzî, 1984.

İbn Mâlik, Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Endelüsî. *Şerhu'l-Kâfiyeti's-şâfiyye*. thk. Abdülmünim Ahmed Herîdî. 5 Cilt. Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 1982.

İbn Mâlik, Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Endelüsî. *Şerhu't-Teshîl*. thk. Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî. 4 Cilt. Kahire: Dâru Hecer, 1990.

İbn Ya'îş, Ebü'l-Bekâ Muvaffaküddîn Muhammed el-Esedî. *Şerhu'l-Mufassal*. thk. İmîl Bedî Yâkub. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbnü'l-Haşşâb, Abdullâh b. Ahmed. *el-Mürtecel fî şerhi'l-Cümel*. thk. Alî Haydar. Dımaşk: y.y., 1982.

İbnü'n-Nâzım, Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed. *Şerhu İbni'n-Nâzım 'alâ Elfiyye İbn Mâlik*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

İbnü's-Serrâc, Ebü Bekr b. Muhammed b. es-Serî. *el-Usûl fî'n-nahv*. thk. Abdülhüseyn el-Fetlî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

İnanç, Yonis. "Nahiv İlminde Kıyâsa Yöneltilen Bazı İtirazlar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/34 (2016), 73-91. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.286028>

Kişmir, Abdulkadir. *Arapçada Kıyas ve Basra ile Kûfe Dil Ekollerindeki Rolü*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.



Murâdî, Bedrüddîn Hasen b. Ümmü Kâsım. *el-Cene’d-dânî fi hurûfi’l-me’ânî*. thk. Fahrud-dîn Kabâve, Muhammed Nedîm Fâzıl. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1992.

Murâdî, Bedrüddîn Hasen b. Ümmü Kâsım. *Tavzihu’l-mekâsıd ve’l-mesâlik bi şerhi Elfiyye İbn Mâlik*. thk. Abdurrahmân Alî Süleymân. 3 Cilt. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 2008.

Müberred, Ebü’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdülhâlik Uzayme. 4 Cilt. Kâhire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 2013.

Mücâhid, Hayriyye binti Muhammed. “el-Kıyâsu’l-fâsıd ve tatbîkuhû ‘alâ ba’di’l-ahkâmî’l-fıkhiyyeti’l-mu’âsıra”. *Mecelletü’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye ve’l-Bühûsi’l-Akâdîmiyye* 101 (2021), 135-208. <https://doi.org/10.21608/MDAK.2021.192354>

Nâzirü’l-Ceyş, Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed. *Temhîdü’l-kavâid bi şerhi Teshîli’l-fevâid*. thk. Alî Muhammed Fâhir. 11 Cilt. Kahire: Dâru’s-Selâm, 2007.

Okur, Hüseyin. “İslâm Hukuk Usûlünde Kıyasa Yöneltilen Bir İtiraz Türü: Fesâdü’l-Vaz’ (Hatalı Kurgulama)”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 9 (2023), 119-143. <https://doi.org/10.51575/atebe.126032>

Rahûnî, Ebü Zekerıyyâ Yahyâ b. Mûsâ. *Tuhfetü’l-mesûl fi şerhi Muhtasari muntehe’s-sûl*. thk. el-Hâdî b. el-Hüseyn, Yûsuf el-Ahdar el-Kayyim. 4 Cilt. Dubai: Dâru’l-Bühûs li’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye, 2002.

Sâmerrâî, Muhammed Fâzıl Sâlih. *el-Hücecü’n-nahviyye hattâ nihâyeti’l-karnî’s-sâlisi’l-hicrî. Ammân: Dâru ‘Ammâr, 2009.*

Semîn el-Halebî, Ahmed. b. Yûsuf. *ed-Dürrü’l-masûn fi ‘ulûmi’l-kitâbi’l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 Cilt. Dımaşk: Dâru’l-Kalem, 1986.

Sîbeveyhi, Ebü Bişr Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1988.

Sîrâfî, Ebü Sâid el-Hasen b. Abdillâh. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*. thk. Ahmed Hasen Mehralî, Alî Seyyid Alî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2012.

Süheylî, Ebü’l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh. *Netâicü’l-fiker fi’n-nahv*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Alî Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1992.

Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İktirâh fi usûli’n-nahv ve cedelihi*. thk. Mahmûd b. Yûsuf Feccâl. Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, 2013.

Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Hem’u’l-hevâmi’ fi şerhi Cem’i’l-cevâmi’*. thk. Ahmed Şemsüddîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1998.

Şabân, Zekiyyüddîn. *Usûlü’l-fıkhi’l-İslâmî*. İstanbul: el-Mektebetü’l-Hanîfiyye, ts.

Şâtıbî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Mekâsıdu’ş-şâfiye fi şerhi hulâsati’l-kâfiye (Şerhi Elfiyye İbn Mâlik)*. thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymin vd. 10 Cilt. Mekke: Ma’hedü’l-Bühûsi’l-‘İlmiyye, 2007.

Şîrâzî, Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî. *el-Me’ûne fi’l-cedel*. thk. Alî Abdülazîz el-Umeyrî. Kuveyt: Cemiyetü İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmî, 1987.

Şürrâb, Muhammed b. Muhammed Hasen. *Şerhu şevâhidi's-ş-riyye fî ümmâti'l-kütübi'n-nahviyye*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2007.

Tarafe, Ebû Amr b. el-Abd. *Dîvânü Tarafe b. el-'Abd*. thk. Mehdi Muhammed Nâsirüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Tûfî, Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî. *Şerhu Muhtasari'r-ravda*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.

Ukberî, Ebü'l-Bekâ Abdullâh Muhibbüddîn Abdullâh. *el-Lübâb fî 'ileli'l-binâ ve'l-i'râb*. thk. Muhammed Osmân. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.

Ukberî, Ebü'l-Bekâ Abdullâh Muhibbüddîn Abdullâh. *et-Tebyîn 'an mezâhibi'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymîn. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1986.

Üşmûnî, Nûruddîn Alî b. Muhammed. *Menhecü's-sâlik ilâ Elfıyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Yakûb, İmil Bedî. *el-Mu'cemü'l-mufasssal*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

Yüksel, Azmi. "Ahtal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/183-184. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbühü*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.

Zemaşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Mufasssal fî san'ati'l-i'râb*. thk. Alî Ebû Milhim. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kütübî, 1994.



## Tehânevî'nin *Keşşâfû Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm* Adlı Eserinde Yer Alan Tasavvurât ile İlgili Maddeler Üzerine Bir İnceleme

Adem Evmeş | 0000-0001-6934-4221 | ademevmes\_71@hotmail.com

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye

ROR ID: 026db3d50

Yunus Emre Akbay | 0000-0003-1050-4926 | yunusemreakbay@hotmail.com

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı, Isparta, Türkiye

ROR ID: 04fjtte88

### Öz

Tehânevî'nin (ö. 1158/1745'ten sonra) *Keşşâfû Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm* adlı eseri, İslam dünyasında bilimsel ve felsefi terminolojiyi detaylı bir şekilde açıklayan önemli bir kaynaktır. 18. yüzyıl Hindistan'ında yazılmış olan bu eser hem bilimsel hem de kültürel bağlamda geniş bir yelpazede terimlerin tanımlarını sunar. Tasavvurât bölümü ile ilgili kavramlar, bu eser içinde önemli bir yer tutar ve felsefi anlamda zihinsel kavrayış ve algı süreçleriyle ilgilidir. Bu makalede, eserdeki “tasavvurât” ile ilgili maddeler ele alınarak, bu kavramların anlamları ve tarihsel bağlamları araştırılmıştır. Araştırmamızın temel amacı, Tehânevî'nin bu kavramları nasıl tanımladığını ve bu tanımların İslam düşüncesi içindeki yerini ve etkisini ortaya koymaktır. Bu bağlamda, “tasavvurât” teriminin nasıl ele alındığı, hangi felsefi geleneklere dayandığı ve Tehânevî'nin mantığının tasavvurât bölümünde yer alan kavramlara ilişkin yorumlarının hangi açılardan yenilikçi olduğu sorularına yanıt aranmaktadır. İncelemede, eserin ilgili bölümleri detaylı bir metin analizi yöntemiyle değerlendirilmiş ve literatürdeki kaynaklarla karşılaştırılmıştır. Eserde “tasavvurât” maddelerinin ele alındığı bölümde Tehânevî'nin, kavramların zihinsel temsillerini ayrıntılı bir şekilde açıklarken, İslam felsefesinin klasik kaynaklarından yoğun bir şekilde faydalanması dikkat çekicidir. Ayrıca o, bu kavramların farklı bilim ve felsefe dallarındaki kullanım biçimlerini de incelemiştir. Tehânevî'nin yaklaşımı, “tasavvurât” kavramını sadece felsefi değil, aynı zamanda bilimsel bir anlayışla ele alarak geniş bir perspektif sunmaktadır. Sonuç olarak, Tehânevî'nin *Keşşâfû Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm* eseri, İslam düşüncesinde terminoloji ve kavramların nasıl şekillendiğini anlamak için kritik bir kaynaktır. Bu çalışma hem İslam felsefesi ile mantık hem de genel terminoloji tarihi açısından bu kavramların önemini vurgulamakta ve Tehânevî'nin yapmış olduğu tanımların izlerini sürmeyi amaçlamaktadır.

### Ahahtar Kelimeler

Mantık, Tehânevî, Keşşâf, Ansiklopedi, Tasavvurât.

### Atıf Bilgisi

Evmeş, Adem – Akbay, Yunus Emre. “Tehânevî'nin *Keşşâfû Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm* Adlı Eserinde Yer Alan Tasavvurât ile İlgili Maddeler Üzerine Bir İnceleme”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/2 (Aralık 2024), 333-353.

<https://doi.org/10.33718/tid.1526686>

Geliş Tarihi	: 05.08.2024
Kabul Tarihi	: 05.11.2024
Yayın Tarihi	: 31.12.2024
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	: Yapıldı - intihal.net
Yazar Katkıları	: Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)
Çıkar Çatışması	: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

## A Study on the Articles Related to Tasawwurāt in al-Tahānevī's *Kashāfu Istilāh al-Funūn wa al-'Ulūm*

Adem Evmeş | 0000-0001-6934-4221 | ademevmes\_71@hotmail.com  
University of Aksaray, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Philosophy,  
Aksaray, Türkiye

ROR ID: 026db3d50

Yunus Emre Akbay | 0000-0003-1050-4926 | yunusemreakbay@hotmail.com  
University of Süleyman Demirel Faculty of Theology, Department of Logic, Isparta, Türkiye  
ROR ID: 04fjtte88

### Abstract

al-Tahānevī's (d. after 1158/1745) work *Kashāfu Istilāh al-Funūn wa al-'Ulūm* is an important source that details scientific and philosophical terminology in the Islamic world. Written in 18th-century India, this work offers definitions of terms across a wide cultural and scientific spectrum. The section on "tasawwurāt" (concepts) holds significant importance within the text, as it relates to mental comprehension and perceptual processes. This article examines the entries related to "tasawwurāt" in the work, investigating the meanings of these concepts and their historical contexts. The main objective of the research is to elucidate how al-Tahānevī defines these concepts and to highlight their place and impact within Islamic thought. In this context, the questions explored include how the term "tasawwurāt" is addressed, the philosophical traditions it is based on, and in what ways al-Tahānevī's interpretations of the concepts in the section on logic are innovative. The relevant sections of the work are evaluated using a detailed textual analysis method and compared with sources in the literature. It is noteworthy that in the section addressing the entries related to "tasawwurāt" al-Tahānevī extensively draws on classical sources of Islamic philosophy while providing detailed explanations of the mental representations of concepts. He also examines the different ways these concepts are used across various fields of science and philosophy. al-Tahānevī's approach offers a broad perspective by considering the concept of "tasawwurāt" not only from a philosophical standpoint but also from a scientific understanding. In conclusion, al-Tahānevī's *Kashāfu Istilāh al-Funūn wa al-'Ulūm* serves as a critical resource for understanding how terminology and concepts have shaped Islamic thought. This study emphasizes the significance of these concepts in the history of Islamic philosophy and logic, aiming to trace the influence of al-Tahānevī's definitions.

### Keywords

Logic, al-Tahānevī, Kashāfu, Encyclopedia, Tasawwurāt.

### Citation

Evmeş, Adem - Akbay, Yunus Emre. "A Study on the Articles Related to Tasawwurāt in al-Tahānevī's *Kashāf al-Istilāhāt al-Funūn wa'l-Ulūm*". *Trabzon Theology Journal* 11/2 (December 2024), 333-353.

<https://doi.org/10.33718/tid.1526686>

Date of Submission : 05.08.2024

Date of Acceptance : 05.11.2024

Date of Publication : 31.12.2024

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - intihal.net

Author Contributions: Author-1 (%55) - Author-2 (%45)

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Giriş

Hayatı hakkında kısıtlı bilgiye sahip olduğumuz Tehânevî'nin tam adı, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî et-Tehânevî (öl. 1158/1745'ten sonra) olarak belirtilmektedir. Günümüzde Hindistan'ın Delhi şehrinin 170 km kuzeybatısında yer alan Tehâne'de dünyaya gelmiştir. Müellif, Tehâne'ye nisbetle Tehânevî ismiyle anılmaktadır. “el-Fârûkî” nisbesinden dolayı Hz. Ömer'in soyundan geldiği ve Ehl-i sünnete mensup olduğu kabul edilmektedir.<sup>1</sup> Tehânevî, babasından Arapça ve dini ilimleri öğrenmiştir. Sonrasında başka hocalardan ders almamıştır. Müellifin kendisi, mantık, felsefe, tıp, hey'et, hesap, hendese vb. ilimlere dair eserleri toplayarak, eserlerden faydalanarak kendisini yetiştirmiştir.<sup>2</sup> Vefatı hakkında kesin bir bilgi olamamasına rağmen, eserin müsveddesinin 1158/1745 yılında tamamlandığı bilinmektedir. 18. yüzyılın ortalarından vefat eden Tehânevî'nin kabri, Tehâne'dedir. Günümüzde Tehânevî'nin kabri insanlar tarafından ziyaret edilmektedir.<sup>3</sup>

Tehânevî'nin *Keşşâfî İstılâhâtî'l-fünûn ve'l-‘ulûm*'u mukaddime ile ilimlerin ıstılahlarının sıralandığı kısımdan oluşmaktadır. Müellif, mukaddimeye uzun bir ilimler tasnifiyle başlar. Daha sonra asıl kısım olan ıstılahların olduğu bölümle devam eder. *Keşşâf*'ta Arap dili, nahiv, felsefe, mantık, kelim vb. ilimlere ilişkin maddeler yer almaktadır. Bu çalışmada amaç, Tehânevî'nin mantığa dair müstakil bir eseri olmamasına rağmen *Keşşâf* sözlüğünden hareketle mantığın tasavvurât bölümünde yer alan maddelerin terminolojisini nasıl incelediğini ortaya koymaktır.

*Keşşâf*, çeşitli ilimlere özgü ıstılahları içeren bilimler ansiklopedidir. Dolayısıyla müellifin yararlanmış olduğu kaynaklar çeşitlilik göstermektedir. Yapılan bu çalışma, mantık ilminin terimlerini incelemeyi hedeflediğinden dolayı, sadece mantık kavramlarını bir araya getirirken Tehânevî'nin faydalanmış olduğu kaynakların isimlerini sıralayacağız. Esîrüd-din el-Ebherî'nin (öl.663/1264) *Hidâyetü'l-hikme*'si ve şerhleri İbû'l-Ekfânî'nin (öl. 749/1348) *İrşâdu'l-kâsîd*'ı, İbn Sînâ'nın (öl. 429/1037) *el-İşârât*'ı ve şerhleri, Sirâceddin el-Urmevî'nin (öl. 682/1283) *Metâliü'l-envâr*'ı ve şerhleri, Necmeddin el-Kâtibî'nin (öl. 675/1277) *er-Risâletü's-şemsîyye*'si ve şerhleri, Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin (öl. 816/1413) *et-Ta'rifât*'ı, Sa'deddin et-Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keâm*'ı ve şerhleri vb. eserleri bu paragrafta sayabiliriz.<sup>4</sup>

Tehânevî eserinin “mukaddimesine” geniş bir ilimler tasnifiyle başlamaktadır. Tehânevî ilk olarak müdevven ilim kavramı üzerinde durur. Müdevven ilimler, sarf, nahiv, man-

1 Nasuhi Ünal Karaarslan, “Keşşâfî İstılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/330; Hüseyin Abdullatif Abdullah, “Tehânevî'nin Keşşâfî İstılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm Adlı Ansiklopedisinde Aruz İlimine İlişkin Maddeler”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/12 (2016), 315.

2 Karaarslan, “Keşşâfî İstılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm”, 25/330.

3 Karaarslan, “Keşşâfî İstılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm”, 25/330.

4 Yapılan literatür taramasında, Tehânevî'nin *Keşşâfî İstılâhâtî'l-fünûn ve'l-‘ulûm* adlı eseri hakkında yapılan araştırmaların az olduğu tespit edilmiştir. Ülkemizde Hüseyin Abdullatif Abdullah tarafından hazırlanan “Tehânevî'nin Keşşâfî İstılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm Adlı Ansiklopedisinde Aruz İlimine İlişkin Maddeler” adlı çalışmada aruz ve kafiye ilmine ait maddeleri ele alınmaktadır. Ülkemiz dışında yapılan literatür taramasında herhangi bir çalışmaya ulaşamadık. Tehânevî'nin mantık ilmiyle ilgili görüşleri hakkında herhangi bir çalışmanın olmaması, yapmış olduğumuz çalışmayı gerekli kılmaktadır.



tık, felsefe vb. kitaplarda kayıt altına alınmış ilimlerdir. Tehânevî'nin ilimler tasnifine giriş yapmadan üzerinde durduğu diğer mesele âlim olmanın şartları nedir? Bu konuda ihtilafın olduğunu ifade eden Tehânevî, iki görüşten bahseder. Birinci görüşe göre bir kişinin bir ilimde âlim olabilmesi için, o ilmin meselelerini delilleriyle bilmesi şart değildir. İkinci görüşe göre ise ilmin meselelerini delilleriyle bilmesi şarttır. Tehânevî ise ikinci görüşü savunmaktadır. Zira bir ilmin meselelerini delilleriyle kavramamış kişiye “aktarıcı (hâki)” denir.<sup>5</sup>

Tehânevî ilimleri sınıflandırırken, üçlü bir tasnif yapmaktadır. Tehânevî, yapmış olduğu birinci tasnifte İbn Sînâ'yı takip ederek ilimleri, nazarî ve amelî olarak ikiye ayırır.<sup>6</sup> Nazarî ilimler, amelînin keyfiyetiyle ilişkili olmayanlar; amelî ilimler ise amelînin keyfiyetiyle ilişkili olanlardır. Bu farktan yola çıkarak Tehânevî mantık, amelî hikmet, amelî tıp ve terzilik gibi bilimleri amelî ilimler içerisinde sayar. Çünkü bu ilimlerin hepsi, bir amelînin keyfiyetiyle ilişkilidir.<sup>7</sup> İkinci tasnife göre ilimler, alet olan ve alet olmayanlar olarak ikiye ayrılır. Alet olan ilimler, başka bir şeyin elde edilmesinde alet olurlar. Alet olmayan ilimler ise başka ilimlerin elde edilmesi için amaç olmazlar. Alet olmayan ilimler, bizzat kendileri amaçtır. Tehânevî, alet olmanın bir ilmin özsel unsuru olmadığını ifade eder. Alet ilimlerinin amacı ise kendileri dışında bir şeyin elde edilmesi için aracı olmalarıdır. Alet olmayan ilimlerin amacı ise bizzat kendilerinin meydana gelmesidir.<sup>8</sup>

Tehânevî son olarak ilimleri farklı açılardan da sınıflandırmaktadır. İlimler, (i) Arap dili ilimleri-Böyle olmayan ilimler, (ii) Şer'î ilimler-Şeri olmayan ilimler, (iii) Hakiki ilimler-Hakiki olmayan ilimler, (iv) Akli ilimler-Nakli ilimler, (v) Cüz'î ilimler-Cüz'î olmayan ilimler şeklinde farklı açılardan tasnif edilmiştir.<sup>9</sup>

Mizan (ölçü) olarak da adlandırılan mantık ilmi sayesinde deliller (hüccet) ve burhanlar ölçülmektedir. Tehânevî, Fârâbî'nin mantığı “ilimlerin reisi (reisü'l-'ulûm)”;<sup>10</sup> İbn Sînâ'nın ise “ilimlerin hizmetkârı (hâdim li'l-'ulûm)”<sup>11</sup> olarak tanımladığını aktararak mantığın alet ilmi olduğunu ifade eder.

5 Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî Tehânevî, *Keşşâfî istilâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Refik A'cem (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/3; Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024), 1/31.

6 Ebu Ali İbn Sînâ, *Mantika'l-meşrikiyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2011), 19-21; Ebû Alî İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 5; M. Cüneyd Kaya, “İbn Sînâ'nın Kitâbu aksâmî'l-hikme ve tafsilihâ'sı: Tahkik ve Tercüme”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/1 (2020), 10-40.

7 Tehânevî, *Keşşâfî istilâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 1/5; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 1/33.

8 Tehânevî, *Keşşâfî istilâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 1/6; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 1/34-35; benzer tasnifi 13. yüzyılda yaşamı olan Şehrezûrî'de de görmekteyiz. Bk. Şemsüddîn Şehrezûrî, *Resâilü's-şecereti'l-ilâhiyye fi 'ulûmi'l-hakâiki'r-rabbâniyye*, thk. Necceku'l Habîbî (Tahran: Müessesesi-i Pijuh-ej-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1373), 1/20-21.

9 Tehânevî, *Keşşâfî istilâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 1/6; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 1/35.

10 Tehânevî, 1996, “Reisü'l-'ulûm”, 1/840; Tehânevî, 2024, “Reisü'l-'ulûm”, 4/112; Ebû Nasr Fârâbî *El-fâzû'l-müsta'mele fi'l-mantık* adlı eserinde felsefe ile mantık ilminin var olan şeyleri incelemeleri bakımından ortaklık taşıdığını belirtir. ancak mantık ilmi var olanların bilgisine ulaştığımız bir alet ilmidir. Fârâbî'ye göre mantık ilmi, hem bir sanat hem de bir alet ilmidir. Bk. Ebû Nasr Fârâbî, *El-fâzû'l-müsta'mele fi'l-mantık*, thk. Muhsin Mehdî (Beirut: Dâru'l-Meşrîk, 1986), 107-108.

11 Tehânevî, 1996, “Hâdimu'l-'ulûm”, 1/729; Tehânevî, 2024, “Hâdimu'l-'ulûm”, 2/20. Krş. Ebu Ali İbn Sînâ, *Kitâbu's-sifâ: el-Kiyâs*, thk. İbrâhim Medkûr - Saîd Zâyid (Kahire: Vizârat es-Sekâf, 1964), 15.

Mantık ismi, Arapça “nutk” kavramından türetilmiştir Nutk kavramı üç anlamda kullanılır. Bunlar; (i) konuşma (lafız), (ii) tümellerin idrak edilmesi ve (iii) düşünen nefis (nâtık nefis). Tehânevî mantık sanatının birinciye (i) güç yetirmede, ikinciye (ii) doğru yola soktuktan ve üçüncüsünde (iii) yetkinliklerin meydana gelmesini sağladığından “nutk” kavramından türetildiğini söyler.<sup>12</sup>

Mantık, düşüncede hata meydana gelmeyecek şekilde bilinenlerden bilinmeyenlere gitmenin yollarını ve şartlarını bilmeyi sağlayan kuralların (kânun) bilgisidir. Tehânevî yapmış olduğu tanımın parçalarını inceleyerek, tanımın anlamını (mefhûm) açıklamaya çalışır. Tanımda yer alan “bilinenler” ifadesi zorunlu ve nazarî olanları kuşatır. “Bilinmeyenler” ifadesi ile kavramsal (tasavvurî) ve yargısal (tasdikî) bilinmeyenlere işaret edilir.

Mantık alet olan ilimlerden biridir. Zira mantığın amacı bilinenlerden bilinmeyenlerin elde edilmesidir. Bundan dolayı mantığın tedvin edilmesinin nedeninin felsefi bilimler olduğu söylenmiştir. Bu sebeple mantık ilmi, kurallarına riayet edildiğinde düşünme esnasında zihni hatadan koruyan kânûnî bir alet olarak tarif edilmiştir. Mantığın tanımında yer alan “alet” ifadesi cins, “kânûnî” ifadesi ile ayırım (fasıl) konumundadır. “Kurallara riayet etmek” ifadesi ise dil ilimleri gibi konuşma esnasında hataya düşmekten koruyan ilimler bu tanımın dışında kalır.<sup>13</sup> Tehânevî'ye göre alet isminin mantık gibi alet ilimleri için kullanılması mecazîdir.<sup>14</sup>

Fahredden Râzî'nin (öl. 606/1210) *Şerhu'l-İşârât*'ta dile getirdiği üzere alet olma, failin etkisinin münfaile ulaşmasında ikisi arasında aracı (vasita) olma durumudur. Alet'in tarifinde yer alan “fail ile münfaile arasında” ifadesi ile iki tarafı fail ile münfaile olmayanlar tanımdan çıkarılmıştır. “Failin etkisinin münfaile ulaşması” kaydı ise aracı (mütevassıt) illetleri tanımdan çıkarmak için konulmuştur. Çünkü aracı illetler, uzak illetin etkisinin *sonuca* (ma'lûle) ulaşmasında fail ile münfaile arasında aracı olmazlar.<sup>15</sup>

Tehânevî mantığın konusu ile ilgili üç görüş hakkında değerlendirmelerde bulunur. Daha sonra mantığın konusu ile ilgili kendi görüşünü satır aralarında ifade eder. Birinci görüşe göre mantık ilminin konusu tasavvurî ve tasdikî bilgilerdir (malumattır).<sup>16</sup> Mantık ilminde mantığın araştırıldığı zâtî arazlar tasavvurî ve tasdikî bilgiye ait olan zâtî arazlar olduğundan mantık ilminin konusu tasavvurî ve tasdikî malumât olur. İfade etmek gerekir ki insan zihnini tasavvurî meçhule doğrudan yani arada bir vasita olmaksızın ulaştıran şeyler “tanım/had” ve “betim/resm”; dolaylı olarak yani arada bir vasita bulunarak ulaştıran ise tikel, tümel, zâtî, arazî unsurlardır. Tasdikî meçhule doğrudan ulaştıran şeyler kıyas, tümevarım ve temsil; dolaylı olarak ulaştıran ise önerme (kaziye), önermenin döndürülmesi (aks) ve önermenin çelişki (nakız) gibi şeylerdir.<sup>17</sup>

Tehânevî mantığın konusu tartışmaları bağlamında ele aldığı ikinci görüş İbn Sînâ'ya

12 Fârâbî'deki açıklamalar için bk. Ebû Nasr Fârâbî, *İhsâü'l-ülûm (İlimlerin Sayımı)*, çev. Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 94; Ebû Nasr Fârâbî, *İhsâü'l-ülûm (İlimlerin Sayımı)*, çev. Ahmet Ateş (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 67.

13 Tehânevî, *Keşşâfî istîlâhâtî'l-fünûn ve'l-ülûm*, 1/44-45; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 1/78-79.

14 Tehânevî, 1996, “Âlet”, 1/74; Tehânevî, 2024, “Âlet”, 1/151.

15 Tehânevî, 1996, “Âlet”, 1/73; Tehânevî, 2024, “Âlet”, 1/150.

16 Bk. Ferruh Özpıllavcı, *Kâtibî Şemsîyye Risâlesi-Tahkik, Çeviri ve Şerh-* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 58.

17 Tehânevî, *Keşşâfî istîlâhâtî'l-fünûn ve'l-ülûm*, 1/45; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 1/79.

aittir. İbn Sînâ'ya göre "ikinci ma'kuller" mantığın konusudur.<sup>18</sup> Tehânevî, tasavvurî ve tasdikî malumât ile ikinci ma'kuller arasında bir karşılaştırma yaparak ikinci ma'kullerin hangi durumda mantığın konusu olacağını açıklayarak kendi görüşünü ortaya koyar. Tehânevî ikinci ma'kullerin, ikinci ma'kul olması ve zihinde bulunmaları bakımından mantığın konusu olmadığını söyler. Zira ikinci ma'kullerin bu şekilde incelenmesi felsefenin görevidir. Tehânevî'ye göre ikinci ma'kuller, meçhule ulaştırma veya ulaştırma esnasında fayda vermesi bakımından mantığın konusu olurlar. Şeylerin zihinde tasavvur edilmiş hallerine birinci ma'kuller denir. Birincil ma'kullere ilişkin zâtîlik arazîlik tür, cins veya fasıllık vb. şeklindeki bir başka nitelendirmeler üzerinden hüküm vermemiz sonucunda ikinci ma'kuller ortaya çıkar. Zira tümel mefhum, zihinde var olduğunda ona zâtîlik, arazîlik veya tür olmak ilişir.<sup>19</sup> Zâtîler ve arazîler tek başlarına veya karışık bir şekilde birleştirildiğinde birleşik olana "tanım/had" veya "betim/resm" olmak ilişir. Benzer durum önermelerin yüklemli şartlı oluşunda ve hüccetin kıyas, tümevarım ile temsil oluşunda da olur. Tehânevî, bu durumda ikinci ma'kullerin mantığın konusu olacağını söyler.

Mantığın konusu ile ilgili üçüncü görüş, mantığın konusunun anlamlara delalet etmesi bakımından lafızlardır. Mantıkçının yalnızca anlamlarla ilgilenmesi ve lafızlarla dolaylı (bi'l-araz) ilgilenmesinden dolayı Tehânevî salt lafızların mantığın konusu olmayacağını belirtir.<sup>20</sup>

Tehânevî mantığın amacını (gaye) ele aldığı bölümde mantığın zihin üzerindeki koruyucu etkisinin yanında *Hikmetü'l-işrâk* şerhlerinden faydalanarak mantığın konuşma (söz), eylem (fiil) ve inanç üzerindeki etkisinden bahseder. Buna göre mantığın amacı, konuşmada doğru ve yanlışın, eylemlerde iyi ve kötünün, inançlarda hak ve batılın birbirinden ayrıştırılmasıdır.<sup>21</sup> Mantığın faydası, teorik (nazarî) ve pratik (amelî) ilimlerin elde edilmesinde güç (kudret) kazanılmasıdır. Tehânevî, mantığın kişiyi yetkinleştirmeyi amaçlayan bölümü olan burhânın farz, burhân dışında kalan ve başkasına hitap etmeyi amaçlayan bölümünün ise nafil olduğunu belirtir.

Tehânevî için mantığın öğrenilmesi önemlidir. Mantığın mükemmel bir şekilde öğrenilmesi diğer ilimlerde bir dereceye ulaşmaya vesile olur. Mantık bilmeden ilimleri öğrenmeye çalışanın durumu ise gece odun toplayan ve gözü iltihaplanıp istidat eksikliğinden ötürü ışığa bakamayan kişiye benzer. Mantıkçı olmayanın ortaya koymuş olduğu doğru, gelişigüzel rastgele ortaya konulmuştur. Dolayısıyla mantıkçı, önemli veya önemsiz meselelerde hataya nadiren düşer.<sup>22</sup>

Mantık eğitimine başlamadan önce ahlakın güzelleştirilmesi (tehzîb) daha sonra geometri (hendese), aritmetik (hisâb) gibi matematik bilimlerinin bir kısmıyla fikrin düzeltilmesi gerekir. Zira ahlakı güzel olmayan kimse, mantık öğrenmeye başladıktan sonra

18 Ebu Ali İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 1/9.

19 Benzer ifadeleri Fârâbî'de görüyoruz. Bk. Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf-Harfler Kitabı*-, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 5-8; Ebû Nasr Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 14.

20 Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî'l-funûn ve'l-'ulûm*, 1/45-46; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 1/79-80.

21 Şemsüddîn Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâiyh - Tefvîk Alî Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2012), 1/252.

22 Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî'l-funûn ve'l-'ulûm*, 1/46; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 1/80.

sapıklık yoluna girerek cahillerin yolunu tutar. Fikrin düzeltilmesinin nedeni ise burhâna hazırlıktır.<sup>23</sup>

Tehânevî mantığın tasavvurî ve tasdikî bilinmeyene (meçhule) ulaştırmadaki rolüne vurgu yaparak mantığın bölümleri ele alır. Geleneksel mantıkçının amacı tasavvur ile tasdike ulaştırıcı şeyleri incelemektir. Tasavvura ulaştırıcı olan şeye “açıklayıcı söz (kavl-i şârih)” ile “muarrif”; tasdike ulaştırıcı olan şeye ise “hüccet” söylene gelmiştir. Tasavvura ulaştırıcı olan muarrifin incelemesine başlanmadan önce ilk olarak muarrifin öncülleri (mukaddime) daha sonra muarrifin kendisi incelenir. Muarrifin öncülleri “İsâgûcî” bölümünde (bâb), muarrifin kendisi ise “tarif (ta'rifât)” bölümünde incelenir. Tasdike ulaştırıcı olan hüccet, “önerme (el-ibâre)” ile “kıyas” bölümünde incelenir. Kıyaslar formu (sûret) ile içeriği (madde) bakımından ele alınır. Kıyasların içeriği bakımından incelenmesi beş sanat olarak isimlendirilen burhân, cedel, hitâbet, şiiir ve muğâlata konusunu içerir. Bazen bunlara lafızlar bahsi de eklenir ve böylece on kısım oluşur. Bunlardan dokuzu bizzat amaçlanır, biri ise bi'l-araz amaçlanır.<sup>24</sup>

Tehânevî'nin ilk dönemlerden itibaren mantık ilmi hakkındaki tartışmalara yer verdiği görülmektedir. Bilindiği üzere mantık ilmi, İslam dünyasında bilinmeye başlandıktan sonra kimi çevrelerce haram olduğuna dair fetvalar verilmiştir. Tehânevî ilk olarak İbn Hacer'in (öl. 974/1567), Nevevî'nin (öl. 676/1277) Erbaîn adlı eserine yazdığı şerhten aktarımlar yapar. İbn Hacer'e göre mantık ilmi, fıkıh, hadis ve tefsir gibi şer'î ilimlerin aletlerindedir. Mantık, faydalı bir ilimdir, hiçbir şekilde sakıncalı değildir. İbn Hacer ayrıca mantık ilminin, tasavvur ve tasdikî özelliklerini açıklama işini üstlendiğini ifade eder. Dolayısıyla mantığın şer'î ilim olması gerekir. Bundan dolayı Gazzâlî, (öl. 505/1111) mantık bilmeyenin ilmine (fikhına) güvenilmeyeceğini söylemektedir.<sup>25</sup> Fahreddin Râzî, Amîdî (öl. 631/1233), İbnü'l-Hacîb (öl. 646/1249) ve başkaları mantığı övenler arasındadır. Mantığın haram olduğu görüşü, felsefeyle karışık olana yöneliktir.<sup>26</sup>

## 1. Delâlet Kavramı

Tehânevî delalet kavramıyla ilgili açıklamalarına mantıkçılar, usülcüler, Arap dilcileri ile münazara erbabı tarafından verilen istılâhî anlam ile başlar. Delalet, bir şeyin bilinmesinin başka bir şeyin bilinmesini gerektirecek (lüzum) halde olmasıdır. Bunlardan birincisine “delâlet eden” (dâl), ikincisine ise “delâlet edilen” (medlûl) adı verilir.<sup>27</sup>

Tehânevî, delâletin tanımında yer alan “gerektirme/lüzûm” ibaresinden yola çıkarak Arap dilcileri ve usülcüler ile mantıkçılar arasındaki farkı belirgin bir hale getirir. Arap dilcileri ve usülcüler, tümel bir gerektirmeden (lüzumu küllî) ziyade genellikle gerçekleşen

23 Tehânevî, *Keşşâfî istılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, 1/46; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 1/80; Kutbüddîn Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, thk. Abdullah Nûrânî - Mehdi Muhakkık (Tahran: Müessesesi Mutâla'ât-ı İslamî, 1380), 1/32.

24 Tehânevî, *Keşşâfî istılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, 1/81; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 1/47.

25 Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Mustasfa*, çev. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1/11.

26 Tehânevî, *Keşşâfî istılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, 1/68-69; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 1/101.

27 Tehânevî, 1996, “Delalet”, 1/787; Tehânevî, 2024, “Delalet”, 1/341; bk. Zahit Kaplangöz, “Kemâliüddin Mes'ud Şîrvânî'nin Şerhu'r-Risâleti'l-Vaz'iyyesi ve İlk Dönem er-Risâleti'l-Vaz'iyye Şerhleri Bağlamında Delaleti Külli Olan Lafızların Vaz'ı”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (2021), 1175-1196.

gerektirmeyi dikkate alırlar. Mantıkçılar ise delâlet edenin bilindiği tüm zamanlarda ve delâlet eden ile delâlet edilenin birlikte bulunmasının mümkün olduğu bütün durumlarda delâlet edilenin bilgisinin delâlet edenin bilgisinden ayrılmasının mümkün olmaması anlamındaki tümel bir gerektirmeyi dikkate alırlar.<sup>28</sup>

## 2. Basit (Müfred) Kavram

Tehânevî basit kavramının birçok anlamda kullanıldığını söyleyerek konuya giriş yapar. İlk olarak Arap dilcilerinin basit kavramına yükledikleri anlamları ve konuyla ilgili tartışmaları aktarır. Daha sonra mantıkçıların basit kavramıyla ilgili açıklamalarını sunar. Mantıkçılara göre basit kavram, parçası ile anlamının bir parçasına delâletin kastedilmediği lafızlardır. Basit kavramın, çeşitli kısımları vardır. Bunlar; (i) Soru edatı olarak kullanılan hemze harfindeki gibi bir parçası bulunmayabilir. (ii) Zeyd isminde olduğu gibi bir anlama işaret etmeyen parçası olabilir. (iii) Özel isim olarak kullanılan “Abdullah” örneğinde olduğu gibi bir anlama işaret eden bir parçası olabilir, ancak bu kastedilen anlamın parçası değildir. (iv) “Düşünen canlı (hayvân-ı nâtık)” örneğinde olduğu gibi özel isim olarak kullanıldığında kastedilen anlamın bir parçasına işaret edilir. Fakat buradaki delâlet, isim oluş haliyle kastedilmemiştir.<sup>29</sup>

Nahivcilere göre basit kavram, isim, fiil ve harf olarak üçe ayrılır. Mantıkçılara göre ise isim, kelime ve edat olarak üç sınıftır.<sup>30</sup> İsim sözlükte, “şeye delalet eden lafız” anlamına gelmektedir.<sup>31</sup> Mantıkçılara göre isim, tek başına kendisiyle bir şey hakkında haber verilmesi mümkün olan basit kavrama denir.<sup>32</sup> Kelime ise bir anlama ve üç zamandan birine sigası ve vezniyle delalet eden basit kavramdır. Kelime, hakiki ve vücudî olarak iki kısımdır. Örneğin, “vurdu (darabe)” hakiki; “oldu (kâne)” ise vücudî kelimeye örnektir.<sup>33</sup> Mantıkçılar nâkıs fiilleri “vücudî kelimeler” olarak adlandırır.<sup>34</sup> Basit kavramın üçüncü kısmını edat oluşturur. Edat, tek başına haber vermeye elverişli olmayan ve genel bir manaya delalet etmeyen müfred lafızdır.<sup>35</sup>

## 3. Bileşik (Mürekkeb/Terkib) Kavram

Bileşik kavramı, terkeb sözcüğünden türetilmiştir. Sözlükte terkeb, “bir araya getirmek (cem’)” anlamına gelir. Terim olarak ise telif kavramının eş anlamlısı olarak “birçok şeyi bir şey denilebilecek şekilde bir araya getirmek” anlamına gelir.<sup>36</sup> Mantıkçılara göre bileşik kavram, söz (kavl) ve müellef kavramıyla eş anlamlıdır. Tehânevî bazı müteahhir alimlerim mürekkeb ile müellef kavramlarını ayırttıklarını aktarır. Tehânevî'nin aktarımına göre lafzın parçası, anlamın parçasına delalet ederse “müellef”; lafzın parçası, anlamın parçası-

28 Tehânevî, 1996, “Delalet”, 1/787; Tehânevî, 2024, “Delalet”, 1/342.

29 Tehânevî, 1996, “Müfred”, 2/1608-1609; Tehânevî, 2024, “Müfred”, 3/413-416.

30 Tehânevî, 1996, “Müfred”, 2/1609; Tehânevî, 2024, “Müfred”, 3/416.

31 Tehânevî, 1996, “İsim”, 1/181; Tehânevî, 2024, “İsim”, 2/367.

32 Tehânevî, “İsim”, 1996, 1/184; Tehânevî, “İsim”, 2024, 2/371; ilgili madde için bk. Tehânevî, “Müfred”, 1996, 2/1610; Tehânevî, “Müfred”, 2024, 3/416.

33 Tehânevî, 1996, “Kelime”, 2/375; Tehânevî, 2024, “Kelime”, 3/49.

34 Tehânevî, 1996, “Nâkıs Fiiller”, 1/237; Tehânevî, 2024, “Nâkıs Fiiller”, 394.

35 Tehânevî, 1996, “Müfred”, 2/1610; Tehânevî, 2024, “Müfred”, 3/416.

36 Tehânevî, 1996, “Terkib”, 1/423; Tehânevî, 2024, “Terkib”, 4/546.

na delalet etmezse “mürekkebe” olarak isimlendirilir.<sup>37</sup>

Bileşik kavramlar, tam ile eksik (nâkıs) olarak ikiye ayrılır. Tam bileşik kavramlar, tam bir anlam ifade eden söz (kelâm) olarak adlandırılır. Tam bileşik kavramlar, doğruluk ve yanlışlık ihtimali taşırsa “önerme (kaziyye) ve haber” adını alır. Bunun dışında doğruluk ve yanlışlık ihtimali taşımayan emir”, “nehiy” ve “tenbih” tam mürekkebe lafızlardandır. Temennî, yemin (kasem), nidâ ve rica (terecî) gibi tam bileşik kavramlar, uyarı (tenbih) lafzına dâhildirler. Eksik bileşik kavramlar ise tam bir anlam ifade etmemektedir. Dolayısıyla söz (kelam) olarak isimlendirilmezler. Bileşik kavramlar, kayıtlanmış (takyidi) olan ve kayıtlanmış (gayr-ı takyidi) olmayan olur.<sup>38</sup>

Tehânevî, mürekkebe lafzın kendisi olması bakımından beş kullanım şeklinin olduğunu ifade eder. Bunlar; (i) Zeyd'in kölesi örneğinde olduğu gibi izâfî mürekkebe olur. (ii) On beş sayısında olduğu gibi ta'dâdî mürekkebe olur. (iii) Ba'belk ifadesinde olduğu gibi meczi mürekkebe olur. (iv) Sibeveyh örneğinde olduğu gibi savtî mürekkebe olur. (v) “Zeyd oturandır. (Zeydün kâimun)” örneğinde olduğu gibi isnâdî mürekkebe olur.<sup>39</sup>

#### 4. Tümel (Küllî) Kavram

Mantıkçılar, tümel kavramını birkaç anlamda kullanırlar. Bu anlamlardan birincisinde tümel, hakîkî tümel anlamında kullanılır. Hakîkî tümel, kendisinde ortaklığın meydana gelmesinin mümkün olduğu kavramdır. Hakîkî tümelin karşısında hakîkî tikel yer alır. Hakîkî tikel ise kendisinde ortaklığın meydana gelmesinin mümkün olmadığı kavramdır. Tehânevî'ye göre hakîkî tümelin “tasavvurla” kayıtlanması dış dünyanın dikkate alınmadığını göstermektedir. Hakîkî tümelin, “kendisi” ile kayıtlanması, burhânın dikkate alınmadığını ifade eder. Dolayısıyla bu iki kaydın hakîkî tümelin tanımında yer alması gerekir. Söz konusu “tasavvur” kaydına dikkat edilmemesi durumunda dış dünyaya bakılarak hiçbir şey yüklenemeyen “farâzî tümeller” tikel olur. Aynı şekilde “kendisi” kaydına dikkat edilememesi durumunda dış dünyada kendisinde ortaklık bulunması burhânla imkansız olduğu için Zorunlu varlık, tikellere dâhil olurdu.<sup>40</sup>

Mantıkçıların ikinci kullanımına göre tümel, görelî (izâfî) tümel olur. Görelî tümel ise realitede (nefsü'l-emr) kapsamı altında başka şeyin bulunduğu tümeldir. Görelî tümel, hakîkî tümelden iki derece daha özeldir. Birinci derece, görelî tümelin altında başka bir şey bulunabilirken, hakîkî tümelin altında bulunamaz. İkinci derece ise izâfî tümelin altında bilfiil bir şeyin bulunması gerekirken, hakîkî tümelin altında bilfiil yer almayabilir. Mantıkçıların kullanımındaki üçüncü anlam ise tümelin, bir anlama delâlet eden lafız şeklindeki kullanımındır.<sup>41</sup>

Tehânevî tümel ile ilgili üçlü bir taksim ortaya koymaktadır. Yapılan bu taksimde tümel-

37 Tehânevî, 1996, “Terkîb”, 1/425; Tehânevî, 2024, “Terkîb”, 4/548-549.

38 Tehânevî, 1996, “Terkîb”, 1/425-426; Tehânevî, 2024, “Terkîb”, 4/549.

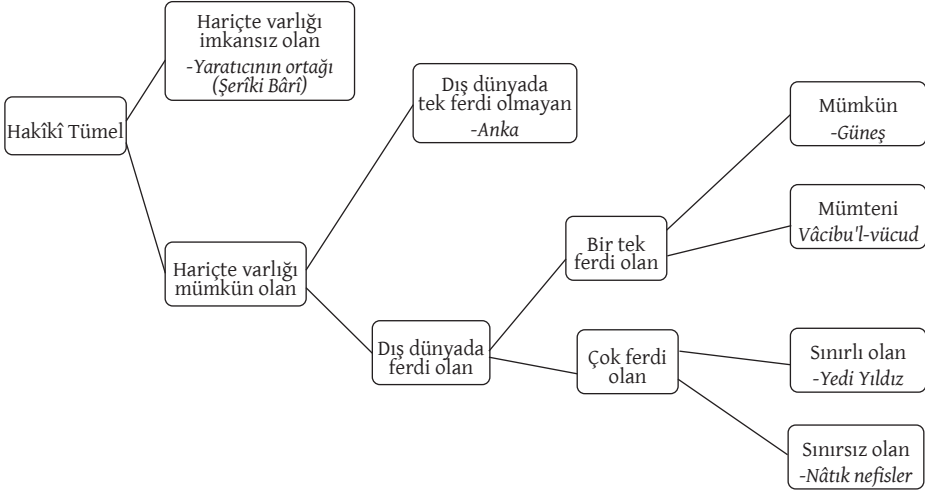
39 Tehânevî, 1996, “Terkîb”, 1/426; Tehânevî, 2024, “Terkîb”, 4/550.

40 Tehânevî, 1996, “Tümel (Küllî)”, 2/376; Tehânevî, 2024, “Tümel (Küllî)”, 3/123-124; Tehânevî, 1996, “Küll”, 2/1370; Tehânevî, 2024, “Küll”, 3/122; Kutbuddin Râzî, *Tahrîrî'l-kavâidi'l-mantikiyye fî şerhi'r-Risâleti's-şemsîyye (el-Risâletü's-şemsîyye içinde)*, thk. Muhsin Bîdârfer (Kum: Menşûrât-ı Bîdâr, 1426), 125.

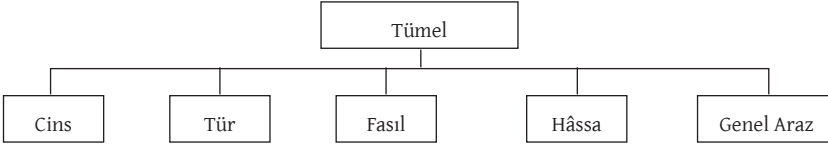
41 Tehânevî, 1996, “Tümel (Küllî)”, 2/1377-1378; Tehânevî, 2024, “Tümel (Küllî)”, 3/125-126.

ler fertleri açısından, beş tümel ile tabîî, aklî ve mantıkî şeklinde sınıflandırılmıştır.<sup>42</sup>

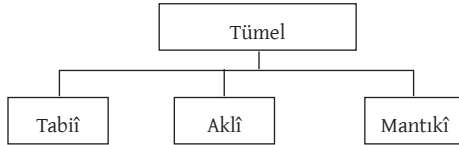
Şekil 1. Fertleri Açısından Tümel



Şekil 2. Beş Tümel



Şekil 3. Tabîî, Aklî ve Mantıkî Tümel



## 5. Tikel (Cüz'î) Kavram

Tehânevî tikel kavramın, filozoflar ve mantıkçılar tarafından çeşitli anlamlarda kullanıldığını ifade eder. Tehânevî'nin ele almış olduğu açıklamalardan üç tanesi mantık bilimiyle ilişkilidir. Bu anlamları şu şekilde sıralayabiliriz: (i) Bir kavramın (mefhûm) sadece

42 Tehânevî, 1996, "Tümel (Küllî)", 2/1378; Tehânevî, 2024, "Tümel (Küllî)", 3/126; Kutbuddin Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr şerhu Metâli'i'l-envâr*, thk. Mahfuz Ebu Bekr b. Ma'tume (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2015), 111-117.



tasavvur edilmesi kendisinde ortaklığa engel oluyorsa bu kavrama “hakikî tikel” adı verilir. Nahiv ilminde bu kavram “şahsî alem” olarak adlandırılır. (ii) Bir tûmelin altında yer alan kavramlara, “görelî tikel” adı verilir. (iii) Bu üçüncü anlam önermenin sınıfları ile ilişkilidir. Bir önermedeki hükmün, konunun fertlerinin bir kısmı için yüklendiği yüklemli önermeler “tikel önerme” olarak adlandırılır.<sup>43</sup>

## 6. Beş Tûmel (el-Külliyâtü'l-hams) Kavramı

Beş tûmel, mantıkçılar tarafından “İsâgûcî” bölümünde ele alındığından “İsâgûcî” olarak adlandırılır. Beş tûmel, cins, ayırım (fasıl), hakikî tür (nev'), mutlak hâssa ve genel arazdan oluşur. Ayırımdan kasıt, bir şeyin başka şeylerden zâtî olarak ayrıştığı tûmeldir. Tehânevî, görelî tür ile görelî hâssanın beş tûmele dâhil olmadığını söyler.<sup>44</sup>

Tehânevî beş tûmele niçin “İsâgûcî” denildiğine dair rivayetleri aktarır. Tehânevî'nin aktarmış olduğu rivayetlere, Ebherî'nin *İsâgûcî*'sine yazılan şerhlerde de rastlamaktayız. İsâgûcî adının onu bulan veya tedvin eden kişinin adı olduğu ve beş tûmeli öğrenmek isteyen öğrencinin adının “İsâgûcî” olduğuna dair rivayetleri Tehânevî aktarır.<sup>45</sup>

### 6.1. Cins Kavramı

Cins sözlükte, pek çok şeyi kuşatan anlamına gelir.<sup>46</sup> Tehânevî tıpta, Arap dilinde, fakihler ile usülcülerin cins kavramını hangi anlamlarda kullandıklarına yer vererek açıklamalarda bulunur. Özellikle mantıkçılar ile fakihlerin kullanımları arasındaki farka değinir. Zira mantıkçıların tür dediği birçok şeye fakihler cins olarak ifade ederler.<sup>47</sup> Mantıkçılara göre cins, o nedir? sorusunun cevabında farklı hakikatlere söylenen (mekûl) olandır. Cinsin tanımındaki “yüklem” ifadesi uzak cins gibi işlev görürken; yine tanımda geçen “farklı hakikatler” ifadesi ise yakın cins gibi işlev görmektedir. Ayrıca “farklı hakikatler” ifadesi türü tanımın dışında bırakır. Cinsin tanımında yer alan “nedir? sorusunun cevabında” kaydı ise fasıl, hâssa ile genel araz, tanımın dışına çıkarmaktadır.<sup>48</sup>

Tehânevî, mantık geleneğinde olduğu gibi cinsi, çeşitli şekillerde sınıflamıştır. Tehânevî ilk olarak cinsi, “yakın cins” ile “uzak cins” olarak ikiye ayırır. Bir mahiyet ve bu mahiyetle aynı cinsi paylaşan mahiyetlere yönelik cevap aynı ise cins, “yakın cins” olarak isimlendirilir. Örneğin, “canlı” kavramı yakın cinstir. Zira canlı, insan, at, koyun vb. nedir? diye sorulduğunda verilen cevap olmaktadır. Bir mahiyet ve bu mahiyetle aynı cinsi paylaşan mahiyetlere yönelik cevap birden fazla ise cins, “uzak cins” olarak isimlendirilir. Örneğin, insana nispetle büyüyen cisim uzak cinstir. Zira büyüyen cisim, insan ve büyüme özelliğine sahip, insan ile ortak olan bitkiler gibi diğer mahiyetlere yönelik nedir? sorusuna bir cevap olur. Tehânevî, ilk cevabın yakın cins olacağını, cevap sayısı arttıkça cinsin türden uzaklı-

43 Tehânevî, 1996, “Cüzî”, 1/560; Tehânevî, 2024, “Cüzî”, 1/312.

44 Tehânevî, 1996, “el-Külliyâtü'l-hams”, 2/1381; Tehânevî, 2024, “el-Külliyâtü'l-hams”, 3/130; Tehânevî'nin tikel kavramının tanımına ilişkin yaklaşımı tûmel kavramında olduğu gibi kendinden önceki mantık geleneğiyle uyum içindedir. Krş. Kutbuddin Râzî, *Tahrîrü'l-kavâidü'l-mantikiyye*, 125; Kutbuddin Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr*, 102-103; İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 20-21; Ebu Ali İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 5-6.

45 Tehânevî, 1996, “el-Külliyâtü'l-hams”, 2/1381; Tehânevî, 2024, “el-Külliyâtü'l-hams”, 3/130.

46 Tehânevî, 1996, “Cins”, 1/594; Tehânevî, 2024, “Cins”, 1/289.

47 Tehânevî, 1996, “Cins”, 1/594-596; Tehânevî, 2024, “Cins”, 1/289-291.

48 Tehânevî, 1996, “Cins”, 1/596; Tehânevî, 2024, “Cins”, 1/291-292.



ğının aşamalı olarak artacağını ifade eder. Bu hesaplama göre cevapların sayısı uzaklık mertebelerinin sayısından bir fazladır. Ayrıca cinsler yukarı doğru, türler ise aşağı doğru bir sıralamaya tabi tutulabilir. Bu sıralama cinsler yukarı doğru çıkarken üstünde başka bir cinsin bulunmadığı bir sınıra dayanır. Türler ise aşağı doğru inerken altında başka bir türün daha bulunmadığı bir sınıra dayanır. Tehânevî cinslerin dört mertebesi olduğunu belirtir. (i) Orta cins: “Cisim” ve “büyüyen cisim” gibi üstünde ve altında başka cinsler bulunandır. (ii) Müfred cins: “Akıl cinsinin cevher değil de akıl olduğunun söylenmesi” örneğinde olduğu gibi üstünde veya altında bir cins bulunmayandır. (iii) Yüksek cins: “On kategori” örneğinde olduğu gibi üstünde cins bulunmayıp, altında cins bulunandır. (iv) Aşağı cins: “Canlı” örneğinde olduğu gibi üstünde cins bulunup, altında cins bulunmayandır. Tehânevî, İbn Sînâ'nın tekil cinsi, cins mertebeleri arasında saymadığını, cins mertebelerinin sayısını üç ile sınırladığını ifade eder.<sup>49</sup>

## 6.2. Tür (Nev') Kavramı

Tür, usûlcülere göre hakikat bakımından değil arazlar bakımından bir olan çoklar üzerine söylenen tümeldir.<sup>50</sup> Örneğin, “erkek” kavramı yapılan bu tanıma göre tür olur. Tehânevî mantıkçıların tür kavramını, farklı anlamlarda kullandığını ifade eder. Tehânevî'nin açıklamış olduğu anlamlardan ilki önermelerle ilgili iken diğer iki anlam beş tümel ile ilgilidir. Beş tümel açısından tür, hakîkî ve görelî şeklinde ikiye ayrılır. Bu anlamlardan (i) kip anlamında kullanımdır. Türü içeren önermeye “münevvea' (türlü)”, “müveccehe (kipli)” veya “rubâiyeye (dörtlü)” adı verilir. (ii) Tehânevî türü, nedir? sorusunun cevabında yalnızca sayı bakımından farklılık gösteren çoklar üzerine söyleneni tümel olarak tanımlar. Buna hakîkî tür denir. Örneğin, “insan” kavramı nedir? sorusunun cevabı olarak Zeyd, Ömer ve Bekir için söylendiğinden hakîkî tür olur. (iii) Nedir? sorusunun cevabında evvelî olarak kendisine ve başkasına cins olarak yüklenen tümeldir. Buna görelî tür denir.<sup>51</sup>

## 6.3. Ayrım (Fasıl) Kavramı

Tehânevî, ayrım kavramının birkaç anlamda kullanıldığını ifade eder. Daha sonra Tehânevî mantıkçıların fasıl kavramıyla ilgili açıklamalarına yer verir. Mantıkçılara göre fasıl, iki anlama gelir. Birinci anlama göre zâtî, arazî, lâzım, müfârık vb. olsun, bir şeyi diğerinden ayırtırana “ayrım” denir. Mantıkçılar daha sonra fasıl kavramına ikinci bir anlam yüklemiştir. Bu ikinci anlama göre bir şeyin zâtî bakımından ayrışmasını sağlayan tümel “ayrım” olarak adlandırılmıştır.<sup>52</sup> Tehânevî, fasılla ilgili olan münevva' kavramından da bahseder. Mantıkçılara göre türlü (münevva') fasla denir. Zira ayrım, türü tür yapan şeydir.<sup>53</sup> İbn Sînâ ayrımı, cevherinde hangi şeydir? sorusunun cevabında bir şeye yüklem olan tümel, şeklinde tarif etmektedir. Örneğin, insan “haddizatında nedir?” veya “cevherinde

49 Tehânevî, 1996, “Cins”, 1/596-597; Tehânevî, 2024, “Cins”, 1/292-293; Cins konusuyla benzer açıklamalar için bk. Kutbuddin Râzî, Levâmî'u'l-esrâr, 122-126; Ali b. Ömer Kâtibî, Câmî'u'd-dekâik fi keşfi'l-hakâik, çev. Selman Sucu vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022), 106.

50 Krş. İbn Sînâ, Mantığa Giriş, 48; Fahreddin Râzî, Mantık'ul-mulahhas, thk. Ehad Ferâmerz Karâmelîkî - Âdîne Asgarînişâd (Tahran: Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 1381), 67; Efdalüddîn Hûnecî, Keşfü'l-esrâr 'an şavâmi-zil'efkâr, thk. Khaled El-Rouayheb (Tahran: Iranian Institute of Philosophy and Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 1389), 40.

51 Tehânevî, 1996, “Tür (Nev')”, 2/1733-1734; Tehânevî, 2024, “Tür (Nev')”, 4/59-61.

52 Tehânevî, 1996, “Fasıl”, 2/1275-1277; Tehânevî, 2024, “Fasıl”, 1/427-428. Krş. İbn Sînâ, Mantığa Giriş, 65.

53 Tehânevî, 1996, “Münevva'”, 2/1663; Tehânevî, 2024, “Münevva'”, 3/437.

hangi canlıdır?” sorularının cevabı olan “düşünme (nâtık)” ifadesi ayrımdır. Tehânevî, İbn Sînâ'nın yapmış olduğu tanımda “cevherinde” ifadesiyle hâssanın tanımın dışında kaldığını söyler. Zira hâssa, bir şeyi cevheri bakımından ayırıştırılmaz. Tanımda zikredilen “hangi şeydir? sorusunun cevabında” kaydı ile cins, tür ve ayırım tanımın dışında kalır.<sup>54</sup>

Ayırım, yakın ve uzak olarak ikiye ayrılır. Yakın ayırım, yakın cinsteki ortak olanları ayırıştırır. Örneğin, insan için “düşünen (nâtık)” yakın ayrımdır. Uzak ayırım ise uzak cinsteki ortak olanları ayırıştırır. Örneğin, insan için “duyumsayan” yakın ayrımdır. Tehânevî yakın ve uzak fasilla ilgili yapmış olduğu açıklamalarının yanında farklı bir görüş daha aktarmaktadır. Tehânevî'nin aktardığı diğer bir görüşe göre yakın ayırım, mahiyeti cinsteki veya varlıktaki ortaklarından ayırıştırır. Uzak ayırım ise mahiyeti cinsteki veya varlıktaki ortaklarının bir kısmından ayırıştırır. Dolayısıyla ayırım mahiyeti, yakın cinsteki ortaklarından ayırıştırırsa “yakın” olur ve mutlak olarak aynı cinsteki ortaklarının tamamından ayırıştırır. Söz konusu uzak cinsteki ortaklarından ayırıştırıyorsa kendi mertebesinden uzaktır. Varlıktaki ortaklarından ayırıştırılan fasıl ise tamamen ayırıştırıyorsa “yakın”; tamamından ayırıştırıyorsa “uzak” olur. Uzak fasılın durumu, ayırıştırdığı ortaklarının veya azlığına bağlı olarak değişir.<sup>55</sup>

#### 6.4. İlinek (Araz) Kavramı

Zâtî kavramının mukabili olan arazî, bir şeyin özünün (zât) dışında olup, ona yüklem olan tümeldir. İlinek, “araz-ı zâtî” ile “araz-ı garîb” olarak ikiye ayrılır. İlinek, bir şeye, o şeyin zatı, daha genel veya eşit parçası veya onun dışında olup ona eşit bir lazımı nedeniyle ilişirse “araz-ı zâtî”; onun dışında olup ondan daha özel bir şey, mutlak olarak veya bir yönden daha genel bir şey veya ondan ayrı/başka olan bir şey vasıtasıyla ilişirse “araz-ı garîb” olarak adlandırılır.<sup>56</sup>

İkinci anlamda kullanılan araz, mutlak hâssa (hâssa-i mutlaka) ile genel araz (araz-ı âmm) olarak ikiye ayrılır. Mutlak hâssa, tek bir hakikate özgü iken; genel araz ise tek bir hakikatten daha fazlasına özgü olmalıdır. Diğer bir sınıflandırmaya göre araz, lazım olan (lâzım) ile lazım olmayan (gayr-ı lâzım) olarak ikiye ayrılır. Lazım olan, mahiyetten ayrılması imkânsız olan iken; lazım olmayan, mahiyetten ayrılması mümkün olmalıdır. Mahiyetten ayrılması mümkün olan “ayrık araz (el-arazü'l-mufârik)” şeklinde de adlandırılmaktadır.<sup>57</sup>

#### 6.5. Özellik (Hâssa) Kavramı

Hâs kavramından türetilmiş olan hâssa, mantıkçılar tarafından eş sesli olarak kullanılmaktadır. *Mizânü'l-mantık*'a göre araz-ı lâzım ile araz-ı mufârik, tek bir hakikatin fertlerine özgü olursa hâssa adını alır. Örneğin, gülen, yürüyen vb. insanın hâssalarıdır. Tehânevî, özellik ile ilgili açıklamalarına İbn Sînâ'nın *eş-şifâ*'da yer alan ifadeleriyle devam etmektedir. Özellik, *eş-şifâ*'da geçtiği üzere eş sesli olarak iki anlamda kullanılmaktadır. Birinci anlama göre bir şeye kendisi dışındaki her şeye kıyasla özgü olmalıdır. Mutlak özellik olarak isimlendirilen bu tümel, beş tümelden biridir ve genel arazın mukabilidir. Özellik, yalnızca

54 Tehânevî, 1996, “Fasil”, 2/1275-1277; Tehânevî, 2024, “Fasil”, 1/427-428.

55 Tehânevî, 1996, “Fasil”, 2/1277; Tehânevî, 2024, “Fasil”, 1/428.

56 Arazî maddesi için bk. Tehânevî, 1996, “Arazî”, 2/1179; Tehânevî, 2024, “Arazî”, 1/160.

57 Tehânevî, 1996, “Araz”, 2/1175-1176; Tehânevî, 2024, “Araz”, 1/156.

tek bir tabiat altında yer alanlara arazî bir sözle söylenen şey, olarak betimlenir.<sup>58</sup>

İbn Sînâ *eş-Şifâ'* da beş tûmelden biri olan özelliğin, o hangi şeydir? sorusunun cevabında bizzat olmayarak, ister son tûr olsun isterse ilk tûr olsun bir tûrün fertlerine söylenen olduğunu ifade etmektedir.<sup>59</sup> Tehânevî, beş tûmel içerisinde yer alan mutlak özelliği, basit ve bileşik şeklinde ikiye ayırır. Örneğin, insan için “gülen” olma basit özelliktir. Bileşik özellik ise ilişen özelliklerin toplamının o şeye özgü olması gerekir. Örneğin, insan için “derisi görünen, dik duran, geniş tırnaklı” denilmesi böyledir.<sup>60</sup>

## 7. Tarif Kavramı

Tehânevî tarif maddesiyle ilgili açıklamalara Arap dilcileri, kelimacı ve mantıkçıların kullanımına yer vererek başlar. Müslüman mantıkçılar tarif kavramını, muarriif veya kavli-i şarih (açıklayıcı söz) kavramlarıyla karşılarlar. Mantıkçılar ve kelimacılara göre tarif, tasavvurî matlûba ulaştırılan yol anlamına gelir. Tehânevî Arap dilcileri ve usûlcülerinin tarif kavramı yerine “had” kavramını kullandıklarını aktarır.<sup>61</sup> Tanımlanmak istenen (tasavvurî matlûba) kavrama, tanımlanan manasında “muarref” ve “mahdûd” adı verilir. Yöntem (tarîk) ise doğru bir akıl yürütme ile matlûba ulaştırılan şey anlamına gelmektedir. Kısaca ifade edecek olursak, tanımlayan (muarriif), kavramsal bilginin (tasavvur) kendisiyle elde edildiği şeydir. Dolayısıyla tanımlama dışında sezgi yoluyla ve gerekenlerin (melzûmât) bilgisinden hareketle, açık bir şekilde gerektirenlerin (levâzım) bilgisine ulaşma yoluyla oluşan bilgi tarifin kapsamı dışında bırakılmıştır. Çünkü onu elde etme yalnızca düşünme (nazar) ile oluşur.<sup>62</sup>

Tehânevî tanımlayanın bölümlerini açıklamadan önce tarif edicinin mutlak anlamda “ayrıştırıcı (mümeyyiz)” özelliğinin olması gerektiğini vurgular.<sup>63</sup> Tehânevî'nin tarif maddesinde yapmış olduğu açıklamalar ile “had” ve “resm” maddesinde yapmış olduğu açıklamalar benzerlik gösterir. Tehânevî'ye göre tarifteki ayrıştırıcı özellik özsel (zâtî) olursa özsel tanım; ilintisel (arazî) olursa ilintisel tanım olarak adlandırılır. Yapılan bu sınıflama klasik mantık kitaplarında sıkça rastlanan bir durumdur. Diğer yandan Tehânevî, tarifte hem özsel hem de ilintisel ayrıştırıcı bulunursa “özsel tanımdan daha yetkin (ekmel) ilintisel tanım” olarak adlandırılacağını ifade eder.

Tarif, özsel tanım ve ilintisel tanım olarak ikiye ayrılır. Ayrıca özsel tanım ve ilintisel tanım “tam” ile “eksik (nâkis)” olarak sınıflandırılır. Özsel tanım ve ilintisel tanımın, “tam” ve “eksik” olarak sınıflandırılması yakın cinsin tarifte zikredilmesinden kaynaklanmaktadır. Yakın cinsin zikredildiği tarifler tam, zikredilmedikleri ise eksik olarak isimlendirilir. Yakın cins ile yakın ayırmadan oluşan tarif, “tam özsel tanım (hadd-i tâm)” adını alır. Örneğin, insanın “düşünen canlı (hayvân-ı nâtık)” olarak tarifi tam özsel tanım olur. Yakın cins ile hâssadan meydana gelen tarif ise “tam ilintisel (resm-i tâm) olur. Örneğin, insanın “gülen canlı” olarak tarifi tam ilintisel tanım olur. Eksik özsel tanım ile eksik ilintisel tanımın, mey-

58 Tehânevî, 1996, “Hâss”, 1/732; Tehânevî, 2024, “Hâss”, 2/98-99; İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 75.

59 Bk. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 76-77.

60 Tehânevî, 1996, “Hâss”, 1/732-733; Tehânevî, 2024, “Hâss”, 2/99; İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 77.

61 Had ile ilgili açıklamalar için bk. Tehânevî, 1996, “Had”, 1/624; Tehânevî, 2024, “Had”, 2/17-18.

62 Tehânevî, 1996, “Ta'rif”, 1/482; Tehânevî, 2024, “Ta'rif”, 4/443. Şiir sanatında kullanımı için bk. Zahit Kaplangöz, “Kudâme b. Ca'fer'in Şiir Tenkidine Yapılan Eleştirilerin Değerlendirilmesi: Yunan Felsefesi ve Mantık İlminden Etkilenmesi Örneği”, *Mütefekkir* 10/19 (2023), 145-168.

63 Bk. Kutbuddin Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr*, 181.

dana gelmesi için Tehânevî, birkaç ihtimalden söz eder. Eksik özsel tanımın oluşabilmesi için (i) tanımda yalnızca ayırımın, (ii) ayırımla birlikte uzak cinsin veya (iii) genel arazdan meydana gelmesi gerekir. Eksik ilintisel tanım ise (i) yalnızca hâssa (ii) hâssa ile birlikte uzak cins, (iii) hâssa ile birlikte genel arazdan meydana gelmesi gerekir.<sup>64</sup>

Tehânevî, beş tümele göre tarif çeşitlerinin dışında “misal yoluyla tarif”, “hakîkî tarif (gerçek tarif)” ve “lafzî tarif” e ilişkin açıklamalarda bulunur. Misal yoluyla yapılan tarif, gerçekte tarif edilen şey ile örnek getirilen şey arasındaki benzerliği kullanarak yapılmaktadır. Örneğin, “İsim Zeyd gibidir.”, “Fiil, vurdu (darabe) gibidir.” veya “Bilgi, ışıktır, cehalet ise karanlıktır.” şeklinde yapılan tarifler misal yoluyla tarife örnektir. Tehânevî, tarif kavramını birçok anlam için kullanır. Tarif kavramı, “hakîkî tarif” anlamında kullanılır. Hakîkî tarif, bilgisi meydana gelmemiş tasavvurların, bilgisini oluşturma anlamına gelir. Hakîkî tarif, isimsel tarif (ismî) ile hakikat açısından tarif olarak iki kısma ayrılır. İsim açısından tarif, bir kavramın genel (icmâlî) bir şekilde bilinmesinin amaçlandığı tariftir. Hakikat açısından tarif ise mevcut hakikatlerin kavranılmasının amaçlandığı tariftir. Tehânevî, mantıkçıların tarifi, hakîkî ve ismî olarak ayırmalarında asıl alınan şeyin haricî varlık olduğunu ifade eder. Lafzî tarif ise zihinde var olan bir surete işaret edilmesi vasıtasıyla oluşur. Örneğin, “Gazanfer, aslandır.” tarifi lafzîdir. Söz konusu tarifte “Gazanfer” kavramı için belirlenmiş anlam ile “Aslan” kavramı için belirlenmiş anlam aynıdır. Dolayısıyla lafzî tarif, tasdikî bilgi verir yani kavramın o anlama karşılık geldiğini tasdik etmektedir.<sup>65</sup>

Tehânevî tarif yaparken dikkat edilmesi gereken şartlara da yer verir. Söz konusu tarifte bulunması gereken şartlar şunlardır: (i) Lâfzî tarif, eş anlamlı basit kavramlarla yapılmamıştır. (ii) Tarif edenin, tarif edilenden hem zamansal hem de öz bakımından önce gelmesi gerekir. (iii) Tarif eden ile tarif edilen aynı şey değildir. (iv) Tarif eden, tarif edilenden daha açık seçik olmalıdır. (v) Tarif eden ile tarif edilen arasında genellik ile özellik bakımından eşitlik olmalıdır.<sup>66</sup>

## 8. Tanım (Had) Kavramı

Tehânevî had kavramını matematik, usûl, dilbilim, fıkıh ve mantık bilimlerindeki kullanımlarından yola çıkarak açıklar. Sözlükte had, “engellemek” ve “bir şeyin sonu” anlamlarına gelir. Geometricilere göre had, doğru, yüzey ve matematiksel cisimler gibi büyüklüklerin sonu ve uç kısım anlamlarına gelir. Fakihlere göre ise Allah hakkı olarak ortaya çıkan ceza anlamında kullanılır. “Had” kavramının kullanımında usûlcüler ile dilbilimcilerin kullanımı ile mantıkçıların kullanımı benzerlik taşır. Usûl ve dil bilimcilerine göre had, “muarrif (tanımlayan)” ile eş anlamlıdır. Tanımlanan şeye ise “mahdûd” ile “muarref” adı verilir. Had, tanımlanan şeyi diğer şeylerden ayırıştırır. Buna göre had üç kısma ayrılır. (i) Zihinde bilgi olmayanın suretini zihne getirir. (ii) Zihinde bulunun sureti, diğer şeylerden ayırıştırır. Bu tür tanımlar “lafzî” olarak isimlendirilir. (iii) Zihinde bilgisi bulunmayanın suretini meydana getiren had, yalnızca zâtilerden meydana gelirse “hakîkî had” olarak adlandırılır. Yapılan tanım, bütün zâtileri içerirse “hadd-i tam”; zâtilerin bir kısmını içerirse “hadd-i nâkıs” şeklinde isimlendirilir. Zâtilerden meydana gelmeyen tanım ise “betimsel/resmî ta-

64 Tehânevî, 1996, “Ta’rif”, 1/482; Tehânevî, 2024, “Ta’rif”, 4/443-444; Kâtibî, *Câmi’u’d-Dekâik*, 123-124.

65 Tehânevî, 1996, “Ta’rif”, 1/483-484; Tehânevî, 2024, “Ta’rif”, 4/444-446.

66 Tehânevî, 1996, “Ta’rif”, 1/484; Tehânevî, 2024, “Ta’rif”, 4/446-447; Kâtibî, *Câmi’u’d-Dekâik*, 134.

nım” adını alır. Tehânevî adsal tanımını (ismî tarif), had ve betimi kuşatacak şekilde terimlerin anlamlarını (mefhûm) ile itibarî suretlerin mahiyetlerini meydana getiren şekilde tanımlar.<sup>67</sup>

Tehânevî mantıkçıların “had” kavramını, tarif bahsinde “betimsel” ile “lafzî” tariflerin mukabili olarak kullandıklarını aktarır. “Had” kavramı mantık ilminde hem zâtîlerden meydana gelen tarif hem de kıyasın öncüllerinin konu, yüklem şeklinde kendisine çözüldüğü şey anlamında kullanılır.<sup>68</sup>

### 9. Betim (Resm) Kavramı

Resm, sözlükte “alâmet” anlamına gelir. Mantıkçılara göre betim, tanımlayanın bir bölümü olup tanımın (had) mukabilidir. Tanım (had) da olduğu gibi betimde, tam ve eksik şeklinde ikiye ayrılır. Söz konusu tarif, yakın cins ve hâssadan meydana gelirse “tam resim” adını alır. Örneğin, insanın “gülen canlı” şeklinde tarif edilmesi tam resimdir. Eksik resim ise yalnızca hâssadan veya hâssa ile uzak cinsten meydana gelir. Örneğin insanın “gülen” veya “gülen cisim” şeklinde tarif edilmesi eksik betimdir. Tehânevî insanın, “iki ayağı üstünde yürüyen, geniş tırnaklı, açık tenli, dik omurgalı ve tabiatıyla gülen” şeklinde tarif edilmesinin de eksik betim olabileceği düşüncesindedir. Zira sayılan arazlar tek bir hakikate yani insanın hakikatine özgüdür.<sup>69</sup>

### Sonuç

Tehânevî'nin ansiklopedisindeki amacı, çeşitli ilimler ve sanatlara ilişkin terimlerde öğrencilerin düşebileceği kavram karmaşasını gidererek, öğrencilerin karşılaşabileceği problemlerden onları korumaktır. Tehânevî, söz konusu terimleri, hangi ilim dalında kullanılıyorsa ona özen göstererek tanımlamaktadır.

Tehânevî birçok ilim dalına ilişkin kavramlara yer verdiği gibi mantık ilminin tasavvurât ve tasdikât bölümlerinin kavramalarına da yer vermektedir. Tehânevî'nin tasavvurât ile ilişkili kavramlara dair görüşlerini değerlendirmeden şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, kendisinin müstakil bir eseri olmasa da, sözlüğünden anlıyoruz ki mantık ilminin temel eserlerini son derece bilmekte ve tanımaktadır.

Tehânevî, ansiklopedisinin giriş bölümünde mantık ilmiyle ilgili geniş bir açıklama sunar. Burada özellikle mantığın konusu ile ilgili tartışmalar dikkat çekicidir. Mantığın konusu ile ilgili açıklamalarından anlaşıldığı üzere Tehânevî, Hûnecî ile Kâtîbî çizgisini takip etmektedir.

Kavramlara ilişkin açıklamaları ele aldığımız bölümde ise genel olarak Müslüman mantıkçıların izlediği yolu takip ederek başta delalet konusu olmak üzere, müfred-mürekkeb, tümel-tikel, beş tümel ve tanımla ilgili çeşitli kavramlara yer vermektedir. Yapmış olduğu açıklamalarda dikkat çekici özelliği, ortak kullanıma sahip kavramların hangi ilim dalında hangi anlamda kullanılıyorsa titizlikle açıklamasıdır.

67 Tehânevî, 1996, “Had”, 1/623-624; Tehânevî, 2024, “Had”, 2/16-18.

68 Tehânevî, 1996, “Had”, 1/624-625; Tehânevî, 2024, “Had”, 2/18.

69 Tehânevî, 1996, “Resm”, 1/861; Tehânevî, 2024, “Resm”, 4/113.

Tanımla ilgili ele aldığımız başlıkta ise Tehânevî'nin incelediği *tarif*, *had* ve *resim* kavramlarıyla ilgili açıklamalarına yer verdik. Burada Tehânevî tanım konusunu daha çok klasik mantıkta olduğu üzere beş tümel bağlamında incelemektedir. Ayrıca hakîkî tarif, isimsel ve lafzî tarife ilişkin açıklamalara da yer vermektedir. Tehânevî'nin yapmış olduğu açıklamalara bakarak onun başta Fârâbî ve İbn Sînâ olmak üzere İslam mantık tarihinde yer alan önemli şahsiyetlerin eserlerinden çokça faydalandığını söyleyebiliriz.

### Kaynakça | References

Abdullah, Hüseyin Abdullatif. "Tehânevî'nin Keşşâfî Istilâhati'l-Funûn ve'l-'Ulûm Adlı Ansiklopedisinde Aruz İlmine İlişkin Maddeler". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/12 (2016), 313-358.

Fahreddin Râzî. *Mantıku'l-mulahhas*. thk. Ehad Ferâmerz Karâmelîkî - Âdîne Asgarînijjâd. Tahran: Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 1381.

Fârâbî, Ebû Nasr. *Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık*. thk. Muhsin Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Meş-  
rık, 1986.

Fârâbî, Ebû Nasr. *İhsâü'l-ulûm (İlimlerin Sayımı)*. çev. Ahmet Ateş. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.

Fârâbî, Ebû Nasr. *İhsâü'l-ulûm (İlimlerin Sayımı)*. çev. Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol. Anka-  
ra: Elis Yayınları, 2017.

Fârâbî, Ebû Nasr. *İlimlerin Sayımı*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür  
Yayınları, 2019.

Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbu'l-hurûf -Harfler Kitabı-*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayın-  
cılık, 2008.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfa*. çev. Yunus Apaydın. 2 Cilt. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.

Hûnecî, Efdalüddîn. *Keşfü'l-esrâr 'an ğavâmizi'l-efkâr*. thk. Khaled El-Rouayheb. Tahran:  
Iranian Institute of Philosophy and Institute of Islamic Studies Free University of Berlin,  
1389.

İbn Sînâ, Ebu Ali. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık,  
2013.

İbn Sînâ, Ebu Ali. *Kitâbu'ş-Şifâ: el-Kiyâs*. thk. İbrâhim Medkûr - Saîd Zâyid. Kahire: Vizârat  
es-Sekâf, 1964.

İbn Sînâ, Ebû Alî. *Mantığa Giriş*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ, Ebu Ali. *Mantıku'l-Meşrikiyye*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-kütü-  
bi'l-ilmîyye, 2011.

İbn Sînâ, Ebu Ali. *Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Litera  
Yayıncılık, 2013.

Kaplangöz, Zahit. "Kemâlüddîn Mes'ud Şirvânî'nin Şerhu'r-Risâleti'l-Vaz'iyyesi ve İlk  
Dönem er-Risâletü'l-Vaz'iyye Şerhleri Bağlamında Delaleti Külli Olan Lafızların Vaz'ı". *Mari-  
fe Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (2021), 1175-1196.

Kaplangöz, Zahit. "Kudâme B. Ca'fer'in Şiir Tenkidine Yapılan Eleştirilerin Değerlendi-  
rilmesi: Yunan Felsefesi Ve Mantık İlminde Etkilenmesi Örneği". *Mütefekkir* 10/19 (2023),  
145-168.

Karaarslan, Nasuhi Ünal. "Keşşâfî Istilâhâtü'l-Funûn ve'l-'Ulûm". *Türkiye Diyanet Vakfı  
İslam Ansiklopedisi*. 25/330-331. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Kâtibî, Ali b. Ömer. *Câmi'ü'd-dekâik fi keşfi'l-hakâik*. çev. Selman Sucu vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022.

Kaya, M. Cüneyd. "İbn Sînâ'nın Kitâbu aksâmi'l-hikme ve tafsîlihâ'sı: Tahkik ve Tercüme". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/1 (2020), 1-40.

Kutbuddin Râzî. *Levâmi'ü'l-esrâr şerhu Metâli'i'l-envâr*. thk. Mahfuz Ebu Bekr b. Ma'tume. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2015.

Kutbuddin Râzî. *Tahrîrû'l-kavâidi'l-mantikiyye fi Şerhi'r-Risâleti'ş-Şemsiyye (el-Risâletü'ş-Şemsiyye içinde)*. thk. Muhsin Bîdârfer. Kum: Menşûrât-ı Bîdâr, 3. Basım, 1426.

Kutbüddîn Şîrâzî. *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*. thk. Abdullah Nûrânî - Mehdî Muhakkık. Tahran: Müesseseti Mutâla'ât-ı İslâmî, 1380.

Özpılavcı, Ferruh. *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi - Tahkik, Çeviri ve Şerh-*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Şehrezûrî, Şemsüddîn. *Resâilü'ş-şecereti'l-ilâhiyye fi 'ulûmi'l-hakâiki'r-rabbâniyye*. thk. Necf kulî Habîbî. 3 Cilt. Tahran: Müessese-i Pijuheş-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1373.

Şehrezûrî, Şemsüddîn. *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih - Tevfik Alî Vehbe. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2012.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî. *Keşşâfî İstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dahrûc - Abdullah Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî. *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*. ed. Ömer Türker. 4 Cilt. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.





## Post Gerçeklik Toplumu ve Din (Kuramsal Bir Yaklaşım)

Ali Fidan | 0000-0001-5842-0444 | alifidan@trabzon.edu.tr

Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Trabzon, Türkiye

ROR ID: 04nqdw39

### Öz

Sosyolojik tahayyül, düşünme gayretinin toplumsal hafızaya kazandırılması; yani bir anlamda bugünün tarihinin yazılmasıdır. İnsana dair tasavvur edilen her şey bir manada toplumsallığı da kapsar. Toplumsal kurumlar olarak din, hukuk, siyaset, eğitim, sağlık vb. kurumların tümü umumun uzlaşısı, fikir birlikteliği ve kolektif bir şuurun sonucudur. Toplum, var oluşunun temellerini, gerçekliklerini ve sosyal hayatın anlamını bu kurumsallıklar üzerinden sürdürmektedir. O halde kamuoyu tercihi bireylerin hayattaki istikametlerini belirlemekte; kitlesel kabuller ise nesnel hakikatleri ve toplumsal gerçeklikleri meydana getirmektedir. Günümüzde ise sosyal gerçeklik, alışlagelen tarihi ve toplumsal birikimin dışında algı ile inşa edilmektedir. Burada siyaset kurumu diğer toplumsal unsurlardan daha fazla aktif ve baskın konumdadır. Çünkü siyaset mekanizması, demokratik meşruiyete dayanan süreli meşruiyet, güç ve iktidarını kalıcı kılmak amacıyla kullanarak; dinî, millî ve etnik popülizmleri oluşturabilmektedir. Büyük kitleleri harekete geçirmek içinse bazı politize edilmiş toplumsal gruplar fonksiyonel kılınmaktadır. Troll ordusu olarak nitelenebilecek bu gruplar sanal mecralarda siyasi güdümlü ve profesyonelce tasarlanmış içerikleri sürekli olarak dolaşıma sokmaktadırlar. Medya ve türevleri ise kitle psikolojisini şekillendirmede fazlaca kullanılan diğer araçları ifade etmektedir. Bu makalede post gerçeklik (post-truth), din ve toplum ilişkisinin kuramsal perspektiften ele alınması ve özetlenmesi amaçlanmaktadır. Nitel yöntemin kullanıldığı bu çalışmada literatür taraması amacıyla alan yazında yapılmış olan veri kaynakları ve dokümanlar toplanmış; nihayetinde ise elde edilen bilgiler sosyolojik perspektiften çözümlenmeye çalışılmıştır. Araştırma sosyolojik bir olgu olarak post-truth çağ ve dinî toplumsal açılımları özelinde sınırlandırılmıştır. Çalışmamızda öncelikli olarak "hakikat" ve toplumsal gerçeklik ilişkisinin nesnelliği üzerine durulmuştur. Buna ek olarak güncel tartışmalara konu olan post-truth çağın insan ve toplum üzerindeki yanıltıcı etkilerinin gösterilmesine gayret edilmiştir. Makalenin özgünlüğüne katkı sağlamak amacıyla siyaset, medya ve iletişim alanlarında fazlaca tartışılan post gerçeklik, din ve toplum ilişkisi perspektifinden ele alınmaya çalışılmıştır. Son olarak ise toplumsal hayata anlam katan dinin post gerçek dönem ve getirileri ile nasıl bir "hakikat yitimi" araçsalına dönüştürüldüğüne dikkat çekilmiştir.

### Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi, Hakikat, Toplum, Post-Truth, Siyaset.

### Atıf Bilgisi

Fidan, Ali. "Post-Gerçeklik Toplumu ve Din (Kuramsal Bir Yaklaşım)". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/2 (Aralık 2024), 355-379.

<https://doi.org/10.33718/tid.1530989>

- Geliş Tarihi : 09.08.2024  
Kabul Tarihi : 31.10.2024  
Yayın Tarihi : 31.12.2024  
Değerlendirme : İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme  
Etik Beyan : Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.  
Benzerlik Taraması : Yapıldı - intihal.net  
Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.  
Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.  
Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

## Post-Truth Society and Religion (A Theoretical Approach)

Ali Fidan | 0000-0001-5842-0444 | alifidan@trabzon.edu.tr

Trabzon University, Faculty of Theology, Sociology of Religion, Trabzon, Türkiye

ROR ID: 04nqdw39

### Abstract

The sociological imagination is the effort to bring the effort of thinking into the social memory; in a sense, it is the writing of the history of the present. Everything that is envisioned about human beings also encompasses sociality in a sense. As social institutions, religion, law, politics, education, health, etc. are all the result of public consensus, unity of opinion and a collective consciousness. Society maintains the foundations of its existence, its realities and the meaning of social life through these institutions. Therefore, public preference determines the direction of individuals in life, and mass acceptance constitutes objective truths and social realities. Today, on the other hand, social reality is constructed through perception outside the usual historical and social accumulation. Here, the political institution is more active and dominant than other social elements. This is because the political mechanism is able to create religious, national and ethnic populisms by using its democratic legitimacy, power and authority in order to make it permanent. In order to mobilize large masses, some politicized social groups are made functional. These groups, which can be characterized as troll armies, constantly circulate politically motivated and professionally designed content on virtual platforms. The media and its derivatives are other tools that are used extensively in shaping mass psychology. In this article, it is aimed to discuss and summarize the relationship between post-truth, religion and society from a theoretical perspective. In this study, in which qualitative method is used, data sources and documents in the literature were collected for the purpose of literature review; finally, the information obtained was tried to be analyzed from a sociological perspective. The research is limited to the post-truth era as a sociological phenomenon and its religious social expansions. Our study primarily focuses on the objectivity of the relationship between “truth” and social reality. In addition, an effort has been made to show the misleading effects of the post-truth era, which is the subject of current debates on human and society. In order to contribute to the originality of the article, post-truth, which is widely discussed in the fields of politics, media and communication, has been tried to be discussed from the perspective of the relationship between religion and society. Finally, it has been pointed out how religion, which gives meaning to social life, has been transformed into an instrumental “loss of truth” with the post-truth period and its consequences.

### Keywords

Sociology of Religion, Truth, Society, Post-Truth, Politics.

### Citation

Fidan, Ali. “Post-Truth Society and Religion (A Theoretical Approach)”. *Trabzon Theology*

*Journal* 11/2 (December 2024), 355-379.

<https://doi.org/10.33718/tid.1530989>

Date of Submission : 09.08.2024

Date of Acceptance : 31.10.2024

Date of Publication : 31.12.2024

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - intihal.net

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

## Giriş

Güç, servet ve iktidar insanlar arası ilişkilerin ekseriyetle belirleyicisidir.<sup>1</sup> İnsanlık kronolojisi, zengin ve güçlülerin; “küçük insanların” onların istedikleri gibi düşüncelerini maksadıyla yaptıkları söylem ve icraatlarına şahittir.<sup>2</sup> Yine toplumsal hafızayı belirli bir birikim, düzey ve olgunluk mesabesine getiren; felsefi arka planı çok iyi tasarlanmış fikirlerin varlığı da bu cihettendir. Yani insanlığın “bilme” imkanları arttıkça öğrenme yöntemleri de farklılaşmıştır. İnsanlığın bilme ve “var olma” mücadelesinin fikri zemini Aristoteles’e kadar dayanmaktadır. Zira ona göre “...Varlığın var olmadığını veya var olmayanın var olduğunu söylemek yanlıştır. Buna karşılık varlığın var olduğunu, var olmayanın var olmadığını söylemek doğrudur.”<sup>3</sup> İlaveten Descartes’in “düşünüyorum o halde varım (cogito, ergo sum)” sözü yüzyıllarca bilimsel camiada “var olmanın kesinlik kanıtı” olarak kullanılmıştır. Bu kognitif sistematığın doğasında, bilinen tüm bilgilerin “sorgulama” eksenli olarak doğruluğunun kritize edilmesi; sorgulanan her şeyin de hiçbir şekilde kesin olmadığı idesi yatmaktadır.<sup>4</sup> Toplumsal hayatın anlamı, sosyal meselelerin olgusalılık, gerçeklik, nesnellik ve göreceli doğrulukları bu sorgulamalara dahildir.<sup>5</sup> Hakikat tartışmaları ise bilgiyle alakalı yanlış iddialara karşı ikazda bulunan Platon’a kadar dayanmaktadır. Çünkü antik dünyada bilgi, öğrenilebilen ve öğretilen bir şeydir. Bilgisizlik ise toplumsal hayat açısından büyük bir sorun; bilgisizliğine rağmen bildiğini düşünen kibirli kişiler ise büyük bir tehdittir.<sup>6</sup> Platon’a göre doğru bilgi sadece güçlü bir gerekçe, doğruluk ve bu yönde mutlak bir inançtan müteşekkildir.<sup>7</sup> İbn Haldun ise bilginin hakikati ve gerçekliğini; onu aktaranın güvenilirliği ve toplumsal ilkelerle akıl süzgecinden geçirilmesine bağlamaktadır.<sup>8</sup> Gerçek bilgiyi elde etme hususundaki görüşleri özetlenen bu önemli figürlerin, modern dönemin “akıl” merkezli düşünce sistemlerine fikri bir zemin hazırlamış oldukları görülmektedir.

Modernitenin temel ideolojisi olarak “ilerleme” fikri, insanın yegâne oluşu ve rasyonalitenin yüceltilmesini kapsamaktadır. Sanayileşme ve büyük demografik değişimler, modern insanın kendisini ve içerisinde yaşadığı toplumu yeniden tanımlamasını beraberinde getirmiştir. Devlet, iktidar, hukuk, siyaset, din, eğitim, sağlık ve aile gibi kurumların alışılmış geleneksel tanımlamaları farklılaşmış; toplumsal kurumlara yüklenen anlamlar değişmiştir. Üretim, dağıtım ve paylaşım eksenli iktisadi hayat homo economicus’u ortaya çıkarmış; toplumsal hayatın akışı “harcıyorum o halde varım” düşüncesi etrafında şekillenmiştir.<sup>9</sup> Göreceli emtia/varlık ortamı; arz-talep dengesini bozmuş ve tüketim küresel bir boyut kazanmıştır. İletişim ve teknolojiye dair gelişmeler, diğer sektörlerin önüne geçmiş; görme, görünme, gösterme ve gözetleme ekseninde kurulan yeni hayat tarzları fenomenler ve inf-

1 Bk. Ahmet Şimşek – Sibel Yalı, *Gerçekte(n) Öyle mi Olmuş? Post-Truth Zamanlarda Tarihin Temsili* (İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, 2019), 54.

2 Lee McIntyre, *Post-Truth* (London: MIT Press, 2018), 102.

3 Aristoteles, *Metafizik*, çev. A. Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2010), 228.

4 René Descartes, *Söylem Kurallar Meditasyonlar*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 1996), 215-216.

5 Nuriye Çelik, “Post-Truth Çağında Gerçekliğin Sosyal İnşasına Sosyolojik Bir Bakış”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 20/79 (2021), 1541.

6 McIntyre, *Post-Truth*, 6.

7 Ferdi Selim, “Post-Truth Kavramı Üzerine Yeniden Düşünmek”, *Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 22/1 (2023), 499.

8 Şimşek - Yalı, *Gerçekte(n) Öyle mi Olmuş?*, 22.

9 Philips Roscoe, *Harıcıyorum Öyleyse Varım*, çev. Aydın Çavdar (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 13.

luencerları ortaya çıkarmıştır. İzlenme endeksli bu sanal toplumsallıkta “görünüyorum o halde varım” şeklinde betimlenmiştir.<sup>10</sup>

Yalanın doğrunun yerini aldığı ve sahte olanın gerçeği ortadan kaldırdığı böylesi bir dünyada; yolunda giden en başarılı şey algı yönetimidir. İnsanların duygulara ve inançlara gerçeklerden daha fazla tepki verdiği bir süreç konuşulacaksa o da post-truth çağdır. Hakikat sonrası bu çağda, toplumların kognitif algıları, fenomenlerin dijital otoritelerce simüle edilmesi, birey ve kitle duygularının yönetilmesiyle şekillenmektedir.<sup>11</sup> İnsanların içsel dinamikleri ve sezgisel olarak kabullendikleri “inanma” hissiyatı; hakikat sonrası dönemde değişmiştir. Teolojide inanç; akıl ve kalp birlikteliği ile teslimiyeti içerirken<sup>12</sup>; post-truth dönemde bu mekanizmalar saf dışı bırakılarak “inanıyorum öyleyse doğrudur”, “inanıyorum o halde haklıyım” anlayışına evrilmiştir. Gerçek, doğru, iyi ve kötünün buradaki ölçüsü tikel ve tekil; bir başka ifade ile rölatiftir.<sup>13</sup> İşte Herbert Simon’un akıllarda kesin ve doğru olanı ifade eden, “tatmin-kâfi” (satisfying) ve “yeterince iyi ve tatminkâr” dediği şey budur.<sup>14</sup> İnsanlar kasıtlı olarak bir yalan etrafında birleşme düşüncesiyle hareket etmekte; bilinçli bir şekilde yalan söyleyen ve doğruyu eğip bükenlerin peşinden sürüklenmektedir.<sup>15</sup>

Post-truth çağ ve toplumsal açılımları hususunda iletişim, iktisat, sosyoloji ve felsefe alanında bazı çalışmalar yapılmıştır. Steve Tesich, Ralph Keyes, Lee McIntyre, Steve Fuller, Kimiz Dalkir ve Rebecca Katz gibi isimler; post gerçeğin tarihsel, teorik, siyasi, iktisadi, medya ve iletişim boyutları hakkında önemli çalışmaları olan araştırmacılarıdır. Bu toplumsal inceleme alanlarına katkı sağlayacak post-truth, din ve toplum ilişkisini konu edinen müstakil bir çalışmanın bulunmaması ise büyük bir eksiklik. İşte bu çalışma, post gerçeklik bağlamında toplumsal bir olgu olarak dinin; dinî hakikat, kitlelilik, siyaset, sanal medya ve popülizm çerçevesinde ele almayı amaçlamaktadır. Araştırma sürecine veri toplama aracı olarak daha önce yapılmış olan çalışmaların literatür taraması ile başlanmıştır. Elde edilen dokümanlar ve bilgiler ise nitel betimsel veri analizi yapılarak objektif bir şekilde sunulmaya çalışılmıştır.

## 1. “Hakikat”, Post Gerçeklik ve Toplum

Sosyolojik perspektiften nesnel oluş, efkâr-ı umumiye; başka bir ifade ile ortak fikir birlikteliği ve kolektif uzlaşığı ifade eder. Toplumun büyük çoğunluğunun fikir birlikteliği objektif bilgiyi olabilecek en nesnel sınıra yaklaştırmaktadır. İnsanlığın binlerce yıllık toplumsal tecrübe hafızası bu minval üzere teşekkül etmiştir. Nesnel gerçeğin imkansızlığı üzerine yapılan akademik tartışmalarda görüleceği üzere hakiki bilgi salt “nesnel” ya da sadece “öznel” değildir, bilakis aynı anda her ikisidir.<sup>16</sup> Mesele sosyolojik bir zemine taşındığında,

10 Tayfun Atay, *Görünüyorum O Halde Varım*, (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2021), 16.

11 Yücel Özdemir, “Post-Truth ve Folklor: Hakikat Sonrası Dönemde Gelenek Bilgisinde Sapmalar”, *Dijital Kültür-3*, ed. Uğur Durmaz (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2021), 55.

12 Şaban Ali Düzgün, *Dini Anlama Klavuzu* (Ankara: Otto Yayınları, 2023), 99.

13 Grant Kien, *Communicating with Memes Consequences in Post-Truth Civilization* (UK: Lexington Books, 2019), 30.

14 Steve Fuller, *Post-Truth Hakikat Sonrası Güç Oyunu Olarak Bilgi*, çev. Emre Bilgiç (Ankara: FOL Kitap, 2021), 170.

15 Selim, “Post-Truth Kavramı Üzerine Yeniden Düşünmek”, 530.

16 Sebastian Schindler, “Hakikat-sonrası Siyaset Çağında Eleştirinin Görevi”, çev. Bülent O. Doğan, *Cogito* 104 (2021), 112.

Orwell'in de ifade ettiği gibi günümüz; "Nesnel gerçek kavramının dünyadan kaybolduğu yerine, yalanların tarihe geçtiği" bir dönem olmaya namzettir. Bu durum ise hakikat olarak nitelenen şeyin toplumsal perspektiften yeniden ele alınmasını gerekli kılmaktadır.<sup>17</sup> "Hakikat nedir?" tartışmasının geçmişi, insanın varoluşunu anlamlandırma çabası kadar kadim bir süreci ifade etmektedir. Antikçağda hakikat, bir şeyleri temsil etmenin mükemmeliyetine bağlanmıştır. Modern dönemlerde hakikat, gelişme/ilerleme/kalkınma idesiyle ilişkilendirilmiştir. Post modern çağda ise doğru/gerçek, hakikat ve türevleri; sınırları bulunmayan ve çizilemeyen post-truth çağı karşımıza çıkarmıştır. Öyle ki bu süreç; hakikatin görmezden gelindiği, önemsizleştirildiği, yitirildiği hatta din, felsefe ve bilimin itibarsızlaştırılarak her şeyin birer yorumlamaya indirildiği tanımlanması zor olan bir dönemi ifade etmektedir.<sup>18</sup>

Hakikate dair yapılan tartışmalar; felsefi soruşturmalar neticesinde gerçeğe ulaşılabileceğini savunanlar ile öznel bilgiyi vurgulayarak kişilerin kendisini ölçüt olarak görmesini isteyenler arasında devam etmiştir. Sokrates'in takipçileri kaliteli bir zihni eğitim vasıtasıyla iyi, güzel ve adil olanın kesin bir şekilde kavranabileceğini savunmuşlardır. Platon toplumsal düzenin; ilki oyunun kurallarını belirleyen elitler için (hakikat sonrası), ikincisi ise bu kurallara uyan kitleler için (hakikat) olmak üzere iki tür gerçekle sürdürüldüğünü belirtmektedir. Platon'daki bu "çifte hakikat" meselesi, ele aldığımız post truth'u daha betimlenebilir kılmaktadır. Hakikatin kuramsal olarak tek, toplumsal pratik perspektifinden çift oluşu; onun toplumsal tabakalaşmadaki elitlerin inanç sisteminin kitlelerin inançları karşısındaki epistemik üstünlüğünden kaynaklanmaktadır. Teoride epistemik üstünlük, pratikte ise kitlesel kabuller hakikatin belirleyicisidir. Buradan anlaşılacağı üzere toplumun geneline hâkim olan bir "rasyonelleşmiş hakikat" zoraki müreccah olandır. Bu durum bazen kitlelerin tercihine uymayabileceği gibi, hakikati savunanların da düşündükleri ve söylediklerinin umumi bir kayıtsızlıkla karşılanabilmesini doğurabilir. İşte burada "olgusal hakikat" diyebileceğimiz, toplumca olumlanan, başka türlü de olabilecek ve yorumlanabilecek bir hakikat türü ortaya çıkmaktadır.<sup>19</sup> Yakın tarihe bakıldığında postmodernist bir grup düşünürün -Lyotard ve Bauman gibi- olgusal hakikat içeren iddiaları yeniden gündeme getirdikleri bilinmektedir. Hakikatin toplumsal bir inşa olduğunu, tecrübe dışı herhangi bir ölçütün bulunmadığını ve "büyük anlatıların" sonuna geldiğini iddia eden bu düşünürler, yeni bir dönemin yani post-truth çağın habercisi olmuşlardır.<sup>20</sup>

*Felsefe Sözlüğü*'nde hakikat (Alm. Wahrheit, İng. Truth, Fr. Verite), dinî, bilimsel, ahlaki vb. gerçekler ekseninde bir bilgi alanı ve temel doğrular bütünü olarak tanımlanmaktadır. Öznel tanımlamada hakikat, doğruluk ya da gerçeklik manasında kullanılmakta; bir şeyin kendi özü içerisinde tutarlı bir şekilde meydana gelmesinin insandaki farkındalığına hamledilmektedir. Burada hakikatin iki yönü temayüz etmiştir. Birincisi ontolojik ve epistemolojik hakikat olarak somut ve inkâr edilemez bir "gerçek"tir. İkincisi ise gerçeğin bilince çıkma/ulaşma hali olarak "felsefi hakikat"tir. O halde hakikat, olanın zihindeki yansıması olup, düşünce ile onun nesnesi arasında uyum ve tutarlılık bulunmaktadır.<sup>21</sup> TDK ise ha-

17 McIntyre, *Post-Truth*, 14.

18 Selim, "Post-Truth Kavramı Üzerine Yeniden Düşünmek", 497.

19 Fuller, *Post-Truth Hakikat Sonrası Güç Oyunu Olarak Bilgi*, 64-65, 289.

20 Selim, "Post-Truth Kavramı Üzerine Yeniden Düşünmek", 499.

21 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010), 741 vd.



kikati, “gerçek” (reality) kelimesiyle; Osmanlı Türkçesi sözlük, gündelik dilde olduğu gibi gerçek ve doğruluk manalarıyla tanımlamıştır. Arapça kökenli olan hakikat kelimesinin Türkçe karşılığı ise gerçeklik ve doğruluktur. Arapçanın gündelik dilinde gerçeklik (reality) anlamını taşıyan hakikat kelimesi Türk/İslam etkileşimi sonucu doğruluk (truth) kelimesi ile anlamdaştır. Nesnel bir gerçeklik olarak hakikat, aynı zamanda metafizik bir boyuta da sahiptir. Bu durum ise düşünce ile nesne arasındaki kültürel bellek bilgisi olan sembolik bir dünyayı ifade etmektedir.<sup>22</sup> Süregiden “hakikat”, “doğruluk” ve “gerçek” nedir? tartışmalarının odağında “Post-truth” sözcüğü; hakikatin kaybedilmesi sonrasına işaret eden, kolektif/kitlesele bir ortak davranış biçimini adlandırmak veya kavramak için kullanılmaktadır.<sup>23</sup>

Kavramın betimlendiği bu çağ “Post-truth Era” olarak niteleyen Ralph Keyes, 1992’de bu mefhumu ilk kullananın Steve Tesich olduğunu belirtmiştir. Tesich 1986 yılında yaşanan “İrangate” veya “İran-Kontra” adıyla anılan siyasi skandal ve 1991 yılındaki Basra Körfezi Savaşı hakkında kaleme aldığı “A Government Of Lies”<sup>24</sup> eserinde post gerçekliğe dair ilk tespitlerini yapmıştır. Tesich, “Özgür bireyler olarak, post-truth bir dünyada yaşamayı tercih ettik” savıyla kitlesele ancak yeni bir çağa geçildiğine gönderme yapmıştır. Sonraki çalışmalarda post-truth kavramının bu denli gündeme gelmesinin popülizmle (etnik-dinsel ve otoriter popülizm) düşünülmesinde fayda vardır.<sup>25</sup> Bu anlamda politikanın öte kısmında bulunan iktidar ve stratejilerini anlamak için; aynı zaman ve mekânda var olan popülizm ile post-gerçeklik arasında gerçekleşen salınımı, yakınlaşmaları ve temasları çözümlemek elzemdir. “Hakikat ötesi”, “hakikat sonrası”, “hakikat dışı”; “doğruluk ötesi”, “doğruluk sonrası”, “doğruluk dışı” veya “gerçek ötesi”, “gerçek sonrası”, “gerçek dışı” vb. adına ne denilirse denilsin; insanlık yeni bir durumla yüz yüzedir.<sup>26</sup>

Felsefi ve linguistik açıdan bu şekilde tanımlanan hakikat ve post gerçeklik olgusunun toplumsal izdüşümlerine de değinmek gerekir. Bu manada gerçek/hakikat olarak nitelenen şeyin kitle hoşnutluğu ve kabulünü içerirken; fonksiyonelliğinin daha ön planda olduğu akıllarda tutulmalıdır. Yani sosyolojik perspektiften gerçekler; hayatta kalma, adaptasyon ve toplumsallaşma gibi insanların hayatını anlamlı kılan belirli işlevleri yerine getirdiği müddetçe gerçektir. Gerçek olarak nitelenen şey bu işlevleri yerine getir(e)mediğinde modası geçmiş -old fashion- olarak toplumsal hafızadan silinmektedir. Post-modern dönemin temel niteliklerinden olan “her şey gider” (everything goes) kurgusu; bahsi geçen ve bir zamanlar fonksiyonelliği ile temayüz edip daha sonraları kullanılmayıp ataletle terk edilen unsurları ifade etmektedir.<sup>27</sup> Postmodernist düşüncenin “görelî hakikatleri”ni -Foucault’un “kendi kendini kandırmak” idesiyle düşünüldüğünde- kendiyile tüm insanları kandırarak çok fazla hakikatin olduğunu; dolayısıyla da hiçbir hakikatin olmadığını söylemekle eşdeğer görmek gerekir.<sup>28</sup>

22 Özdemir, “Post-Truth ve Folklor”, 22-23.

23 Selim, “Post-Truth Kavramı Üzerine Yeniden Düşünmek”, 508.

24 Steve Tesich, “Yalanlar Rejimi”, çev. Eren Ekin Ercan, *Cogito*, 104 (2021), 23-29.

25 Kimiz Dalkir – Rebecca Katz, *Navigating Fake News, Alternative Facts, and Misinformation in Post-Truth World* (USA: IGI Global, 2020), 238-259.

26 Selim, “Post-Truth Kavramı Üzerine Yeniden Düşünmek”, 508-511.

27 Çelik, “Post-Truth Çağında Gerçekliğin Sosyal İnşasına Sosyolojik Bir Bakış”, 1546.

28 Klaus Benesch, “Hakikat ile Hakikat-Sonrası İlişkisi Modernizm ile Postmodernizm İlişkisi midir? Heidegger, Beşerî Bilimler ve Sağduyunun Ölümü”, çev. Bülent O. Doğan, *Cogito* 104 (2021), 64.

Güncel tartışmaların odağındaki hakikat sonrası (post-truth) kavramının bir diğer yönü ise onun hakikatin gölgede kalmasından endişe duyanların duyduğu pişmanlık duygusundan doğmuş olmasıdır.<sup>29</sup> “Hakikat sonrası”, başka bir ifade ile post gerçeklik olgusu, *Oxford Sözlüğü*’nün bu terimi 2016’nın kelimesi olarak seçmesiyle daha tartışılır hale gelmiştir. Ana hatlarıyla bu mefhum “nesnel ölçütlerin ya da hakikatin; bir husus üzerinde bireylerin hatta kamuoyunun görüşlerini/davranışlarını belirlemede kişisel inanç, duygu veya kanaatlere göre daha az etkili olması”<sup>30</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Bu haliyle hakikat/gerçek, kişi-kurum-otoritece yaratılan “yeni gerçek” olarak içtenliğin ve dürüstlüğü deformasyonunu temsil etmektedir. Diğer bir tanımlamayla post gerçeklik, algılama ve düşünme yerlerinde meydana gelen bozuluklara bağlı olarak; kişinin davranışlarında meydana gelen bozulmaları ve gerçek(lik)lerden uzaklaştırılmasını betimlemektedir. Böylece birey, kendisini rahatsız eden unsurlardan bağımsız yeni bir kurgusal dünyada yaşamaya başlamaktadır. Sunulan bu kurgusal dünyanın insanlık tarihinin yeni bir icadı olmadığı<sup>31</sup>, köklerinin daha derinlerde olduğu aşikardır.<sup>32</sup>

Post gerçeklik dünyasında insanların olaylara bakış açısı rasyonellikten uzak kişisel duygu, düşünce ve tutumlara dayanmaktadır. Duyguları gerçeklerden daha önemli bulan bireyler; olay, olgu ve düşünceleri içeren bilgi ve mesajlarda; kaynağı arama, bulma, kontrol ve teyit etme gereği duymamaktadır.<sup>33</sup> Buna ek olarak fertler kendi inanç, yargı ve kanaatlerine uyan bilgileri doğru kabul ederek bu bilgileri yeni medya teknolojileriyle sürekli dolaşıma sunmaktadır. Yani bir anlamda hakikatin önemsizleşmesi inançlar, yargılar ve kanaatlerin aklın önüne geçirilmesiyle gerçekleşmektedir.<sup>34</sup> Bu durum teknolojik dönüşümün tetiklediği distopik bir kurgudan ziyade; demokratik toplumun kurumsal mekanizmalarında hem kamusal hem de özel hayatımızı etkileyen büyük bir çöküşe işaret etmektedir. Antonio Zarzalejos, hamasetin ve algının gerçeğin karşısında üstünlük kurduğu bu süreci şöyle ifade etmiştir: “...Veriler, olgular, istatistiksel veya sayısal parametreler açıkça ortadadır. Herkes bunu fark etmiş olsa bile bu karşıt uçlardan algılar, bireysel inanç ve duygular veya önyargılar toplum genelinde daha belirleyici durumdadır”. Yani nesnel gerçekliğin ölçütü kitlesel duygu, algı ve davranışlara bağlıdır.<sup>35</sup>

Meselenin bizi ilgilendiren boyutu; bir hakikatin var olmadığı iddiasından ziyade, gerçeklerin siyasi ve ideolojik görüşlerimize uygunluğu ölçüsünde şekillenmekte oluşudur.<sup>36</sup> Tarihin kalıcı bir biçimde değiştirildiği bu versiyonunda halk; devletin ilerici anlatısını, kendisinin sorgulamasına yol açabilecek U dönüşlerini, karar değişikliklerini ve yargı hatalarını bazen görmezden gelebilir. Burada fert özelinde “acıdan kaçmaya” yönelik psikik duygunun yerini “kolektif gerçeklere duyarsızlık” almakta ve statükoya olan güven kendiliğinden bir rızaya dönüşmektedir. İstatistiki olarak siyaset ve kitleler üzerine yapılagelen araştırmalar ve kamuoyu yoklamalarında görüldüğü üzere; katılımcıların sorulara verdikleri cevaplarda,

29 McIntyre, *Post-Truth*, VIII.

30 <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/posttruth> (Erişim 5.12.2023).

31 Örnekler için bk., Elif Başak Sarıoğlu, “Yalan Haber, “Post-Truth” Kavramı ve Medya Üçlemesi: Geçmişten Günümüze Gündem Belirleyen Örnekler”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2020), 388-393.

32 McIntyre, *Post-Truth*, 14.

33 Matthew D’ancona, *Post Truth* (London: Ebury Press, 2017), 20.

34 Yeşim Hafızoğlu, *Hakikat Sonrası Çağda Kadın ve Siyaset* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2021), 15.

35 Çelik, “Post-Truth Çağında Gerçekliğin Sosyal İnşasına Sosyolojik Bir Bakış”, 1541.

36 Aristoteles, *Metafizik*, 228.

örtük olan ruhsal eğilimlerini yüzeye çıkarmaktan ziyade sorulan soruya uygun görünen davranışı ürettikleri; yani bir nevi “politik doğruculuk” yaptıkları görülmektedir. Sosyal bilimciler arasında bu nüansı görmek ise nadiren fark edilen bir durumdur.<sup>37</sup> İşte bu, somut çıkarların gerçeğe sadakatten daha ağır basması, hakikatinse sadece prensipte bilinirliğini korumaya devam ettirmesidir. Burada olan şey büyük kalabalıkların somut çıkarları ile gerçeklerinin aynı mesabeye getirilmesi; yani “izafi nesnellik”in üretimidir.<sup>38</sup>

Herhangi bir araştırma yapmadan bir konu hakkında nihai bir kabul veya karara sahip olmak; insanları hakikatten uzaklaştıran kognitif bir güçlüktür. Yönlendirilmiş ve inandırılmış bir bilincin kanısına aykırı olan olguları algılaması nötr bir zihne göre daha zordur. Bu güçlük, “doğru olması umulan bir düşüncenin neyin doğru olduğuna dair algıyı çarpıtması”ndan ve “güdülenmiş bir akıl yürütme silsilesi”nden kaynaklanmaktadır. Rasyonelize etme sürecinde duygu, tutku ve hırsın devreye girdiği bu psişik süreçte, “akıl tutkuların kölesi” olmaktadır.<sup>39</sup> İnanmışlık hali ile ileri sürülen bir savın yanlışlanabilme ihtimali bile insandaki egoyu tehdit etmektedir. İlgili kognitif mekanizmada; olgu, doğru ve hisler arasındaki ilişki, duyguların salt gerçekler üzerinde baskın olduğu; olguların ve doğrunun da hislere göre şekillendiği bir sonuca evrilmektedir.<sup>40</sup>

Toplumsal hayat, bütün boyutlarıyla sosyal bir inşa sürecidir. Hobsbawm’ın ifade ettiği gibi bütün gelenekler kolektif şuur istikametinde ve toplumun büyük çoğunluğunun konsensüsü üzere icat edilmiştir. Böylesi naif ikameler yapılırken; belli bir toplumsal, tarihsel ve dinî otantiklik fonksiyoneldir. Zira geçmiş, bugün ve gelecek arasındaki köprü ancak bu şekilde kurulabilir.<sup>41</sup> Acaba post gerçeklik döneminde alıntılanan her bir tarihi unsur böyle bir gayeye matuf mudur? Yoksa tamamen bir kurgu ve yalana mı işaret etmektedir? Elbette günümüzde ulus kavramının sınırlarının belirtilmesinden resmî ideolojinin yeniden tanımlanmasına; dinlerin toplumsal hayattaki yerinden insanlar özelinde nasıl anlamlandırıldığına kadar bir sürü mesele halihazırda bir toplumsal inşa sürecidir. Neticesi bir sosyal yıkım dahi olsa bu toplumsal inşa süreci her daim kendini yeniden üretme potansiyeline haizdir. Post gerçeklik özelinde, yeni bilme ve yeni öğrenme türlerine haiz bireyler, farkında olmadan inşa edilen toplumsal benlik, kişilik ve kimlik oluşumuna katkı sunmaktadırlar. Bu süreçte toplumsal mekânın yıkıma uğramış boyutlarından kolektif bir kopuş meydana gelirken; iyi zamanlar ve her toplumun yaşadığını tahayyül ettiği ve ideal tipleştirdiği “altın çağ”a ithafli süreklilikler kurgulanmaktadır. Toplumsal aktörler ise geçmişin kutsanması, günümüzün küçümsenmesi ve geleceğin -kendilerinin önderliğinde- yeniden inşası üzere kendi “kurgusal motto”larını; en fazla kitleye ulaşacak şekilde ifşa ederler. İşte bu noktada objektifliğine bakılmaksızın “tarihin yeniden inşası, mekânın yeniden tahayyül edilmesi ve kurumsal dönüşümler” gündeme gelmektedir. Yani yeniden inşa sürecinde post gerçeklik unsurları; otantik ideal tiplemelerin yeniden yorumlanmasıyla sosyal gerçekliğin bizzat kendisi olmaktadır. Belki de Sennett’in “Mahrem duygunun her amaca hizmet eden bir

37 Fuller, *Post-Truth Hakikat Sonrası Güç Oyunu Olarak Bilgi*, 26-41.

38 M. G. Linda Zerilli, “Alternatif Gerçekler Çağında Bilgi Teyidi ve Hakikat Anlatıcılığı”, çev. Uğur Gezen, *Cogito* 104 (2021), 31.

39 David Hume, *Denemeler*, çev. Banu Karakaş (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017), 36.

40 Selim, “Post-Truth Kavramı Üzerine Yeniden Düşünmek”, 517.

41 Eric Hobsbawm – Terence Ranger, *Geleneğin İcadı*, çev. Mehmet Murat Şahin (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006), 1-19.

standart haline geldiği bir toplumda...” ifadesi dinsel unsurların büyük bir ikna profesyonelliğiyle gerçekliğin inşasında kullanılabileceğini göstermektedir.<sup>42</sup>

## 2. Gücün Kitleliliği: Metalaşan Metafizik

Toplumsal hayat belirli bir düzen ve sistematik üzerine kurulmuş durumdadır. Homeostatik oluş, bütün dış uyaranlara rağmen sosyal işleyişin kendi düzenini koruması manasındadır.<sup>43</sup> Bu güçlü sistematikğin aksaması toplumsal olgu, olay ve algı arasındaki ilişkinin bozulmasına; problemlerinin çözümü ise toplumsal hafızanın tecrübe birikimi ve adaptasyon gücüne bağlıdır. Günümüzde kolektif bellek/hafıza iki şekilde inşa edilmektedir. Bunlardan birincisi “etki odaklı” olarak toplumun kendi içindeki dinamiklerinin farklı ve yeni bir modelle dijital mecralarda sunulmasıyla; ikincisiyse ideal tipleştirilen (mit-karizmatik şahsiyet-figür-sembol-kurum vb.) “aktör odaklı” unsurların yapısal karakterleri ile uyumlu içerikler üretilerek yapılmaktadır.<sup>44</sup> Büyük kitlelerin halk folkloruna ait içerikleri; mahir ellerde ve ince noktaları kullanılarak dijital ortamda makaslanması, alıntılanması ve hipermetne (gerçek üstü) dönüştürülmesi benzer bir inşa sürecidir. Bilinçli bir şekilde yapılan ve paylaşılan bu içerikler; görsellik, etkileyici ses ve animasyonlarla ikna ediciliği artırılarak servis edilmektedir. Üretilen bu yapay hipermetinler, doğrunun önüne geçebilmekte ve rasyonel tutumdan uzaklaşmış duygusal motivasyonlarla oluşturulan sahte sosyo-politik tasarımlara dönüşebilmektedir. Belirli araçlarla üretilmiş bir artırılmış gerçeklik ile post gerçeklik bağlamında öne sürülen hakikat arasında ortak olan tek husus; her ikisinin de gerçeğin yerini almasıdır.<sup>45</sup>

Sanal ve yapay olarak oluşturulan günümüz dijital kültür ortamında, birey ile bilgi arasında insani olmayan yapıların (algoritma ve yapay zekâ vb.) ürettiği sosyal ağların yeni bir tür kitle yönetim şekli -algoritmokrazi- oluşturması mümkündür. Bireyin bilgiyi anlama, algılama ve yorumlama sürecini kontrol edebilen algoritmalar; yüklenmiş gömülü belleğin sunumuyla bireyin imgesel evrenini kurarak bilgiyle insan arasında sanal bir ilişki kurabilmektedir.<sup>46</sup> Algoritmik imgeler, bireyin duygu ve düşüncesi arasındaki çizgiyi kontrol ederek onun nesne ile bağlantısını da sanallaştırmaktadır.<sup>47</sup> “Filtre balonları”, kullanıcıların ilgisine göre içerik üreten algoritmaları ifade ederken; “yankı fanusları” ise fikrinsel anlamda benzer düşüncelere sahip olan bireyleri bir araya getirmektedir. Bu ise benzeşen toplum bireylerinin çok rahat bir şekilde dijital mecralar yoluyla manipüle, organize ve kontrol edilebileceğini göstermektedir. Böylesi bir ortamda doğruyu aramak, gerçeği bulmak ve hakikati diğerlerinden ayırt etmek; bazı bilişsel zahmetleri gerektirebilir veya daha karmaşık süreçleri ortaya çıkarabilir. Mesela, “kaynak amnezisi” denilen bilişsel önyargı türünde olduğu gibi, fazlaca işitilen bir bilginin daha sonraları yeniden karşılaşıldığında doğruymuş gibi kabul görmesi bu cihettendir. “Tekrar etkisi” olarak da nitelenen bu bilişsel işleyişe

42 Richard Sennett, *Otorite*, çev. Kâmil Durand (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 78-79.

43 Peter Berger – Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, çev. Vefa Saygın Öğütle (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008), 79.

44 Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Kalcı Yayınevi, 2001), 110-120.

45 Selim, “Post-Truth Kavramı Üzerine Yeniden Düşünmek”, 507.

46 Gabriele Cosentino, *Social Media and the Post-Truth World Order*, (Switzerland: Springer Nature Publishing, 2020), 35-36.

47 Özdemir, “Post-Truth ve Folklor”, 13.

göre, bir kaynaktan daha önce okunmuş veya bir kimseden duyulmuş bir verinin menşei hatırlanmadığında bu bilgiye dair güçlü bir inanma güdüsü doğrudan oluşmaktadır. Bireyler “daha önce duydukları bu şeyin eğer gerçek olmasaydı yeniden karşılaşılmazdı” çıkarımıyla hızlı ve istemsizce ikna olmaktadır. Bilhassa uzmanlar, yöneticiler ve siyasilerce bir yönetim taktiği olarak kullanılan tekrar ve ısrar ilkesi, yönetilenlerde o şeyin hakikat olduğuna yönelik güçlü bir inancı tetiklemektedir.<sup>48</sup> O halde şu kaniya varmak gerekir ki gerçeklik, kolektif ve üretilen bir şeydir. Yani bireyler gerçekliğin mutlak rölatifliğine ne kadar inandırılırsa onların kendi gerçekliklerini üretmeleri için seçtiği araçlarla kurduğu bağ o kadar anlamlı hale gelmektedir. Burada bireyler “nöral ekonomi” yaparak gerçekliği terk etmektedir.<sup>49</sup>

Post-truth ve toplumsal açılımları “aktör odaklı” perspektiften kamu kurumları ve liderlik üzerindeki etkileri özelinde değerlendirilebilir. Çünkü kamu görevi yürütme sorumluluğu; doğruluk, güvenilirlik, etik, maddi ve manevi değerlerin nasıl korunabileceğinden tutun; liderlerin itibar yönetimi, yanıltıcı bilgilere karşı nasıl bir tutum geliştirebileceği, statü endişeleri ve kurumsal kimlik algısı gibi önemli konulardan müteşekkildir. Post-truth çağda liderlerin ekseriyeti; bazı derin kavramsal unsurları mahir bir şekilde sistematik uyumluluk arz etsin veya etmesin kendi istekleri doğrultusunda fonksiyonel kılmaktadır. Bunun için de bilgi ve ona dair insan algısının, post modern görüş perspektifinden, hiçbir şeyin nesnel bir gerçeklikten türemediği iddiası ilk sırada gelmektedir. İnsanlığın izafi bir zeminde “kime? ve neye göre?” bu bilgileri oluşturduğunun muğlaklık inşası ise aynı fikri desteklemektedir.<sup>50</sup> Belirsizlik inşası sonrası sınıf, ırk ve cinsiyet gibi değişkenlerle oluşturulan yargılar sadece bir bakış açısı mesabesinde. Burada mahir ellerde ve postmodernizmin nihilist karakteriyle gerçeklik belirsizliğe dönüştürülürken gerçeği inkâr etmek kitlesel bir tavır olabilir. Kitlelerin algıları da popülizme yatkın kılınarak algıda seçicilikleri ve dikkatleri aktör odaklı üretimlere yönlendirilebilir.<sup>51</sup>

Algıda seçiciliği; derin, dışsal ve üstü kapalı bir şekilde farkındalığın fark ettirilmeden engellendiği birtakım psikik hususlarla düşünmek gerekir. Söz gelimi psikolojideki doğrulama yanlılığı (confirmation bias) buna örnektir. İnsanların karşılaştıkları şeylerde rasyonel bir yargıdan ziyade; daha önceden bir kere doğru kabul ettiği şeyi farkında olmadan destekler mahiyette yeni bilgi ve enformasyonla desteklemesi bu cihettendir. Bunun tersi bir durum ise “doğrulama sapması”dır. Bireyler “bir konuda fikir değiştirmenin itibarlarının zedelenmesi”ne neden olacağı kanısıyla yanlış olamı bilmelerine rağmen fikrî sabitelerinden vazgeçmekte direnç gösterebilirler.<sup>52</sup> Doğrulama yanlılığı tercihinde bulunan bireyler; öncelikli olarak çevrimiçi ve sanal gerçeklik (virtual reality) dünyasına başvurmaktadır. Yükseltilmiş, artırılmış, gerçek zamanlı, karışık, hiper, hiper üstü gerçekler; yani gerçekliğin kesin bir şekilde “kesin” olmadığı bu mecralar, insanların derin yanıltma (deep fake) içeren ve yapay zekâ yoluyla üretilen başta takip ettikleri kişiler olmak üzere ses ve görüntüleri ile oynanmış gerçek üstü videolarla karşılaştığı yerlerdir.<sup>53</sup>

48 Selim, “Post-Truth Kavramı Üzerine Yeniden Düşünmek”, 515-516.

49 Çelik, “Post-Truth Çağında Gerçekliğin Sosyal İnşasına Sosyolojik Bir Bakış”, 1551.

50 Julian Baggini, *A Short History of Truth*, (London: Qercus Edition Ltd, 2017), 8.

51 Özdemir, “Post-Truth ve Folklor”, 42.

52 Selim, “Post-Truth Kavramı Üzerine Yeniden Düşünmek”, 529.

53 Daniel J. Levitin, *Weaponized Lies How to Think Critically in the Post-Truth Era* (New York: Dutton, 2017), 218.

İleri bir derecede ise bilim inkarcılığı (science denialism) içeren gündelik hayat ve medyada bilimsel kanıtlardan ziyade duygular ve kişisel kanaatlerin yansıtıldığı içerikler bu yanlıyı daha da pekiştirmektedir. Bir konunun “uzman karşıtlığı” ekseninde karşı gelen kişi veya kurumun yeterliliğine bakılmaksızın gerçekmiş gibi sunulması çok tehlikelidir.<sup>54</sup> Biraz da totaliter pragmatizmi içeren bir durum olarak kitleselliği ifade eden; örgütsel yapılanmalarla sayıları bazen yüzbinleri bulan sanal troll yardımıyla da bilgi uçurma (whistleblowing) mahareti, mükemmel bir sosyal kontrolü göstermektedir. Burada anlamı ve içeriği boşaltılmış doğruların hedefi herhangi bir dünya görüşü olan veya ideolojiye sahip kimseler değil; bilakis olgu ile kurgu ve doğru ile yanlış arasında herhangi bir ayrımın fark yaratmadığı bireylerdir. İlaveten bu bireyler metaforik bir betimleme ile yankı odası (echo chamber) denilen sanal ortamlarda iyi olma hallerini bozan toksik birey ve ilişki türlerinden uzak kendine ait ya da değişken oranlı ama başkalarıyla benzeştiği sanal çıktılara maruz bir şekilde dünya görüşlerini şekillendirmektedir.<sup>55</sup>

Yukarıda bahsi geçen ilgi, bilgi ve etkinin toplumsal hafızada oluşumu, medya ve siyaset ikilisinin mahareti ile gerçekleşmektedir. Latince “medius” sözcüğünden türetilen medya kelimesi; aracı anlamına gelen “medium” sözcüğünün çoğuludur.<sup>56</sup> Medyanın günümüzdeki semantik karşılığı ise yığınlarla iletişimi sağlayan radyo, televizyon, gazete ve dergiler gibi basın yayın organlarını kapsayan kitle iletişim araçları ve basın yayın organlarıdır. Çevrim içi mecralar da bu tanımlamanın sınırları içerisindedir. Medya eliyle gerçeğin yeniden kurgulanması, işlenmesi, geniş kitlelere iletilmesi ve kolektif algının şekillendirilmesi mümkündür. “Sosyallik” imajı verilmiş çevrim içi alanların tümü bu kategoriye dahildir.<sup>57</sup> Post-truth dönem, birçok yönüyle ve medya özelinde, sosyal medya çağının tipik özelliklerini yansıtmaktadır. Sosyal medya ve türevleri post gerçeklik çağının önemli öğeleri olarak; bazen hakikatin/gerçeğin sorgulanmasına bazen de yalan bilgilerin çok daha hızlıca yayılmasına sebep olabilmektedir. İnternet ortamında etkileşimli ortak güdü oluşturabilen kitleler, sosyal medya ile varoluşsal gerçekliklerini yitirebilmekte ve adeta sahte simülasyonlara dönüşmektedir. Burada sosyal medya hakikat yitimine<sup>58</sup> neden olmakta; bir yönden farklı kaynaklardan bilgi edinme imkânı sunarken, aksine bu bilgilerin doğruluğunun ve gerçekliğinin sorgulanmasına set çekebilmektedir. Bu nedenle sosyal medya kullanıcıları, doğruluğu teyide muhtaç yalan haberlerle karşı karşıya kalmaktadırlar. Doğrulama sapmasına duyulan bu yatkınlık “sadece duyulmak istenen iletileri içeren bilgi kaynakları”na duyulan güvenden kaynaklanmaktadır. Sosyal medyanın yükselişi ve geleneksel medyanın düşüşü olarak yorumlanan bu durum; dijital kültür ortamında bilginin gerçeklikten koparılması ve kitlelerin aldatılma halidir.<sup>59</sup>

Halbuki, geleneksel medya bir dönem kişisel, kitlesel ve kurumsal olarak ciddi bir iletişim ağı sağlayan; ancak toplumsal grup oluşumunu meydana getiremeyen bir yapıda teşekkül etmiştir. Geleneksel medya eliyle grup olabilenler ise birbirleri ile tam ve sağlıklı

54 Fuller, *Post-Truth Hakikat Sonrası Güç Oyunu Olarak Bilgi*, 43.

55 Fuller, *Post-Truth Hakikat Sonrası Güç Oyunu Olarak Bilgi*, 167.

56 [https://www.oed.com/dictionary/media\\_n2?tl=true](https://www.oed.com/dictionary/media_n2?tl=true) (Erişim 25.10.2024).

57 Şimşek - Yalı, *Gerçekte(n) Öyle mi Olmuş?*, 79.

58 Ahmet Güven, “Hakikatin Yitimi Olarak Post-Truth: Bir Kavramsallaştırma Denemesi”, *İnsan&İnsan* 7/23 (2020), 20-36.

59 Özdemir, “Post-Truth ve Folklor”, 18.



iletişime geçememişlerdir. İnternet ortamının varlığı bütün bu sorunların üstesinden gelinmesini sağlamış; zamanla internet bir bilgi kaynağı olmaktan çıkarak adeta kitle koordinasyon merkezine dönüşmüştür.<sup>60</sup> Post modern aktörler ise bu durumun farkındalığıyla; algı operasyonları olmadan, insanların zihinleri hakikatten uzaklaştırılmadan ve geniş kitlelere sanal dünyalar sunulmadan varlıklarını sürdüremeyeceklerini bilmektedirler. Kitlesel algı için ihtişam, abartı, gösteriş ve heybet teması verilen büyük organizasyonlar yapmak; savunma sistemleri, mega mimariler ile görsellik/imag yoğunluğu merkezli bir “içi boşaltılmış özgüven” aşılama mahareti toplumsal aktörlerindir. Siyasi mecrada medya kanalıyla bu post gerçeklik unsurları; “göz göre göre yalan söylemek”, “çıkar uğruna gerçekleri manipüle etmek” ve “belirli bir kesimin duygu ve durumlarını tedarik ve tatmin etmek” için kullanılmaktadır.<sup>61</sup>

Habercilik ise siyaset ve medyanın bu noktada etkin sahnesidir. Haberin üretiminden kamuya ulaştırılmasına kadar; bilgiye erişim, anlama ve yorumlama gibi alıcı kitlenin davranışlarının hesaba katıldığı klasik habercilik yaklaşımları tedavülden kalkmıştır. Bugün haberlerin içeriği sosyal medya üzerinden “beğeni” ve “takipçi” sayısına göre belirlenmektedir. Burada gözden kaçırılmaması gereken husus şudur ki akıllı telefona sahip herhangi birinin doğrulama gereği hissetmeden almış ve hazırlamış olduğu içeriği kamuoyuyla paylaşması bir bilgi kirliliğidir. Zira yapılan yanlış içerikli paylaşımlar insanların inanma biçimini, dini hayatını ve eylemlerini etkileyebilmektedir.<sup>62</sup> Haber ile kanaat arasındaki çizginin belirsizleşmesi, doğruluğu müphem bilgilerin pervasızca paylaşılması ve içeriklere doyunluk; insanların gerçeği aramaksızın doğrulardan sapmasına neden olmaktadır. Böylece algılar toplumsal olguların yerini almakta, hakikat ile kurgusalılık arasındaki çizgi silikleşmekte, bireylerin zihninde “inanıyorum o halde haklıyım” değişmez kanaati oluşmaktadır. Yalan haber bir kere yayıldığı zaman onun temelsiz bir algı projesi olduğunu göstermek çok zordur. Bu maksatla kâr amacı gütmeyen bazı teyit kuruluşlarının var olduğu bilinmektedir. ABD’de politifact.com ve factcheck.org öne çıkan internet sayfaları bulunurken; Türkiye’de ise teyit.org sitesi öne çıkmaktadır.<sup>63</sup>

Post-truth dönemde medyadan siyaset sahasına kadar neredeyse bütün bilgi ve gerçeklerin güç dengeleri ve iktidar ilişkileri vasıtasıyla oluşturulup yönetildiği ileri sürülebilir. Zira Foucault’a göre, bilgi ve gerçekler, toplumda mevcut olan iktidar uzantıları ve güç ilişkilerine göre oluşmakta ve yönetilmektedir. Post gerçeklik ve söylemleri de aynı ilişkiler ağının ürünüdür.<sup>64</sup> Çünkü iktidar erkini ellerinde tutanlar, bilgi ve gerçekleri yönlendirerek kendi iktidarlarını sürekli kılma gayreti içerisindeyler.<sup>65</sup> Siyasi aktörlerin bu meyandaki söylemlerini anlamak için; Jean-François Lyotard’ın ünlü öykü anlatımı (metanarration) betimlemesi önemli bir hareket noktası olabilir. Lyotard, bu mefhum ile toplumda var olan

60 Şimşek - Yalı, *Gerçekte(n) Öyle mi Olmuş?*, 104-106.

61 Selim, “Post-Truth Kavramı Üzerine Yeniden Düşünmek”, 505.

62 Selim, “Post-Truth Kavramı Üzerine Yeniden Düşünmek”, 505-507.

63 Sefa Mertek, “Post Truth’u Hannah Arendt ile Okumak”, *Liberal Düşünce Dergisi* 25/97 (2020), 211; <https://www.malumatifurus.org/> (Erişim 09.05.2024).

64 Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden – Osman Akinhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 98-106.

65 Ghatak Saran – Andrew Stuart Abel, “Power/Faith: Governmentality, Religion, and Post-Secular Societies”, *International Journal of Politics, Culture and Society* 26/3 (2013), 231.

örf, adet, gelenek, din vb. değerleri yöneten bir anlatım biçimini işaret etmektedir.<sup>66</sup> Siyasetçiler meta mitlerini her ne durum ve şart olursa olsun; geçmişten tevarüs eden bütün geleneklerin sürdürüldüğü ve önemli bölge ve şehirler üzerinde gücün pekiştirildiği tradisyonalizm, iç ve dış politikada düşülen duruma bakılmaksızın her daim güçlü vizyonu korumak ve kitlelerin ihtiyaçlarının tedariki kapsayan provizyonizm ve kendi meşru varlığını koruma ve ekonomik gelir istikrarını sağlamak için parasal gücü elinde tutmayı ifade eden fiskalizmle oluşturmaktadırlar. Burada önemli olmayan bir şey varsa o da “halkın gerçekten gerçeği bilme isteği”dir.<sup>67</sup>

Platon ve Aristoteles bir mekanizma olarak devlet ve siyasetin asli vazifesinin yurttaşları erdem bakımından geliştirmek olduğunu savunmuşlardır. Modern dönemlerde bu ideal, milli kimlik ve siyaset ilişkisini daha da derinleştirmiştir. Özellikle modern “okullaşma” olgusu çerçevesinde “ulusa uygun vatandaş yetiştirme” eğitiminin verilmesi bu cihettendir. Buna göre bir iktidarın kendi siyasal meşruiyetini sağlamak için her yolu meşru görmesi ve “biz-öteki” ayrımını yapması tutarlı ama doğal değildir. Kitlesele meşruiyetini kazanan bir iktidarın “en eski ve en şanlı tarihe” yaptığı vurguları içeren ve “aşırı”lığı dert edilmeyen bir “ulusal bir bilinç” oluşturması her zaman muhtemeldir.<sup>68</sup> Maliyetsiz fonksiyonelliği, birleştirme, bütünleştirme, ayrıştırma, teselli/teskin etme, haklılaştırma, meşrulaştırma ve karşı çıkma boyutlarıyla din kurumu, siyaset mekanizmasının ileri düzeyde kullanabileceği unsurlara sahiptir. Siyaset-din ilişkisi ekseninde “geçmiş kurumsallıkların yardımına davet” olarak da nitelenebilecek bu durum; geniş kitlelerin/toplumun özüne dönüşünü ve geçmişle daha fazla tutarlı/uygun oluşunu temsil etmektedir. Bu dikotomik uygunluk sağlandığı takdirde, siyaset mekanizması vesilesiyle yeni söylemler mottolaşarak günümüz toplumsal sorunlarının üstü kapatılabilecektir. Toplumsal kurumlara dair dinî tarihsel deneyimlerin kurgulanmasıyla da -film, dizi vb.- yeni bir gerçeklik (post-gerçeklik) inşa edilmiş olacaktır. Geçmiş kurumsallıkların yardımına davet etmek; ideal tiplerle -İslam dini özelinde Asr-ı saadeti yaşama, ümmet ve ensar olma vb.- bir nevi “prefigürasyon”dur. Bazen dinî-tarihi-toplumsal bir dönemin ruhunun bazen de çok önemli tarihî dinsel bir aktörün yaptıklarının taklidine olan teşvik; siyasetin toplumsal meşruiyet zeminini oluşturabilir. Buradaki benzetimli anlatım olarak prefigürasyon, efsane ve mitlerden daha farklı bir karakter arz etmektedir. Yani bu benzetimli anlatım, rasyonel bir sürecin sonucu olmadığı gibi otantik bir hevesin gerçeklikle bağlantısının koparılmasıyla tesis edilmektedir. Bu zamana kadar efsane ve mit, gerçekliğin/mutlaklığının yok edilmesine mahal vermeden onunla insanın yüzleşmesini sağlarken; günümüzde yapılan prefigürasyonlarla gerçek ortadan kaldırılmaya çalışılmaktadır.<sup>69</sup>

Post-truth çağda popülizm, siyasetin toplum nabzını tuttuğu ve icraatlarının yönünü belirlediği araçlardan biridir. “Yapılabilecek tek şeyin sınırlarda ve popüler olarak var olmak” anlamına geldiği bu süreç; gizil bir görev olarak eğitim, hukuk, bilim, sanat, ekonomi, felsefe, mitoloji ve dinin siyasi otoriteye uyumlanmasına hizmet edebilmektedir. Burada kitlelere manipüle ve enjekte edilen kurgu, “gerçek olmayana dair bir ilgi”nin oluşturulma-

66 Selim, “Post-Truth Kavramı Üzerine Yeniden Düşünmek”, 507.

67 Bk. Ali Fidan, *Türkiye’de Din ve İktisadi Kalkınma* (İstanbul: Divan Kitap, 2020), 203.

68 Şimşek - Yalı, *Gerçekte(n) Öyle mi Olmuş?*, 83-84.

69 Hans Blumenberg, “Mit, Politik Mit ve Meşruiyet Retoriği”, çev. Zeynep Talay Turner, *Cogito* 104 (2021), 153.



sıdır. Bir nevi yalana inanmanın yaygın psikolojisini, tekrarlarla kanıksanan belirsizliği ve sorgudan muaf “değillenemez/olumsuzlanamaz”lığı içeren bu tavır; insanların gerçeklik olarak sadece sunulanları görmelerini hedeflemektedir.<sup>70</sup> Egemen siyasi aktörler; dinî, milli ve ahlaki mefhumlarla oynayarak, kavramların özünü boşaltarak ve onlara yeni anlamlar yükleyerek insanların zihinlerini şekillendirmeye çalışabilmektedir. Siyasi hakimiyetin reçetesi olarak bu türden yapılagelen post gerçeklikler, inandırıcılığı başarıldığı oranda iktidarı ayakta tutabilmektedir.<sup>71</sup> Değiştirilebilir yasalar, dinî-ahlaki normlar ve alışlagelmiş teamüllere doğrudan müdahil olmak, yani “mevcut kurumsallığı yıkıma uğratmak” bu işin ilk adımındır. “Siyasi tarih ve toplum arasındaki köprüleri ortadan kaldırmak”; toplumsal hafızayı resetlemenin ve yeni bilgi yapılarının inşasının ikinci aşamasıdır. Bu sayede iktidar eliyle siyasal kronolojiler değiştirilmekte, kolektif mekânsal tahayyüller farklılaştırılmakta ve toplumsal hafıza yeniden inşa edilmektedir. Elbette bu inşa süreci aksi istikamette bir karşı çıkma refleksini beraberinde getirecektir. Böylesi bir engeli ise iktidar, belirsiz -iç/dış- bir düşmana karşı öfkeyi tetikleyerek<sup>72</sup>, direnişin kendisini yeniden üreten yaşamsallıklarını ve alışlagelen kitlesel teamüllerini -muhaliflerin- ellerinden alarak aşmak isteyecektir. Weber’ci bir dille ifade edilecek olunursa; otoriter popülizm vesilesi ile karizmatik lider retorik kabiliyetini işte bu noktada sergileyecektir. Çünkü popülizm ile retorik/hitabet basat ve vazgeçilmez bir ikilidir.<sup>73</sup> Retorik ise kadim bir sanat olarak duygu ve inançlara hitap üzerine kurulmuştur. Karizmatik lider ve onun retorisi sayesinde insanlar sahibi oldukları şeyleri kaybetme korkusu ile güdülenerek “başka bir otoritenin olabilirliği” ihtimalinden uzaklaştırılmaktadır. Post gerçek çağ araçlarından sosyal medya ile bu retoriksel korku, hızlıca yayılabilmekte ve kitleler “rızanın kendiliğinden imalı”ne sevk edilebilmektedir.<sup>74</sup>

Popülizmin post gerçeklik görüngüsü, otoritenin aşırı güçlülük izlenimi sunması ve kendisine atfettiği kadir-i mutlaklığı üzerinden tanımlanmaktadır. Açık ve tarihsel bir olgunun maslahata binaen yadsınarak çarpıtılması, yanıltılması, belli bir olaya sabitlenmesi, atlanılması, görmezden gelinmesi ve suistimal edilmesi sosyal tarih açısından bir yıkımdır. Bireysel ve örgütsel ticari çıkarlar için; kümülatif toplumsal hafızanın ve tarihinin istismarı, geniş kitlelerde ön yargı ve cehaleti tetikleyebilmektedir.<sup>75</sup> Yani hakikat/gerçek olgusu, yanlış ellerde; dogmalaşabildiği gibi özü ile bağını yitirerek toplumsal bir yabancılaşmanın söylem aracı olabilmektedir. Genel manada kültürel sermaye, özelde ise toplumsal hayatın merkezinde bulunan din olgusu bu durumdan fazlaca etkilenebilir. Söylemin mesajının hakikatin önüne geçtiği, algının gerçeği ortadan kaldırdığı ve insanlar neyi seviyor, hoşlanıyor ve neyi merak ediyorsa onun üzerinden ilerletilen toplumsal süreçler; mutlu bir nihayetten ziyade post modern bir belirsizliğe neden olmaktadır. Sınırı belirlenemeyen bilgi fazlalığına rağmen; insanların krizi fırsata çevirecek bu sürece karşı ilgisizliği, bilgisizliği ve kayıtsızlığı ancak yaşanan bu post gerçek dönemle açıklanabilir. Durkheim’ci perspektif-

70 Hilal Tekmen, “Populism and Closing Civic Space: A Post-Truth Challenge”, *Turkish Policy Quarterly* 16/1 (2017), 111.

71 Güncel Önkal “Bir Yalan-Siyaseti Olarak Sürdürülebilirlik: Doğanın Hakikati, Eleştiri ve Çevrecilik”, *Cogito* 104 (2021), 205.

72 Zerilli, “Alternatif Gerçekler Çağında Bilgi Teyidi ve Hakikat Anlatıcılığı”, 31.

73 Max Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, çev. H. Bahadır Akın (Ankara: Adres Yayınları, 2005), 75-80.

74 Fuller, *Post-Truth Hakikat Sonrası Güç Oyunu Olarak Bilgi*, 77.

75 Şimşek - Yalı, *Gerçekte(n) Öyle mi Olmuş?*, 86-92.

ten her sosyal olgunun merkezindeki toplumsallığın yerini<sup>76</sup>; otorite/iktidar eliyle ayrıcalık tanınarak kutsanan yeni bir gerçeklik türü almaktadır. Bu sayede kolektif bilinç dışılık ile üretilen yeni ve yapay din toplumsal konsensüse, sosyal teoloji perspektifinden “yeni bir tür metafizik” ya da “metalaşan metafizik” denilebilir.<sup>77</sup> Dolayısıyla hakikat sonrası fikrinde çarpıcı olan şey sadece hakikate meydan okunması değil; bilakis siyasi bir tahakküm kurmayla meydan okunamayacak yeni bir hakikatin inşa edilebilirliğidir. Burada gözden kaçırılmaması gereken husus; birey-özne ve iktidar ilişkisi çerçevesinde, halkın yani geniş kitlelerin bazen kendi seçtikleri temsilcilerine rağmen daha fazla risk alabiliyor olduğudur. Araştırmacılar olarak şimdilik önümüzdeki büyük sorun, doğru bir hakikat teorisine sahip olup olmadığımız değil; aksine insanların hakikati altüst ettiği farklı yolları nasıl anlamlandıracağımızdır.<sup>78</sup>

### 3. Tüketilen Anlam: Yitirilen Kutsal

Kutsal doğa üstü karakteriyle din ve toplumsal hayatın merkezindedir.<sup>79</sup> Kendisi gibi bir gerçeğin/hakikatin olmadığı kutsal; din vesilesiyle toplumsal hayatta her bir fertle özdeşleşmiştir. Dinin kesin ve sorgulanmaz hakikat iddiası, ona inanan bireylerin tercihli bir teslimiyetini de beraberinde getirmektedir.<sup>80</sup> İman ve inanma eksenli sistematize edilen -heteronomi- bir toplumda herhangi bir sorgulama olamadığı gibi; meydana gelen toplumsal olgu ve olaylar izahtan muaftır. Çünkü tüm olan bitenler, her şeye kadir-i mutlak bir kutsalın iradesi ve bilgisi dahilindedir. Bu anlamda dinin sosyal hayata en büyük katkısı; bilime atfedilen açıklayıcı tavrın aksine büyük kitlelere “anlam” sunabilmesidir.<sup>81</sup> Esas vazifesi dünya hayatını aşan bir hakikati insanlara anlatmak olan dinin kaderi, içerisinde yaşanılan dünya hayatının bir formu ve parçası olmaktır. Akademik yazında dinin trajedisi olarak nitelenen şey budur.<sup>82</sup> Burada dinde meydana gelen önemli değişim ve dönüşümler, dünyevi toplumsallığın sınırları içerisinde gerçekleşmektedir. Yani toplum dini anlamaya, anlamlandırmaya ve yorumlamaya çalışırken; inanılan dine yeni ve dinamik bir form kazandırmaktadır.<sup>83</sup>

Modernite, postmodernite, küreselleşme ve sekülerleşme gibi süreçler din ve toplumsal hayat üzerinde etkili olmuştur. Dinin bireysel alana indirgenmesi, yerel din unsurların küreselleşmesi, din ve dünyevileşme vb. kişi, zaman ve mekâna göre rölatif din anlayışların ortaya çıkışı bu süreçlerin sonucudur. Mobilize deneyimler, tek seferliğe adanmış tecrübe açlığı, beden kurgusu üzerinden yapılan ve sınırı çizilmemiş tercihli özgürlükler, dini agnostisizm, posthümanizm ve transhümanizm vb. meseleler ise post gerçek çağın problematikleridir. Burada dikkatlerden kaçırılmaması gereken şey; yapılan tartışmaların büyük çoğunluğunun “hakikatin önemsizleş(tiril)mesi” projesine hizmet ettiğinin bilinmemesidir. Bilgi edinme merkezlerinin fazlalaşması ve erişilebilirliğin sınırlarının genişlemesi,

76 Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlk Şekilleri*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: Ataç Yayınları, 2005), 27.

77 Benesch, “Hakikat ile Hakikat-Sonrası İlişkisi Modernizm ile Postmodernizm İlişkisi midir? Heidegger, Beşerî Bilimler ve Sağduyunun Ölümü”, 65.

78 McIntyre, *Post-Truth*, 7.

79 Mustafa Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncülleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 358-370.

80 Stuart Sim, *Post-Truth, Scepticism&Power* (Newcastle: Palgrave Macmillian, 2019), 63.

81 McIntyre, *Post-Truth*, 152.

82 Mustafa Özel, *Birey Burjuva ve Zengin* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 133.

83 Blumenberg, “Mit, Politik Mit ve Meşruyet Retoriği”, 140, 141.

modern zamanların zorunlu kıldığı uzman bilgi tekeli kırılmış; bilgi ve kültür katmanları sanal/medyatik/dijital otoritelerin eline geçmiştir.<sup>84</sup> Bilhassa dinî bilginin dijital ortamda sanallık süsü verilerek simüle edilmesi; geleneksel dinî otorite olarak din adamı sınıfının elini zayıflatmış ve algoritmik sanal otoriteler kontrolü ele geçirmiştir. Dinî anlamın “şey”-leştiği ve görme yetisinin kontrol edilebilir olduğu bir yerde, görülenin gerçekliğinden şüphe duymak gerekir.<sup>85</sup> Temsilin, teşbihin ve tenzihin satılmak için üretildiği bu bilgi ortamında, toplumsallık içeren her şey simüle edilmekte ve post-truth süreçte hızlı bir şekilde hakikat kendi sınır çizgisini kaybetmektedir. İnsanlık din ve felsefenin ardından bilimin de itibarsızlaştırıldığı; her şeyin bir yoruma -kime? ve neye göre?-indirildiği bir döneme şahit olmaktadır. Çağa hâkim olan kolektif ruh ise, donuk bir kayıtsızlık üretmekte; olguların, verilerin veya hakikatin görmezden gelinmesiyle de bu kriz dinî olduğu kadar ahlaki bir boyut kazanmaktadır.<sup>86</sup>

Kitlesel hareketlerin bireyin davranışlarındaki belirleyiciliği toplumsal işleyişte eksen kaymalarına neden olabilmektedir. Bunda insanlığın iletişim araçlarının (sözel, yazılı ve teknolojik) bilginin doğruluk sapması; manipülasyon, örtmece teknikleri ve yalan haberlerle değiştirilebilir hale getirilmesinin payı büyüktür. Günümüze kadar, yalan/yanlış bilgi; hızlı tüketilen, doğrunun önüne geçebilen ve hatta olguları dahi değiştirebilecek düzeyde bu denli güçlü olamamıştır. Bu bağlamda yalan haberler hem doğruluğun hem de dinî geleneğin özünden sapmasına neden olabilmektedir. İşte post-truth çağı ortaya çıkaran ve anlayamayacak kadar girift kılan durum da budur.<sup>87</sup> Çağımızda sınıfsal, cinsiyetçi, inançsal, ideolojik ve etnik vb. yaklaşımlar alabildiğine yayılmakta; her sunulan ve paylaşılan perspektif aynı olgunun farklı bir yorumuna zemin hazırlamaktadır. Yani insanlık bir nevi Descartes’te olan “düşünüyorum o halde varım” idesinden sahte sanallıklarla “hissediyorum ve seviyorum o halde haklıyım” anlayışına geçiş yapmıştır. Bu siber toplumsal inşâ süreci, teyit edilmemiş bilgilerin dolaşıma dâhil edilmesiyle gerçekleşmektedir. Sunulan bilgiler ile oluşan kolektif kanaat arasındaki ince çizginin tutarlılığıysa bu mecrayı kullananların farkındalık düzeyine bağlıdır.<sup>88</sup>

Toplumsaldan bireyselle post truth çağın “yeni sosyal ben” temalı insan tipolojisi<sup>89</sup>, günümüz toplumlarının önemli bir problematiği olmaya namzettir. İnsanlık Sokrates’in betimlediği bilginin değersizleştiği, kişilerin bilmedikleri konularda görüş sundukları ve siyaset ahlakının yok sayıldığı dönemleri sanki yeniden yaşıyor gibidir. Böylesi dönemlerle karşılaşılmasının temelinde; psikolojideki başa çıkma mekanizmalarından biri olan psikik rahatsızlıklardan kaçınmaya çalışma dürtüsünün bulunduğu söylenebilir. Elbette bir insanın kendisi hakkında olumsuz düşünmesi hoş karşılanmaz; Freud’un “ego savunması” dediği şey de budur.<sup>90</sup> Akıllı, bilgili, yetenekli insanlar olduğumuzu düşünmek, etiketlendiklerimizin aksine öyle olmadığımızı varsaymak bize daha iyi hissettirebilmektedir.<sup>91</sup>

84 Özdemir, “Post-Truth ve Folklor”, 37.

85 McIntyre, *Post-Truth*, 152.

86 Selim, “Post-Truth Kavramı Üzerine Yeniden Düşünmek”, 500.

87 Özdemir, “Post-Truth ve Folklor”, 14.

88 Selim, “Post-Truth Kavramı Üzerine Yeniden Düşünmek”, 530.

89 Ali Fidan, “Sonsuzluktan Mutlu Kopuş: Teşhir ve Yeni Sosyal ‘Ben’”, *Sosyoloji Divanı* 6/11 (2018), 95.

90 Sigmund Freud, *Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası*, çev. Banu Büyükkal – Saffet Murat Tura (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 13-15.

91 McIntyre, *Post-Truth*, 35-36.

Ancak kişilerin bilişsel önyargılarının, çok zeki varlıklar olduklarına dair inançlarının ve yanıltıklarını kabul etmeye karşı savunmacı rutinlerinin varlığı; onları post gerçeklik süreçleri ve getirilerine karşı zayıflatmaktadır. Zira günümüz bireyleri, bir konu hakkındaki varsayımlarının doğru olması ile mutlu olup keyif almakta; aksi bir durum gerçekleştiğinde ise ciddi bir anksiyete ve ruhsal bir gerilimle karşılaşmaktadır. Mesele burada farazi olarak insanların “hem çok zeki bir varlık olup hem de gerçek olmayan veya asılsız bir şeye nasıl inanabildikleri?” sorunsalında düğümlenmektedir.<sup>92</sup>

Elbette insan, üstün kabiliyetleri haiz bir varlıktır. Post gerçek dönemde ise bireylerin daha kabiliyetli oldukları bir yer varsa o da abartılı performanslarıdır. Bundan daha vahim olan şey ise, kişilerin farklı performanslarını çeşitli bilgisizliklerle süslemeleridir. Bir kişinin günümüzde her alanda yeterli bilgisinin olmaması tabii bir durumdur. Fakat şunu da ifade etmek gerekir ki günümüzde çoğu kişinin; muhatap oldukları konularda bilgisizliklerini mantık üstü söylemlerle gizledikleri görülmektedir. Psikoloji literatüründe “Dunning-Kruger etkisi”<sup>93</sup> adı verilen bir bilimsel iddiada, bireylerin pek çok alanda artan bilgi doğrultusunda uzmanlaşamamaları nedeniyle bilgisizliklerini, kifayetsizliklerini ve muhteris tavırlarını kimi zaman ilgisiz ve saçma yorumlara ulaşacak şekilde gizledikleri tespit edilmiştir. Belki de bu tescillenmiş “kifayetsiz muhterislik”in sebebi; onlara “çözümün sadece kendileri tarafından yapılabileceğine dair haber ve bilgi akışının sağlanması”, sahte imajlarla sağlanan “gereksiz ciddiyet” ve “hadsiz özgüven”in aşılmasından kaynaklanmaktadır. Bu şekilde bir kifayetsizliğe konu olan bireyin konumunu destekleyen bilgilerin seçici kullanımı ve desteklemeyen gerçeklerin de tamamen reddedilmesi; hakikat sonrası gerçekliği yaratmanın en basit yoludur.<sup>94</sup>

Dikkat çekici bir diğer husus ise kişilerin niteliklerindeki yoksunluk ile kendilerini mükemmel addetmeleri arasında doğru bir orantının var olmasıdır. Bireysel farkındalıklarını kaybetmiş, hakikat karşısında büyük bir tehdit olan, özgüveni zirvede ve her şeyi bildiğini düşünen bu kimseler toplumsal işleyişi de hiçe saymaktadır. İşin ilginç tarafı ise; kifayetsiz muhterislerin aksine bir konuda fazlaca malumatlı ve alanla ilgili üst uzmanlık seviyesinde bilgisi bulunan kimseler kendilerini çok da yeterli bulmayıp mütevazı/çekimser davranmaktadır. Örneğin “empati yeteneği”ni ölçen bir anketteki katılımcılardan kendilerini kifayetli addedenler çok düşük; daha mütevaziler ise empati oranı en yüksek puanları almışlardır. Bu tespit Bertrand Russell’ın: “Dünyanın sorunu, akıllılar hep kuşku içindeyken, aptalların küstahça kendilerinden emin olmalarıdır” sözünü hatırlatmaktadır.<sup>95</sup> O halde toplumsal hayatı pratikte zora sokan şeyin; bilgi sahibi olmayan kontrolsüz kimselerin yalan haberleri kamuoyuyla paylaşmaları kaynaklı olduğu ileri sürülebilir. Burada hakikatin gölgelenebilmesi ve zihinlerin işlevsizleştirilmesi; kasıtlı bir eylem olarak bilimsel bilgiye saldırılması ve sahte bir güven bunalımı yaratılmasına bağlıdır.<sup>96</sup> Bu durum ise bir şeyin doğru olup olmadığının gerçekten bilinmediği; hatta bilginin doğruluğunu öğrenmek için

92 Selim, “Post-Truth Kavramı Üzerine Yeniden Düşünmek”, 514.

93 Justin Kruger - David Dunning, “Unskilled and Unaware of It: How Difficulties in Recognizing One’s Own Incompetence Lead to Inflated Self-Assessments”, *Journal of Personality Social Psychology* 77/6 (1999), 1121-1134.

94 McIntyre, *Post-Truth*, 32.

95 <https://russell-j.com/0583TS.HTM> (Erişim 25.10.2024).

96 Selim, “Post-Truth Kavramı Üzerine Yeniden Düşünmek”, 517-521.

bir nebze zaman ayırma zahmetine bile katlanılmayan kolektif ama “kasıtlı bir cehalet”i beraberinde getirmektedir.<sup>97</sup>

Post gerçek çağda dijital kültür ortamının öznesi olarak homo dijitalicus, Platon’un mağara metaforuna göre yeniden değerlendirilebilir. Platon’un mağarası günümüzde “dijital mağara”dır ve bireyin gerçek dünyadan sanal mağaraya çekilmesini nitelemektedir. Çünkü bu dijital mağara, simüle edilen bir alan olarak bireyin hedonizm evrenini oluşturduğu gizli ve özel bir cazibe alanıdır. Dijital kültür ortamının sonsuzluğu anımsatan sınırsız algoritma sunumu vesilesiyle post gerçek insanın ölümsüzlük arzusunu tatmin ettiği söylenebilir.<sup>98</sup> Aldatma, kendini kandırma ve imaj oluşturma tuzaklarına rağmen; günümüzde çoğu ferdin dünyaya baktığı mercekler tamamen özeldir ve mahrem kaygıların filtresine sahiptir.<sup>99</sup> Yani C. G. Jung’daki “persona ve gölge”, sosyolojideki “ayna benlik” durumu günümüz insanının halini özetlemektedir. Bu nedenle toplumun çekirdeği olan bireylerdeki kamusalılık içeren vatandaşlık eylemleri ve ait olmadan inanma içeren<sup>100</sup> dini formalitelerdeki estetize görüşlerinin tümü, ayna benlik çıktısı olarak formel zorunlulukları temsil etmektedir.<sup>101</sup> Dikotomik ve içsel çelişki içeren bu durumlarda bireyler, yaşadıkları psiko-sosyal gerilimi tutumlarını davranışlarına uyarlayan içsel bir uyum arayışı ile çözmeye çalışmaktadırlar. Karşılaştıkları negatif algılamalara ise “aslında öyle düşündüğüm için bu şekilde yaptım” gibi cevaplarla öz savunma cihetine gidebilmektedirler. Böylesi insanların inançları uygun-suz bir gerçek tarafından tehdit edildiğinde; bilinçli ya da bilinçsiz olarak bir karşı çıkma refleksi meydana gelebilir. İşte bu karşıtlık, post gerçek insanın içsel sloganı olan “inanıyorum o halde haklıyım” veya “inanıyorum o halde benim gibi düşünmeyen herkes haksızdır” önermelerini akla getirmektedir.<sup>102</sup>

Post modern sahte hakikat olarak üretilen “alternatif olgular/gerçekler”; gerçeğin yerine ikame edilen izafi doğruları ifade etmektedir. Yani özlele gerçeğin suni alternatifi varsa ortada toplumsal olgu diye bir şeye gerek de yoktur. Alternatif gerçekler dinî toplumsal alan söz konusu olduğunda, “yeni metafizik/ler” olarak temayüz etmektedir.<sup>103</sup> Post gerçek dönemde insan zihninin mutlak bir rölativizmin olasılık cenderesine alınması; bireyleri, dini kendi istekleri doğrultusunda anlamaya ve yorumlamaya sevk etmektedir. Bu durum ise dinî hayatın bireye özgü dinselliği içeren öğrenme ve yaşama serbestisi olarak nitelenmesini beraberinde getirmektedir. Burada unutulmamalıdır ki alternatif gerçekler, masum yalanlar ya da daha gelişmiş sahtelikler değildir. Bilakis bu toplumun genelinin kabul ettiği olgusal gerçeklikte kayda değer, anlamsal ve sosyo-kognitif bir kaymanın bizzat kendisidir.<sup>104</sup> Toplumun da “hakikatlerin çoğulluğu” ve “metafizik bir üst anlatı olarak hakikat kavramının zayıflatılarak tarihselleştirilmesi”ne inan(dırıl)ması, hafif bir iyimserlikten ziyade; olsa olsa bilinçli bir cehalet olarak nitelenebilir. Bu sorgusuz sualsiz inandırılma

97 McIntyre, *Post-Truth*, 7.

98 Özdemir, “Post-Truth ve Folklor”, 19.

99 Düzgün, *Dini Anlama Klavuzu*, 46.

100 Grace Davie, “Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain”, *Social Compass* 37/4 (1990), 455-469.

101 Benesch, “Hakikat ile Hakikat-Sonrası İlişkisi Modernizm ile Postmodernizm İlişkisi midir? Heidegger, Beşerî Bilimler ve Sağduyunun Ölümü”, 62.

102 McIntyre, *Post-Truth*, 13.

103 McIntyre, *Post-Truth*, 9.

104 Zerilli, “Alternatif Gerçekler Çağında Bilgi Teyidi ve Hakikat Anlatıcılığı”, 35.

süreci, öncelikli olarak tahkiye edilen meta söylemin anlatılmasıyla bilinmeyene karşı duyulan korkunun yatıştırılmasını gerekli kılar. Bir sonraki adım ise uydurulup inandırılan yeni meta anlatının yokluğunun sahip olunan her şeyin kaybedilmesine eşdeğer kılınarak rasyonalize edilmesidir.<sup>105</sup>

Tahkiye edebilme ve retorik ile doğrudan ilişkili olan bu süreç; Prometheus hikayesinde olduğu gibi “arkaik korku”nun yerini “gerçekliğin mutlaklığı”na bırakmasından başka bir şey değildir.<sup>106</sup> Suni olgusalılık içeren bu gayr-i şahsi hakikat; yeni bir epistemik durumu ifade etmektedir. Hakikatin bu zamana kadar olan inşası, klasik hitabet, retorik ustalık, öz-nellik, deneyim ve tecrübenin olgusalılığıyla gerçekleşmiştir. Hatibin savını hem akılcı hem de olgusal şekilde sunma performansı bu süreci tamamlamıştır.<sup>107</sup> Toplumsal bir olgunun inşası bu zamana kadar böylesi bir sürece matufken durum artık değişmiştir. Günümüzde toplumsal aktörler genel geçer olgusal bulgularla değil, insanların duygulanma biçimleriyle ilgilenmektedirler. Geniş kitlelere seslerini duyurmak maksadıyla da kendi uydu bireyleri olan troll ordularını kullanmaktadırlar. Troll müessesesi ise hakikatin çarpıtılmasında duyguyu, düşünceyi ve söylemi gerçekliğinden kopararak kaos yaratmakta; söylenen şeyin salt anlamının da yitirilmesini sağlamaktadır. İronik bir vakıdır ki bazen bilinçsiz trollerce kullanılan argümanlar, söylemin gerçek sahiplerini hiç söylemediklerinin sorumlusu dahi yapabilmektedir.<sup>108</sup>

Post gerçek dönemde son olarak ortadan kaldırılan bir şey zikredilecekse bunun “kollektif farkındalık bilinci” olduğu söylenebilir. Uyarıcıların duyu organları tarafından alınıp beyne iletilmesine duyum, içten ve dıştan gelen uyarıcıların duyular aracılığıyla anlamlı hale getirilmesine de algı denilmektedir. Bu temel dürtülerin post gerçek çağda hem birey özelinde hem de toplumsal zeminde neredeyse bir karşılığı kalmamıştır. Yani bir anlamda kontrolsüz uyarıcılara maruz kalmaya alıştırılan insanlık; modern dönemlerde kazanmış olduğu eleştirel ve rasyonel bakışı kaybetmiştir. Bu durum ise insanların duyu ve inançları nasıl manipüle edi(li)yorsa o yönde hareket etmelerini netice vermiştir. Böylece analitik çözümlenmenin yerini katılmış ve üretilmiş inançlar almıştır. Nihayetinde ise insanlar kendi inanç, önyargı ve kanaatlerini türdeş balonlarla pekiştirerek sahte auralar oluşturma cihetine gitmişlerdir. Toplum nazarında hakikatin itibarsızlaştırılmasına tepki verilmemesi; buna karşın yalanı ispatlamanın güçlüğü, daha fazla “infobezite”<sup>109</sup> yani malumat bombardımanına zemin hazırlamıştır. Meydana gelen dezenformasyon enkazı ise toplumdaki major travmaların sebebi ve kendiliğinden üretilen bir rıza imalatının sonucudur. Bu vakitten sonra insanlar için önemli olan şey hakikate ulaşmak değildir. Onlar için estetik, hoş giden, iyi hissettiren ve hazzı ulaştırın ne varsa her şeye müreccaktır.<sup>110</sup>

105 Özgür Emrah Gürel, “Hakikat, Hakikatin Zayıflatılması ve Hakikat-Sonrası”, *Cogito* 104 (2021), 68.

106 Blumenberg, “Mit, Politik Mit ve Meşruyet Retoriği”, 144.

107 Bruce McComiskey, *Post-Truth Rhetoric and Composition* (USA: Utah University Press, 2017), 5.

108 Benesch, “Hakikat ile Hakikat-Sonrası İlişkisi Modernizm ile Postmodernizm İlişkisi midir? Heidegger, Beşerî Bilimler ve Sağduyunun Ölümü”, 52-53.

109 <https://www.aa.com.tr/tr/teyithatti/blog/infobezite-nedir/1815435> (Erişim 09.05.2023); Fuller, *Post-Truth Hakikat Sonrası Güç Oyunu Olarak Bilgi*, 156, 167.

110 Şimşek - Yalı, *Gerçekte(n) Öyle mi Olmuş?*, 173.

## Sonuç

Gerçeği ortaya koymak; alçakgönüllülük, şüphecilik, farklı bakış açılarına açıklık, kolektif araştırma ruhu, güçle yüzleşmeye hazır olma, daha iyi gerçekler yaratma arzusu ve ahlakımızın gerçekler tarafından yönlendirilmesine izin verme isteği gibi “epistemik erdemleri” gerektirir. Hakikat sonrası dünyada bu epistemik erdemler daha az belirgin hale gelmiş durumdadır. Dar görüşlülük, aşırı bireycilik, otorite karşısında pasiflik, daha iyi gerçeklere dair ümit kaybı ve akıldan soyutlanmış bir içgüdünün yönlendirdiği ahlak günümüzün en büyük problemleridir. Yani kısaca burada çözüm bekleyen mesele epistemolojik değil; bilakis dinî ve ahlakidir.

Hakikat sonrası dünyada en büyük tesellimiz; epistemik erdemlerin geniş çapta ve alenen reddedilmemesi, hakikat karşıtı kötü alışkanlıkların ise henüz açıkça benimsenmemiş olmasıdır. Burada önemli olan kolektif gerçeği bulmak kadar onun inşasının önemini de kavramaktır. Yani toplumsal hayatın istikrarı için gerçeklerin bulunması, oluşturulması ve üretilmesi gerekmektedir. İşte burada toplumsal gerçekliğin mimarı olarak politik aktörlere büyük görevler düşmektedir. Kamuoyunun yetkisini ve gücünü ellerinde tutan yöneticilerin sahip oldukları bu imkanları daha güçlü olma ve kalma maksadıyla kullanmaktan vazgeçmeleri elzemdir. Yani güç sahte bir gerçeği oluşturmamalı; hakikat iktidarla münde-miş olmalıdır.

İnsanların kendine özgü rölatif gerçekliklerini alternatif hakikatler olarak değil, hakikati zenginleştiren unsurlar olarak görmek gerekir. Kolektif algıda fikirler idealize edilirken mutlaka akıl, bilgi ve bilim süzgecinden geçirilmelidir. Kurgu ile gerçeğin ayrımını yapamadığı bir toplumsal hayat kitlesel bir anomalidir. Bilgi ve toplumsal eylemin bir arada ilerleme koşutluğu bozulduğunda kolektif bilinç dışılık meydana gelir. Unutulmamalıdır ki gerçekler değiştirildiğinde fikirler de değişmektedir. Toplumsal ortak paydayı temsil eden din, hukuk, siyaset, iktisat, eğitim, sağlık vb. kurumlar bu gerçekliklere vabestedir.



## Kaynakça | References

- Alicı, Mustafa. *Dinler Tarihinin Batılı Öncülleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. A. Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2010.
- Atay, Tayfun. *Görünüyorum O Halde Varım*. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2021.
- Baggini, Julian. *A Short History of Truth*, London: Qercus Edition Ltd, 2017.
- Benesch, Klaus. "Hakikat ile Hakikat-Sonrası İlişkisi Modernizm ile Postmodernizm ilişkisi midir? Heidegger, Beşerî Bilimler ve Sağduyunun Ölümü", çev. Bülent O. Doğan. *Cogito* 104 (2021), 49-66.
- Berger, Peter - Luckmann, Thomas. *Gerçekliğin Sosyal İnşası*. çev. Vefa Saygın Öğüt. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008.
- Blumenberg, Hans. "Mit, Politik Mit ve Meşruiyet Retoriği". çev. Zeynep Talay Turner. *Cogito* 104 (2021), 139-156.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.
- Cosentino, Gabriele. *Social Media and the Post-Truth World Order*. Switzerland: Springer Nature Publishing, 2020.
- Çelik, Nuriye. "Post-Truth Çağında Gerçekliğin Sosyal İnşasına Sosyolojik Bir Bakış". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 20/79 (2021). 1540-1555.
- Dalkir, Kimiz - Katz, Rebecca. *Navigating Fake News, Alternative Facts, and Misinformation in Post-Truth World*. USA: IGI Global, 2020.
- Davie, Grace. "Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain". *Social Compass*, 37/4 (1990), 455-469.
- D'ancona, Matthew. *Post Truth*. London: Ebury Press, 2017.
- Descartes, René. *Söylem Kurallar Meditasyonlar*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1996.
- Durkheim, Emile. *Dini Hayatın İlkel Şekilleri*. çev. Fuat Aydın. İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.
- Düzgün, Şaban Ali. *Dini Anlama Klavuzu*. Ankara: Otto Yayınları, 2023.
- Fidan, Ali. *Türkiye'de Din ve İktisadi Kalkınma*. İstanbul: Divan Kitap, 2020.
- Fidan, Ali. "Sonsuzluktan Mutlu Kopuş: Teşhir ve Yeni Sosyal 'Ben'". *Sosyoloji Divanı*, 6/11 (2018), 95-117.
- Foucault, Michel. *Özne ve İktidar*. çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Freud, Sigmund. *Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası*. çev. Banu Büyükkal-Saffet Murat Tura. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Fuller, Steve. *Post-Truth Hakikat Sonrası Güç Oyunu Olarak Bilgi*. çev. Emre Bilgiç. Ankara: FOL Kitap, 2021.



Gürel, Özgür Emrah. “Hakikat, Hakikatin Zayıflatılması ve Hakikat-Sonrası”. *Cogito* 104 (2021), 67-83.

Güven, Ahmet. “Hakikatin Yitimi Olarak Post-Truth: Bir Kavramsallaştırma Denemesi”. *İnsan&İnsan* 7/23 (2020), 20-36.

Habermas, Jürgen. *İletişimsel Eylem Kuramı*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2001.

Hafizoğlu, Yeşim. *Hakikat Sonrası Çağda Kadın ve Siyaset*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2021.

Hobsbawm, Eric-Ranger, Terence. *Geleneğin İcadı*, çev. Mehmet Murat Şahin. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.

<https://www.aa.com.tr/tr/teyithatti/blog/infobezite-nedir/1815435> (Erişim 09.05.2023).

<https://www.malumatfurus.org/> (Erişim 09.05.2024)

<https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/posttruth> (Erişim 5.12.2023).

[https://www.oed.com/dictionary/media\\_n2?tl=true](https://www.oed.com/dictionary/media_n2?tl=true) (Erişim 25.10.2024).

<https://russell-j.com/0583TS.HTM> (Erişim 25.10.2024).

Hume, David. *Denemeler*. çev. Banu Karakaş. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.

Kien, Grant. *Communicating with Memes Consequences in Post-Truth Civilization*. UK: Lexington Books, 2019.

Kruger, Justin-Dunning, David. “Unskilled and Unaware of It: How Difficulties in Recognizing One’s Own Incompetence Lead to Inflated Self-Assessments”. *Journal of Personality Social Psychology*, 77/6 (1999), 1121-1134.

Levitin, Daniel J. *Weaponized Lies How to Think Critically in the Post-Truth Era*. New York: Dutton, 2017.

McIntyre, Lee. *Post-Truth*. London: The MIT Press, 2018.

McComiskey, Bruce. *Post-Truth Rhetoric and Composition*. USA: Utah University Press, 2017.

Mertek, Sefa. “Post Truth’u Hannah Arendt ile Okumak”. *Liberal Düşünce Dergisi* 25/97 (2020), 205-225.

Önkal, Güncel. “Bir Yalan-Siyaseti Olarak Sürdürülebilirlik: Doğanın Hakikati, Eleştiri ve Çevrecilik”. *Cogito* 104 (2021), 193-206.

Özdemir, Yücel. “Post-Truth ve Folklor: “Hakikat Sonrası Dönemde Gelenek Bilgisinde Sapmalar”. *Dijital Kültür-3*. ed. Uğur Durmaz. 13-61. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2021.

Özel, Mustafa, *Birey, Burjuva ve Zengin*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.

Roscoe, Philips. *Harcıyorum O Halde Varım*. çev. Aydın Çavdar. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.

Saran, Ghatak - Abel, Andrew Stuart. “Power/Faith: Governmentality, Religion, and Post-Secular Societies”. *International Journal of Politics, Culture and Society*, 26/3 (2013), 217-235.

Sarıoğlu, Elif Başak. “Yalan Haber, “Post-Truth” Kavramı ve Medya Üçlemesi: Geçmişten Günümüze Gündem Belirleyen Örnekler”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (2020), 377-397.

Schindler, Sebastian. “Hakikat-sonrası Siyaset Çağında Eleştirinin Görevi”. çev. Bülent O. Doğan. *Cogito* 104 (2021), 110-138.

Selim, Ferdi. “Post-Truth Kavramı Üzerine Yeniden Düşünmek”. *Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 22/1 (2023), 498-543.

Sennett, Richard. *Otorite*. çev. Kâmil Durand. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

Sim, Stuart. *Post-Truth. Scepticism&Power*, Newcastle: Palgrave Macmillan, 2019.

Şimşek, Ahmet - Yalı, Sibel. *Gerçekte(n) Öyle mi Olmuş? Post-Truth Zamanlarda Tarihin Temsili*. İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, 2019.

Tekmen, Hilal. “Populism and Closing Civic Space: A Post-Truth Challenge”. *Turkish Policy Quarterly*, 16/1 (2017), 105-112.

Tesich, Steve. “Yalanlar Rejimi”. çev. Eren Ekin Ercan. *Cogito* 104 (2021), 23-29.

Weber, Max. *Bürokrasi ve Otorite*. çev. H. Bahadır Akın. Ankara: Adres Yayınları, 2005.

Zerilli, Linda M. G. “Alternatif Gerçekler Çağında Bilgi Teyidi ve Hakikat Anlatıcılığı”. çev. Uğur Gezen. *Cogito* 104 (2021), 29-48.



## ‘Şefaatin, Ümmetinden Büyük Günah İşleyenler İçindir’ Rivayetinin Hadis Kritisini Açısından İncelenmesi

Arif Alkan | 0000-0002-2242-0853 | arif.1959@hotmail.com

Afyon Kocatepe Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Afyon, Türkiye

ROR ID: 03a1crh56

### Öz

Şefaatin, sem‘iyyât denilen İslâm inanç ilkeleri arasında Kur‘ân-ı Kerîm’de zikri çok geçen konulardan biridir. Şefaatin terim anlamıyla kullanıldığı yirmi beş ayetten yirmisinin Mek-kî olması dikkat çekicidir. Bilindiği gibi Mek-kî sûrelerin karakteristik özelliklerinden biri de müşriklerin inançlarındaki şirk unsurlarını ıslah ederek saf bir tevhid inancına yönlendir-mektir. Bazı ayetlerde şefaatin, mutlak olarak nefyedilirken; bazılarında ise şirk anlayışları doğrultusunda müşriklerin ahirette putlardan şefaatin bekleyeceklerine işaret edilerek bu beklenti şiddetli bir şekilde kınanmaktadır. Bir kısım ayette ise; hakka şahitlik etme, Al-lah’tan korkma, Allah katında söz alma gibi özelliklere sahip olan kişiler için Allah’ın izni ve rızasına bağlı olarak şefaatin mümkün görülmektedir. Ayetlerde zahiri anlamları itibarıyla hem mutlak anlamda şefaatin olmadığı ifade edilmesi hem de belirli özellikleri taşıyan kişiler için mümkün görülmesi, farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Görüş farklılıkları “büyük günahlara şefaatin imkânı” konusunda yoğunlaşmıştır. Mürcie, Şa‘a ve Sünnîler “Şefaatin, ümmetinden büyük günah işleyenler içindir” hadisine istinaden büyük günahlar için şefaati kabul etmektedir. Bazı Mu‘tezile mensupları ise sened tenkidi açısından bir gerekçe göstermeden mezkûr hadisi sahih kabul etmemekte, sahih olsa bile âhad olması sebebiyle itikadî bir konu olan şefaatin hakkında delil olarak kullanılmayacağını iddia etmektedirler. Onlar rivayetinin metin ve muhtevasını “usûl-i hamse” adını verdikleri beş inanç esasından “adâlet” ve “va‘d ve va‘id” ilkelerine aykırı gördükleri için farklı bir yak-laşım sergilemişlerdir. Kur‘ân-ı Kerîm’e göre varlığı kesin olan şefaatin “cennete girenlerin derecelerinin yükseltilmesi” olarak anlamışlardır. Çağımızda da bazı ilim adamları ilgili ha-disleri ve sıhhat durumlarını dikkate almaksızın şefaatin olgusunu tamamen aklî yorumlarla reddetmektedirler. Bu durumda ihtilafların çözümünde söz konusu hadisin sıhhat durumu önem arz etmektedir. Yapılan araştırma ile şefaatin hakkındaki farklı görüşlerin kesiştiği nok-tada yer alan mezkûr rivayetinin sıhhat durumu ortaya konularak ihtilafların çözümüne katkı sağlanması hedeflenmiştir. Ayrıca naslardan istidlâl etmede Kur‘ân-ı Kerîm’in beyanı olan hadislerin önemini ve metodolojik olarak konununun vurgulanması gözetilmiştir.

### Anahtar Kelimeler

Hadis, Şefaatin, Büyük Günah, İsnad, Sıhhat.

### Atıf Bilgisi

Alkan, Arif. “‘Şefaatin, Ümmetinden Büyük Günah İşleyenler İçindir’ Rivayetinin Hadis Kritisini Açısından İncelenmesi”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/2 (Aralık 2024), 381-407.

<https://doi.org/10.33718/tid.1465455>

Geliş Tarihi	: 05.04.2024
Kabul Tarihi	: 23.06.2024
Yayın Tarihi	: 31.12.2024
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	: Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması	: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

## Examination of the Narration 'My Intercession is for Those of My Ummah Who Have Committed Grave Sins' in Terms of Hadith Criticism

Arif Alkan | 0000-0002-2242-0853 | arif.1959@hotmail.com

Afyon Kocatepe University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Afyon, Türkiye

ROR ID: 03a1crh56

### Abstract

Intercession (Shafa'ah) is one of the subjects frequently mentioned in the Holy Quran among the principles of Islamic belief called sam'iyât. It is noteworthy that twenty of the twenty-five verses in which intercession is used literally are Meccan. As it is known, one of the characteristic features of the Meccan surahs is to correct the polytheistic elements in the beliefs of the polytheists and direct them to a pure monotheism belief. While in some verses, intercession is absolutely negated, in others, it is pointed out that polytheists will expect intercession from idols in the afterlife, in line with their understanding of polytheism, and this expectation is severely condemned. In some verses; Intercession seems possible for people who have the characteristics of witnessing the truth, fearing God, and taking a promise from God, subject to God's permission and consent. In terms of their apparent meaning, both the verses state that there is no absolute intercession and that it is considered possible for people who have certain characteristics has led to the emergence of different opinions. Differences of opinion focused on the "possibility of intercession for major sins". Murji'a, Shia, and Sunnis accept intercession for major sins based on the hadith "My intercession is for those of my community who commit major sins." Some Mu'tazila members do not accept the hadith in question as authentic without giving a reason in terms of criticism of the chain, and claim that even if it is authentic, because of being ahad it cannot be used as evidence about intercession, which is a matter of faith. They showed a different approach because they saw the text and content of the narration as contrary to the principles of "justice" and "promise and threat", which are among the five principles of faith they called "al-Usul al-Khamsa". They understood intercession, whose existence is certain according to the Holy Quran, as "raising the degrees of those who enter heaven". In our age, some scientists reject intercession with purely rational interpretations, without taking into account the relevant hadiths and their health status. In this case, the authenticity of the hadith in question is important in resolving disputes. In addition, it was aimed to emphasize the importance and methodological position of the hadiths, which are the statements of the Holy Quran, in inferring with the texts.

### Keywords

Hadith, Shafa'a (Intercession), Major Sin, Isnâd, Soundness.

### Citation

Alkan, Arif. "Examination of the Narration 'My Intercession is for Those of My Ummah Who Have Committed Grave Sins' in Terms of Hadith Criticism". *Trabzon Theology Journal* 11/2 (Decemder 2024), 381-407.

<https://doi.org/10.33718/tid.1465455>

Date of Submission : 05.04.2024

Date of Acceptance : 23.06.2024

Date of Publication : 31.12.2024

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - intihal.net

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Giriş

İtikadî, amelî ve ahlâkî unsurlardan oluşan İslâm düşünce yapısı, kendine has ilkeleriyle orijinal bir yapıya sahiptir. Temel unsurları Kur’ân-ı Kerîm ve onun beyanı olan hadisler ile belirlenmiştir. Hadislerin hem sübût hem de delâlet yönlerinden tarih boyunca ihtilâflara ve tartışmalara medâr olması itikadî ve amelî alanda birçok konuda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Özellikle itikadî konularda hadislerin delil olarak kullanılması hakkında ilk dönemlerden itibaren değişik yaklaşımlar sergilenmiştir. Bu bağlamda sem’iyyât olarak nitelenen şefaath, kabir azabı, rü’yettullah, mi’rac ve benzeri konularda kişiler, mezhepler ve ekoller arasında usûl ve yöntem farklılığından kaynaklanan ihtilâflar meydana gelmiştir.<sup>1</sup>

Zikredilen konulardaki görüş ayrılıkları Mu’tezile ile Ehl-i sünnet arasında daha bariz bir şekilde dikkat çekmektedir. Aslında bu ihtilâflara hadislerin hüccet değeri ile ilgili farklı anlayışların sebep olduğu söylenebilir. Mu’tezile’nin hadislere yaklaşımında; istidlâl yöntemi, anlama ve yorumlamada “usûl-i hamse” (Mu’tezilenin beş inanç esası) denilen ilkelerinden taviz vermek istememeleri ve usûl-i hamseye uygunluğu açısından değerlendirilmeleri, ihtilâfların temel nedenleri olarak ifade edilebilir. Benzer durum Ehl-i sünnet için de geçerlidir. Onların da itikadî görüşlerinin şekillenmesinde, hadislerin hüccet olarak kullanılmasına ve epistemolojik bakımdan rivayetlere atfettikleri değerin yansımaları görür.<sup>2</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’de öncelikle müşriklerin şefaath anlayışı reddedilmektedir. İnananlar için konu kimlerin kimlere şefaath edebileceği; şefaath edecekler ve edilecekler çerçevesinde işlenmektedir. Dolayısıyla ontolojik olarak şefaath olgusu hakkında bir ihtilâf söz konusu değildir. Ancak mahiyeti itibarıyla; nasıl gerçekleşeceği, kimlerin, kimlere şefaath edeceği hakkında görüş farklılıkları vardır. Bu noktada Ehl-i sünnet ile Mu’tezile arasındaki temel ihtilâf; büyük günahlar için şefaathin imkânı ve Hz. Peygamber’in şefaath edip edemeyeceği konusundadır. Mu’tezile, usûl-i hamseden “adâlet” ve “va’d ve va’id” ilkelere aykırı gördüğü için “Şefaathim, ümmetinden büyük günah işleyenler içindir” hadisine rağmen Hz. Peygamber’in büyük günah işleyenlere şefaath etmesini kabul etmemektedir. Örneğin, Mu’tezile kelâmcılarından Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) bu hadis için şöyle demektedir: “Öncelikle bu hadis sahih değildir. Sahih olsa bile Hz. Peygamber’den âhâd yolla nakledilmiştir. Bizim bu meselemiz ise ilim gerektiren (mütevâtir olarak nakledilmesi gereken) bir konudur. Bundan dolayı bu haber ile ihticâc edilmesi doğru değildir.”<sup>3</sup> Görüldüğü gibi Kâdî Abdülcebâr öncelikle hadisi sahih kabul etmemektedir. Sonra da itikadî bir konudaki hadisin mütevâtir olması gerekçesiyle âhâd olarak rivayet edilen hadisin bu konuda hüccet olamayacağını ileri sürmektedir. Ayrıca, günümüzde de bazı ilim adamları, Kâdî Abdülcebâr gibi haberin “rivayet şekline” ve itikad alanında âhâd haberin delil olarak kullanılması hakkında “usûl” konularına girmeden bazı ayetleri delil getirerek ve akli gerekçelerle büyük günahlar için şefaathin olmadığını

1 Ramazan Altuntaş, “Kâdî Abdülcebâr’ın Sem’iyyâta İlgili Bazı Görüşleri”. *Bilimname* 4/1 (2004), 59-64, 72-79.

2 Hacer. Şahinalp, “Kâdî Abdülcebâr ve Ebü’l-Muîn en-Neseffî’de Şefaath”. *Turkish Studies* (Kasım 2018), 428-444; Arif Alkan, “İslâm Âlimlerine Göre Âhâd Haberinin Hüccet Değeri”, *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/1 (Haziran 2022), 200.

3 Ebü’l-Hasen Abdülcebâr b. Ahmed, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/609.



iddia etmekte ya da şefaât kavramını farklı şekilde yorumlamaktadırlar.<sup>4</sup> Dolayısıyla bu hadisi zımnen kabul etmemekte veya dikkate almamaktadırlar. Ehl-i sünnet ise mezkûr hadis ve ilgili başka rivayetlere istinaden büyük günahlar için şefaati mümkün görmektedir.<sup>5</sup>

Şefaât konusunu ilgili ayetler ve hadislerin bütünlüğü çerçevesinde inceleyen birçok makale ve tez çalışması yapılmıştır.<sup>6</sup> Bu araştırmalardan bazısı kelâm ilmi açısından şefaatin mahiyetini ve mümkün olup olmadığını incelemeyi hedef edinmiştir. Bir kısmı da bir âlimin ya da mezhebin şefaât hakkındaki görüşlerini konu edinmiştir. Bu makale ise konu olarak kelâm ilminin alanına giren şefaât meselesini inceleyen bir araştırma değildir. Dinî ilkelerin anlaşılmasında takip edilmesi gereken usûl ve yöntemde hadislerin rolü ve konumuna işaret etmek amacı gözetilmiştir. Kurân-ı Kerîm'de açık ve net olmadığı için ihtilaf-lara sebep olan konularda sahih olan rivayetlerin mesned olmasından hareketle “büyük günahlara şefaât hadisinin sıhhati incelenmiştir. Hz. Peygamber'in büyük günahlara şefaât etmesi konusundaki ihtilafların kesiştiği noktada yer alan “Şefaâtim, ümmetimden büyük günah işleyenler içindir” hadisinin sıhhat incelemesi yapılarak; birçok isnadla nakledilen hadislerin itikadî alandaki hüccet değerine dikkat çekilmiştir. Bu çerçevede Kur'ân-ı Kerîm ve hadis bütünlüğünü de dikkate alarak şefaât ve benzeri sem'iyât konularındaki hadisler ile istidlâl etmede takip edilmesi gereken yöntem hakkında örnek bir uygulama yapılmaya çalışılmıştır.

Bu araştırma için öncelikle hicrî beşinci asır sonuna kadar telif edilen hadis kitapları taranmış ve elliden fazla rivayet tespit edilmiştir. Bu kadar çok sayıdaki rivayetin isnad incelemesinin makale sınırlarını aşacağı gözönüne alınarak zaman aralığı hicrî üçüncü asır ile sınırlandırılmıştır. Ancak vefat tarihleri itibarıyla üçüncü asrı biraz aşsa da ömürlerinin çoğunu bu dönemde geçiren Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî (ö. 307/919) ile İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) rivayetleri araştırmaya dâhil edilmiştir. Sonuçta üç sahâbîden nakledildiği belirlenen yirmi beş isnadın râvilerinin durumları tabakât kitaplarından araştırılmış ve isnadları incelenmiştir. Önce rivayetin isnad şeması verilmiş ancak tek sayfaya yerleştirilmesi zor olduğu için iki şema halinde gösterilmiştir. Şemalarda rivayetin geçtiği kitabın müellifi büyük harflerle yazılmıştır. Sahih ve hasen olduğu tespit edilen isnadlara ve râvilerine ait

4 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996), 78-79; Hayri Kırbaoğlu, *Ahir Zaman İlmihali* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 92-93; İbrahim Sarıms, *Şeytan Üçgeni Bid'at-Tevesül-Şefaât* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 416-434.

5 Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-'Aka'id*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 1982), 271-274, 53-54; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *eş-Şefâ'atü'l-'uzmâ fi yevmi'l-kyâme*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1409/1989), 49, 55.

6 Akif Akay, *İslâm İnançında Şefaât* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2016); Bahattin Akbaş, *Hadislere göre Hz. Peygamber'in Şefaati Meselesi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994; Çağfer Karadağ, “İslam Düşüncesinde Şefaât Nedir Ne Değildir?”, *Şefaât Nedir Ne Değildir?* ed. Adnan Demircan (Ankara: Fecr Yayınları 2019), 105-148; Yusuf Ziya Keskin, “Hadislere Göre Şefaât Nedir Ne Değildir?”, *Şefaât Nedir Ne Değildir?* ed. Adnan Demircan, (Ankara: Fecr Yayınları 2019), 77-105 Süleyman Narol, “Mâtürîdî'nin Şefaât ile İlgili Ayetlerin Yorumunda Mu'tezile'ye Yaptığı İtirazlar”. *Mâtürîdî Düşünce ve Mâtürîdîlik Literatürü*. ed. M. Raşit Akpınar vd.. 261-272 (İstanbul: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2018); M. Fatih Kesler, “Kur'ân-ı Kerim ve Hadislerde Şefaât İnanç”, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 5/13 (Temmuz-Aralık 2004), 119-153; Hasan Gümüšoğlu, “Ehl-i Sünnet'in Şefaât Anlayışının Oluşmasında İmam Mâtürîdî'nin Görüşlerinin Önemi”. *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 78 (Bahar 2019), 299-314; Mehmet Taşdelen, “Mu'tezile'de Şefaât Anlayışı”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi = Journal of Social Sciences* 5/10 (Aralık 2015), 81-101.

bilgilere makalede kaynaklarıyla yer verilmiştir. Birden fazla isnadda yer alan râvilerin cerh ve ta’dil değerlendirmeleri sadece ilk geçtiği yerde yapılmıştır. Zayıf olduğuna karar verilen diğer rivayetlerin isnadları şemalarda yer almış fakat râvilerinin durumları hakkındaki bilgi ve değerlendirmelere araştırmannın amacına pratik bir katkısı olmayacağı ve kapsamını genişleteceği düşüncesiyle yer verilmemiştir. Ayrıca zayıf isnadlar dipnotta kaynaklarıyla verilmiştir.<sup>7</sup>

- 7 Zayıf olduğu tespit edilen rivayetlerin isnadları ve yer aldığı kaynaklar şunlardır: 1. Tirmizî → Muhammed b. Beşşâr → Tayâlisî → Muhammed b. Sâbit el-Bünânî → Ca’fer es-Sâdik → Muhammed el-Bâkir → Câbir b. Abdullah → Hz. Peygamber. bk. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981/1401), “Kiyame”, 11, 4/625 (No. 2435). 2. Tayâlisî → Hakem Ebû Osman → Sâbit b. Eslem → Enes b. Mâlik → Hz. Peygamber. bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (b.y.: Merkezi’l-Bühûs ve’d-Dirâsâtü’l-Arabiyye ve’l-İslâmiyye, ts.), 3/512 (No. 2138). 3. Tayâlisî → Muhammed b. Sâbit → Ca’fer es-Sâdik → Muhammed el-Bâkir → Câbir b. Abdullah → Hz. Peygamber. bk. Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/250 (No. 1774). 4. Hennâd b. es-Serî → Hafs b. Gıyâs → A’mes → Yezîd er-Rakkâşî → Enes b. Mâlik → Hz. Peygamber. bk. Ebû’s-Serî Hennâd b. es-Serî, *Kitâbü’z-Zühd*, thk. Abdurrahman b. Abdülcebbar (Kuvveyt: Dâru’l-Hulefâ, 1406/1985), 143 (No. 188). 5. Hâris b. Ebû Usâme → Abdullah b. ‘Avn → Ebû Ubeyde → Yezîd er-Rakkâşî → Enes b. Mâlik → Hz. Peygamber. bk. Ebû Abdullah Ebû’l-Hasen Nûrüdîdîn Alf b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Bugyetü’l-bâhis ‘an zevâ’idi Müsnedi’l-Hâris*, thk. Hüseyin Ahmed el-Bâkerî (Medine: el-Câmi’atü’l-İslâmiyye, 1413/1992), 2/1009 (No. 1132). Araştırmannın sınırı belirtildiği üzere hicrî ilk üç asır ile sınırlanmıştır. Ancak Heysemî, hicrî dokuzuncu asır müelliflerinden olmakla birlikte (ö. 282/895)’te vefat eden Hâris b. Ebû Usâme’nin Kütüb-i Sitte’ye zevâ’idi türünde ve bugün aslı elimizde olmayan eserinden derlediği için incelenen hadislere dâhil edilmiştir. 6. İbn Ebî Âsım → el-Hasen b. Ali → el-Fadl b. Abdülvehhâb → Ebû Bekr b. Ayyâş → Humejd → Enes b. Mâlik → Hz. Peygamber. bk. Ebû Bekr Ahmed b. Amr İbn Ebî Âsım, *Kitâbü’s-Sünne ve maahû Zilâlü’l-cenne fi tahrîci’sünne*, thk. Muhammed Nâsirüddîdîn el-Elbânî (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1400/1980), 2/399 (No. 831). 7. İbn Ebî Âsım → Muhammed b. Ebî Bekr el-Mukaddemî → Muhammed b. Sâbit b. Ubeydullah el-Asarî → Sâbit b. Eslem → Enes b. Mâlik → Hz. Peygamber. bk. İbn Ebî Âsım, *Kitâbü’s-Sünne*, 2/399 (No. 832). 8. Ebû Ya’lâ el-Mevsilî → Muhammed b. Ebî Bekr el-Mukaddemî → Muhammed b. Sâbit b. Ubeydullah el-Asarî → Sâbit b. Eslem → Enes b. Mâlik → Hz. Peygamber. bk. Ebû Ya’lâ Ahmed b. Ali el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya’lâ*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Beyrut: Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs, 1393/1973), 6/40 (No. 3284). 9. Ebû Ya’lâ el-Mevsilî → İbrahim b. el-Haccâc en-Nîlî → Sâlih → Yezîd er-Rakkâşî → Enes b. Mâlik → Hz. Peygamber. bk. Ebû Ya’lâ el-Mevsilî, *Müsned*, 6/139-140 (No. 4105). 10. Ebû Ya’lâ el-Mevsilî → İshâk b. Ebî İsrâîl → Ebû Ya’lâ el-Mevsilî, *Müsned*, 7/147 (No. 4115). 11. Ebû Ya’lâ el-Mevsilî → Abdülvahid b. Gıyâs → Ebû Cenâb → Ziyâd en-Nümeyrî → Enes b. Mâlik → Hz. Peygamber. bk. Ebû Ya’lâ el-Mevsilî, *Müsned*, 7/281 (No. 4304). 12. İbn Huzeyme → Yahyâ b. Muhammed b. es-Seken ve Muhammed b. Yahyâ → el-Halîl b. Amr → Ömer b. Saîd el-Ebehh → Saîd b. Arûbe → Katâde → Enes b. Mâlik → Hz. Peygamber. bk. Ebû Bekr Muhammed b. İshâk İbn Huzeyme, *Kitâbü’t-Tevhid ve isbâtü sıfâti’r-rab*, Abdülaziz b. İbrahim (Riyad: Dâru’r-Rüşd, 1414/1994), 1/653 (No. 394). 13. İbn Huzeyme → Muhammed b. Beşşâr → Tayâlisî → Muhammed b. Sâbit el-Bünânî → Ca’fer es-Sâdik → Muhammed el-Bâkir → Câbir b. Abdullah → Hz. Peygamber. bk. İbn Huzeyme, *Tevhîd*, 1/654 (No. 395). 14. İbn Huzeyme → Muhammed b. Râfi’ ve Ali b. Müslim → Tayâlisî → Hakem Ebû Osman → Sâbit b. Eslem → Enes b. Mâlik → Hz. Peygamber. bk. İbn Huzeyme, *Tevhîd*, 1/655-656 (No. 397).

Hz. Peygamber											
Enes b. Mâlik											
Sâbit b. Eslam		Eş'as el-Huddâni		Humeyd		Yezîd er-Rakkâşî		Kâtîde			
Mâ'mer	Muhammed b. Sâbit b. Ubeydullah el-Asarî	Hakem Ebû Osman	Muhammed b. Ubeydullah el-Katân	Bistâm b. Hureys	Ebû Bekr b. Ayyâş	Sâlih	A'meş	Ravh b. el-Müseyyeb	Ebû Abdullah	Sâid b. Artibe	Ziyâd en-Nümeyrî
Abdurrezzâk	Muhammed b. Ebû Bekr el-Mukaddemî	Tayâlisî	Muhammed b. Ebû Bekr el-Mukaddemî	Süleyman b. Harb	el-Fadl b. Abdülvehhâb	İbrahim b. el-Haccâc er-Nîlî	Hafs b. Gıyâs	İshâk b. Ebû İsrâîl	Ebû Ubeyde	Ömer b. Sâid el-Behh	Abdülvehid b. Gıyâs
Abbas b. Abdülazîm	Ebû YA'LÂ	Amr b. Ali	İBN EBÛ ÂSİM	AHMED B. HANBEL	EBÛ DAVUD	Abbas b. Abdülazîm	HENNÂD B. SERÎ	EBÛ YA'LÂ	Abdullah b. Avn	el-Hâil b. Amr	EBÛ YA'LÂ
İBN HUZEYME	İBN HUZEYME	BEZZÂR	İBN HUZEYME	İBN HUZEYME	İBN EBÛ ÂSİM	İBN HUZEYME	HÂRİS B. EBÎ USÂME	Muhammed b. Yahyâ ve Yahyâ b. Muhammed b. es-Sekem	İBN HUZEYME		
TİRMİZÎ											

Enes b. Mâlik Rîvayetlerinin İsnad Şeması

Hz. Peygamber	
Câbir b. Abdullah	Abdullah b. Ömer
Muhammed el-Bâkir	Nâfi'
Ca'fer es-Sâdik	Eyyûb es-Sahtiyânî
Muhammed b. Sâbit el-Bünânî	Harb b. Süreyc
TAYÂLİSÎ	Şeybân b. Ebî Şeybe (Şeybân b. Ferrûh)
Muhammed b. Beşşâr	Muhammed b. Abdürrahîm
TİRMİZÎ	EBÛ YA'LÂ
	BEZZÂR
	İBN EBÛ ÂSİM
	Muhammed b. Yûsuf es-Sülemî
	İBN HUZEYME
	İBN MÂCE
	Züheyr b. Muhammed
	Amr b. Ebî Seleme
	Abdurrahman b. İbrâhîm ed-Dımaşkî
	İBN HUZEYME
	İBN MÂCE
	el-Velîd b. Müslim
	Abdurrahman b. İbrâhîm ed-Dımaşkî
	İBN HUZEYME
	İBN MÂCE
	Amr b. Ebî Seleme
	Ahmed b. Yûsuf es-Sülemî
	İBN HUZEYME
	İBN MÂCE
	Abdurrahman b. İbrâhîm ed-Dımaşkî
	İBN HUZEYME
	İBN MÂCE
	el-Velîd b. Müslim
	Züheyr b. Muhammed
	Ca'fer es-Sâdik
	Muhammed el-Bâkir
	Câbir b. Abdullah
	Hz. Peygamber

Câbir b. Abdullah ve Abdullah b. Ömer'in Rivayetlerinin İsnad Şeması

## 1. “Şefaetim Ümmetinden Büyük Günah İşleyenler İçindir” Hadisinin Rivayetleri ve İsnad İncelemeleri

### 1.1. Enes b. Mâlik'in (ö. 93/711-12) Tarikleri

#### 1.1.1. Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) ve Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) Rivayeti

İsnad: Süleyman b. Harb (ö. 224/839) → Bistâm b. Hureys (ö.?) → Eş'as el-Huddânî (ö.?) → Enes b. Mâlik → Hz. Peygamber.<sup>8</sup>

##### 1.1.1.1. Süleyman b. Harb (ö. 224/839)

140/757'de doğan Süleyman b. Harb'i Nesâî (ö. 303/915), İbn Sa'd (ö. 230/845) ve Yahyâ b. Eksem (ö. 242/857) “sika, me'mûn, sebt, sâhib-i hıfz” gibi sıfatlarla ta'dîl etmişlerdir. İbn Hibbân (ö. 354/965), Süleyman b. Harb'in fıkıh ve ricâl ilminde otorite kabul edildiğini, tedlîs yapmayan imamlardan olduğunu ve onun sadece sika kişilerden rivayet ettiğini ifade etmektedir. İbn Hibbân ona es-Sikât'ında yer vermiştir. Hakkında olumsuz bir görüş belirtilmemiştir. Hadis meclislerine bazen kırk bin kişinin katıldığı belirtilen Süleyman b. Harb'in rivayetlerini bütün Kütüb-i Sitte musannifleri kitaplarında nakletmişlerdir. Ayrıca İshak b. Râhûye (ö. 238/853), Ahmed b. Hanbel, Dârimî (ö. 255/869), Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 264/878) ve Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) gibi birçok ünlü muhaddis kendisinden hadis rivayet etmiştir.<sup>9</sup>

##### 1.1.1.2. Bistâm b. Hureys (ö. ?)

Ebû Dâvûd ve İbn Hacer'in (ö. 852/1449), “sika” lafzıyla ta'dîl ettikleri Bistâm b. Hureys'i İbn Hibbân es-Sikât'ında zikretmektedir.<sup>10</sup> Zehebî (ö. 748/1348) tarafından “bilinmiyor ve meçhûlü'l-hâl” olarak nitelenmektedir.<sup>11</sup> Ancak Moğultay b. Kılıç'ın da (ö. 762/1361) belirttiği gibi<sup>12</sup> Zehebî'nin ifadeleri ile Bistâm'ın terkedilmesi gerekmez. Çünkü Zehebî'nin (ö. 748/1348) Bistâm hakkında bilgi edinemediği için “bilinmiyor ve meçhûlü'l-hâl” ifadelerini kullandığı anlaşılıyor.<sup>13</sup> Ebû Dâvûd ve İbn Hacer gibi iki münekkidin tevsik etmesi ve İbn

8 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaût - Adil Mürcid (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995), 20/439, (No. 13222); Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), “Sünne”, 23 (No. 4739).

9 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed (b.y.: Mektebetü'l-Hâneçî, 1401/2001), 9/301; Ebû Bekr Ahmed b. Alf b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev medineti's-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001), 9/47-48; Ebû'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 11/391; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût-Beşşâr Ma'rûf (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982), 10/334.

10 Ebû Ubeyd Muhammed b. Ali el-Âcurrî, *Su'âlâtü Ebî Ubeyd el-Âcurrî Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî*, thk. Abdülalîm Abdülazîm (Mekke: Mektebetü Dâru'l-İstikâme, 1418/1997), 1/426; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/222-224; a.mlf. *Takrîb*, thk. Ahmed Şâgîf (b.y.: Dâru'l-Âsime, 1421), 167; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. el-Büstî, *es-Sikât*, thk. Muhammed Abdülmuîd Han (b.y.: Matbûâtü Dâirati'l-Osmâniyye, 1373/1973), 6/112.

11 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, thk. Ali Muhammed (Beirut: Dâru'l-Ma'rifet, ts.), 1/309; a. mlf., *el-Mugnî fi'd-du'afâ*, nşr. Nûreddin İtr (Katar: İdâratü İhyâi't-Türâs, ts.), 1/163.

12 Ebû Abdillâh Alâuddîn b. Moğultay Kılıç, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Âdil b. Muhammed (b.y.: el-Fârûku'l-Hadîsiyye li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1422/2001), 2/386.

13 Zehebî'nin başta meşhur tabakât kitabı “*Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*” da Bistâm'a hiç yer vermeyip diğer ricâl kitaplarında da sadece adını anıp kendisi görüş belirtmemesi ve başka münekkitlerden değerlendirme aktarmaması onun hakkında bilgi elde edemediğini düşündürüyor. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed

Hibbân’ın es-Sikât’ında yer vermesi dikkate alınırsa Bistâm’ın “rivayeti makbul ve sika bir râvi” söylenebilir.

### 1.1.1.3. Eş’as el-Huddânî (ö. ?)<sup>14</sup>

Bistâm b. Hureys ve bu rivayeti aldığı şeyhi Eş’as el-Huddânî’nin vefat tarihleri tarihleri tespit edilemese de aralarında hoca talebe ilişkisi olduğu tabakât kitaplarında belirtilmektedir.<sup>15</sup> Sahâbeden Enes b. Mâlik’in öğrencisi olan Eş’as el-Huddânî’nin rivayetlerini İbn Mâce (ö. 273/887), Ebû Dâvûd, Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî (ö. 303/915) sünenlerinde tahrir etmişlerdir.<sup>16</sup> İbn Hibbân’ın es-Sikât’ında zikrettiği Eş’as’ı Ebû Dâvûd, Nesâî, Yahyâ b. Maîn ve Zehebî “sika” olarak nitelemektedirler. Ahmed b. Hanbel “leyse bihî be’s (hadisinde sakınca yoktur) ve hakkında hayırdan başka bir şey bilmiyorum”<sup>17</sup>, Bezzâr “leyse bihî be’s ve müstekîmül’-hadîs”<sup>18</sup>, Ebû Hâtim “şeyh”, Dârekutnî “itibar edilir” ve İbn Hacer “sadûk” olarak değerlendirmektedirler. Ukaylî (ö. 322/934) “hadisinde vehm vardır” değerlendirmesinde bulunmaktadır.<sup>19</sup> Ancak Zehebî bu görüşe “kabul edilemez” şeklinde karşı çıkarak<sup>20</sup> Eş’as’ın rivayetlerini Buhârî (ö. 256/870) ile Müslim’in (ö. 261/875) tahrir etmemesine hayret etmekte ve “Eş’as’ı zayıf olarak niteleyen hiç kimseyi bilmiyorum” demektedir. İbn Hibbân, Eş’as’ın Enes b. Mâlik’i görmediğini düşündüğünü ifade etmektedir.<sup>21</sup> Fakat Buhârî “Eş’as’ın Enes’i idrak ettiğini nakletmektedir.”<sup>22</sup> Bu görüşlere göre Eş’as’ın “sika ve güvenilir bir râvi” olduğu anlaşılmaktadır.

### 1.1.1.4. Değerlendirme

Eş’as el-Huddânî ve Bistâm b. Hureys’in vefat tarihleri tespit edilemese de ricâl kitaplarında râvileri arasında hoca talebe ilişkisi olduğu zikredilmektedir. Dolayısıyla isnadda inkîtâ söz konusu değildir. Râvileri sika ve makbul olan bu isnadın “sahih” kabul edilmesi uygun görünmektedir. Ayrıca Ebû Dâvûd’un hocası Ahmed b. Hanbel ile aynı şeyhten ve aynı râvilerden müteşekkil isnad ile rivayeti nakletmesi, destekleyici bir özellik olarak “el-mütâbaatü’-tâmme” olduğunu göstermektedir. Ahmed b. Hanbel’in Müsned’ini tahkik eden Şuayb el-Arnaût ile Sahîhu Süneni Ebî Dâvûd isimli çalışmasında Elbânî (1999) bu isnadı “sahih” olarak değerlendirmektedirler.<sup>23</sup>

---

ez-Zehebî, *el-Mugni fi’l-du’afâ*<sup>2</sup>. thk. Nüreddin Itr (Katar: İdâratü İhyai’-Türâs, ts.).1/163; a.mlf., *Tehzîbü Tehzîbi’l-Kemâl fi esmâ’i’r-ricâl*, nşr. Guneym Abbas Guneym – Mecdî Seyyid Emîn (Kahire: el-Fârûku’l-Hadîsiyye li’t-Tibâ’ati ve’n-Neşr, 1425/2004), 2/20.

14 Buhârî, el-Câmi’u’s-sagîr’de Eş’as el-Huddânî’yi 120 ile 130 tarihleri arasında vefat edenler arasında zikretmektedir. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târîhu’s-sagîr*, thk. Mahmûd İbrâhim Zâyed (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1406/1986), 23-24.

15 Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü’l-Cerh ve’t-ta’dîl*, (Beyrut: Dâru’l-Türâsi’l-Arabî, 1271/1952), 1/415.

16 Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 3/272-273; Zehebî, *Siyer*, 6/274; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/180.

17 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 2/274.

18 İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/180.

19 Ebû Ca’fer Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *ed-Du’afâ’ü’l-kebir*. thk. Mâzin b. Muhammed (b.y: Dâru’l-Mecdi’l-İslâmî, 1429/2008), 1/113.

20 Zehebî, *Mizân*, 1/266.

21 İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/112.

22 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu’l-kebir*, thk. Hâşim en-Nedvî. (b.y: Dâiratü’l-Meârifî’l-Osmâniyye, ts.), 2/126.

23 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/439; Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Sahîhu Sünen-i Ebî Dâvûd* (Riyad: Mektebetü’l-Meârif, 1419/1998), 3/160 (No. 4739).

### 1.1.2. Tirmizî'nin (ö. 279/892) Rivayeti

İsnad: Abbâs b. Abdülazîm el-Anberî (ö.246/860) → Abdürrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/826-27) → Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770) → Sâbit b. Eslem el-Bünânî (ö. 127/744) ? → Enes b. Mâlik → Hz.Peygamber.<sup>24</sup>

#### 1.1.2.1. Abbâs b. Abdülazîm el-Anberî (ö.246/860)

Rivayetlerine bütün Kütüb-i Sitte müelliflerinin yer verdiği Abbâs b. Abdülazîm el-Anberî'yi İbn Hibbân "insanların en akıllılarından", Ebû Hâtim "sadûk ve mutkin", Nesâî ise "sika, me'mûn ve sâhib-i hadîs" olarak değerlendirmişlerdir.<sup>25</sup> Hakkında herhangi bir cerh ifadesi zikredilmeyen Abbâs'ın muhaddisler tarafından itibar edilen sika bir râvi olduğu anlaşılmaktadır.

#### 1.1.2.2. Abdürrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/826-27)

Hadis rivayetinin önde gelen şahsiyetlerinden kabul edilen Abdürrezzâk b. Hemmâm, meşhur "el-Musannef" adlı eserin sahibidir. Rivayetleri Kütüb-i Sitte'nin hepsinde yer almıştır.<sup>26</sup> Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), İclî, Ebû Dâvûd, Acurrî (ö. 360/970) ve Bezzâr Abdürrezzâk'ı "sika" olarak tevsik etmişlerdir.<sup>27</sup> Abdürrezzâk hakkında Ebû Hâtim'in "hadisi yazılır fakat ihticâc edilmez<sup>28</sup> ve Abbâs b. Abdülazîm el-Anberî ile Zeyd b. el-Mübârek'in "kezzâb, hadis çalardı" ithamlarına karşın Zehebî, hadis ilminde otorite kabul edilen Abdürrezzâk hakkında Abbâs b. Abdülazîm'in kezzâb nitelemesinin çok kötü bir söz olduğunu, hiçbir müslümanın buna itibar etmeyeceğini ve Abdürrezzâk'ın zamanının muhaddisi kabul edilmesini belirtmektedir.<sup>29</sup>

#### 1.1.2.3. Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770)

Günümüze ulaşan hadis musannefâtının ilki kabul edilen "el-Câmi" isimli eserin mu-sannifi Ma'mer b. Râşid isnad konusunda otorite kabul edilmiştir. Bütün Kütüb-i Sitte müellifleri onun rivayetlerine kitaplarında yer vermişlerdir. Cerh ve ta'dîl otoriteleri tarafından "esbetü'n-nâs, esdeku'n-nâs, sika, sâlih, hâfız, mutkin" gibi en üst dereceden ta'dîl lafızlarıyla anılmış ve hakkında övgü dolu ifadeler kullanılmıştır.<sup>30</sup> Yahyâ b. Maîn, Ma'mer'in Sâbit'ten rivayetinin "zayıf ve müztarib" olduğunu söylemekle beraber onu "sika" olarak ta'dîl etmiştir.<sup>31</sup>

24 Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, "Kiyame", 11 (No. 2435).

25 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 6/216; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. el-Büstfî. *es-Sikât*. thk. Muhammed Abdülmuîd Han (b.y.: Matbûâtü Dâirati'l-Osmâniyye, 1373/1973), 8/511; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/21; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 14/222-224; Zehebî, *Siyer*, 12/303; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî. *Tehzîb*. nşr. İbrahim ez-Zeybek-Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1435/2014), 2/290-291.

26 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 18/52; İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/752.

27 Ebû Ahmed Abdullah b. Adî b. Abdillâh, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 6/1948; Zehebî, *Siyer*, 9/566-574; İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/574.

28 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 6/39; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/574.

29 Zehebî, *Siyer*, 9/572; a.mlf. *Men tüküllime fîhi ve hüve müvessekun ev sâlihu'l-hadîs*, thk. Abdullah b. Dayfullah er-Ruhaylî (b.y.: 1426/2005), 341; a.mlf. *Mîzân*, 2/611.

30 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 8/255-257; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 2/290; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 28/303-311; Zehebî, *Siyer*, 7/5-18; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/125-126.

31 İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/125.

#### 1.1.2.4. Sâbit b. Eslem el-Bünânî (ö. 127/744)

Hicrî 41 yılında Basra’da doğan ve “Bünânî” lakabıyla meşhur olan Sâbit b. Eslem, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), Abdullah b. Amr (ö. 65/684-85), Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm (ö. 73/692) gibi sahâbîler ile görüşme ve onlardan hadis öğrenme imkânına sahip olmuştur.<sup>32</sup> Enes b. Mâlik’e 40 kırk yıl öğrencilik yapmıştır. Enes b. Mâlik, Bünânî hakkında “Hayrın ehli vardır. Sâbit ise hayrın anahtarlarındandır” demiştir. Bünânî, Enes’ten rivayet edenler arasında İbn Şihâb ez-Zührî’den (ö. 124/742) sonra en güvenilir râvi kabul edilmiştir.<sup>33</sup>

Ahmed b. Hanbel ve Kütüb-i Sitte müelliflerinin hepsi Bünânî’nin rivayetlerine yer vermektedir. Mizzî (ö. 742/1341), Bünânî’den rivayet eden yüzden fazla râvinin ismini vermektedir.<sup>34</sup> Münekkitler “sika, sâlih, me’ûn, esbet” gibi sıfatlarla tevsik etmektedirler. Bünânî isnadıyla nakledilen hadislerdeki bazı kusurların Bünânî’den değil, sonraki bazı zayıf ve meçhul râvilerden kaynaklandığı ifade edilmektedir.<sup>35</sup>

#### 1.1.2.5. Değerlendirme

Râvilerin doğum ve vefat tarihleri, aralarında “muasarât” olduğuna işaret ettiğinden isnadda ittisâlin varlığını göstermektedir. İsnadındaki bütün râvilerin sika ve aynı zamanda Kütüb-i Sitte râvileri olmaları sebebiyle bu rivayetin “sahih” olduğu anlaşılmaktadır. Tirmizî de kitabına aldığı bu rivayet için “hasen-sahih-garib” değerlendirmesi yapmıştır. Tirmizî’nin kullandığı bu üçlü niteleme rivayetin bir tarikten sıhhat şartlarını taşıdığına işarettir.<sup>36</sup>

#### 1.1.3. Bezzâr’ın (ö. 292/905) Rivayeti

İsnad: Amr b. Ali (ö. 249/864) → Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819) → el-Hazrec b. Osman (ö. ?) → Sâbit b. Eslem el-Bünânî (ö. 127/744) → Enes b. Mâlik → Hz. Peygamber.<sup>37</sup>

##### 1.1.3.1. Amr b. Ali (ö. 249/864)

Münekkitler tarafından övgüyle bahsedilen Amr b. Ali “sika, sadûk, sâhib-i hadîs, hâfız, fûrsânü’l-hadîs” olarak nitelendirilmiştir.<sup>38</sup> Hakkında herhangi bir cerh ifadesi kullanılmamıştır. Kütüb-i Sitte musanniflerinin hepsi Amr b. Ali’nin rivayetlerine kitaplarında yer vermiştir. Ayrıca Ebû Zür’a, Ebû Hâtim, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel gibi birçok meşhur muhaddis Amr b. Ali’den hadis rivayet etmiştir.<sup>39</sup>

##### 1.1.3.2. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819)

Müsned türü eserlerin ilkinin müellifi kabul edilen Tayâlisî, Buhârî’nin Sahih’indeki

32 Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 4/343; Zehebî, *Siyer*, 5/221-222.

33 Moğultay, *İkmâl*, 3/64; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 4/343-347.

34 Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 4/344-346.

35 İbn Sa’d, *Tabakât*, 9/231; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 1/449; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/262.

36 Mücteba Uğur, “Hasen”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/375.

37 Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *Müsned*, thk. Adil Sa’d (el-Medînetü’l-Münevvere: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 1426/2005), 13/340 (No. 6963).

38 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 3/249; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 22/164-165.

39 İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/487; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 22/164.



ta'liklerde, Müslim'in Sahîh'i ve sünen-i erbaa isnadlarında yer almaktadır.<sup>40</sup> Kırk bin hadisi ezberden nakledebildiği söylenen Tayâlisî'nin bazen merfûları mürsel, mürselleri de merfû olarak rivayet etmesini İbn Hacer "bu kadar çok hadiste bunun hayret edilecek bir şey olmadığı" belirtmekte ve Tayâlisî'yi "sebt ve müteyakkız" olarak değerlendirmektedir. Buhârî de Tayâlisî'nin irsâlini "esbet" olarak nitelemektedir.<sup>41</sup> Kendisi de bir hadis otoritesi kabul edilen Tayâlisî, önde gelen münekkitler tarafından "hâfız, esdeku'n-nâs, sika, sebt, me'mûn, sadûk, kesîru'l-hıfz, ilim dağı" gibi en üst dereceden ta'dîl dereceleri ile tezkiye edilmiştir.<sup>42</sup>

### 1.1.3.3. el-Hazrec b. Osman (ö. ?)

Ezdî'nin (ö. 374/985) "fîhi nazar ve zayıf", Dârekutnî'nin (ö. 385/995) "terkedilir"<sup>43</sup> dediği Hazrec b. Osman'ı İbn Hibbân es-Sikât'ında<sup>44</sup> zikretmiştir. Yahyâ b. Maîn "sâlih ve sika", Ebû Dâvûd "şeyh",<sup>45</sup> İclî "sika"<sup>46</sup> olarak tevsik etmektedirler. "Fîhi nazar" lafzı genel olarak metruk anlamında kullanılmakla beraber aynı râvi hakkında ta'dîl ifadeleri de kullanıldı ise sadece zayıflığa da işaret edebilir.<sup>47</sup> Bununla beraber muaddillerin cârihlerden fazla olması ve yapılan cerhlerin müfesser olmaması sebebiyle Hazrec b. Osman'ın makbul ve güvenilir bir râvi olduğu anlaşılmaktadır.

### 1.1.3.4. Değerlendirme

Bütün râvileri güvenilir ve sika olan bu rivayetin "makbul" olduğu ortaya çıkmakla beraber Hazrec b. Osman hakkında Ezdî'nin "fîhi nazar ve zayıf", Dârekutnî'nin "terkedilir" tenkitleri dikkate alınırsa en azından "hasen" veya diğer hadislerin mutâbaatı ve takviyesi sayesinde "sahih li-gayrihi" derecesinde olduğu söylenebilir.

### 1.1.4. İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) Rivayeti

İsnad: Abbâs b. Abdülazîm el-Anberî (ö.246/860) ve Ahmed b. Yûsuf es-Sülemî (ö. 264/878) → Abdürrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/826-27) → Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770) → Sâbit b. Eslem el-Bünânî (ö. 127/744) → Enes b. Mâlik → Hz. Peygamber.<sup>48</sup>

### 1.1.4.1. Ahmed b. Yûsuf es-Sülemî (ö. 264/878)

"Hamdân" lakabıyla tanınan Ahmed b. Yûsuf es-Sülemî'nin rivayetlerini Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce kitaplarında tahrîc etmişlerdir. Ahmed b. Yûsuf es-Sülemî'yi Müslim "sika", Nesâî "leyse bihi be's", Hâkim "hadis imamlarından", Dârekutnî ve İbn Hacer "sika ve nebîl" ifadeleriyle ile ta'dîl etmişlerdir. İbn Hibbân es-Sikât'ında zikretmektedir.<sup>49</sup> Hakkında olumsuz bir görüş belirtilmemiştir.

40 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 11/401.

41 Zehebî, *Siyer*, 9/382; İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/91.

42 İclî, *es-Sikât*, 1/427; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 4/142; Hatîb, *Târîh*, 10/32-37; İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/90-91.

43 Zehebî, *el-Mugnî*, 1/305; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/541.

44 İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/277-278.

45 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 3/116; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 8/241-242.

46 İclî, *es-Sikât*, 143; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 3/116; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/277-278; Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Şâhin, *Târîhu esmâ'i's-sikât mimmen nukile 'anhümü'l-'ilm*, thk. Subhî es-Sâmerrâî (Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1404/1984), 80; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 8/241-242; Zehebî, *el-Mugnî*, 1/305; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/541.

47 Ahmet Yücel, *Hadis İliminde Tenkit Terimleri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 104-108.

48 İbn Huzeyme, *Tevhîd*, 1/651 (No. 392).

49 İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/47; 1/524; Zehebî, *Siyer*, 12/386; İbn Hacer, *Takrîb*, 44.

#### 1.1.4.2. Değerlendirme

Sülemî dışındaki diğer râviler hakkında önceki isnadlar vesilesiyle bilgi verilmiştir. Bütün râvilerinden övgüyle bahsedilip haklarında olumsuz herhangi bir görüş belirtilmemesi ve râvilerinin sika derecesinde olmaları bu isnadı “sahih” derecesine çıkarmaktadır. İbn Huzeyme’nin Kitabü’t-Tevhîd’ini tahkik eden İbrâhim b. Abdülaziz de bu isnad için “sahih” demiştir.

#### 1.1.5. İbn Huzeyme’nin (ö. 311/924) Rivayeti

İsnad: Abbâs b. Abdülazîm el-Anberî (ö.246/860) → Süleyman b. Harb (ö. 224/839) → Bistâm b. Hureys (ö. ?) → Eş’as el-Huddânî (ö. ?) → Enes b. Mâlik → Hz. Peygamber.<sup>50</sup>

##### 1.1.5.1. Değerlendirme

Bütün râvileri önceki isnadlarda geçen ve sika olan bu rivayeti “sahih” olarak nitelemek uygundur.

#### 1.2. Cabir b. Abdullah’ın (ö. 78/697) Tarikleri

##### 1.2.1. İbn Mâce’nin (ö. 273/887) Rivayeti

İsnad: Abdurrahman b. İbrâhim ed-Dımaşkî (ö. 245/859) → el-Velîd b. Müslim (ö. 195/810) → Züheyr b. Muhammed (ö. 162/778) → Ca’fer es-Sâdık (ö. 148/765) → Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733 [?]) → Cabir b. Abdullah → Hz.Peygamber.<sup>51</sup>

##### 1.2.1.1. Abdurrahman b. İbrâhim ed-Dımaşkî (ö. 245/859)

“Duhaym” lakabı ile bilinen Abdurrahman b. İbrâhim ed-Dımaşkî’den Kütüb-i Sitte müelliflerinden Buhârî, Ebû Dâvûd, Nesâî, İbn Mâce ile el-Velîd b. Müslim, Bakî b. Mahled (ö. 276/889), Dârimî, Ebû Zür’a er-Râzî, Ebû Hâtim er-Râzî ve benzeri meşhur muhaddisler rivayet etmişlerdir.<sup>52</sup> Aynı zamanda kendisi de bir cerh ve ta’dîl otoritesi kabul edilen Duhaym hakkında birçok münekkit tarafından “sika, me’mûn, evseku’n-nâs, hüccet, lâ be’sse bih, âkıl, rekîn, Dimeşk’te onun gibisi yoktur” gibi ta’dîl ifadeleri kullanılmıştır.<sup>53</sup>

##### 1.2.1.2. el-Velîd b. Müslim (ö. 195/810)

119 (737) yılında doğdu. Rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer almaktadır. Ayrıca Leys b. Sa’d (ö. 175/791), Ali b. el-Medîni (ö. 234/848-49), İshak b. Râhûye, Kuteybe b. Saîd (ö. 240/855) ve Ahmed b. Hanbel, gibi önde gelen muhaddisler Velîd’den rivayet edenlerden bazılarıdır.<sup>54</sup>

Velîd b. Müslim’in Evzâî’nin (ö. 157/774) rivayetlerini çok iyi bildiği belirtilmekle<sup>55</sup> beraber ondan tedlîs yaptığı ifade edilmektedir. Bundan dolayı İbn Hacer, Buhârî ve Müslim’in Velîd’den rivayetlerinde seçici olduklarına ve münker olanları ayıkladıklarına işaret etmek-

50 İbn Huzeyme, *Tevhîd*, 1/652 (No. 393).

51 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), “Zühd”, 37 (No. 4310).

52 Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 16/496-498; Zehebî, *Siyer*, 11/516.

53 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 5/211; İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/484.

54 Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 31/89-91.

55 Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 31/93-97.

tedir.<sup>56</sup> Velîd'i mürsel rivayetleri ref' ettiği için "raffâ'" olarak niteleyen<sup>57</sup> Ahmed b. Hanbel, Velîd'in Şam'da en fazla hadis rivayet edenlerden biri olduğunu söylemiştir.<sup>58</sup> Münekkittler tarafından "sika, hâfız, imam, sadûk, sâlihu'l-hadîs, ilim kabî" olarak ta'dîl edilmiştir.<sup>59</sup>

### 1.2.1.3. Züheyr b. Muhammed (ö. 162/778)

Züheyr b. Muhammed'i Ahmed b. Hanbel "sika, leyse bihî be's, mükâribü'l-hadîs, müs-tekîmü'l-hadîs", Yahyâ b. Maîn "sika, sâlih, lâ be'se bih, zayıf", İclî "câizü'l-hadîs, lâ be'se bih", Yakub b. Şeybe (ö. 261/874) "sadûk, sâlihu'l-hadîs", İbn Adî "lâ be'se bih", Mûsâ b. Hârûn "sadûk olduğunu düşünüyorum", Ebû Hâtim "mahallühû sîdk, hıfzından rivayette hatalar var, kitabından rivayeti ise sâlih" olarak tavsif etmişlerdir.<sup>60</sup> Nesâî "leyse bihî be's" ifadesiyle beraber "leyse bi'l-kavî ve zayıf" cerh ifadelerini kullanmıştır. Zehebî "sika, ancak garîb rivayetleri var" şeklinde değerlendirmiştir.<sup>61</sup> Züheyr'i es-Sikât'ında zikreden İbn Hibbân, onun bazen hata yaptığını ve başka râvilerle muhalefet ettiğini belirtmektedir.<sup>62</sup> Dârimî ve Sâlih b. Muhammed el-Bağdâdî, Züheyr'in "sika ve sadûk" olduğunu belirtmişler ancak Dârimî hatasının çok olduğunu ifade etmiştir.<sup>63</sup> Buhârî'nin Züheyr'in Şamlılardan rivayetlerinin "münker", Basralılardan "sahîh" olduğu görüşüne karşılık Ahmed b. Hanbel, Şamlılardan rivayet edenin başka bir Züheyr olma ihtimalinden bahsetmektedir.<sup>64</sup> Ayrıca Züheyr'in bu rivayeti kendisinden naklettiği Ca'fer es-Sâdik Şamlı değildir.

Görüldüğü gibi Züheyr hakkında bazen aynı münekkid tarafından olmak üzere farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Fakat bunların çoğunluğu ta'dîl mertebeleridir. "Zayıf ve leyse bi'l-kavî," şeklindeki cerh ifadeleri, rivayetinin reddedilmesini değil, i'tibara elverişli olduğunu ifade etmektedir.<sup>65</sup> Şefaât hadisi başka isnadlarla rivayet edildiği için "garîb" olmadığı gibi "hata ve muhalefet" de söz konusu değildir. Bazı münekkidlerin "sika" olarak ta'dîl etmeleri ve Züheyr'in rivayetlerine bütün Kütüb-i Sitte müelliflerinin kitaplarında yer vermiş olmaları da onun sika ve güvenilir bir râvi olduğuna işarettir.

### 1.2.1.4. Ca'fer es-Sâdik (ö. 148/765)

"Sâdik" lakabıyla meşhur olan Ca'fer b. Muhammed Hz. Ali'nin dördüncü kuşak torunlarından. Annesi Ümmü Ferve ise Hz. Ebû Bekir'in oğlu Muhammed'in torunudur.<sup>66</sup> Ca'fer b. Muhammed'in rivayet ettiği hadisler Buhârî Edebü'l-Müfred'inde ve Kütüb-i Sitte'nin diğer müellifleri kitaplarında yer vermişlerdir. Sâbit b. Eslem el-Bünânî (ö. 127/744), Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Mâlik b. Enes

56 Zehebî, *Siyer*, 9/216.

57 İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/326.

58 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 17; Zehebî, *Siyer*, 9/212-214.

59 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/91-94; Zehebî, *Mîzân*, 2/501; a.mlf., *Siyer*, 9/212-214.

60 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/418; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/639-640.

61 Nesâî, *ed-Du'afâ*, 112; Ukaylî, *ed-Du'afâ*, 2/415; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 3/590; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/416-418; *Men tüküllime fihî*, 208-209.

62 İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/337.

63 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/418.

64 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, thk. Hâşim en-Nedvî (b.y.: Dâiratü'l-Meârifü'l-Osmâniyye, ts.), 3/428; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/416.

65 İbn Ebî Hâtim'e göre "leyse bi'l-kavî" ikinci, "zayıf" üçüncü merite olup her iki lafız ile nitelenen râvinin rivayetleri i'tibara elverişlidir. bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 2/37.

66 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 5/75.

(ö. 179/795) Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) vb. kendisinden rivayet etmişlerdir.<sup>67</sup> Şâfiî (ö. 204/820), Yahyâ b. Maîn, İbn Ebû Hayseme (ö. 279/892-93), İbn Adî ve Zekeriyâ b. Yahyâ es-Sâcî (ö. 307/920) Ca’fer b. Muhammed’i “sika” olarak nitelemektedirler. Ebû Hâtim “sikadır, onun gibisi sorulmaz”, Ebû Hanîfe ise “ondan daha fakih birini görmedim” demektedir.<sup>68</sup> Hakkında olumsuz bir görüş beyan edilmemiştir.

#### 1.2.1.5. Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733 [?])

İlmi yarıp derinliklerine ulaşan anlamında “bâkırü’l-ilm” tamlamasından kısaltılan “Bâkır” lakabı ile anılan<sup>69</sup> Muhammed el-Bâkır’ın babası Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn, annesi Fâtıma binti Hasan’dır. Baba tarafından Hz. Hüseyin’in, anne tarafından Hz. Hasan’ın torunudur. Muhammed el-Bâkır’ın Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687-88), Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-94), Câbir b. Abdullah (ö. 78/697), Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) gibi sahâbîlerden rivayetlerinin yanında başta büyük dedesi Ali b. Ebû Tâlib (ö. 40/661) olmak üzere diğer bazı aşıptan “mürsel” rivayetleri olduğu nakledilmektedir.<sup>70</sup> Rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer almıştır. Medine’nin fakihlerinden kabul edilen Muhammed el-Bâkır’ı, İbn Hibbân es-Sikât’ında zikretmekte<sup>71</sup> İclî ve İbn Sa’d “sika” olarak nitelemektedirler.<sup>72</sup>

#### 1.2.1.6. Değerlendirme

Münekkitlerin görüşlerine göre Züheyr dışındaki râviler sikadır. Züheyr hakkında yapılan değerlendirmeler ise rivayetinin i’tibara elverişli elverişli olduğuna işaret etmektedir. Ta’dîl ifadesi olarak “sadûk” genellikle zabt bakımından bir zayıflığa işaret etmekle beraber rivayeti ihticâc ve i’tibara uygun râviler için kullanılır.<sup>73</sup> Bu durumda rivayete “hasen” denilirse de diğer sahih rivayetlerin takviyesi ile “sahih li-gayrihi” dercesinde olması uygun görünmektedir. Elbânî de Sahîhu İbn Mâce isimli çalışmasında bu isnadın “sahih” olduğunu belirtmektedir.<sup>74</sup>

#### 1.2.2. İbn Huzeyme’nin (ö. 311/924) Rivayeti

İsnad: Ahmed b. Yûsuf es-Sülemî (ö. 264/878) → Amr b. Ebû Seleme (ö. 213/828) → Züheyr b. Muhammed (ö. 162/778) → Ca’fer es-Sâdık (ö. 148/765) → Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733 [?]) → Cabir b. Abdullah → Hz. Peygamber.<sup>75</sup>

##### 1.2.2.1. Amr b. Ebû Seleme (ö. 213/828)

Amr hakkında Ukaylî “hadisinde vehm var”, Yahyâ b. Maîn “zayıf”, Ebû Hâtim “hadisi yazılır fakat ihticâc edilmez”, Sâcî, “zayıf”<sup>76</sup> şeklinde görüş belirtmişlerdir. İbn Hibbân’ın

67 Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 5/74-76.

68 İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/555-556; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 2/487; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 5/75.

69 Moğultay, *İkmâl*, 10/283.

70 Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü’l-Merâsîl*, thk. Şükrullah b. Ni’metullah (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1418-1998), 185-186; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3/651.

71 İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/348.

72 Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 26/138-139.

73 Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*, 127-135.

74 Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *Sahîhu Sünen-i İbn Mâce* (Riyad: Mektebetü’l-Meârif, 1417/1997), 3/403.

75 İbn Huzeyme, *Kitabü’t-Tevhîd*, 1/655 (No. 396).

76 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 6/235; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3/275.

es-Sikât'ında zikrettiği<sup>77</sup> Amr'ı Ebû Saîd b. Yûnus, "sika"<sup>78</sup> olarak nitelemekte, Zehebî ise birçok kişinin Amr'ı tevsik ettiğini belirtmektedir.<sup>79</sup> Ayrıca rivayetlerinin Kütüb-i Sitt'e'nin hepsinde yer almış olması ve Ahmed b. Sâlih, Duhaym, Şâfiî, Muhammed b. Yahyâ ez-Zühli (ö. 258/872) gibi hadisçilerin kendisinden hadis rivayet etmesi Amr'ın rivayetinin makbul olduğunu göstermektedir.

### 1.2.2.2. Değerlendirme

Diğer râvileri önceki isnadlarda geçen ve sika olan bu rivayetin Amr b. Ebû Seleme ve Zühayr b. Muhammed hakkında yapılan tenkitlerden dolayı "hasen" derecesinde olması uygundur.

## 1.3. Abdullah b. Ömer'in (ö. 73/693) Tarikleri

### 1.3.1. İbn Ebû Âsım (ö. 287/900) ve Ebû Ya'lâ el-Mevsilî'nin (ö. 307/919) Rivayetleri

İsnad: Şeybân b. Ferrûh el-Eylî (ö. 235/844) → Harb b. Süreyc (ö. ?) → Eyyûb es-Sah-tiyânî (ö. 131/749) → Nâfi' (ö. 117/735) → Abdullah b. Ömer → Hz. Peygamber.<sup>80</sup>

#### 1.3.1.1. Şeybân b. Ferrûh el-Eylî (ö. 235/844)

140/757 da doğdu. Şeybân b. Ebî Şeybe ismiyle de anılır. Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî'nin (ö. 303/915) eserlerinde rivayetleri yer almaktadır. Osman b. Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894) Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Ca'fer b. Muhammed b. el-Firyâbî (ö. 301/913), Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, Ebû'l-Kasım el-Begavî (ö. 317/929) gibi önemli muhaddisler Şeybân b. Ferrûh'un öğrencileri arasındadır.<sup>81</sup>

Ebû Hâtim, Şeybân b. Ferrûh'un kaderî düşüncüyü benimsediğini ancak insanların ona muhtaç olduklarını<sup>82</sup>, Sâcî ise kaderî olmakla beraber "sadûk" olduğunu ifade etmektedir. Ebû Zür'a er-Râzî "sadûk", Ahmed b. Hanbel ve Mesleme ise "sika" olarak tavsif etmektedirler.<sup>83</sup>

#### 1.3.1.2. Harb b. Süreyc (ö. ?)

Harb b. Süreyc hakkında Ahmed b. Hanbel'in "leyse bihî be's",<sup>84</sup> Ebû'l-Velîd Hişâm b. Abdülmelik Tayâlisî'nin (ö. 227/842) "lem yekün bihî be's",<sup>85</sup> İbn Adî'nin "lâ be'se bih" olduğunu umuyorum,<sup>86</sup> şeklinde kullandıkları ta'dîl lafızları, rivayetlerinin i'tibar için kullanılabileceğini ifade eder. Ebû Hâtim'in "leyse bi'l-kavî, sikalardan münker rivayetler naklediyor"<sup>87</sup> değerlendirmesi de hafif cerh lafzı olarak rivayetinin i'tibara elverişli olduğuna

77 İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/482.

78 Zehebî, *Tezhib*, 7/154; İbn Hacer, *Tehzib*, 3/275.

79 Zehebî, *Mizân*, 3/262.

80 İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, 2/398 (No. 830); Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *Müsned*, 10/185-186 (No. 5813); a.mlf., *Kitâbü'l-Mu'cem*, thk. İrşâdü'l-Hakk el-Eserî (Faysalâbâd: İdaratü'l-'Ulûmu'l-Eseriyye, 1407), 172-173 (No. 198).

81 Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, 12/601.

82 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 4/358.

83 Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, 12/598-601; İbn Hacer, *Tehzib*, 2/184-185.

84 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 3/250; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, 5/523.

85 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 3/250; İbn Adî, *el-Kâmil*, 2/824; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, 5/523.

86 İbn Adî, *el-Kâmil*, 2/824.

87 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 3/250; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, 5/523.

delâlet eder. Harb b. Süreyc hakkında Yahyâ b. Maîn’den hem “zayıf ve hadisi sâbit değildir”<sup>88</sup> hem de “sika”<sup>89</sup> şeklinde iki farklı değerlendirme nakledilmektedir. İbn Hacer ise Harb b. Süreyc’in bazen hata ettiğini belirtmekle beraber kendi sıralamasına göre; rivayetiyle ihticâc ve i’tibar edilmeyi ifade eden “sadûk” lafzıyla nitelemektedir.<sup>90</sup> Buhârî “fihi nazar” olarak değerlendirmektedir.<sup>91</sup> Buhârî’nin “fihi nazar” dediği birçok râviyi başka münekkitler ta’dîl etmişlerdir.<sup>92</sup> Sâcî “sadûk” ve Dârekutnî ise “sâlih”<sup>93</sup> olarak ta’dîl etmektedirler.

Görüldüğü üzere Harb b. Süreyc hakkında da ta’dîl ifadeleri çoğunluktadır. Çoğunluğun görüşüne paralel olarak Yahyâ b. Maîn’in farklı ifadelerinden “sika” değerlendirmesinin tercih edilmesi daha uygundur. Ta’dîlin alt derecelerine işaret eden “leyse bihî be’s, lem yekün bihî be’s, lâ be’s be bih ve sadûk” lafızları ile “leyse bi’l-kavî ve zayıf” cerh ifadelerinin daha çok râvinin zabtının tam olmadığı ve rivayetleri i’tibar için yazılacak râviler hakkında kullanıldığını dikkate alırsak Harb b. Süreyc’in aslında makbul bir râvi olduğu anlaşılmaktadır.

### 1.3.1.3. Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749)

68 (687-88) yılında Basra’da doğdu. Eyyûb es-Sahtiyânî’den Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729), İbn Şihâb ez-Zührî, Katâde (ö. 117/735), Şu’be, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes, Hammâd b. Seleme (ö. 167/784), Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795), Hüseyim b. Beşîr (ö. 183/799) gibi birçok meşhur muhaddis hadis rivayet etmiştir. Rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer almaktadır.<sup>94</sup> Hakkında “onun gibisi sorulmaz (sika, lâ yüs’el an mislihi)” gibi övgü ifadeleri kullanılan Eyyûb es-Sahtiyânî hakkında hadis otoriteleri “sika, sebt, hüccet, adl” gibi en kuvvetli ta’dîl lafızlarını uygun görmüşlerdir.<sup>95</sup>

### 1.3.1.4. Nâfi’ (ö. 117/735)

Başta mevlâsı olmakla meşhur olduğu Abdullah b. Ömer olmak üzere birçok sahâbîden hadis öğrenmiştir. Kendisinden de yüzlerce muhaddis hadis rivayet etmiştir. Rivayetleri Kütüb-i Sitte’de nakledilmiştir. Tâbiîn döneminin önde gelen rivayet otoritelerinden kabul edilen Nâfi’ “altın silsile (silsiletü’z-zeheb)” denilen isnadların içinde yer almıştır. Yahyâ b. Maîn, iclî (ö. 261/875), Nesâî gibi birçok münekkit tarafından ta’dîl lafızlarının en üst dereceleriyle nitelendirilmiştir.<sup>96</sup>

### 1.3.1.5. Değerlendirme

İbn Ebû Âsım ve Ebû Ya’lâ el-Mevsilî tarafından aynı isnad ve manayı etkilemeyen bazı metin farklılıkları ile nakledilen bu rivayetin bütün râvilerinin güvenilir olduğu görülmektedir. Harb b. Süreyc’in yukarıda açıkladığımız durumundan dolayı “hasen” veya diğer sahih rivayetlerin takviyesi ile “sahih li-gayrihi” olduğu söylenebilir. İbn Ebû Âsım’ın

88 Moğultay, *İkmâl*, 4/23.

89 İbn Ebî Hâtım, *el-Cerh*, 3/250; İbn Şâhin, *es-Sikât*, 73; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 5/523.

90 İbn Hacer, *Takrîb*, 159-160.

91 Buhârî, *et-Târîhu’l-kebir*, 3/63.

92 Bk. Ebü’l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed el- Leknevî, *er-Ref’ ve’t-tekmîl fi’l-cerh ve’t-ta’dîl*, thk. Abdülfettâh Ebû Guddê (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1407/1987), 104-108.

93 Moğultay, *İkmâl*, 4/23; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/369.

94 Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 3/459-460.

95 İbn Ebî Hâtım, *el-Cerh*, 2/255; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/53; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/201.

96 İbn Ebî Hâtım, *el-Cerh*, 8/451-452; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/210-211.

Kitâbü's-Sünne'sini tahkik eden Elbânî de bu rivayeti "hasen" olarak değerlendirmiştir.<sup>97</sup> Ebû Ya'lâ'nın Müsned'ini, hadisleri tahrir ederek yayınlayan muhakkık Hüseyin Selîm Esed de Harb b. Süreyc'den dolayı bu isnadı "hasen" olarak nitelendirmiştir.<sup>98</sup>

### 1.3.2. Bezzâr'ın (ö. 292/905) Rivayeti

İsnad: Muhammed b. Abdürrahîm (ö. 255/868) → Şeybân b. Ferrûh el-Eylî (ö. 235/844) → Harb b. Süreyc (ö. ?) → Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749) → Nâfi' (ö. 117/735) → Abdullah b. Ömer → Hz. Peygamber.<sup>99</sup>

#### 1.3.2.1. Muhammed b. Abdürrahîm (ö. 255/868)

Muhammed b. Abdürrahîm'in rivayetleri Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî tarafından tahrir edilmiştir.<sup>100</sup> Kuvvetli hâfızasından dolayı "sâika" olarak isimlendirilmiştir. Ayrıca Mehâmilî (ö. 330/942), Siczî (ö. 444/1052), Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903), Zühîlî, Yahyâ b. Muhammed Sâ'id gibi ünlü muhaddisler kendisinden hadis rivayet edenler arasındadır.<sup>101</sup>

Ebû Hâtim "sadûk", Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Nesâî ve Serrâc (ö. 313/925) "sika", Dârekutnî "hâfız ve sebt", Hatîb el-Bağdâdî "mutkin, zâbit, âlim, hâfız"<sup>102</sup> olarak nitelemişlerdir. Hakkında olumsuz bir görüş belirtilmeyen Muhammed b. Abdürrahîm "sika" bir râvi olarak değerlendirilebilir.

#### 1.3.2.2. Değerlendirme

Bezzâr'ın Müsned'inde geçen bu rivayetin bütün râvileri sika ve makbul kişilerdir. Sadece Harb b. Süreyc hakkında önceki isnadda belirtildiği üzere ta'dîl ifadeleri kullanılmakla beraber bazı münekkitler tarafından "zabt" özelliğinin tam olmadığını gösteren cerh lafızları kullanılmıştır. Bu durumda isnad için "hasen" veya diğer rivayetlerin takviyesi ile "sahih li-gayrihi" hükmü verilebilir. Heysemî bu rivayeti "isnadı ceyyid" olarak değerlendirmektedir.<sup>103</sup> Hadis usûlü terimi olarak ceyyid lafzını bazı muhaddisler hasenden üstün ve sahihe yakın anlamında kullanmışlardır.<sup>104</sup>

## 2. "Şefaatin, Ümmetinden Büyük Günah İşleyenler İçindir" Hadisinin Rivayet Özellikleri ve İsnadların Genel Değerlendirilmesi

Hadis, Hz. Peygamber'den üç "müksirûn" sahâbî; Enes b. Mâlik, Câbir b. Abdullah ve Abdullah b. Ömer tarafından nakledilmiştir. Bundan dolayı mezkûr tarikler merfû olarak rivayet edilmiştir. İncelenen isnadlarda hiçbir râvi yalancılıkla itham edilmediği gibi bunla-

97 İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, 2/398 (No. 830).

98 Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selîm Esed, 10/186 (No. 5813); a.mlf., *Kitâbü'l-Mu'cem*, 172-173 (No. 198).

99 Bezzâr, *Müsned*, 12/186.

100 İbn Hacer, *Tehzîb*, 3/632.

101 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 26/5-7.

102 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 8/9; Hatîb, *Târîh*, 3/632; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3/632.

103 Ebû'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Ebî Bekr el- Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, ts.), 10/210-211.

104 M. Yaşar Kandemir, "Ceyyid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 7/469.



rın tedlis yaptığı da belirtilmemiştir.<sup>105</sup> Ayrıca bütün râvilerin ölüm tarihleri itibarıyla şeyhleri ile aynı dönemde yaşadıkları görülmüştür. Aralarında öğrenci hoca ilişkisi bulunduğu ve birbirlerinden hadis rivayet ettikleri tabakât kitaplarından tespit edilmiştir. Bu durum isnadlarda inkitâ olmadığına işaret eder.

Hadis usulü kurallarına göre hadislerin rivayetindeki zaafı gidererek takviye eden ve sıhhat derecelerini kuvvetlendiren bir yöntem de “itibar” incelemesi yaparak mütâbî ve şâhidlerini bulmaktır.<sup>106</sup> Araştırılan hadis, metin bakımından aralarında önemsiz sayılabilecek bazı küçük farklar bulunmakla beraber genel itibarıyla aynı manayı ifade eden standart bir formdadır. İsnadların hepsini dikkate aldığımızda mütâbaat ve şâhid yöntemlerinin bütün şartlarını ve özelliklerini taşımaktadır. İsnadlar, farklı şeyhlerden veya değişik sahâbîlerden rivayet edilmiş olmasıyla; mütâbaat-ı tâmmе, mutâbaat-ı kâsıra ve şâhid olmak üzere mütâbaatin bütün çeşitlerini kapsamaktadır. Bu özellikleriyle rivayetler, başta sahih olanlar olmak üzere birbirlerini takviye etmektedir. Örneğin, ilk rivayette Ebû Dâvûd’un hocası Ahmed b. Hanbel’in şeyhi Süleyman b. Harb’dan rivayeti mütâbaat-ı tâmmеdir.

Yirmi beş isnaddan beş tanesinin bütün râvilerinin sika ve çoğunluğu hadis ilminin önde gelen muhaddislerinden olduğu için ihtilâfsız bir şekilde “sahih”, birinin “hasen” ve beş tanesinin “hasen” veya “sahih li-gayrihi” derecesinde oldukları tespit edilmiştir. Sahih ve hasen olanların râvilerine makalede yer verilmiştir. İncelemeler sonucunda diğer on iki rivayetin isnadlarındaki bazı râviler hakkında ya bilgi bulunamamış veya zayıf olduklarına işaret eden cerh ifadeleri kullanıldığı görülmüştür. Bunların arasında çok zayıf olmayanların mütâbaat yoluyla ve diğer takviye yöntemleri ile “hasen li-gayrihi” seviyesine çıkması mümkün olabilir. Örneğin Sünen-i Tirmizî’de yer alan iki rivayetten biri isnadında bulunan Muhammed b. Sâbit el-Bünânî’nin çok zayıf olması sebebiyle incelenen isnadlara dâhil edilmemiştir. Halbuki Tirmizî bu isnadı “hasen ve garîb” olarak nitelemiştir.

Ayrıca sıhhat incelemesi yapılan bu metnin muhtevası ile eş anlamlı sayılabilecek pek çok rivayet de hadis kitaplarında yer almıştır. Örneklerden bazıları şöyledir: “Her Nebî’nin kabul olunacak bir duası vardır. Her Nebî duasını yapmakta acele etti. Ben ise duamı, ümmetime şefaatin için ahirete sakladım. Ona inşallah ümmetimden Allah’a şirk koşmadan ölenler nail olacaktır.”<sup>107</sup> “Ben, ümmetimin yarısının cennete girmesi ile şefaatin arasında serbest bırakıldım. Ben şefaati tercih ettim. Çünkü o, daha genel ve yeterlidir. Siz şefaatin müttakiler için mi olduğunu sanıyorsunuz? Hayır, o günahkârlar, hata yapanlar ve çirkin fiil işleyenler içindir.”<sup>108</sup> “Muhammed’in şefaati ile bir topluluk cehennemden çıkıp cennete girecekler. Onlar ‘cehennemlikler’ adını alacaklar.”<sup>109</sup>

105 Sadece İbn Mâce isnadında yer alan Velîd b. Müslim’in hocası Evzâî’den tedlis yaptığı ifade edilmiştir. Ancak hem Velîd sika bir râvi kabul edilmiş hem de bu rivayet Evzâî’den değildir.

106 Ebû Amr Osmân b. Abdîrrahmân İbnü’s-Salâh, ‘Ulâmü’l-hadîs. thk. Nüreddîn İtr. (Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 1406/1986), İbnü’s-Salâh, 82-85; Ebû’l-Fazl Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü’n-nazar fi tavzihi Nuhbeti’l-fiker*, thk. Nüreddîn İtr (Karachi: Mektebetü’l-Büşrâ, 1432/2011), 68-71; Salahattin Polat, “İtibâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 21/455; a.m.f., “Mütâbaat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/180-181; Halil İbrahim Kutlay, *Hadiste Sened Tenkidi* (İstanbul: Elif Yayınları, 2015), 255-266.

107 Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’s-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), “İmân”, 338.

108 İbn Mâce, “Zühhd”, 37 (No. 4307, 4311).

109 Ebû Dâvûd, “Sünne”, 23 (No. 4740).



Bunlara ilave olarak Câbir b. Abdullah'dan gelen rivayetlerin bazısının sonunda Câbir'in, râvi Muhammed el-Bâkir b. Ali'ye hitaben "Yâ Muhammed! Şefaati, büyük günah işleyenler için değilse, kim için olabilir!" şeklinde bir yorumu yer almaktadır.<sup>110</sup> Ayrıca Abdullah b. Ömer'in rivayetlerinin bazısında ise İbn Ömer'in "Biz, Nebî'nin 'Allah kendisine şirk koşulmasını affetmez, şirkin dışındakileri dilediği kimse için affeder'"<sup>111</sup> ayetini okuyup arkasından 'Şefaati ümmetimden büyük günah işleyenler için tehir ettim' dediğini duyuncaya kadar büyük günah işleyenlere istiğfar etmekten geri duruyorduk" şeklinde bir açıklaması nakledilmektedir. Rivayetin sonunda İbn Ömer "Birçok kimse hakkında içimizdekileri söylemekten geri durmuştuk, fakat sonra dillendirerek (onların affedilmelerini) umduk" demektedir.<sup>112</sup> Abdullah b. Ömer ile Câbir b. Abdullah'ın metni açıklayıcı bu ifadeleri ve ayrıca tespit edebildiğimiz kadar hiçbir sahâbîden büyük günahlar için şefaati edilmeyeceğine dair bir görüşün nakledilmemesi hadisin metin bakımından sıhhatine katkıda bulunan ve pekiştiren unsurlar olarak görülebilir.

Sahih ve hasen derecesinde olan toplamda on bir isnadın; hadisin makbul kabul edilmesi ve istidlâl edilmeye mesned olması için gerekli şartları taşıdığı ortaya çıkmıştır. Bu rivayetlerin âhâd oldukları için itikadî bir konuda hüccet olması da usûl ve yöntem olarak şöyle değerlendirilmiştir: Âhâd haberlerin, isnadlarının üçten çok olması durumunda meşhur veya müstefiz konumuna yükselmesi ya da telakkî'l-ümme bi'l-kabûl özelliğine sahip olması ile nazarî/istidlâlî ilim ifade ettikleri belirtilmiştir. Örneğin, Abdükâhîr el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Hacer bu görüştedir. Diğer yönden âhâd haberlerin yine isnad çokluğu ile manevî mütevâtir kabul edilerek nazarî/istidlâlî ilim ifade etmesi genel kabul gören bir görüştür. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36), Mâtürîdî, (ö. 333/944), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ile Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbar ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) bu düşüncede olan usûlcülerdendir. Bu kadar çok makbul; sahih ve hasen isnadıyla şefaati hadisinin meşhur veya müstefiz derecesine yükseldiği ve nazarî/istidlâlî ilim ifade eden kategoride olduğu söylenebilir. Sem'iyât konularında ise bu özellikteki hadislerin delil olarak kullanılması usûl âlimleri tarafından benimsenen bir yöntemdir.<sup>113</sup> Nitekim birçok usûlcü söz konusu 'büyük günahlara şefaati' rivayetine kitaplarında yer verip "meşhur" olduğunu ve diğer şefaati hadisleriyle beraber "manevî mütevâtir" olduğunu ifade etmektedirler.<sup>114</sup>

110 Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/250 (No. 1774); Tirmizî, "Kıyame", 11 (No. 2436); İbn Huzeyme, *Tevhîd*, 1/654 (No. 395).

111 en-Nisâ 4/48.

112 İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, 2/398 (No. 830); Bezzâr, *Müsned*, 12/186 (No. 5840); Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *Müsned*, 10/185-186 (No. 5813)

113 Bu konudaki görüşlerin ayrıntıları için bk. Alkan, "Âhâd Haberinin Hüccet Değeri", 195-200.

114 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhîd*. nşr. Richard Yûsuf Mekârisî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Şerkiyye, 1957), 365, 367; Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Muhammed el-Enver Hâmid (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011), 1068; Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd. *Kitâbü'l-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-hidâye fi usûli'd-dîn*. thk. Fetullah Huleyf. b.y.: Dâru'l-Meârif, 1969; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *eş-Şefâ'atü'l-'uzmâ fi yevmi'l-kıyâme*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1409/1989), 55; Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-'Aka'id*, çev. Süleyman Uludağ, 273.

## Sonuç

Her ilmin bir usûlü ve yöntemi vardır. İslâmî ilimler de usûl ve metodlara bağlı olarak sistematik bir yapıda oluşturulan disiplinlerdir. Bütün dinî ilimlerde ve usûllerinde “hadis usûlü” ilminin önemi ve katkısı büyüktür. Bu katkı, geliştirdiği “sened tenkid sistemi” ile Hz. Peygamber’in söz ve fiillerinin doğru bir şekilde tespit edilip Kur’ân-ı Kerîm’den sonra ikinci kaynak olarak diğer ilimlerde kullanılması şeklinde tezahür etmiştir. Bu sayede ilim dalları sahih hadisler ile istidlâl ederek alanlarında sağlıklı ve doğru neticelere ulaşmışlardır. Ancak takip edilen usûl ve yöntemlerde kişi, mezhep ve ekollere göre farklılıklar meydana gelmiş ve bu durum farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Büyük günahlar için şefaatin hakkında serdedilen değişik görüşler, söz konusu usûl ve yöntem farklılıkları sonucu ortaya çıkmıştır.

“Şefaatin ümmetinden büyük günah işleyenler içindir” hadisi bu çerçeveyi yansıtan güzel bir örnektir. Hadisin sıhhat incelemesi üzerinden yapılan bu çalışma, doğrudan büyük günahlara şefaatin imkânını ortaya koymayı hedefleyen bir araştırma değildir. Bu çerçevede konu zaten kelâm ilminin alanına girer. Yapılan isnad incelemesi, hadis usûlü ilmini dikkate almadan; hem bizatihi hadislerin sıhhati hakkında görüş belirtmenin geçersizliğine, hem de sahihliği belirlenen rivayetlerin ilgili olduğu meselede istidlâl yapmaya mesned olması için sahip olması gereken özelliklere dair bir örnek olarak düşünülmüştür.

Öncelikle söz konusu rivayetin, üçüncü asır sonuna kadar telif edilen hadis kitaplarının taranması sonucu; tespit edilen yirmi beş isnadının sened incelemesi yapılarak on bir tanesinin “sahih” veya “hasen” olduğu belirlenmiştir. “İ’tibar” yöntemine göre isnadların arasında mütâbaat olduğu için sıhhat derecelerinin kuvvetlendiği görülmüştür. Ayrıca bir konuda isnad çokluğu ile kuvvet kazanan âhâd haberlerin epistemolojik yönüyle farklılık gösterdiğine işaret edilmiştir. Âhâd olduğu için zan ifade ettiği ve itikadî konularda istidlâl edilemeyeceği ilkesinin mutlak olmadığına açıklık getirilmiştir. Zira âhâd haberler, isnadlarının çoğalması ile meşhur ya da müstefiz derecesine yükselerek nazârî/istidlâlî ilim ifade ederler ve itikadî alanın sem’iyyât konularında hüccet olarak kullanılırlar.

Bütün bunlar, İslâmî ilimlerin usûl ve yönteminin ilkelerinden bazılarıdır. Yapılan çalışma ile bu ilkelerin uygulaması örnek olarak gösterilmiştir. İslâm ilim, kültür ve düşünce dünyasında bir “asıl” olan “usûl olmadan vüsûl olmaz” ilkesinden müstağni olunamayacağı vurgulanmaya çalışılmıştır. Şefaatin hadisi örneğinde, dinî konularda görüş belirtmenin yöntem ve metodlarını vurgulamak amacı taşıyan bu çalışma; son dönemlerde dinî ilimlerde yetkin olmayan ya da yetkin olduğu halde usûl ve yöntemlere uymaksızın görüş belirten kişiler için naslardan hüküm çıkarmada Kur’ân-ı Kerîm’in beyanı olarak hadis ve sünnetin konumuna dikkat çekmeye yöneliktir.

## Kaynakça | References

Âcurrî, Ebû Ubeyd Muhammed b. Ali. Su'âlâtü Ebî Ubeyd el-Âcurrî Ebâ Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. thk. Abdülalîm Abdülazîm. 2 Cilt. Mekke: Mektebetü Dâru'l-İstikâme, 1418/1997.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. el-Müsned. nşr. Şuayb el-Arnaût - Adil Mürsid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995.

Akay, Akif. İslâm İnancında Şefaât. Ankara: Akçağ Yayınları, 2016.

Akbaş, Bahattin. Hadislere göre Hz. Peygamber'in Şefaati Meselesi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.

Alkan, Arif. "İslâm Âlimlerine Göre Âhâd Haberin Hücet Değeri". Kocatepe İslami İlimler Dergisi 5/1 (Haziran 2022), 182-203.

Altuntaş, Ramazan. "Kâdî Abdülcebâr'ın Sem'iyâtla İlgili Bazı Görüşleri". Bilimname 4/1 (2004), 59-79.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. Kitâbü't-Temhîd. nşr. Richard Yûsuf Mekârisî. Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şerkîyye, 1957.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. Müsnedü'l-Bezzâr. thk. Adil Sa'd. 20 Cilt. el-Medîne-tü'l-Münevvere: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1426/2005.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. el-Câmi'u's-sahîh. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. el-Edebü'l-müfred. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye ve Mektebetühâ, 1375.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. et-Târîhu'l-kebîr. thk. Hâşim en-Nedvî. 9 Cilt. b.y.: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, ts..

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. es-Sünen. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts..

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî. Müsnedü Ebî Ya'lâ. thk. Hüseyin Selîm Esed. 16 Cilt. Beyrut Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1393/1973.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî. Kitâbü'l-Mu'cem. thk. İrşâdü'l-Hakk el-Eserî. Fay-salâbâd: İdâratü'l-'Ulûmu'l-Eseriyye, 1. Basım. 1407.

Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. Sahîhu Sünen-i İbn Mâce. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1417/1997.

Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. Sahîhu Sünen-i Ebî Dâvûd. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1419/1998.

Fazlur Rahman. Ana Konularıyla Kur'an. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996.

Gümüoğlu, Hasan, "Ehl-i Sünnet'in Şefaât Anlayışının Oluşmasında İmam Mâtürîdî'nin Görüşlerinin Önemi". EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler 78 (Bahar 2019), 299-314;

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 21 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001.

Hennâd b. es-Serî, Ebü's-Serî. Kitâbü'z-Zühd. thk. Abdurrahman b. Abdülcebbâr. Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ, 1406/1985.

Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr. Bugyetü'l-bâhis 'an zevâ'idî Müsne-di'l-Hâris. thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkerî. 2 Cilt. Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1413/1992.

Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr el-. Mecma'u'z-zevâ'id ve men-ba'u'l-fevâ'id. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, ts..

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh. el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl. 9 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.

İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. Kitâbü's-Sünne ve maahû Zilâlû'l-cenne fî tah-rîci'Sünne. thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1400/1980).

İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed. Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl. Beyrut: Dâru't-Türâsi'l-Arabî, 1271/1952.

İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed. Kitâbü'l-Merâsîl. thk. Şükru'llah b. Ni'metullah. Beyrut: 2. Basım, Müessesetü'r-Risale, 1418-1998.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî. Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fi-ker. thk. Nûreddîn 'Itr. Karachi: Mektebetü'l-Büşrâ, 1432/2011.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî. Takrîbü't-Tehzîb. thk. Ahmed Şâgîf. b.y.: Dâru'l-Âsime, 1421.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî. Tehzîbü't-Tehzîb. nşr. İbrâhim ez-Zey-bek-Adil Mürşid. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1435/2014.

İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. el-Büstî. es-Sikât. thk. Muhammed Ab-dülmuîd Han. 10 Cilt. b.y.: Matbûâtü Dâirati'l-Osmâniyye, 1373/1973.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. Kitâbü't-Tevhîd ve isbâtü sıfâti'r-rab. Ab-dülaziz b. İbrahim. 2 Cilt. Riyad: Dâru'r-Rüşd, 5. Basım, 1414/1994.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. es-Sünen. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd. Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr. thk. Ali Muham-med. 11 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Hâneci, 1401/2001.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdirrahmân. 'Ulümü'l-hadîs. thk. Nûreddîn 'Itr. Di-meşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.

İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed. Târîhu esmâ'i's-Sikât mimmen nukile 'anhü-mül-'ilm. thk. Subhî es-Sâmerrâf. Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1404/1984.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed. Şerhu'l-usûli'l-hamse. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Kandemir, M. Yaşar. "Ceyyid". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 7/469. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Karadağ, Çağfer. "İslam Düşüncesinde Şefaata Nedir Ne Değildir?". Şefaata Nedir Ne Değildir?. ed. Adnan Demircan. 105-148. Ankara: Fecr Yayınları 2019.

Keskin, Yusuf Ziya. "Hadislere Göre Şefaata Nedir Ne Değildir?". Şefaata Nedir Ne Değildir?. ed. Adnan Demircan. 77-105. Ankara: Fecr Yayınları 2019.

Kesler, M. Fatih. "Kur'ân-ı Kerim ve Hadislerde Şefaata İnanç". Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 5/13 (Temmuz-Aralık 2004), 119-153.

Kırbaçoğlu, Hayri. Ahir Zaman İlmihali. Ankara: Otto Yayınları, 4. Basım, 2017.

Kutlay, Halil İbrahim. Hadiste Sened Tenkidi. İstanbul: Elif Yayınları, 2015.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1407/1987.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahman. Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1403 /1983.

Moğultay Ebû Abdillâh Alâüddîn b. Kılıç. İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl. thk. Âdil b. Muhammed. 12 Cilt. b.y.: el-Fâruku'l-Hadîsiyye li't-Tıbbâati ve'n-Neşr, 1422/2001.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. el-Câmi'u's-sahîh. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.

Narol, Süleyman, Mâtürîdî'nin Şefaata ile İlgili Ayetlerin Yorumunda Mu'tezile'ye Yaptığı İtirazlar, Mâtürîdî Düşünce ve Mâtürîdîlik Literatürü, 2018, s. 261-272;

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn. thk. Bûrân ed-Danâvî. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1405/1985.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn. thk. Muhammed el-Enver Hâmid. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.

Polat, Salahattin. "İ'tibar". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Polat, Salahattin. "Mütâbaat". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. eş-Şefâ'atü'l-'uzmâ fi yevmi'l-kıyâme. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1409/1989.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd. Kitâbü'l-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-hidâye fi usûli'd-dîn. thk. Fetullah Huleyf. b.y.: Dâru'l-Meârif, 1969.

Sarmış, İbrahim. Şeytan Üçgeni Bid'at-Tevesül-Şefaata. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.

Şahinalp, Hacer. "Kâdî Abdülcebbâr ve Ebü'l-Muîn en-Neseî'de Şefaatin". Turkish Studies (Kasım 2018), 417-444.

Taşdelen, Mehmet. "Mu'tezile'de Şefaatin Anlayışı". Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi = Journal of Social Sciences 5/10 (Aralık 2015), 81-101.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd. el-Müsned. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. b.y.: Merkezü'l-Bühûs ve'd-Dirâsâtü'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, ts..

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-'Aka'id. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 1982.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. es-Sünen. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981/1401.

Uğur, Mücteba. "Hasen". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr. ed-Du'afâ'ü'l-kebîr. thk. Mâzin b. Muhammed. 7 Cilt. b.y.: Dâru'l-Mecdi'l-İslâmî, 1429/2008.

Yücel, Ahmet. Hadis İlminde Tenkit Terimleri. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 2015.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. Men tüküllime fîhi ve hüve müvessekun ev sâlihu'l-hadîs. thk. Abdullah b. Dayfullah er-Ruhaylî. b.y.: 1426/2005.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. Mîzânü'l-i'tidâl. thk. Ali Muhammed. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts..

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. el-Mugnî fi'd-du'afâ'. nşr. Nûreddin İtr. 2 Cilt. Katar: İdâratü İhyâi't-Türâs, ts.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. Siyeru a'lâmi'n-nübelâ. thk. Şuayb el-Arnaût - Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 25 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982.



## Din Eğitiminde Ailenin Benimsediği Batıl İnançların Çocuklar Üzerindeki Psiko-Sosyal Etkileri

Ayşe Özçelik | 0009-0002-6072-592X | ozcelikayse6112@gmail.com

Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı,  
Trabzon, Türkiye

ROR ID: 04mmwq306

Osman Taşkın | 0000-0003-3962-936X | osman.taskin@trabzon.edu.tr

Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı,  
Trabzon, Türkiye

ROR ID: 04mmwq306

### Öz

Ailede din eğitiminde olumlu değerler ve doğru inançlar kazandırılmaya çalışılırken aynı zamanda olumsuz tutum ve davranışlar da aşılanmaktadır. Aileden kritik dönemde alınan bu olumsuz tutum ve davranışlar zamanla kişiliğe etki etmekte ve bu davranışların değiştirilmesi zorlaşmaktadır. Aileden çocukların din eğitimi sürecinde aldıkları olumsuz tutum ve davranışlardan biri de batıl inançlardır. Bu çalışma, çocukların aile ortamında gördükleri/edindikleri batıl inançları ve bunların çocuklara etkilerini incelemek amacıyla yapılmıştır. Araştırma, nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması deseni kullanılarak tasarlanmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu 2023-2024 eğitim öğretim yılında Trabzon ili Çaykara ilçesinde bulunan dört farklı ortaokulda öğrenim gören 7. Sınıf düzeyindeki yirmi öğrenci oluşturmaktadır. Veriler, öğrencilerle yapılan mülakatlar yoluyla toplanmış ve içerik analiziyle değerlendirilmiştir. Araştırmamız, bölgedeki ailelerin din eğitimi uygulamalarını ve çocuklara aktardıkları batıl inançları belirlemede etkili olmuştur. Çalışma grubunun tümü aileden veya çevreden günlük yaşam, fal-uğur ve soyut âlemlerle ilgili çok çeşitli batıl inançları öğrenmişlerdir. Bu temalarda en sık görülen batıl inançlar; gece ile ilgili davranışlar, eşige oturma, burçlar, ayna kırma, kara kedi, büyü, fal, cin çağırma vb. davranışlardır. Çocukların büyük bir kısmı aileden öğrendikleri batıl inançlara inanmaktadırlar. Aile ortamında edinilen bu batıl inançlar, çocukların çoğunluğunda korku ve endişe gibi olumsuz duygular oluşturmaktadır. Gelişimleri dolayısıyla öğrencilerin büyük bir kısmı, batıl inançları sorgulama ve bu inançların doğruluğunu değerlendirme eğilimindeyken, bazı öğrencilerin batıl inançları sorgulamadıkları ve bu konuda pek düşünmedikleri gözlemlenmiştir. Ayrıca 7. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde işlenen batıl inanç konusunun öğrencilerin dini tutum ve davranışlarında ciddi bir dönüşüme neden olmadığı görülmüştür. Bu sonuçlara göre, batıl inançların çocukların sağlıklı dinî gelişimini engellediği ve çocukların dinî bilgi ve anlayışlarını olumsuz etkilediği düşünülmektedir. Araştırma sonuçları, ailelerin din eğitiminde doğru bilgilere dayalı yöntemler ve model davranışlar kullanmalarının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla çocuklara doğru din eğitimi verilmesi konusunda bu eğitimi sağlayanlara destek olunmalı, özgün ve yaygın din eğitimiyle batıl inançların değerlendirilmesinde eleştirel düşünme becerileri kazandırılmalıdır.



## Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi, Ailede Din Eğitimi, Batıl İnanç, Dinî Korku, Kaygı.

## Atıf Bilgisi

Özçelik, Ayşe – Taşkın, Osman. “Din Eğitiminde Ailenin Benimsediği Batıl İnançların Çocuklar Üzerindeki Psiko-Sosyal Etkileri”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/2 (December 2024), 409-434.

<https://doi.org/10.33718/tid.1514905>

Geliş Tarihi : 11.07.2024

Kabul Tarihi : 31.10.2024

Yayın Tarihi : 31.12.2024

Değerlendirme : İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Etik Beyan : Bu çalışma Osman TAŞKIN danışmanlığında Aralık 2024 tarihinde tamamlanan “Aile Kaynaklı Batıl İnançların 7. Sınıf Öğrencilerine Etkisinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. (Aile Kaynaklı Batıl İnançların 7. Sınıf Öğrencilerine Etkisinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi, Trabzon Üniversitesi, Trabzon/Türkiye, 2024).

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Benzerlik Taraması : Yapıldı - intihal.net

Yazar Katkıları : Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)

Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

## Psycho-Social Effects of Superstitions Adopted by the Family on Children in Religious Education

Ayşe Özçelik | 0009-0002-6072-592X | ozcelikayse6112@gmail.com

Trabzon University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences,  
Trabzon, Türkiye

ROR ID: 04mmwq306

Osman Taşkın | 0000-0003-3962-936X | osman.taskin@trabzon.edu.tr

Trabzon University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences,  
Trabzon, Türkiye

ROR ID: 04mmwq306

### Abstract

Religious education in the family tries to instill positive values and correct beliefs, while at the same time instilling negative attitudes and behaviors. These negative attitudes and behaviors received from the family during the critical period affect the personality over time and these behaviors become difficult to change. One of the negative attitudes and behaviors that children receive from their families in the process of religious education is superstition. This study was conducted to examine the superstitious beliefs that children see/acquire in the family environment and their effects on children. The research was designed using a case study design from qualitative research methods. The study group of the research consists of twenty 7th grade students studying in four different secondary schools in Çaykara district of Trabzon province in the 2023-2024 academic year. The data were collected through interviews with the students and evaluated through content analysis. Our research was effective in determining the religious education practices of families in the region and the superstitious beliefs they pass on to their children. All of the study group learned a wide range of superstitions about daily life, fortune-telling and the abstract world from their families or the environment. The most common superstitious beliefs in these themes are behaviors related to night, sitting on the threshold, zodiac signs, breaking mirrors, black cats, magic, fortune telling, and summoning demons. Most of the children believe in superstitious beliefs they learn from their families. These superstitious beliefs acquired in the family environment cause fear and anxiety in the majority of children. Due to their development, most of the students tended to question superstitious beliefs and evaluate the accuracy of these beliefs, while some students did not question superstitious beliefs and did not think much about it. In addition, it was observed that the subject of superstitious beliefs covered in the 7th grade Religious Culture and Moral Knowledge course did not cause a serious transformation in students' religious attitudes and behaviors. According to these results, it is thought that superstitious beliefs prevent children's healthy religious development and negatively affect their religious knowledge and understanding. The results of the research reveal the necessity for families to use methods based on accurate information and model behaviors in religious education. Therefore, support should be given to those who provide correct religious education to children, and critical thinking skills should be gained in the evaluation of superstitions through formal and non-formal religious education.

## Keywords

Religious Education, Religious Education in the Family, Superstition, Religious Fear, Anxiety.

## Citation

Özçelik, Ayşe - Taşkın Osman. 'Psycho-Social Effects of Superstitious Beliefs Adopted by the Family on Children in Religious Education'. *Trabzon Theology Journal* 11/2 (December 2024), 409-434.

<https://doi.org/10.33718/tid.1514905>

Date of Submission : 11.07.2024

Date of Acceptance : 31.10.2024

Date of Publication : 31.12.2024

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : This study is based on the master's thesis entitled 'Evaluation of the Effects of Family-Based Superstitious Beliefs on 7th Grade Students in terms of Religious Education', completed in December 2024 under the supervision of Osman TAŞKIN (Evaluation of the Effects of Family-Based Superstitious Beliefs on 7th Grade Students in terms of Religious Education, Trabzon University, Trabzon/Turkey, 2024). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - intihal.net

Author Contributions: Author-1 (%55) - Author-2 (%45)

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Giriş

Aile, neslin devamını sağlayan ve toplumun temeli olan en önemli kurumlardan biridir. Çocuğun ilk nefes aldığı, duygusal deneyimlerini yaşadığı ve hayata adım attığı yerdir. İnsanın kişiliği, karakteri ve özgüveni büyük ölçüde aile içinde şekillenir ve gelişir.<sup>1</sup> Aile, çocukların sadece bedensel büyümesini değil, aynı zamanda ruhsal, psikolojik, sosyal ve dini yönden de gelişimini destekleyen eğitim-öğretim ortamıdır.<sup>2</sup> Özellikle 0-12 yaş arası dönem, çocukların eğitim açısından hassas olduğu zaman dilimidir ve bu dönemde aile, etkili eğitimi sağlayan ilk kurumdur.<sup>3</sup> Dolayısıyla, çocukluk döneminde aileden alınan eğitim, bireyin tutum ve davranışlarını belirlemede kritik bir role sahiptir.<sup>4</sup>

Aile, manevi değerlerin nesilden nesile aktarımını sağlayarak kendi kültürünü, bilgi ve davranış kalıplarını çocuğa kazandırır.<sup>5</sup> Psikolojik, eğitsel ve sosyolojik öneminin yanı sıra, çocuğun dinî gelişiminde de aktif bir rol oynar. Aile, çocuğun din, ahlak ve değerlerini öğrendiği ve dinî davranışların modellendiği bir ortamdır. Çocuk, dinle ilgili sözleri, ilk olarak ailesinde duyar, tutum ve davranışlara da ilk orada şahit olur, benimser ve öğrenir. Dolayısıyla, çocuğun dinî kimliği, büyük ölçüde aile içinde oluşur ve şekillenir. Doğuştan gelen din duygusunun erken-geç ortaya çıkmasında ve sağlıklı-sağlıksız gelişiminde, ailenin rolü belirleyicidir.<sup>6</sup> Ailede yetişkinler tarafından sergilenen davranışlarla aktarılan din, çocuğun dinî yaşamını olumlu veya olumsuz yönde etkiler. Bu nedenle ailede din, merkezi bir konuma sahipse çocuğun inançları buna paralel olarak gelişir. Ancak ailenin dine karşı olumsuz bir dinî tutumu var ise bu durum çocuğun dinî gelişimini engeller.<sup>7</sup> Dolayısıyla, aile ortamında verilen din eğitiminin şekli ve içeriği son derece önemlidir çünkü bu eğitimin ileride çocuğu dinden uzaklaştırma ya da onu kalıcı dinî değerlere bağlama potansiyeli vardır.<sup>8</sup> Söz konusu eğitimde ebeveynlerin bilgi düzeyi, sağlıklı ve doğru dinî bilgilere sahip olma durumu, batıl inançlara bağlılıkları ve bu inançları günlük yaşamlarına nasıl entegre ettikleri, belirleyici unsurlardır. Ailede din eğitimi, yalnızca doğru dini bilgilerin aktarımıyla sınırlı değildir; aynı zamanda, aile büyüklerinin sahip olduğu batıl inançlara dayalı eksik veya hatalı bilgilerin de aktarıldığı bir süreçtir.

Batıl inançlar, psikolojik nedenlerden kaynaklanan yoksulluk, korku veya çaresizlik gibi faktörlerle ortaya çıkan, İslam'ın Kur'an ve sünnete göre geçersiz kabul ettiği inançlardır. Bu inançlar, gerçeklikle hiçbir ilişkisi olmayan, zaman ve mekânın uğur ve uğursuzluğuyla ilgili abartılı hikâyelerdir. Bilimsel temellere dayanmayan ve rasyonel ilkelerle uyumlu ol-

1 Abdullah Özbek, "Bir Eğitim Kurumu Olarak Ailenin Önemi", *İslâm'da Aile ve Çocuk Terbiyesi-2*, ed. İbrahim Canan (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 57.

2 Mustafa Köylü, "Değerler Eğitiminde Ailenin Fonksiyonu", *Aile ve Eğitim*, ed. Faruk Bayraktar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 228.

3 Özbek, "Bir Eğitim Kurumu Olarak Ailenin Önemi", 57.

4 Seval Çakır, *Bir Kurum Olarak Ailenin Din Eğitimi İşlevi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 8.

5 Cihanşir Doğan, "Ailenin Önemi ve Vazgeçilmez Fonksiyonları", *Aile ve Eğitim*, ed. Faruk Bayraktar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 27.

6 Mustafa Köylü - Cemil Oruç, *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022), 90.

7 Ahmet Koç, "Okul Öncesi Dönemde Ailede Çocuğun Din Eğitimi", *Çocuk Sorunları ve İslam Sempozyumu*, ed. Ahmet İshak Demir (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 636.

8 Mehmet Emin Ay, "Çocuklara İman Esaslarının Öğretimi", *Çocuk Gelişimi ve Eğitimi*, ed. Halis Ayhan (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998), 240.

mayan bir dizi geleneksel düşünce ve inanışlardır.<sup>9</sup> Akıl dışı ve mantıksız olarak kabul edilen batıl inançlar, korkuları hafifletmek, felaketlerden korunmak gibi çeşitli düşüncelerle başa çıkmak ve şanslı olmak için bireylerin başvurduğu ve etkili olduğu takdirde sürdürdüğü bir dizi eylem biçimini içerir.<sup>10</sup> Bu tür inançlar ve onlara bağlı davranışlar, genellikle zaman içerisinde süreklilik gösterir ve çoğunlukla geleceğe dair beklentilerle ilişkilendirilir. Aynı zamanda, belirsizlik durumlarında kaygıyı azaltma işlevi üstlenir ya da güvenilir bilgi eksikliğinde bir tür alternatif bilgi kaynağı olarak işlev görür.<sup>11</sup> Batıl inançlar, kuşaktan kuşağa taklit yoluyla aktarıldığından, bireyler genellikle bunları varoluşlarının bir parçası olarak görür ve yaşamlarını sürdürmek için önemli bir araç olarak kabul eder.<sup>12</sup> Bu inançlar, konuşma, dinleme ve gözlemlene gibi faaliyetlerle toplumun geneline yayılır. Genellikle büyükanne ve büyükbabaların anlattığı hikâyelerle aktarılan, nesilden nesile miras olan bu batıl inançlar, kültürel unsurlar arasında yer alır. Dinî bilgiyle uyumlu olmayan ve yanlış olarak kabul edilen bu inançlar, toplumda yaygınlık kazanarak bireylerin tutum ve davranışlarını önemli ölçüde etkiler.<sup>13</sup>

Aile içinde benimsenen batıl inançlar, çocuklarda korku veya sevgi gibi duyguları harekete geçirmek için bir eğitim aracı işlevi görür. Ayrıca bu inançlar, çocuklarda istenmeyen davranışları önlemek ve arzu edilen davranışların yapılmasını teşvik etmek amacıyla da kullanılır.<sup>14</sup> Bu tür yaklaşımlar, çocukların dinî bilgi ve değerleri yanlış anlamalarına ve yanlış inançlara sahip olmalarına neden olabilir. Örneğin, bir çocuğa, yalan söylememesi için “yalan söylersen dilin kopar, dilsiz kalırsın” gibi korkutucu ifadeler kullanmak, aslında gerçek dışı ve zararlı bir inanç sistemini besler. Benzer şekilde, “mezarı parmağınla gösterirsen parmağın çürür” gibi hurafeler anlatmak, çocuğun yanlış inançlara sahip olmasına yol açar.<sup>15</sup> Ayrıca aile içinde benimsenen bu tür batıl inançlar, çocukların zihinsel ve duygusal gelişimini de etkileyerek, onları korkuya sevk eder, dinî bilgi ve değerlerle uyumsuzluk içinde olmalarına neden olur. Bu durum, çocukların sağlıklı bir din eğitimi almalarını engeller ve toplumda batıl inançların devam etmesine yol açar. Çünkü çocuklar, ailelerinden edindikleri bilgileri yaşantılarının vazgeçilmez bir unsuru olarak kabul eder. Bunun nedeni, çocukluk döneminin karakteristik özelliklerinden biri olan kolay inanma eğilimidir. Bu eğilimle, çocuklar dinle ilgili kendilerine anlatılanlara ve duyduklarına içtenlikle inanır. Mantıksal düşünme yetileri henüz tam anlamıyla gelişmemiş olan çocuk, bu gelişim sürecinde

9 İlhan Yıldız, “Yoksulluk ve Bilgisizliğin Öteki Yüzü: Yerleşik Halk İnançları”, *Diyanet İlmî Dergi* 42/4 (2006), 45.

10 Ceyda Tuncel, *Cinsiyet, Meslek Grubu, Yaş ve Eğitim Düzeyi Değişkenlerinin, Bireylerin Batıl İnançlara Sahip Olma Düzeyleri Üzerindeki Etkileri* (Ankara: Başkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013), 21.

11 Joanna Crossman, “Superstitious Beliefs and Behaviours”, *Superstition, Management and Organisations: Irrationality, Randomness, and Chaos in Decision Making*, Palgrave Studies in Workplace Spirituality and Fulfillment (Cham: Springer Nature Switzerland, 2024), 93.

12 Enver Kapağan, “Geçmişten Bugüne Safranbolu’da Batıl İnançlar (Hamile Kadınlar, Gelinler ve Çocuklar Örneğinde)”, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi* 14 (25 Aralık 2019), 4.

13 Tuncel, *Cinsiyet, Meslek Grubu, Yaş ve Eğitim Düzeyi Değişkenlerinin, Bireylerin Batıl İnançlara Sahip Olma Düzeyleri Üzerindeki Etkileri*, 27.

14 Mustafa Doğan, *Halk Arasında Batıl Olarak Nitelendirilen ve Kutsal Mekanlarda Uygulanan İnanç ve Davranışların Sosyal Psikolojik Açısından İncelenmesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006), 1.

15 İshak Aşar, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Öğrencilerin Batıl İnançları Üzerindeki Etkisi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2012), 32.

karşılaştığı dini değerleri ve bilgileri sorgulamadan kabul eder.<sup>16</sup>

Ailede din eğitimi ile ilgili literatürde birçok çalışma mevcuttur. Bu çalışmalardan bazıları şöyledir: Abanoz (2020), çocukların dinî ve ahlaki gelişiminde anne, babanın ve diğer bazı değişkenlerin etkisini araştırdığı çalışmasında, çocuğun dinî ve ahlaki gelişiminde etkili faktörün anne ve baba olduğunu tespit etmiştir. Çın (2019), Diyarbakır örnekleminde ebeveynlerin ilk çocukluk döneminde çocuklarının din eğitimine ilişkin tutumlarını çeşitli değişkenler açısından inceleyen araştırmasında, ebeveynlerin sağlıklı bir din eğitimi almış olmasının, çocukta sağlıklı bir din eğitiminin altyapısının oluşumuna katkı sağladığı sonucuna ulaşmıştır. Özkan (2011), çocuğun din eğitimi sürecinde dinî inanç, tutum ve davranışlarının oluşumu ve şekillenmesinde ebeveynlerin etkisini incelediği çalışmasında, dini bilgi kaynağı olarak en çok tercih edilen kişilerin sırasıyla anne ve baba olduğunu ortaya koymuştur. Bu veriler, çocukların dini eğitiminde anne ve babanın öncelikli rol oynadığını, dolayısıyla ebeveynlerin dini bilgi aktarımında ne kadar önemli bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir.

Batıl inançlar ve bu inançların etkilerine yönelik bazı çalışmalar mevcuttur. Tuncel (2013), bilim ve teknolojinin geliştiği toplumlarda bireylerin batıl inançlara inanma düzeylerini; cinsiyet, meslek grubu, yaş ve eğitim düzeyleri açısından inceleyerek aralarındaki ilişkiyi ortaya çıkarmayı amaçlayan çalışmasında, bireylerin batıl inançlara sahip olma düzeyleri ile cinsiyetleri arasında anlamlı bir ilişki olduğunu bulmuştur. Bunun yanında, katılımcıların meslek, yaş ve eğitim düzeyleri ile batıl inançlara sahip olma düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki olmadığını saptamıştır. Aşar (2012), İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programındaki “Toplumda Yaygın Olan Bazı Batıl İnançlar” konusunun, öğrencilerin batıl inançları üzerindeki etkisini inceleyen çalışmasında, DKAB dersinin öğrencilerin batıl inançlarını azaltmada önemli bir rol oynadığını bulmuştur. Köse ve Ayten (2009), modern toplumlarda da varlığını sürdüren batıl inanç ve davranışları psiko-sosyal açıdan ele aldıkları çalışmalarında, batıl inançların bireye sağladığı psikolojik yarar üzerinde durmuşlardır. Yılmaz (2006), kadınlar arasında hurafelerin yaygınlığını ve çeşitli hurafeleri tespit etmek amacıyla yaptığı çalışmasında, kadınların hurafelere bağlanma düzeyinin oldukça yüksek olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Literatüre baktığımızda ailede din eğitimi, batıl inançlar ve etkilerini ele alan çalışmalar olduğu görülmektedir. Ancak ailede verilen din eğitimi kapsamında çocuklara örtük bir şekilde aktarılan batıl inançlar ve bu inançların çocuklardaki psikososyal etkilerine yönelik çalışmaya rastlanmamıştır. Bundan hareketle çalışmamızda problem cümlesi “Çocuklar aileden ne tür batıl inançlar almakta ve bu batıl inançlardan nasıl etkilenmektedir?” olarak belirlenmiştir. Bu problemden hareketle oluşturulan alt problemler şu şekildedir:

Alt problemler

- 1- Çocukların çevrelerinden/ailelerinden öğrendikleri batıl inançlar var mıdır?
- 2- Çocukların kişisel olarak inandıkları batıl inançlar nelerdir?
- 3- Çocuklar batıl inançlardan etkilenmekte midir?

16 Hasan Dam, “Çocukluk Dönemi Din Eğitimi”, *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2023), 69-71.

#### 4- Çocuklar, ailelerinden edindikleri batıl inançları sorgulama eğiliminde midir?

Trabzon ili Çaykara ilçesinde, aile içinde çocukların gözlemlediği batıl inançları saptamak, onların inandığı batıl inançları belirlemek ve bu inançlardan kaynaklı etkileri görmek amacıyla yapılacak olan bu araştırmanın, din eğitimi literatürüne katkı sağlayacağı ve konu hakkında yapılacak yeni araştırmalara yol gösterici nitelikte olacağı öngörülmektedir.

### 1. Yöntem

Nitel araştırma yöntemi benimsenen bu çalışmada, aile içinde gerçekleştirilen din eğitimi sürecinde örtük olarak aktarılan batıl inançları ve bu inançların etkilerini incelemek amacıyla, gerçek hayat, güncel durum veya belirli bir zaman dilimindeki batıl inançlar hakkında birden fazla bilgi kaynağından yararlanarak derinlemesine bilgi toplamaya elverişli olan durum çalışması uygulanmıştır.<sup>17</sup>

Araştırmanın çalışma grubunu, 2023-2024 eğitim-öğretim yılında Trabzon ili Çaykara ilçesindeki dört farklı ortaokulda öğrenim gören 7. sınıf düzeyindeki yirmi öğrenci oluşturmaktadır. Çalışma grubunun 7. sınıf öğrencilerinden oluşmasının nedeni, bu öğrencilerin DKAB dersinde yer alan “Melek ve Ahiret İnançları” ünitesindeki “Görünmeyen Varlıklar” konusu altında batıl inançlar içeriğinin işlenmiş olmasıdır. Bu durum nitel araştırmanın amaçlı örnekleme yöntemlerinden “ölçüt örnekleme”nin kullanılmasını gerektirmiştir.<sup>18</sup> Araştırmanın çalışma grubunu oluşturan öğrencilerin demografik bilgileri, öğrenim gördüğü okullar ve sınıf düzeyleri Tablo-1’de verilmiştir.

Tablo 1: Araştırmanın Yürütüldüğü Okulların Listesi

Öğrenci Rumuzu	Okul	Cinsiyet	Sınıf
Ö1	Taşkıran Mustafa Özer Ortaokulu	Erkek	7
Ö2	Zeki Bilge Ortaokulu	Erkek	7
Ö3	Zeki Bilge Ortaokulu	Kız	7
Ö4	Zeki Bilge Ortaokulu	Erkek	7
Ö5	Zeki Bilge Ortaokulu	Kız	7
Ö6	Zeki Bilge Ortaokulu	Kız	7
Ö7	Taşkıran Mustafa Özer Ortaokulu	Erkek	7
Ö8	Zeki Bilge Ortaokulu	Kız	7
Ö9	Şehit Ahmet Çamur İmam Hatip Lisesi	Erkek	7
Ö10	Taşkıran Mustafa Özer Ortaokulu	Erkek	7
Ö11	Şehit Mehmet Aygün İmam Hatip Ortaokulu	Kız	7

17 John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018), 97.

18 Michael Quinn Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 230.

Ö12	Şehit Mehmet Aygün İmam Hatip Ortaokulu	Kız	7
Ö13	Taşkıran Mustafa Özer Ortaokulu	Kız	7
Ö14	Şehit Ahmet Çamur İmam Hatip Lisesi	Kız	7
Ö15	Şehit Ahmet Çamur İmam Hatip Lisesi	Kız	7
Ö16	Şehit Ahmet Çamur İmam Hatip Lisesi	Kız	7
Ö17	Şehit Ahmet Çamur İmam Hatip Lisesi	Erkek	7
Ö18	Şehit Mehmet Aygün İmam Hatip Ortaokulu	Erkek	7
Ö19	Şehit Mehmet Aygün İmam Hatip Ortaokulu	Erkek	7
Ö20	Şehit Mehmet Aygün İmam Hatip Ortaokulu	Kız	7

Tabloya göre, Zeki Bilge Ortaokulu'ndan 4 kız ve 2 erkek öğrenci, Taşkıran Mahmut Özer Ortaokulu'ndan 2 kız ve 2 erkek öğrenci, Şehit Mehmet Aygün İmam Hatip Ortaokulu'ndan 2 kız ve 3 erkek öğrenci, Şehit Ahmet Çamur İmam Hatip Lisesi'nden 4 kız ve 1 erkek öğrenci olmak üzere, 7. sınıf kademesinden toplam yirmi öğrenci çalışma grubuna alınmıştır.

Araştırmamızda, öğrencilerin ailelerinden aldıkları batıl inançları ve bu inançların sebep olduğu olumsuz etkileri öğrenmek amacıyla nitel araştırma yöntemleri içinde yer alan görüşme tekniğinden yararlanılmıştır. Görüşme, araştırmacının amaçlarına uygun hazırlanmış soruların, fikrine ihtiyaç duyulan kişiye sorulması ve araştırmacıdan yanıtlar alınması sürecidir.<sup>19</sup> Konu ile ilgili literatür taraması yapıldıktan sonra yarı yapılandırılmış görüşme formu hazırlanmıştır. Hazırlanan görüşme formunda anlaşılamayan ya da yanlış anlaşılabilir soruların var olup olmadığının ölçülmesi için üç öğrenci ile pilot uygulama yapılmıştır. Uygulamadan sonra verilen cevaplar doğrultusunda görüşme soruları içerik ve dil açısından yeniden gözden geçirilmiş ve din eğitimi alanında iki öğretim üyesinden sorularla ilgili değerlendirmeleri alınarak üzerinde gerekli ekleme ve çıkarmalar yapılarak görüşme formuna son şekli verilmiştir. Pilot uygulama ve uzman görüşlerinin alınması ile çalışmanın geçerliği ve güvenilirliği sağlanmıştır.

Trabzon Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu'nun 17.08.2023 tarihli 2023-8/1.1 sayılı izni ve Trabzon İl Millî Eğitim Müdürlüğü'nün 15.09.2023 tarih ve E-99699167-300-2300050643 sayılı izniyle 2023-2024 eğitim öğretim yılı güz döneminde araştırmacı tarafından, belirlenen okul ve sınıf düzeylerinde görüşmeler yapılmıştır. Verilerin toplanma süreci yaklaşık 3-4 hafta sürmüştür. Görüşmeler, yüz yüze ve görüşme için ayrılmış özel bir oda ortamında bireysel olarak soruların cevaplanmasıyla gerçekleştirilmiştir. Katılımcılara görüşme öncesinde gerekli açıklamalar yapılmıştır. Görüşmenin gönüllülük esasına dayandığı, kişisel bilgilerin saklı tutulacağı ve bilimsel çalışmada kullanılacağı bilgisi verilmiştir. Görüşmeler katılımcılardan alınan onay sonucu ses kayıt cihazı ile kayıt altına alınmıştır. Araştırmadan elde edilen veriler alınan ses kayıtları dinlenerek bilgisayar ortamında yazıya geçirilmiştir. Verileri analiz etmek için içerik analizi

19 Necati Cemaloğlu, *Bilimsel Araştırma Teknikleri ve Etik* (Ankara: Pegem Akademi, 2020), 117.



kullanılmıştır. Veriler içerik analizi ile kodlara ayrılmış ardından bu kodlardan hareketle tema ve kategoriler oluşturulmuştur.

## 2. Bulgular ve Tartışma

Bu bölümde, öğrencilerin ailelerinden duyduğu ve kabul ettiği batıl inançları, bu inançların öğrenciler üzerindeki etkileri ve bu inançlarla ilişkili deneyimleri incelenmiştir. Ayrıca, batıl inançların neden olduğu olumsuz etkilerin yanı sıra, öğrencilerin bu inançları sorgulama durumları da araştırılmış ve sonuçları değerlendirilmiştir.

### 2.1. Öğrencilerin Çevresinden Duyduğu Batıl İnançlar

Öğrencilerin çevresel etkilere maruz kalma düzeyini anlamak ve bu etkilerin eğitim sürecindeki rolünü değerlendirmek amacıyla öğrencilere, aileleri veya çevrelerinden duydukları batıl inançlar olup olmadığı ile ilgili bir soru yöneltilmiştir. Öğrencilerin bu soruya verdiği cevaplar, Tablo-2'de özetlenmiştir. Bu tabloda, öğrencilerin ailelerinden veya çevrelerinden duydukları batıl inançların varlığına dair genel bir görünüm sunulmuştur.

Tablo 2 Öğrencilerin Çevresinden Duyduğu Batıl İnançlar

Tema	Kategori	Kod	Frekans		
Günlük Yaşam	Gece uğursuzluğu	Gece tırnak kesmek (Ö-1, Ö-2, Ö-3, Ö-5, Ö-6, Ö-7, Ö-8, Ö-9, Ö-10, Ö-11, Ö-13, Ö-15, Ö-17, Ö-18, Ö-19, Ö-20)	16		
		Geceleri dışarı çöp atmak (Ö-2, Ö-5, Ö-6, Ö-11, Ö-12, Ö-14, Ö-15, Ö-17, Ö-18, Ö-19, Ö-20,)	11		
		Gece dışarı çıkmak (Ö-2, Ö-6, Ö-10, Ö-15, Ö-19)	5		
		Geceleyin soğan yemek (Ö-6, Ö-20)	2		
		Gece aynaya bakmak (Ö-7, Ö-2)	2		
		Akşamları kedi sevmek (Ö-6, Ö-8)	2		
		Gece uyurken karşında sandalye olması (Ö-5)	1		
		Gece düşmek (Ö-12)	1		
		Gece hayvanlardan uzak durmak (Ö-14)	1		
		Gece ateş yakmak (Ö-2)	1		
		Akşam dışarıda tuvalet yapmak (Ö-2)	1		
		Gece temizlik yapmak (Ö-19)	1		
		Gece suyun üstünden atlamak (Ö-20)	1		
		Düğün	Düğün	Damadın gelini düğünden önce görmesi (Ö-3)	1
				Gelinin damadın ayağına basması (Ö-3)	1
Gelinin duvağı düğünden önce indirmesi (Ö-3)	1				

Tema	Kategori	Kod	Frekans
Günlük Yaşam	Ev hayatı	Birinin üstünden atlamak (Ö-5, Ö-6, Ö-11, Ö-14, Ö-15, Ö-20)	6
		Evin girişine terlik koymak (Ö-3, Ö-8)	2
		Üzerindeki kıyafete dikiş atmak (Ö-18, Ö-20)	2
		Eşiğe oturmak (Ö-3, Ö-17)	2
		Arkadan konuşunca kulak çınlaması (Ö-15, Ö-16)	2
		Kur'an-ı açık bırakmak (Ö-18, Ö-19)	2
		Ekmeği yere düşürmek (Ö-18, Ö-20)	2
		Banyo kapısında durmak (Ö-6)	1
		Yemeği açık bırakmak (Ö-11)	1
		Eve köpek girmesi (Ö-16)	1
		Göbek düşmesi (Ö-12)	1
		İkindiden sonra banyo yapıp dışarı çıkmak (Ö-2)	1
		Yemeğe üfleme (Ö-20)	1
		Eve ayakkabı ile girmek (Ö-18)	1
Uğur	Fal ve Şans	Kara kedi (Ö-2, Ö-3, Ö-5, Ö-7, Ö-8, Ö-9, Ö-11, Ö-13, Ö-14, Ö-16, Ö-20)	11
		Burçlar (Ö-1, Ö-3, Ö-8, Ö-9, Ö-10, Ö-15, Ö-16, Ö-17)	8
		Ayna kırmak (Ö-5, Ö-7, Ö-8, Ö-9, Ö-11, Ö-17, Ö-14)	7
		Nazar boncuğu (Ö-2, Ö-3, Ö-13, Ö-15, Ö-17, Ö-18, Ö-20)	7
		Fal (Ö-1, Ö-3, Ö-5, Ö-9, Ö-16, Ö-17)	6
		Muska (Ö-1, Ö-2, Ö-3, Ö-4, Ö-10, Ö-18)	6
		Büyü (Ö-2, Ö-3, Ö-9, Ö-10, Ö-17, Ö-18)	6
		Sihir (Ö-3, Ö-9, Ö-10, Ö-17)	4
		Şans bilekliği (Ö-13, Ö-18)	2
		Kurban kanını alına sürmek (Ö-5, Ö-13)	2
		Kulak çekip tahtaya vurmak (Ö-7, Ö-16)	2
		Siyah yılan (Ö-9)	1
		Kesilen saçın üstüne basmak (Ö-3)	1
		Dolunayda saç kesmek (Ö-15)	1

<b>Uğur</b>	<b>Fal ve Şans</b>	Saçı kesen elin uğuru ya da uğursuzluğu (Ö-15)	1
		Kuşun pislemesi (Ö-7)	1
		13 rakamı (Ö-7)	1
		Gökkuşağının altından geçmek (Ö-11)	1
		Kurşun dökmek (Ö-15)	1
		Yerdeki şişeye basmak (Ö-14)	1
		Domuzu ismiyle söylemek (Ö-19)	1
		Merdivenin altından yürümek (Ö-20)	1
		Manifest (Ö-16)	1
	<b>Dilek</b>	Herhangi bir durumda dilek tutmak (Ö-1, Ö-3, Ö-7, Ö-15, Ö-18)	5
		Bir şeyi kırk kez söylemek (Ö-7, Ö-17)	2
		Ağaçlara bez bağlamak (Ö-11)	1
		Meteor taşı (Ö-15)	1
		Taş kolyelerin para getirmesi (Ö-2)	1
Para havuzları (Ö-7)		1	
<b>Soyut âlem</b>	<b>Görünmeyen varlıklar</b>	Cinler (Ö-2, Ö-4, Ö-5, Ö-6, Ö-8, Ö-10, Ö-11, Ö-12, Ö-13, Ö-14, Ö-15, Ö-18, Ö-19)	13
		Melek çağırmak (Ö-2, Ö-5, Ö-20)	3
		Gece mezarın yanından geçmek (Ö-2, Ö-18, Ö-20)	3
		Şeytan (Ö-2, Ö-8, Ö-19)	3
		Besmelesiz yemeğe şeytan gelmesi (Ö-3, Ö-17)	2
		Cin çağırmak (Ö-2, Ö-5)	2
		Horoz ötmesi (Ö-2, Ö-20)	2
		Ayna cinlerin dünyasının kapısı (Ö-2)	1
		Ceviz ağacının altında durmak (Ö-2)	1
		Mağarada cinlerin yaşaması (Ö-6)	1
		Cinlerin ıssız yerlerde büyü yapması (Ö-6)	1
		Karanlıkta cinlerin selamını almamak (Ö-6)	1
		Siyah keçilere dokunmak (Ö-2)	1
		Ruh çağırmak (Ö-5)	1
		Maraz (Ö-10)	1
		İncir ağacı altında cinlerin yaşaması (Ö-18)	1

Tablo 2'ye göre, öğrencilerin tamamında aileden/çevreden duymuş olduğu batıl inançların var olduğu görülmüştür. Öğrencilerin aileden/çevreden öğrendikleri batıl inançlar; günlük yaşam, fal ve uğur ve soyut âlem olmak üzere üç tema altında toplanmıştır. Bu temalar; gündelik hayat içindeki eylemleri kapsadığından “günlük yaşam”, bir eşyanın, durumun uğur ya da uğursuzluk olarak kabul edilmesi nedeniyle “uğur”, melek, cin, şeytan gibi görünmeyen varlıkları içermesinden dolayı “soyut âlem” şeklinde isimlendirilmiştir.

Günlük yaşam temasını oluşturan batıl inançlar gece uğursuzluğu, düğün ve ev hayatı kategorileri ile ilgilidir. Öğrencilerin gece uğursuzluğu ile ilgili kategoride yer alan batıl inançlarından örnek alıntılar şu şekildedir.

... Gece dışarı bir şey dökersen cinler gelir... (Ö-6) ... Akşamları tırnak kesmek uğursuzluktur... (Ö-9)  
... Geceleri bahçede gezilmez çünkü orda cinler yaşar... (Ö-15) ... Geceleyin soğan yersek melekler  
orda olmaz... (Ö-20)

... Geceleyin aynaya bakılmaz, kendimizin şeytanlaşmış hali rüyalarımıza girer... (Ö-9) ... Akşamları  
kedi sevilmez uğursuzluk getirir... (Ö-7)

Düğün kategorisinde yer alan batıl inançlar ile ilgili öğrencilerin cevaplarından örnek alıntılar aşağıdaki gibidir.

... Gelinin duvağını düğünden önce indirmesi, damadın düğünden önce gelini görmesi ve gelinin  
damadın ayağına basması gibi durumlarda evlilikleri kötü gider... (Ö-3)

Ev hayatı kategorisini oluşturan batıl inançlar ile ilgili öğrencilerin verdiği cevaplardan elde edilen alıntı örnekleri aşağıda verilmiştir.

... Birinin üzerinden geçilirse gelecekte boyu kısa olur... (Ö-5) ... Kapının önünde oturan kişi iftiraya  
uğrar... (Ö-17) ... Kur'an-ı açık bırakırsak şeytan okur... (Ö-19) ... Eve köpek giremez, hem uğursuzluk  
getirir hem de onun olduğu evde melek olmaz... (Ö-16)

Uğur temasını oluşturan batıl inançlar, fal ve şans ve dilek kategorilerine ayrılmıştır. Fal ve şans kategorisinde yer alan batıl inançlardan örnek alıntılar şöyledir.

... Kurşun dökmek... (Ö-15) ... Kırık aynaya bakma cinler musallat olur... (Ö-14) ... Muska periden,  
cinden korur... (Ö-4) ... Nazar boncuğu şeytanın gözüdür... (Ö-2) ... Hınzır hayvanına diğer adını  
verirsek evin bereketi kaçar... (Ö-19) ... Saçlarını keser de saçlarının üstüne basarsan geleceğin  
kötü olur... (Ö-3)

Dilek kategorisinde yer alan batıl inançlar ilgili öğrencilerin cevaplarından alıntı örnekleri aşağıda verilmiştir.

... Bir şeyi kırk kez söyleyince gerçekleşir... (Ö-7) ... Birinin yanağına kırıpk düşünce onun dilek tutması  
gerekir, çünkü dileği gerçekleşir... (Ö-3) ... Taş kolyeler para getirir, rengi stresi azaltır... (Ö-2)  
... Ağaçlara bağlanan bezler uğur getirir... (Ö-11)

Soyut âlem temasını oluşturan batıl inançlar görünmeyen varlıklar kategorisi altında toplanmıştır. Öğrencilerin cevaplarından elde edilen bu batıl inançlar ile ilgili alıntılar şöyledir.

... Dışarı çöp ya da bir şey atmıyoruz, sıcak su dökmüyoruz çünkü cinlerin sofrasına düşer ve sirlenirler... (Ö-2) ... Cinler ıssız yerlerde falan yaşıyorlar, orda büyü yapıyorlar... (Ö-6) ... Mezarın

*yanından geçerken mezarı işaret etmek şansızlık getirir... (Ö-20) ... Geceleyin incir ağaçlarının altında dolaşınca cinler musallat olur... (Ö-18) ... Yemeğe besmele çekmeden başlarsak şeytan da bizimle beraber yer... (Ö-17)*

Literatürdeki farklı araştırmalar da çocukların batıl inançları öğrenme sürecinde ailelerin ve çevrenin önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Aşar'ın (2012) çalışmasında, öğrencilerin en fazla batıl inançları ailelerinden (%46,7), akrabalarından (%16,5) ve arkadaşlarından (%12,6) öğrendikleri ortaya çıkmıştır. Yılmaz (2006) tarafından yapılan araştırma, kadınların hurafeleri en çok annelerinden, büyükannelerinden ve kayınvalidelerinden (%47,5) öğrendiklerini ortaya koymuştur. İlgili çalışmadaki bulgular, hurafelerin özellikle kadınlar arasında aile içi iletişim yoluyla aktarıldığını ve bu şekilde nesiller boyunca sürdüğünü göstermektedir. Kanbir'in (2006) milli sporcular üzerinde yaptığı araştırmada, sporcuların batıl inançları öğrenme sürecinde ailelerin, yakın çevrenin önemli bir etkiye sahip olduğu belirlenmiştir. Çobanoğlu'nun (2006) hurafeler üzerinde yaptığı alan araştırmasında, görüştüğü bireylerin bir kısmı burçlar ile ilgili bilgileri ailelerinden öğrendiğini ifade etmiştir. Cebeci (2005) ise 11-15 yaş grubundaki öğrencilerin doğru-yanlış kararlarında annelerinin (%55,7) en etkili olduğunu, babaların (%28,1) ve arkadaşların (%4,9) da önemli roller oynadığını tespit etmiştir.

Bulgularımız ve mevcut literatürdeki bilgiler büyük ölçüde uyumludur ve batıl inançların toplumsal ve kültürel aktarım süreçlerine ışık tutmaktadır. Araştırmamızda, öğrencilerin tamamının ailelerinden çeşitli batıl inançları aldıklarını belirtmeleri, bu inançların ailede din eğitimindeki etkisini gözler önüne sermektedir. Özellikle, ailelerin bu süreçteki kritik rolü, batıl inançların yaygınlığını ve sürekliliğini anlamak açısından önemlidir. Bununla birlikte içerik olarak batıl inançlara bakıldığında, çocukların aile içerisinde günlük yaşam, fal ve dileklere dair birçok batıl inanç çeşidi gördüğü, çocukluk dönemi korkularına bağlı olarak görünmeyen varlıklarla ilgili batıl inançları öğrendikleri söylenebilmektedir.

## **2.2. Öğrencilerin Sahip Olduğu/İnandığı Batıl İnançlar**

Öğrencilerin aileleri veya çevreleri tarafından aktarılan batıl inançların etkisi altında olup olmadıklarını belirlemek amacıyla, onlara batıl inançlara inanıp inanmadıkları sorulmuştur. Bu soru, öğrencilerin kendi düşünce yapılarını, ailelerinden veya çevrelerinden aldıkları bilgilerle nasıl ilişkilendirdiklerini ve kendi inanç sistemlerini nasıl şekillendirdiklerini anlamak için kullanılmıştır. Öğrencilerin sorulan soruya verdiği cevaplar aşağıdaki Tablo-3'te yer almaktadır.

Tablo 3 Öğrencilerin Sahip Olduğu Batıl İnançlar

Tema	Kategori	Kod	Frekans
Batıl inançlara inanıyorum	Günlük Yaşam	Birinin üstünden atlamak (Ö-17, Ö-20)	2
		Düşüncelerle nesneyi hareket ettirmek (Ö-16)	1
		Islak dışarı çıkmak (Ö-2)	1
		Kedilerin üstünden atlamak (Ö-6)	1
		Mezarlığın yanından geçerken şarkı söylemek(Ö-20)	1
		Mezarlığın yanından geçmek (Ö-18)	1
		Ekmek kırıntısına basmak(Ö-20)	1
		Dikiş üzerine kişinin gelmesi (Ö-20)	1
		Saçın üstüne basmak (Ö-3)	1
	Fal	Nazar boncuğu (Ö-3, Ö-13)	2
		Fal (Ö-16)	1
		Muska (Ö-3)	1
		Burçlar (Ö-16)	1
	Gece uğursuzluğu	Gece tırnak kesmek (Ö-11, Ö-18, Ö-20)	3
		Gece dışarı çöp atmak (Ö-2, Ö-20)	2
		Gece dışarıda tuvalet yapmak (Ö-2)	1
		Gece dışarı çıkmak (Ö-2)	1
	Görünmeyen varlıklar	Cinler (Ö-2, Ö-11)	2
	Batıl inançlara kısmen inanıyorum	Nazara inanırım nazar boncuğuna inanmam (Ö-15)	1
Şans bilekliği (Ö-5)		1	
Uydurulmuş hikâye (Ö-5)		1	
Sünnetle çelişmeyen burçlar (Ö-12)		1	
Akşam dışarı çöp atmak (Ö-12)		1	
Akşam temizlik yapmak (Ö-19)		1	
Akşam dışarda tuvalet yapmak (Ö-15)		1	
Domuzu ismiyle söylemek (Ö-19)		1	
Cin çağırarak (Ö-15)		1	
Cin hakkında kötü konuşmak (Ö-15)		1	
Batıl inançlar abartı geliyor (Ö-19)		1	
Burçlar (Ö-15)		1	

<b>Batıl inançlara inanmıyorum</b>	Allah'a inanmıyorum (Ö-7, Ö-10)	2
	Batıl inançlara inanmıyorum (Ö-9)	1
	Batıl inançları sorguluyorum, inanmıyorum (Ö-7)	1
	Eskiden inanırdım ama şimdi yok (Ö-14)	1

Tabloda öğrencilerin batıl inançlara yönelik tutumlarını belirlemek üzere kullanılan verilere göre, öğrencilerin batıl inançlara ilişkin tutumları “Batıl inançlara inanmıyorum,” “Batıl inançlara kısmen inanmıyorum” ve “Batıl inançlara inanmıyorum” şeklinde üç tema altında toplanmıştır. Bulgular, öğrenciler arasında batıl inançlara yönelik farklı düzeylerde tutumların bulunduğunu göstermektedir. Öğrencilerin çoğunluğu batıl inançlara inanırken, dört öğrenci kısmi bir inanç sergilemekte ve sadece dört öğrenci hiçbir batıl inanca inanmamaktadır. Bu çeşitlilik, öğrencilerin batıl inançlarla ilişkili tutumlarında karmaşıklık olduğunu ve farklı düşünce yapılarına sahip olduklarını göstermektedir. Önceki soruda öğrencilerin, ailelerinde gözlemediği batıl inançlar ele alındı. Bu soru ise öğrencilerin ailelerinde gördükleri batıl inançlara inanıp inanmadıklarını öğrenmek amacıyla soruldu. Öğrencilerin ailelerinden gözlemediği günlük yaşam, fal ve uğur, gece uğursuzluğu ve görünmeyen varlıklar ile ilgili batıl inançlar aynı zamanda onların inandığı batıl inançlar arasında yer almaktadır.

Batıl inançlara inandığını söyleyen öğrencilerin vermiş olduğu cevaplardan doğrudan alıntı örnekleri aşağıda verilmiştir.

*... Ben nazar boncuğu, muskaya inanıyorum. Muskanın içine bazı dualar koyuyorlar sonra kapatıyorlar buna inanıyorum... (Ö-3) ... Gece tırnak kesilmez diyorlardı buna inanıyor gibiyim... (Ö-18) ... Gece uyurken perdem açık olduğu zaman özellikle köyde iken belli bir süreden sonra karanlık oluyor ya üç harfliler beni izliyormuş yanıma geleceklermiş gibi hissediyorum... (Ö-2) ... Saçımın üstüne basmamaya çalışıyorum uğursuzluk getirir diye... (Ö-3) ... Birinin üzerinden atlayınca boyunun kılalacağına inanmıştım... (Ö-20)*

Batıl inançlara kısmen inandığını ifade eden öğrencilerin vermiş olduğu cevaplardan doğrudan alıntı örnekleri aşağıdaki gibidir.

*... Bu şans, cesaret, kader bileklikleri var mesela onlara biraz inanıyorum burçların bileklikleri var, onların anlamları var ama onlara da çok inanmıyorum, çünkü bir ara kullandım ama hiçbir etki görmedim... (Ö-5) ... Nazara inanırım ama nazar boncuğuna inanmıyorum... (Ö-15) ... Hinzırı kendi adıyla söylemek ve akşamleyin temizlik yapmak kötü, bu ikisine inanıyorum... (Ö-19)*

Batıl inançlara inanmadığını dile getiren öğrencilerin vermiş olduğu cevaplardan doğrudan alıntı örnekleri ise şöyledir.

*Ben batıl inançlara inanmıyorum. Allah'a inanıyorum... (Ö-7) ... Hayır, sadece dine inanıyorum... (Ö-10) ... Benim şu an inandığım pek yok ama eskiden kedilerin içine cin girdiğini düşünürdüm... (Ö-14)*

Çalışmada ulaşılan bulgular, literatürdeki bulgular ile örtüşmektedir. Dağlı ve arkadaşlarının (2023) 573 lise öğrencisi üzerinde gerçekleştirdikleri araştırmada, öğrenciler ara-

sında yaygın olan batıl inançlar arasında kara kedilerin uğursuzluk getirdiği, astrolojinin ve burçların geleceği belirlediği, büyü ve nazarın insanları etkileyebileceği gibi inanışlar yer almaktadır. Ayna kırma, gece tırnak kesme, ılık çalma, merdiven altından geçme, eşikte oturma ve tuz dökme gibi davranışların uğursuzluk getireceği düşüncesi de yaygındır. Bunun yanında, kötü şans getireceğine inanılan bir durum karşısında kulak çekip tahtaya vurma gibi ritüelistik davranışlar, baykuş veya yarasanın bir evde görülmesinin ölüm habercisi olacağına dair inanışlar ile odaya kelebek ya da uğur böceği girmesinin şans getireceği düşüncesi de öğrenciler arasında sıkça karşılaşılan inanışlar arasındadır. Ögenler ve Yapıcı (2012) Tıp Fakültesi ve Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksekokulu'ndan 184 öğrenci ile yaptığı görüşmeler sonucunda, öğrencilerin batıl inançlarına ilişkin çeşitli bulgular elde etmişlerdir. Araştırmada öğrencilerin %61,4'ü burçlarının özelliklerini bildiklerini ifade ederken, %65,8'i bazı insanların başlarına kötü şeylerin gelmesini hak ettiklerine inanmaktadır. %39,7'si korktukları bir şeyin gerçekleşmemesi için tahtaya vurduğunu belirtmiştir. Ayrıca, %23,4'ü evden sağ ayağı ile çıkmanın gerekliliğine, %20,1'i önemli işlere başlarken özel bir gün seçmeye, %13,6'sı baykuş ötüşünün bela getirdiğine, %12,5'i kara kedinin şanssızlık getirdiğine, %10,3'ü ise köpek ulumasının cenaze habercisi olduğuna inanmaktadır. Öğrencilerin %2,7'si ise merdiven altından geçmenin uğursuzluk getirdiğini düşünmektedir. Öğrencilerin %32,1'in nazar boncuğu taşıdığını, %22,8'inin muska bulundurduğunu ve %20,7'sinin türbeye gittiğini belirtmiştir. Ayrıca, %55,4'ünün uğurlu bir sayısı, %41,3'ünün uğurlu bir günü ve %24,5'inin uğurlu bir eşyası bulunmaktadır. Öğrencilerin %26,1'i ailelerinin kendi göbek kordonlarını belirli bir yere gömdüklerini ifade etmektedir. Öğrencilerin %59,8'i uğur için yaptıkları davranışların kendilerini şanssızlıklara, hastalıklara ve kötü haberlere karşı koruduğuna inanmaktadır. Bu bulgular çocukluk döneminde aile ve çevreden kazanılan batıl inançların gençlik döneminde de etkisini sürdürdüğünü göstermektedir. Ayrıca günlük yaşam, fal ve uğur temalarına ait içeriklerin üniversite öğrencilerinde de yer aldığı söylenebilir. Kanbir'in (2006) çalışmasında yetişkin sporcular, kaygılarını bertaraf etmek amacıyla, şans ve uğur getireceğine inandığı eylemleri yaparak batıl inançlara olan eğilimlerini göstermişlerdir. Ancak aynı çalışmada, bazı sporcuların batıl inançları dine, akla ve bilime aykırı olarak değerlendirdiği ve bilimsel düşünceye dayalı bir tutum sergilediği de belirtilmektedir. Arslan'ın (2004) araştırmasında ortaokul ve lise eğitim düzeyinin batıl inanç eğilimlerini zayıflatmada etkisinin olmadığı, ancak üniversite seviyesinde batıl inanç kaygı düzeyinin daha düşük olduğu görülmüştür. Aynı çalışmada batıl inançlılık ile dini yönelim arasında bir ilişki bulunamamıştır.

Bulgularımız, öğrencilerin aileden gözlemediği batıl inançlara inandıklarını göstermektedir. Bu da çocukluk dönemi kolay inanırlık özelliğinin bir göstergesidir.<sup>20</sup> Öğrencilerin yarısından fazlası batıl inançlara tamamen inanırken, diğerleri kısmi bir inanç sergilemekte ve bir kısmı ise hiçbir batıl inanca inanmamaktadır. Bu durum, 7. Sınıf DKAB dersinde "Melek ve Ahiret İnanıcı" ünitesinin "Görünmeyen Varlıklar" konusu altında batıl inançların ele alınmasına rağmen, öğrencilerin bu inançları terk etmediklerini ve DKAB dersinin bu inançları ortadan kaldırmada yetersiz kaldığını göstermektedir. Öğrencilerin batıl inançlara yoğun bir şekilde inanması, onların ailelerinden veya çevrelerinden aldıkları bilgilerin, kişisel deneyimlerinin ve düşünce yapılarının güçlü bir yansımasıdır. Ayrıca, öğrencilerin

20 Köylü - Oruç, *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*, 69.



batıl inançlara yönelik tutumlarının, genellikle ailelerinden veya çevrelerinden duydukları bilgilerle şekillendiği görülmektedir. Özellikle günlük yaşam, fal, gece uğursuzluğu, görünmeyen varlıklar gibi kategorilere dayalı batıl inançlar, öğrenciler arasında yaygın olarak görülmektedir. Bu durum, bireylerin kültürel ve sosyal çevrelerinin, batıl inançlara ilişkin tutumlarını ciddi bir şekilde etkilediğini göstermektedir.

### 2.3. Öğrencilerin Batıl İnanç Kaynaklı Yaşadığı Olumsuz Etkiler

Çevreleri veya ailelerinden edindikleri batıl inançlar, öğrencilerin duygusal durumlarını çeşitli şekillerde etkilemektedir. Öğrencilerin batıl inançlara inanmaları nedeniyle olumsuzluk yaşayıp yaşamadıkları kendilerine sorulmuştur. Öğrencilerin bu soruya verdikleri yanıtlar Tablo-4'te sunulmuştur.

Tablo 4 İnanılan Batıl İnançların Öğrencilere Etkileri

Tema	Kategori	Kod	Frekans
Olumsuz duygular yaşıyorum	Korku	Dışarı bir şey attığımda korkuyorum (Ö-2, Ö-20, Ö-11, Ö-12)	4
		Cinlerden korkuyorum (Ö-6, Ö-12, Ö-13, Ö-20)	4
		Akşam kediye pişt demekten korkarım(Ö-6)	1
		13 rakamının şanssızlık getirmesinden korkuyorum(Ö-7)	1
		Akşam tırnak kesmekten korkuyorum(Ö-11)	1
		Manifest kötü çıkarsa korkuyorum(Ö-16)	1
		Geceleri incir ağacının altına girmekten korkuyorum(Ö-18)	1
		Geceleri mezarın yanından geçmekten korkuyorum(Ö-18)	1
		Biri üstümden atlayınca boyumun kılalacağından korkuyorum(Ö-20)	1
	Kaygı	Geceleyin besmele çekmeyince endişeleniyorum(Ö-18)	1
		Hıznızı gerçek adı ile söyleyince panikliyorum(Ö-19)	1
		Faldan kötü bir şey çıkınca endişeli oluyorum(Ö-16)	1
		Dilek tutunca stresleniyorum (Ö-1)	1
Kısmen olumsuz duygular yaşıyorum		Eskiden korkardım ama şimdi korkmuyorum (Ö-14, Ö17)	2
		Uyurken karşımda sandalye olmasından biraz korktum(Ö-5)	1
		Birisi üstümden atlayınca cüce olmaktan korkardım(Ö-17)	1

<b>Olumsuz duygular yaşamıyorum</b>	Korkmuyorum(Ö-3)	1
	Hayır(Ö-4)	1
	Gerçek olmadığı için inandırıcı gelmiyor(Ö-8)	1
	Batıl inançlardan kaynaklı korkum yok(Ö-9)	1
	Sadece Allah'tan korkuyorum(Ö-10)	1

Tabloya göre, öğrencilerin batıl inançlardan kaynaklanan duygusal deneyimleri “Olumsuz Duygular Yaşıyorum”, “Kısmen Olumsuz Duygular Yaşıyorum” ve “Olumsuz Duygular Yaşamıyorum” şeklinde üç ana tema altında incelenmiştir. Bulgular, görüşülen öğrencilerin bu duygusal deneyimlerinde çeşitlilik olduğunu göstermektedir. Yirmi öğrenciden oluşan çalışma grubunun on ikisi batıl inançlardan kaynaklanan korku ve kaygı gibi olumsuz duygular yaşadığını belirtmiştir. Öğrencilerin üçü ise bu olumsuz duyguları kısmen deneyimlediklerini ifade etmiştir. Sadece beş öğrenci herhangi bir olumsuz duygu yaşamadığını söylemiştir.

Batıl inançlardan kaynaklı korku ve kaygı gibi olumsuz duygular yaşayan öğrencilerin vermiş olduğu yanıtlardan örnek alıntılar aşağıda verilmiştir.

*Gece su dökene cinler musallat olur diye korkuyorum... (Ö-13) ... Kardeşlerimin üstümden atlaması ile boyumun kılalacağından çok korkuyorum... (Ö-20) ... Geceleyin incir ağacının altına girmek ve mezarın yanından geçmekten korkuyorum... (Ö-18) ... Hınzır diğeri adıyla yazılıyor ben onu okuyorum yanlışlıkla gerçek adı ile anıyorum bir an böyle panikliyorum... (Ö-19) ... Mesela dilek tutunca kötü bir şey olacak diye stresleniyorum... (Ö-1)*

Batıl inançlardan kaynaklı kısmen olumsuz duygular yaşadığını ifade eden öğrencilerin cevaplarından örnek alıntılar şöyledir.

*... Birkaç gün öncesinde uyuduğumda karşımda sandalye vardı çok azıcık ondan korktum ama sonra bunu aileme anlattım ailem de onlar da söyleniş falan deyince içimi rahatlatıldılar ben de o şekilde rahatladım... (Ö-5) ... Küçükken vardı ama şimdi yok. Birisinin üzerinden atladığımız zaman boyunun kısa olması inancından dolayı cüce kalmaktan korkardım. Dışarıda gördüm cüce insanları. Ama şimdi de inanasım geliyor nedense. (Ö-17)*

Batıl inançlardan kaynaklı olumsuz duygular yaşamadığını söyleyen öğrencilerin cevaplarından alınan doğrudan alıntılar aşağıdaki gibidir.

*... Yaşamıyorum öyle duygular, sonuçta bunların gerçekliği tespit edilmediği için bana inandırıcı gelmiyor... (Ö-8) ... Batıl inançtan kaynaklı korkum olmuyor... (Ö-9) Hayır, ben sadece Allah'tan korkuyorum, küçükken korkuyordum mesela arkamda his hissediyordum karanlıkta ama artık hissetmiyorum çünkü gerek duymuyorum korkmaya. (Ö-10)*

Literatürde batıl inançların bireylerin kaygı ve korku gibi olumsuz duygularını artırabileceğine dair çalışmalar bulunmaktadır. Sancak (2023) halk inançlarının bireyler üzerindeki etkilerini ele aldığı çalışmada batıl inançların, psikolojik açıdan bireylerin korku ve kaygı durumlarında rahatlatıcı bir işlev gördüğünü belirtmektedir. İnce'nin (2021) çalışması, batıl inançların sporcuların algılanan stresle baş etme becerilerini olumlu yönde etkilediğini göstermektedir. Taş'ın (2019) çalışmasında, öğrencilerin batıl inançlara sahip olma

düzeylerinin artmasıyla mutluluk düzeylerinin de arttığı görülmüştür. Köse ve Ayten'in (2009) çalışmasında, batıl inanç ve uygulamaların, bireyin kötü şans, sıkıntı ve başarısızlık gibi olayları anlamlandırmasına ve bu olaylara bir sebep atfetmesine olanak tanıdığı, bazı durumlarda, batıl inançların bireyin duygusal durumunu düzenlediği, olumsuz duygulara karşı koruduğu ve rahatlamasını sağladığı görülmektedir. Arslan (2004), batıl inançların belirli ritüellerin uygulanamaması durumunda kaygıya neden olabileceğini vurgulamaktadır. Çevresinin telkinlerine açık olan ve kendi inançlarını sorgulamayan bireylerin, bu inançların sonucunda meydana gelen olumsuzluklar nedeniyle kaygı yaşadıkları belirtilmiştir. Çalışmamızda da katılımcıların batıl inançları günlük yaşamlarında uygulamadıklarında benzer kaygı belirtileri gösterdikleri gözlemlenmiştir. Batıl inançların bazı bireylerde olumlu etkiler yaratabileceği de literatürde yer almaktadır. Bu bulgular, batıl inançların bireyler üzerindeki psikolojik ve duygusal etkilerinin karmaşık olduğunu göstermektedir. Bazı durumlarda batıl inançlar bireyi olumlu yönde etkilerken, bazı durumlarda ise olumsuz etkileyebilmektedir. Ancak yukarıdaki çalışmaların çoğunluğunun yetişkinler üzerinde yapıldığı düşünüldüğünde, çocukların batıl inançlardan olumlu bir şekilde etkilenmesi beklenmemelidir. Çünkü mantıksal düşünme becerileri tam olarak gelişmemiş olan çocuklar<sup>21</sup>, batıl inançları derinlemesine muhakeme edemezler. Bu sebeple çocuklarda batıl inançlarla ilgili olumsuz duygu ve düşünceler daha sık görülebilir.

Öğrencilerin ailelerinden veya çevrelerinden edindikleri batıl inançlar, psikolojik düzlemde farklı tepkilere yol açmaktadır. Bu bulgular, batıl inançların öğrencilerin duygusal durumlarını etkileyebileceğini ve bazıları üzerinde belirgin bir korku veya kaygı oluşturabileceğini göstermektedir. Özellikle, nazar boncuğuna veya kara kedi geçişine dair inançlar gibi ritüellerin uygulanması, günlük yaşamda kaygı seviyelerini arttırmaktadır. Ayrıca gece yapılan bazı eylemler, görünmeyen varlıklar ve gündelik hayattaki bazı uygulamalar da öğrencilerde korku oluşturmaktadır. Bu durumda olan bireyler, sürekli olarak belirli eylemleri gerçekleştirmeleri gerektiği inancıyla hareket etmekte ve bu durum genel yaşam kalitesini olumsuz yönde etkilemektedir. Araştırmada belirtilen üç öğrenci üzerinde batıl inançların kısmen etkili olduğu görülmüştür. Örneğin, fal baktırmak gibi ritüelleri bazı durumlarda eğlence amacıyla yapmışlardır, ancak bu inançlar günlük yaşantılarını büyük ölçüde etkilememiştir. Geri kalan beş öğrenci ise batıl inançlardan olumsuz anlamda etkilenmemiştir. Bu kişiler için batıl inançlar bilimsel veya mantıksal bir temele dayanmadığı için önemli değildir. Bu çeşitlilik, batıl inançların psikolojik etkilerinin bireysel farklılıklara bağlı olarak nasıl değişebileceğini vurgulamaktadır.

Özetle batıl inançların kaygı ve korku gibi olumsuz duygulara neden olabileceği, ancak bazı durumlarda yetişkin bireylerin mutluluk düzeylerini artırabileceği veya stresle başa çıkma becerilerini geliştirebileceği görülmüştür. Bu, batıl inançların bireyler üzerindeki etkilerinin kişilik özelliklerine ve sosyal çevrelerine bağlı olarak değişkenlik gösterdiğini ortaya koymaktadır. Ancak çocukluk döneminde batıl inançların korku ve kaygı gibi olumsuz duygulara yol açması öğrencilerin dinî gelişimine engel olmakta psiko-sosyal gelişimini de olumsuz etkilemektedir.

---

21 Dam, "Çocukluk Dönemi Din Eğitimi", 71.

## 2.4. Öğrencilerin Batıl İnançları Sorgulama Konusundaki Tutumları

Öğrencilerin batıl inançları kabul etme veya sorgulama durumları, çevresel faktörlerin, kültürel etkilerin ve kişisel düşünsel süreçlerin bir sonucudur. Bu bağlamda, araştırmamızda öğrencilerin duydukları batıl inançları sorgulayıp sorgulamadıkları anlaşılmalı çalışılmıştır. Öğrencilerin ilgili soruya verdikleri cevaplar Tablo-5'te sunulmuştur.

Tablo 5 Öğrencilerin Batıl İnançlar Hakkındaki Sorgulamaları

Tema	Kod	Frekans
Batıl inançları sorguluyorum	Saçma (Ö-1, Ö-5, Ö-19, Ö-16, Ö-20)	5
	Sorguluyorum (Ö-5, Ö-7, Ö-11, Ö-20)	4
	Dinimize uygun değil (Ö-1, Ö-16)	2
	Deneyimledim ama bir olumsuzluk görmedim (Ö-7, Ö-20)	2
	Yalan (Ö-1)	1
	Batıl inancın kaynağını sorguluyorum (Ö-13)	1
	Doğru bulmuyorum (Ö-1)	1
	Yanlış (Ö-10)	1
	Efsane der geçerim (Ö-4)	1
Batıl inançları kısmen sorguluyorum	Mantıklı buluyorum (Ö-2, Ö-12, Ö-3)	3
	Bazılarını kabul ediyorum, bazılarını da sorguluyorum (Ö-2)	1
	Bazılarını sorgulamıyorum (Ö-2)	1
	Bazı şeyler şüphe uyandırıyor (Ö-12)	1
	Geçerli bir sebebi vardır (Ö-15)	1
	Birçoğunu mantıksız buluyorum (Ö-3)	1
Batıl inançları sorgulamıyorum	Sorgulamıyorum (Ö-6)	1
	Hayır (Ö-9)	1
	Duyduğumda küçüktüm hiç sorgulamadım (Ö-17)	1

Tabloya göre, öğrencilerin batıl inançları sorgulama düzeylerinde çeşitlilik gözlemlenmektedir. Öğrencilerin çoğu batıl inançları sorgularken, bir bölümü kısmen sorgulamakta, azınlıkta olan kısmı ise hiç sorgulama ihtiyacı duymamaktadır. Bu durum, öğrencilerin çevrelerinden veya ailelerinden edindikleri batıl inançların kabul edilmesi veya sorgulanması konusunda farklı yaklaşımlara sahip olduklarını göstermektedir. DKAB dersinde batıl inançlara yönelik sınırlı bir içerik bulunmasına rağmen, bu konunun işlenmesinin, öğrencilerin batıl inançları sorgulama noktasında önemli bir dayanak oluşturduğu düşünülmektedir.<sup>22</sup> Sorgulayan öğrencilerin ifadelerinden, bazılarının batıl inançları deneyimlemiş olsalar da

22 Zekai Taşın, 7. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı (Ankara: Erkad Yayıncılık, 2024), 14.

bunların olumsuz sonuçlarını görmedikleri, bazılarının ise bu inançları saçma buldukları veya doğru bulmadıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca, bu öğrencilerin batıl inançların kaynağını araştırdıkları ve dinleriyle uyumlu olmadığını düşündükleri de görülmektedir. Kısmen sorgulayan öğrenciler ise, batıl inançların bazılarını kabul ederken, bazılarını da sorguladıklarını ifade etmektedir. Bu öğrenciler, gece dışarı bir şey dökmek, geceleyin cinleri rahatsız etmek ve ekmeğin üstüne basmak gibi batıl inançları mantıklı bulduğunu ve bu inançların onlarda şüphe uyandırdığını dile getirmektedir. Ancak azınlıkta olan öğrencilerin ise batıl inançların doğruluğu hakkında herhangi bir sorgulama yapmadıkları görülmektedir.

Çevresinden/alesinden duyduğu batıl inançları sorgulayan öğrencilerin verdiği cevaplardan elde edilen örnek alıntılar aşağıda verilmiştir.

... Ayna kırılınca onu biraz sorguluyorum. Bizim kuzenlerimiz bize bir ara gelmişti orda da cam kırılmıştı ama bir şey olmadı uğursuzluk getirmede, sorguluyorum ama yanlış olduğunu biliyorum...(Ö-7) ... Bizim dinimize yakışmaz böyle batıl inançlar fal gibi şeyler. O yüzden ben çok doğru bulmuyorum böyle şeyleri... (Ö-1) ... Mesela kara kedinin geçmesi çok saçma batıl inanç bence onlar çok güzel ve asil hayvanlar köpekler de öyle bence onlar evde dolaşabilir meleklerin girmemesi ile alakası yok... (Ö-16) ... Ben çok düşünmem efsane der geçerim... (Ö-4) ... Kedilerin uğursuzluk getirmesini sorguluyorum... (Ö-5)

Çevresinden/alesinden duyduğu batıl inançları kısmen sorgulayan öğrencilerin verdiği cevaplardan alıntılar şöyledir.

Bazılarının doğruluğunu hiç sorgulamıyorum sorgulamaya gerek duymuyorum. Büyükle diyor ya onlar diyorsa bir şey vardır. Bana mantıklı geliyor çünkü banyo ediyorsun, suyunu döküyorsun mezarlıkların yanına gidiyor, sonuçta bunlar ölmüş insanlar. Ölmüş insanlar zarar verir bence ne bilim ruhları falan. (Ö-2) Birçoğu mantıksız geliyor zaten ama bazıları mantıklı gelince onları araştırıyorum mesela aslan burcu şunu yaşayacak ben de aslan burcuyum bakıyorum yaşayacak mıyım, yaşamayacak mıyım sonra bakıyorum ki yaşamıyorum o yüzden artık burçlara da inanmıyorum... (Ö-3)

Çevresinden/alesinden duyduğu batıl inançları sorgulamadığını ifade eden öğrencilerin yanıtlarından elde edilen alıntılar şu şekildedir.

Duyduğumda çoğunlukla 5 ila 10 yaş arasında olduğum için hiç sorgulamadım. (Ö-17) ... Ben kanıtlayamam ki sorgulamıyorum o yüzden. (Ö-6)

Çocukluk döneminin ilk yıllarında, çocukların zihinsel gelişimleri henüz yeterince ilerlemediğinden, dinî inançları sorgulamadan benimserler. Küçük yaştaki çocuklar, aileleri ve çevreleri tarafından sunulan dinî inanç ve değerleri doğru kabul edip, genellikle olduğu gibi kabullenme eğilimindedirler.<sup>23</sup> Zihinsel gelişimin belirli bir seviyeye ulaşmasıyla birlikte, daha önce benimsenen dinî inançlar, ibadetler ve geleneksel dinî tutumlar, ilerleyen yaşlarda şüphe ve sorgulamalara konu olmaya başlar. Bilişsel gelişim süreciyle birlikte, eğitim, çevre ve kitle iletişim araçları gibi faktörlerin etkisiyle çocukların iç dünyasında birtakım belirsizlikler, şüpheler ve çelişkiler ortaya çıkar. Bu sorgulama ve eleştirme süreci, çocukların daha önce sorgulamadan benimsedikleri inançlarında değişim ve dönüşümlere yol açar-

23 Celal Çayır, "Ergenlerin Dini İnanç, Şüphe ve Dini Tutumları Üzerine Bir Araştırma", *Bilimname: Düşünce Platformu* 27 (2014), 64.

ken, bazı bireylerde dinî inanç ve düşüncelerin derinleşmesine, taklit düzeyindeki inançların güçlenip pekişmesine, diğerlerinde ise dinî ilgisizlik ve inançsızlıkla sonuçlanır.<sup>24</sup> Ayrıca Bahadır'ın (1994) dini şüphe konusunda yaptığı araştırmada lise öğrencileri ile gerçekleştirdiği görüşmeleri sonrasında, dini şüpheler ve sorgulamaların, ergenlerin büyük bir kısmının dini konularda daha bilinçli hale geldiği ve din ile ilgili daha derinlemesine araştırmalar yapmalarına olanak sağladığı, bu nedenle, dini şüphelerin ergenlik dönemi dini gelişimini genellikle olumlu yönde etkilediği sonucuna ulaşmıştır. Ergenlerin dini tutumlarının belirginleştiği bu dönemde çoğunluğu yeniden dine yönelmiş, dinden uzaklaşma yaşayanların oranı ise sadece %10,1 olarak tespit edilmiştir. Çayır (2014)'ın ve Bahadır'ın çalışmasından alınan bu bölümler çocukların dinî inançlarının yaşları ilerledikçe nasıl değişebileceğini ve sorgulamalarının nasıl gelişebileceğini vurgulamaktadır.

Öğrencilerin bu soruya verdikleri cevaplar doğrultusunda, DKAB dersinde batıl inançlara yönelik “Melek ve Ahiret İnancı” ünitesinde yer alan içeriğin işlenmiş olması, öğrencilerin çoğunluğu üzerinde etkili olmuştur. Öğrencilerin çoğunun ailelerinden ve çevrelerinden duydukları batıl inançları sorgulaması, DKAB dersinin, batıl inançlara eleştirel bakabilme ve mantık süzgecinden geçirme gibi noktalarda etkili olduğunu göstermektedir. Ancak azınlıkta olan öğrencilerin batıl inançları sorgulamaması, DKAB dersinin bütün öğrenciler üzerinde aynı etkiye sahip olmadığını da göstermektedir. Bu durumdan hareketle DKAB dersinin içeriği, öğrencilerin dinî değerlerinin oluşması ve şekillenmesinde, yanlış inançlara karşı sağlam bir tutum geliştirmesinde önemli bir yere sahiptir.

## Sonuç

Aile çocuğun dini gelişiminin merkezi ve başlangıç noktasıdır. Ailenin dini bilgi ve tutumu çocukta her zaman olumlu bir gelişmeyi sağlamamaktadır. Araştırmamız neticesinde çocukların tamamı ailelerinden ve çevrelerinden günlük yaşam, fal ve uğur, görünmeyen varlıklarla ilgili çok çeşitli batıl inançları gözlemlemekte ve bu batıl inançların büyük bir kısmına inanma eğilimi göstermektedir. Çocukların ailelerinden ve çevrelerinden edindikleri bu batıl inançlar, onların günlük yaşamlarını derinden etkilemektedir. Özellikle ailede verilen din eğitimi sürecinde edinilen bu batıl inançların, çocukların psikolojik sağlığı üzerinde olumsuz bir etkisi bulunmaktadır. Batıl inançlar, çocuklarda korku ve kaygı gibi olumsuz duyguların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Ancak yavaş yavaş ergenlik dönemine doğru geçiş yapan ve okullarda DKAB dersiyle birlikte batıl inanç konularını öğrenen öğrenciler, ailelerinden veya çevrelerinden duydukları batıl inançları çoğunlukla sorgulama, az da olsa doğrudan kabul etme eğilimindedir. Bu sonuçlar, çocukların inanç sistemlerinin nasıl şekillendiğini anlamak için önemli bir göstergedir.

Ailelerin çocuklara doğru dinî bilgileri aktarırken uygun öğretim yöntemlerini kullanmaları gerektiği üzerinde önemle durulmalıdır. Ebeveynlerin ve eğitimcilerin, çocuklara din eğitimi verirken sağlıklı ve doğru bir eğitim yaklaşımı benimsemeleri kritik önem taşımaktadır. Öncelikle çocuk sahibi olan ailelere, çocuğa nasıl bir din eğitimi verilmesi gerektiğine dair seminer ve eğitimler verilmelidir. Çocukların doğru model alabilmesi için aile içerisinde yer alan batıl inançları, başta ailenin kendisi sorgulamalı ve çocuklara gerçek ve

24 Çayır, “Ergenlerin Dini İnanç, Şüphe ve Dini Tutumları Üzerine Bir Araştırma”, 65.

sağlıklı bir dini yaşantı modeli sunmalıdır. Batıl inançlar bir korkutma, disiplin veya istenmeyen bir davranışı bastırma aracı olarak çocuklar üzerinde kullanılmamalıdır. Çocuğun doğal merakıyla birlikte eşya ve olaylara yönelik sorularına gerçekçi ve somut cevaplar verilmelidir. Ayrıca etkili eğitim stratejileri geliştirilerek, çocukların din eğitimi sürecinde aktif olmaları sağlanmalıdır. Bununla birlikte sosyal medya çağında çocukların tablet veya bilgisayar üzerinden izledikleri programlar, videolar ve oynadıkları oyunlar mutlaka denetlenmelidir.

Örgün eğitim sürecinde din eğitimi, bilimsel bilgi ve doğrular üzerine kurulmalı, batıl inançların yanlışlığı öğretilerek eleştirel düşünme becerileri kazandırılmalıdır. Dinî metinler ve kaynaklar doğru bir şekilde anlatılmalı, batıl inançlarla çelişen doğru bilgiler vurgulanmalıdır. Çocuğun aileden veya sosyal medya üzerinden öğrendiği yanlış bilgi ve tutumları izole edebilmek için DKAB derslerinde, batıl inançların zararları konusunda farkındalık oluşturulmalıdır. Çocuklar, doğru ve güvenilir kaynaklardan dinî bilgilere ulaşabilmeli, batıl inançların türleri ve zararları konusunda bilgilendirilmelidir. DKAB ders kitabında “Melek ve Ahiret İnancı” ünitesinde yer alan batıl inançlar içeriğinin özgün bir başlık haline getirilerek günümüz anlayışına göre güncellenmesi gerekmektedir. Ayrıca bölgesel farklılıkları olan batıl inançlarla mücadele edebilmek için çalıştay ve zümre kararları alınmalıdır. Bununla birlikte din eğitiminde batıl inançlarla ilgili farklı örneklem ve farklı veri toplama teknikleriyle özgün çalışmaların sayısının artırılması gerekmektedir.

## Kaynakça | References

- Arslan, Mustafa. "Kişilerin Batıl İnanç Kaygı Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 2/6 (2004), 9-34.
- Aşar, İshak. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Öğrencilerin Batıl İnançları Üzerindeki Etkisi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Ay, Mehmet Emin. "Çocuklara İman Esaslarının Öğretimi". *Çocuk Gelişimi ve Eğitimi*. ed. Halis Ayhan. 239-269. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998.
- Bahadır, Abdülkerim. *Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Batton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2018.
- Cebeci, Aylin. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Derslerinde Ahlâkî Değerlerin Eğitimi ve Öğretimi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Cemaloğlu, Necati. *Bilimsel Araştırma Teknikleri ve Etik*. Ankara: Pegem Akademi, 2020.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 4. Baskı., 2018.
- Crossman, Joanna. "Superstitious Beliefs and Behaviours". *Superstition, Management and Organisations: Irrationality, Randomness, and Chaos in Decision Making*. 81-103. Palgrave Studies in Workplace Spirituality and Fulfillment. Cham: Springer Nature Switzerland, 2024.
- Çakır, Seval. *Bir Kurum Olarak Ailenin Din Eğitimi İşlevi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çayır, Celal. "Ergenlerin Dini İnanç, Şüphe ve Dini Tutumları Üzerine Bir Araştırma". *Bilimname:Düşünce Platformu* 27 (2014), 59-88.
- Çın, Ahmet. *İlk Çocukluk Döneminde Çocuğun Din Eğitimi ve Ailenin Din Eğitimine Etkisi (Diyarbakır Örneği)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Çobanoğlu, Ahmet. *Halk Arasında Yaşayan Hurafeler Üzerine Bir Alan Araştırması (Bursa/Osmangazi Örneği)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Dağlı, İbrahim vd. "Lise Öğrencilerinin Batıl ve Paranormal İnanışları Üzerine Bir Araştırma". *Türk Eğitim Araştırmaları Dergisi* 4/2 (31 Aralık 2023), 74-87.
- Dam, Hasan. "Çocukluk Dönemi Din Eğitimi". *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü. 13-65. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2023.
- Doğan, Cihangir. "Ailenin Önemi ve Vazgeçilmez Fonksiyonları". *Aile ve Eğitim*. ed. Faruk Bayraktar. 19-29. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Doğan, Mustafa. *Halk Arasında Batıl Olarak Nitelendirilen ve Kutsal Mekanlarda Uygulanan İnanç ve Davranışların Sosyal Psikolojik Açıda İncelenmesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.



İnce, Büşra. “12-18 Yaş Arası Lisanslı Sporcularda Batıl İnançların Stresle Baş Edebilme Becerilerinin İncelenmesi”. *International Multilingual Journal of Science and Technology (IMJST)* 1 (2021), 2318-2342.

Kanbir, Figen. “Milli Sporcuların Batıl İnanç Eğilimlerinin Sosyolojik Açıdan Değerlendirilmesi”. *Kesit Akademi* 31 (25 Haziran 2022), 52-70.

Kapağan, Enver. “Geçmişten Bugüne Safranbolu’da Batıl İnançlar (Hamile Kadınlar, Gelinler ve Çocuklar Örneğinde)”. *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi* 14 (25 Aralık 2019), 1-11.

Koç, Ahmet. “Okul Öncesi Dönemde Ailede Çocuğun Din Eğitimi”. *Çocuk Sorunları ve İslam Sempozyumu*. ed. Ahmet İshak Demir. 627-654. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.

Köse, Ali - Ayten, Ali. “Batıl İnanç ve Davranışlar Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Analiz” 9/2 (2009), 45-70.

Köylü, Mustafa. “Değerler Eğitiminde Ailenin Fonksiyonu”. *Aile ve Eğitim*. ed. Faruk Bayraktar. 227-260. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.

Köylü, Mustafa - Oruç, Cemil. *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 3.Basım., 2022.

Ögenler, Oya - Yapıcı, Gülçin. “Bir Grup Üniversite Öğrencisinin Batıl İnanışlar ve Hastalıklara Karşı Tutum ve Davranışlarının Değerlendirilmesi”. *Cumhuriyet Tıp Dergisi* 34/1 (27 Mart 2012), 1-8.

Özbek, Abdullah. “Bir Eğitim Kurumu Olarak Ailenin Önemi”. *İslâm’da Aile ve Çocuk Terbiyesi-2*. ed. İbrahim Canan. 57-74. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

Özkan, Fatih. *Çocuğun Din Eğitiminde Anne-Babanın Etkisi Diyarbakır Örneği*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Sancak, Rümeyza. “Halk İnançlarının Bireyler Üzerindeki Etkileri: Batıl İnanışlar Örneği”. *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2023), 176-199.

Taş, Nurten. *Tıp ve İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Batıl İnanç, Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Taşın, Zekai. *7. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*. Ankara: Erkad Yayıncılık, 2024.

Tuncel, Ceyda. *Cinsiyet, Meslek Grubu, Yaş ve Eğitim Düzeyi Değişkenlerinin, Bireylerin Batıl İnançlara Sahip Olma Düzeyleri Üzerindeki Etkileri*. Ankara: Başkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Yıldız, İlhan. “Yoksulluk Ve Bilgisizliğin Öteki Yüzü: Yerleşik Halk İnançları”. *Diyanet İlmî Dergi* 42/4 (2006), 43-50.

Yılmaz, Fatma. *Din Eğitimi Işığında Kadınlar Arasında Yaşayan Hurafeler*. ed. Mehmet Dikmen. İstanbul: TÜRDAV Yayın Grubu, 2010.

Yılmaz, Fatma. “Kadınlar Arasındaki Hurafeler ve İslam’ın Hurafelere Bakışı”. *Diyanet İlmî Dergi* 42/1 (2006), 21-40.

## Yedi Harfi Oluşturan Kıraat Farklılıkları ve Yedi Harfin Sürekliliği Meselesi

Cafer Yıldız | 0000-0002-1758-4044 | cafer.yildiz@giresun.edu.tr  
Giresun Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi ABD,  
Giresun, Türkiye  
ROR ID: 05sraq822

### Öz

Bu çalışmada, kıraat farklılıkları usûl, ferş ve müterâdif olmak üzere üç alt başlıkta ele alınarak, bunların hangisinin yedi harfle ne ölçüde ilişkili olduğu, yedi harfin hangi süreçlerden ne derece etkilenecek geçtiği ve bir ruhsat olarak ne zamana kadar devam ettiği konusu ele alınacaktır. Kıraatlerin ortaya çıkışında önemli bir yere sahip olması sebebiyle yedi harf, kıraat tarihinin en temel konularındandır. Varlığı tevatiire ulaşan hadislerle sabittir. Bununla birlikte hadislerin kapalılığı nedeniyle yedi harfin içeriği hakkında çok da aydınlatıcı bilgi bulunmamaktadır. Bu yüzden yedi harfin mahiyetiyle ilgili kırka yakın görüş beyan edilmiştir. Bu tanımları kuvvetli ve zayıf olarak ayırdığımızda kuvvetli görüşler arasında birkaç tanımın, daha ön plana çıktığı görülür. Bunlar yedi harfin, Arap kabilelerinin kullandığı yedi lehçe, çokluk mana ifade eden mecaz, aynı manaya gelen fakat lafızları farklı olan müterâdif kelimelerin birbiri yerine kullanılması ve birtakım değişikliklerle oluşabilecek farklılığın yedi vechi olduğu şeklinde ifade edilebilir. Konumuzun gidişatı bu tanımlardan, yedi harfin müterâdif kelimeler ve yedi vecih olduğu görüşleri üzerinde yoğunluk kazanmıştır. Çünkü yedi harfin ne olduğuyla ilgili ortaya konulan görüşün Mushafların istinsah edilmesinden sonra da yedi harfin devam edip etmediğini belirleyici olmuştur. Bu bağlamda zikredilen ruhsatın müterâdif okuyuşlardan ibaret olduğunu düşünenlere göre yedi harfin istinsah eyleminden sonra devam ettiğini söylemek imkânsızdır. Buna karşılık bazı âlimlerin belirttiğine göre ise yedi harf, usûl, ferş ve müterâdif tüm kıraat farklılıklarını kapsayacak şekilde olup, istinsahattan sonra da devam etmiş ve kıraatler okunmaya devam ettiği sürece de devam edecektir. Bu çalışmanın amacı da yedi harf ruhsatının istinsahın öncesinde olduğu gibi sonrasında da daralmaya uğramakla birlikte varlığını devam ettirdiğini ortaya koymak olacaktır.

### Anahtar Kelimeler

Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi, Yedi Harf, Usûl, Ferş, Müterâdif.

### Atıf Bilgisi

Yıldız, Cafer. "Yedi Harfi Oluşturan Kıraat Farklılıkları ve Yedi Harfin Sürekliliği Meselesi". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/2 (Aralık 2024), 435-459.

<https://doi.org/10.33718/tid.1516923>

Geliş Tarihi : 16.07.2024

Kabul Tarihi : 18.11.2024

Yayın Tarihi : 31.12.2024

- Değerlendirme : İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
- Etik Beyan : Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
- Benzerlik Taraması : Yapıldı - intihal.net
- Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
- Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
- Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

## Differences in Recitation Forming the Seven Letters and the Issue of Continuity of the Seven Letters

Cafer Yıldız | 0000-0002-1758-4044 | cafer.yildiz@giresun.edu.tr

Giresun University, Faculty of Theology, Department of Qur'an Recitation and Science of Qiraat,  
Giresun, Türkiye  
ROR ID: 05sraq822

### Abstract

In this study, recitation differences are discussed under three subheadings: Method, farsh and muteradif. The issues of which of these are related to the seven letters to what extent, which processes the seven letters were affected by and how long they continued as a permit will be discussed. Seven letters have an important place in the emergence of Qiraats therefore, it is one of the important issues of recitation. It is confirmed by authentic hadiths. However, due to the vagueness of the hadiths, there is no enlightening information about the content of the seven letters. That's why there are nearly forty comments about the seven letters. When we separate these definitions into strong and weak, a few definitions stand out among the strong views. These can be expressed as seven letters, seven dialects used by Arab tribes, metaphors expressing multiple meanings, using synonymous words interchangeably, and the difference that will occur with some changes. The course of our subject has focused on the views that seven letters are synonymous words and seven aspects. Because the view put forward regarding the seven letters has been decisive in determining whether the seven letters continued after the Mushafs were copied. In this context, according to those who say that this permission is for alternate readings, it is not possible to say that the seven letters continue after the transcription. On the other hand, according to some scholars, the seven letters, method, farsh and muteradif are in a way that covers all the differences in recitation, and they continued after the transcription and will continue with the recitations. The aim of this study is to reveal that the seven-letter license continues its existence, although it was narrowed down after the transcription, as it was before.

### Keywords

Reading the Holy Koran and the Science of Recitation, Seven Letters, Method, Farsh, Synonyms.

### Citation

Yıldız, Cafer. "Differences in Recitation Forming the Seven Letters and the Issue of Continuity of the Seven Letters". *Trabzon İlahiyat Journal* 11/2 (December 2024), 435-459.

<https://doi.org/10.33718/tid.1516923>

Date of Submission : 16.07.2024

Date of Acceptance : 18.11.2024

Date of Publication : 31.12.2024

- Peer-Review : Double anonymized - Two External
- Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
- Plagiarism Checks : Yes - intihal.net
- Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.
- Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
- Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Giriş

Hz. Osman döneminde Mushafların istinsah edilmesi, ilk üç asır boyunca devam edip, imamlarla adeta nihâyet bulan “tercih” süreci, kıraatlerin yedi ve on şeklinde tasnif edilerek sahih şâz ayırımına gidilmesi gibi gelişmeler kırâat ilmi tarihinde birçok meselenin seyrini önemli ölçüde etkilemiştir. O meselelerden biri de yedi harf olgusudur. Yedi harf, vahiy süreci henüz devam ederken inen âyetleri telaffuz etme adına kolaylık ve genişlik olması için belirlenen bir ruhsattır. Dolayısıyla yedi harfle kıraatler arasında kuvvetli bir ilişki bulunmaktadır. Hatta kıraatlerin oluşumundaki ana sebebin yedi harf ruhsatı olduğunu söylemek dahi mümkündür. Bu ilişki sebebiyledir ki kıraatlerle ilgili yapılan çalışmaların birçoğunda az veya çok bu mesele ele alınmıştır. Gerek kitap gerekse makale olarak sadece yedi harfi konu edinen çalışmalar da oldukça çoktur.<sup>1</sup> Burada her birini teker teker anmak bu çalışmanın ölçeğini aşacaktır fakat yapılan bu çalışmaların ekseriyetinin yedi harf hadislerinin sıhhat değerinin araştırılmasına ve yedi harfin mahiyetini sorgulamaya yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte sahabe döneminde yapılan istinsah ve daha sonra kıraatlerin belli sayılarda sınırlandırılması gibi çalışmaların yedi harfin sürekliliğini ne ölçüde etkilediği ve yedi harfin günümüze ne şekilde ulaştığı konusu müstakil bir çalışma olarak ele alınmamıştır. Bu çalışmada özellikle yedi harfin sürekliliği noktasına odaklanarak şu sorulara cevap bulmaya çalışacağız: Yedi harf nedir, yedi harfin kıraatle ilişkisi ne ölçüdedir ve hangi kıraat farklılıkları yedi harfin kapsamına girmektedir? Bu ruhsat, tarihin bir dönemine mi hasredilmeli yoksa günümüze değin tüm zamanlarda kullanılmış ve kullanılmakta mıdır, Hz. Osman’ın istinsah ettirdiği Mushaflarda yedi harf korunmuş mudur ya da istinsah bir veya birkaç harf üzere mi yapılmıştır ve kıraatlerin sınırlandırılması yedi harfi de sınırlandırma anlamı taşır mı?

Bu çerçevede yedi harf hadisleri ve onların değerlendirilmesi bu çalışmanın konusu olmayacaktır. Yedi harfin mahiyetiyle ilgili görüşlere kısaca değinilmekle birlikte kıraat farklılıkları usûl, ferş ve müterâdif olmak üzere üç grupta ele alınarak bunların yedi harfle ilişkisine değinilecektir. Çalışma neticesinde her ne kadar bazı kırâat farklılıklarının uygulanabilirliğini kaybetmesiyle yedi harfte bir daralma olsa da bu durumun onun, sürekliliğine bir hanel getirmediği, dolayısıyla bir ruhsat olarak günümüze kadar ulaştığı ispat edilmeye çalışılacaktır.

1 Ebû Amr Osman b. Said ed-Dânî, *el-Ahrufü's-seb'a*, thk. Abdülmüheymin Tahhân (Cidde: Dârü'l-Minâra, 1997); Hasan Ziyâüddin İtr, *el-Ahrufü's-seb'a ve menziletü'l-kırâati minhâ* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988); Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013); Emin Aşıkutlu, “Kıraat ilminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisi (Tahric ve Değerlendirilmesi)”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV*, (2002); Musa Akpınar, “Kur'an'ın Anlaşılması ve Tebliği Yönünden Yedi Harfle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi”, *Bilimname* 23/2 (2012); Kerim Buladı, “Klasik Tefsir Mukaddimelerinde Yedi Harf Meselesi ve Yorumları”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2016); Osman Kaya, “Kur'an'ın Yedi Harf Üzerine İndirilmesi ve Ahrufü's-Seb'a (Yedi Harf Meselesi)”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004); Hacı Önen, “Yedi Harf ve Kıraatin Kesiştiği ve Ayrıldığı Noktalar”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/11 (2014); Mehmet Çalışkan, “Kur'an'ın Nuzûlü ve Yedi Harf (el-Ahrufü's-Seb'a) Meselesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005); Harun Ögmüş, “Yedi Harf Meselesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 24 (2010); Hayrettin Öztürk, “Kur'an-ı Kerim'in Kıraatinde Yedi Harf Meselesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/2 (2002); Ahmet Karadağ, “Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf Hakkındaki Görüşlere Dair Bir Değerlendirme”, *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2021).

## 1. Yedi Harf

Arapça ifadesi ile “el-Ahrufu’s-Seb’a”, harf kelimesinin çoğulu olan “ahruf” ile “yedi” sözcüğünden oluşan bir terkiptir. Yedi harf manasına gelir. Harf, lügatte bir şeyin ucu, kenarı, sivri tarafı hece harflerinden her birisi, kıraat vechi gibi anlamlara gelmektedir.<sup>2</sup> Yedi ise Arap dilinde altı ile sekiz arasındaki sayıyı veya kesretten kinayeyi ifade etmek için kullanılır. Yedi harf istilâhî olarak ise oldukça farklı manalara gelebilmektedir. Belirtildiğine göre bu bağlamda yaklaşık kırk mana zikredilmiştir.<sup>3</sup> Bunlardan ön plana çıkan birkaçını zikrederek yedi harfin istilâh anlamına dair bir çerçeve oluşturmak istiyoruz.

1. Yedi harf farklı Arap topluluklarının kullandığı yedi lehçedir.<sup>4</sup>

2. Yedi harf, yedi sınıf mana ve hükümlerdir. Kimine göre nâsih, mensûh, hâs, umûm, mücmel, mübeyyen ve müfesser; kimine göre emir, nehiy, talep, duâ, haber, istihbâr ve zecr bu mana gruplarındandır.<sup>5</sup>

3. Ebû Şâme’nin savunduğu bir görüş olarak yedi harf, idgam, izhâr, sekte, işmâm vs. gibi usûl farklılıklarıdır.<sup>6</sup>

4. Yedi harf, yedi kiraattir.<sup>7</sup>

5. Yedi harf, eş anlamlı kelimelerin birbiri yerine kullanılması anlamına gelmektedir. Kurtubî’nin (öl. 671/1273) belirttiğine göre Süfyân b. Uyeyne (öl. 198/814), Abdullah b. Vehb (öl. 197/813), İbn Cerîr et-Taberî (öl. 310/923) ve Ebû Ca’fer et-Tahâvî (öl. 321/933) bu görüşü benimseyenler arasındadır.<sup>8</sup>

6. Arap dilinde yedi, yetmiş ve katları kesretten kinaye olarak kullanılmaktadır.<sup>9</sup> Yedi harf hadisinde de amaç hasr değil, kesrettir. Nitekim buna benzer bir kullanım olarak “Onlar için yetmiş kez istiğfarda bulunsan Allah onları affedecek değildir.”<sup>10</sup> âyetinde geçen yetmiş kelimesi de gerçek anlamda kullanılmamıştır.<sup>11</sup> Kur’an’ın yedi harf üzere inmesi okuyuşta kolaylık ve genişliği ifade etmek içindir. Bu görüşün öncüsü Kâdî İyâz’ın (öl. 544/1149) olduğu bilinmekle birlikte bu görüşe katılan başkalarının da olduğu nakledilmek-

2 Ebû’l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 9/41.

3 Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *el-İtkân fi ’ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Fevzâ Ahmed Zümerli (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 2010), 123.

4 Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil Ebû Şâme, *el-Mürşidü’l-veciz ilâ ’ulûmin tete’alleku bi’l-Kitâbi’l-azîz*, thk. Velîd Müsâid Tabatabâi (Kuveyt: Mektebetü’l-İmâm ez-Zehabî, 1993), 241; Ebû’l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kurâati’l-âşr*, thk. Ali Muhammed Debbâğ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 1/24; Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed Kastellânî, *Letâifu’l-işârât li funûni’l-kirâât*, thk. Merkezî’d-Dirâsâti’l-Kur’âniyye (Suudi Arabistan: Mecmeu’l-Melik Fahd, 1434), 1/67; Muhammed Mahmûd Abdullah, *el-Ahrufü’s-seb’a ve usûlü’l-kirâât* (Kahire: Dâru’s-Sâbûnî, 2006), 19; Çetin, *Yedi Harf*, 124-126.

5 Geniş bilgi için bk. Ebû Şâme, *Mürşidü’l-veciz*, 271; Süyûtî, *İtkân*, 131-132; Abdulaziz Abdulfettâh el-Kârî, *Hadîsü’l-ahrufi’s-seb’a* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2002), 42; Muhammed Ahmed Müflih el-Kudât, *Mukaddimât fi’l-ilmü’l-kirâât* (Umman: Dâr-u Ammâr, 2001), 16; Çetin, *Yedi Harf*, 112-115.

6 Ebû Şâme, *Mürşidü’l-veciz*, 304; Mahmûd Abdullah, *el-Ahrufü’s-seb’a*, 21.

7 Süyûtî, *İtkân*, 124; Muhammed Abdulazîm Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fi ’ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1995), 1/159.

8 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2006), 1/72.

9 İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 8/146.

10 et-Tevbe 9/80.

11 Ebû Şâme, *Mürşidü’l-veciz*, 256.

tedir.<sup>12</sup>

7. Yedi harf, yedi vecihtir. İbn Kuteybe (öl. 276/889), Ebü'l-Fazl er-Râzî (öl. 454/1062) ve İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429) gibi âlimlerin de savunduğu bu görüş oldukça rağbet görmüştür. Bu yedi vecih şu şekildedir:<sup>13</sup>

A. Sadece hareketin değişmesi: Bu durumda kelimenin bünyesinde ve manasında bir değişiklik olmaz. (بَخَل/البخل)<sup>14</sup>, (يَحْسَبُ/يَحْسِبُ)<sup>15</sup> gibi yüzlerce örnek verilebilir.

B. Sadece mananın değişmesi: “فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ / فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ” âyetinde<sup>16</sup> olduğu üzere mana değişir ancak kelimelerin bünyesi değişmez.

C. Harf değişse de kelime bünyesinin değişmeyip sadece mananın değişmesi: “تَلَوُا/تَلَوْا” gibi birçok örneği bulunmaktadır. Bu ve benzeri örneklerde kiraat farklılığı harflerin noktalarında oluşmaktadır.

D. Kelimenin yapısının değişip mananın değişmemesi: Bunun örneği “الصراط”<sup>17</sup>, “بَسْطَة”<sup>18</sup> kelimeleridir ki, bu sözcüklerdeki sâd harfi, sîn ile de okunmuştur.<sup>19</sup> Bu durumda kelimenin yapısı değişmiş fakat mana aynı kalmıştır.

E. Kelime yapısının ve mananın değişmesi: Bu kategoriye “أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً”<sup>20</sup> âyetini örnek verebiliriz. Âyette üçüncü şahıs zamiri olan “هم” kelimesi İbn Âmir (öl. 118/736) tarafından ikinci şahıs zamiri olarak “هم” şeklinde okunmuştur.<sup>21</sup> Bu durumda kelimenin yapısının da manasının da değiştiği barizdir.

F. Takdim ve tehir: Kelimelerin yer değişmesiyle oluşmaktadır. Örneğin “فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ”<sup>22</sup> âyetini kurrânın bir kısmı önce malum, sonra meçhul fiil olarak okurken diğer bir kısmı ise tam tersi ile okumuştur.<sup>23</sup>

G. Ziyade ve noksanlık şekliyle olan değişiklik: Buna göre “وَوَصَّىٰ بِهَا”<sup>24</sup> âyetindeki fiili bir kısım kurrâ “وَصَّىٰ” şeklinde okurken, bir kısmı da hemzenin ilavesiyle “أَوْصَىٰ” şeklinde okumaktadır.<sup>25</sup>

İbnü'l-Cezerî'nin ifade ettiğine göre bu yedi vecih sahih ve diğer tüm farklı okuma al-

12 Süyûtî, İtkân, 124; Abdulfettâh el-Kârî, *Hadisü'l-ahrufi's-seb'a*, 42; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/159; Çetin, *Yedi Harf*, 134.

13 İbnü'l-Cezerî'nin yedi harf ile ilgili görüşlerini çok yönlü olarak görmek için bk. Yaşar Akaslan, “İbnü'l-Cezerî'nin ‘Yedi Harf’ Üzerindeki Fikirleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018), 265-303.

14 en-Nisâ 3/37; el-Hadîd 57/24.

15 el-Hümeze 104/3.

16 el-Bakara 2/37.

17 el-Fâtiha 1/6.

18 el-Bakara 2/247.

19 Ebü Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, *Kitâbü't-Teysîr fi'l-kirââtî's-seb'i* (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 27; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/271; Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî, *İthâfu fudalâi beşer bi'l-kirââtî'l-erbe'ate 'aşer*, thk. Enes Mihre (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), 163.

20 el-Mü'min 40/21.

21 Dânî, *Teysîr*, 155; Dimyâtî, *İthâf*, 484.

22 et-Tevbe 9/111.

23 Dânî, *Teysîr*, 98; Dimyâtî, *İthâf*, 307.

24 el-Bakara 2/132.

25 Ebü Muhammed Abdullah İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Beyrut: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1983), 36-38; Dânî, *Teysîr*, 66; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/222; Dimyâtî, *İthâf*, 193.



ternatiflerini kapsamaktadır. Ancak burada belirtilen şekillerden herhangi birine uymayan kıraat farklılıkları da bulunmaktadır. Birazdan detaylı olarak işleyeceğimiz usûl konuları bu kapsamda yer alır. İbnü'l-Cezerî'nin buna da cevap teşkil edecek şöyle bir açıklaması bulunmaktadır:

“Sahih, şâz, zayıf ve münker tüm kıraatleri taradım. Bütün ihtilaf şekillerinin yedi şeklin dışına çıkmadığını gördüm. İzhâr, İdgam, revm, işmâm, tahkik, teshil, nakil ve ibdâl gibi konular lafız ve manayı değiştirmedeği için bu yedi vecihten birine girmez. Bunlar kelimenin edâ şekilleri olup, lafzı, tek bir lafız olmaktan çıkarmaz.”<sup>26</sup>

Zikri geçen bu tanımlarla ilgili değerlendirmeye geçmeden önce yedi harfle ilgili yaklaşımlara kaynaklık eden hadislere göz atmak gerekmektedir. Ancak hadislerin sayısı ve boyutu çalışmamızın kapsamını aşacağından sadece konunun ana fikrini ve birçok hadiste hemen hemen aynı lafızlarla yer alan ortak ifadeleri aktarmak istiyoruz.<sup>27</sup>

Hadislerin büyük çoğunluğunda iki kişi arasında birinin, diğerinin okuduğu kıraate itirazı söz konusudur. Gerekçesi ise kendisinin de aynı âyetleri bildiği, fakat Allah Resûlü'nden onun okuduğu şekilde öğrenmediğidir. Bu durumda o kişiler okuyuşlarını arz edip, hangisinin doğru olduğunu duymak üzere Hz. Peygamber'in huzuruna çıkmışlardır. Allah Resûlü her ikisini de dinledikten sonra Kur'an'ın, ikisinin okuyuşu ile de nazil olduğunu, yüce Allah'ın, kullarına kolaylık olsun diye Kur'an'ı yedi harf üzere indirdiğini, mana ters yüz edilmediği sürece dileyenin dilediği gibi okuyabileceğini buyurmuştur.<sup>28</sup> Genelde bir tartışmayla başlayıp Hz. Peygamber'in “إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فأقرؤا ما تيسر منه” ifadesiyle biten hadislerden<sup>29</sup> farklı olarak, Abdullah b. Abbas'tan rivâyet edilen bir hadiste Allah Resûlü şöyle buyurmaktadır: “Cebrâil, Kur'an'ı bana bir harf üzere okuttu. Ben de ondan artırması için sürekli ricada bulundum. O da her seferinde artırdı. En son yedi harfte karar kıldı.”<sup>30</sup> Hadislerde geçen olaylar farklı mekânlar ve kişiler arasında cereyan etse de hepsinde ortak olan bir nokta vardır ki, o da “أنزل القرآن على سبعة أحرف” ifadesi, yani Kur'an'ın yedi harf üzere indiğidir. Yedi harfle ilgili yaptığı kapsamlı araştırmasında Abdurrahman Çetin, bu konuyla ilgili hadislerin tüm varyantlarıyla birlikte altmış civarında olduğu, hadislerde yirmi yedi sahâbinin adının geçtiği ve hadislerin çoğunun senet yönünden güvenilir olduğu sonucuna varmıştır.<sup>31</sup> Nitekim ekser ulemânın görüşü yedi harf hadislerinin toplamından bir mütevâtirlik manasının çıkarılabileceği yönündedir.<sup>32</sup>

Yedi harfin vukuunda bir şüphe bulunmamakla birlikte hadislerde tartışmaya sebep olan okuyuşların şekliyle ilgili yeterli bilgiye ulaşılamamaktadır. Bu durum yedi harfin ne

26 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/26-27; Süyûtî, *İtkân*, 126.

27 Yedi harf rivâyetleriyle ilgili geniş bilgi için bk. Aşikkutlu, “Ahruf-i Seb'a Hadisi”, 43-106; Akpınar, “Yedi Harfle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi”, 105-129.

28 Süleyman b. el-Eş'âs es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Yâsir Hasan vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1438), “Salât”, 355 (No: 1475).

29 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, thk. İzzeddîn Dallî vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1433), “Fedâilü'l-Kur'an”, 5 (No: 4992); Ebû Amr Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-muvattai mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Üsâme b. İbrâhim (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1429), 6/21-23.

30 Buhârî, *Sahîh*, “Fedâilü'l-Kur'an”, 5 (No: 4991); Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Salât”, 355 (No: 1478); İbn Abdilber, *Temhîd*, 6/20-30.

31 Çetin, *Yedi Harf*, 90.

32 Aşikkutlu, “Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisi (Tahric ve Değerlendirilmesi)”, 43.

olduğuyla ilgili birçok görüşün ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Yukarıda da belirttiğimiz üzere yedi harfin mahiyetiyle ilgili kırka yakın görüş beyan edilmiştir.

Birkaçını zikrettiğimiz görüşlerde hadislerden yola çıkarak yedi kıraat, yedi lügat, yedi mana gibi sayısal değer ifade eden bir tanım ortaya konulmuştur. Çünkü hadislerde de anlatıldığı üzere birden başlayıp, artarak yedi sayısına ulaşılmıştır. Bir kısım âlime göre bu durum, yedi sayısının gerçek anlamda kullanıldığını, çokluğu ifade eden bir mecaz olmadığını ispat etmektedir.<sup>33</sup> Bu şekilde düşünen ulemâ hatırı sayılır bir çoğunluğa ulaşsa da yediden kastın kesret olduğunu düşünen âlim de az değildir.<sup>34</sup> Kesretten kinaye görüşünü savunanlara göre âyet ve hadislerde buna benzer kullanım yaygındır. Örneğin Kur'an'da sık sık geçen “*seb'a semâvât*” ifadesi gerçek anlamda değerlendirildiği gibi kinaye olarak da yorumlanmıştır.<sup>35</sup> Yine “Mü'min bir bağırsağından, inkârcı ise yedi bağırsağından yer”<sup>36</sup> ya da “Ümmetinden yetmiş bin kişi sorgusuz sualsiz cennete girecektir”<sup>37</sup> gibi hadisler çokluktan kinayedir. Aynı şekilde Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğu belirtilen hadiste de yedi lafzı adet manasında olmayıp çokluk ifade eden bir kinayedir. Burada çokluk ifadesiyle amaç okuyucuya genişlik ve kolaylık sağlamaktır.<sup>38</sup>

Yedi harfle ilgili yapılan ıstılahî tanımların değerlendirmesine gelince, yedi harfin “zacr, emir, helal, haram, muhkem, müteşâbih, emsâl” gibi manalar olmayacağı açıktır. Çünkü bunlar mana ile ilgili durumlardır. Oysa yedi harfin konusu Kur'an âyetlerinin ne şekilde telaffuz edileceğidir. Bir diğer tanımlama olarak yedi harfin yedi kıraat olduğu görüşü de isabetsizdir. Yedi harf ile yedi kıraatin sayı uyumu bazı bilgileri böyle bir görüş belirtmeye sevk etse de ortada, kıraatlerin yediden ibaret olmadığına dair tartışmasız bir gerçek durmaktadır. Ayrıca kıraatlerin yedi ile sınırlandırılması hem subjektif bir değerlendirme hem de tarih olarak yedi harf olgusundan çok sonradır. Bu gibi gerekçelerle ulemânın büyük çoğunluğu nezdinde bu görüş de kayda değer bulunmamıştır.<sup>39</sup> Yedi harfin yedi lügat olduğu görüşü ise klasik eserlerde en çok rağbet gören görüşlerden<sup>40</sup> olmasına rağmen en çok ihtilafı bünyesinde barındıran görüş olarak da ön plana çıkmaktadır. Bu görüşün ihtilafı yedi lügatin hangileri olduğuna yöneliktir. Abdurrahman Çetin bu lügatleri yedili gruplar şeklinde on beş maddede ele almış, ardından eleştirisini şu şekilde dile getirmiştir: “Kur'an'da sadece yedi kabilenin değil kırk kadar lügat tespit edilmiştir. Bunun yanında, söz konusu yedi kabilenin tespitinde de birlik sağlanamamıştır...”<sup>41</sup>

Süfyan b. Uyeyne (öl. 198/814), Taberî (öl. 310/923) ve Tahâvî'nin (öl. 321/933), yedi harfin aynı manaya gelen birtakım farklı lafızlar olduğu görüşünü de ele almak gerekmektedir. Bu görüş sahipleri yedi harfin Hz. Osman'dan sonra devam etmediğini de savunmaktadır.

33 Süyûtî, *İtkân*, 124; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/139; Kudât, *Mükaddimât fi ilmi'l-kirâât*, 16.

34 Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Ebi'l-Fadl ed-Dimyâtî (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006), 1/149; Çetin, *Yedi Harf*, 134-146.

35 Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 1/97-99.

36 Buhârî, *Sahîh*, “Et'ime”, 12 (No: 5393-97).

37 Buhârî, *Sahîh*, “Bed'ü'l-halk”, 8 (No: 3247).

38 Abdulfettâh el-Kârî, *Hadîsü'l-ahrufi's-seb'a*, 42; Çetin, *Yedi Harf*, 137.

39 Zerkeşî, *Burhân*, 1/150; Mahmûd Abdullah, *el-Ahrufi's-seb'a*, 20; Çetin, *Yedi Harf*, 120.

40 Nebîl b. Muhammed İbrâhîm Âl-u İsmâîl, *İlmü'l-kirâât neş'etühü etvâruhü eseruhü fi'l-'ulûmi's-şer'iyye* (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1421), 21; Çetin, *Yedi Harf*, 124; Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 75.

41 Çetin, *Yedi Harf*, 127.

Bu âlimlerin iddiasına göre yedi harf istinsahla birlikte tek harfe inerek son bulmuştur. Çünkü istinsahla birlikte Hz. Peygamber'e dayanan bir isnaddan yoksun olan müterâdîf okuyuşlar sahih kıraatlerden sayılmayarak yürürlükten kaldırılmıştır.<sup>42</sup> Bu görüş tam bir destek görmemiştir. Hatta bu görüşü sakıncalı bulanlar bile olmuştur. Örneğin Subhi es-Sâlih bu görüşün, Kur'an'ın mana ile okunmasına kapı aralayacağı ve kişilerin, hevâsı doğrultusunda nassı kendine göre belirleyeceği ihtimalini taşıdığını belirtmektedir.<sup>43</sup> Bu görüşe bir diğer itiraz ise ahruflar kelimesinin vecihler, ifade şekilleri manasında olup bunların her birinin Kur'an kıraati olması fakat bunların ne olduğuna dair net bir açıklamanın olmamasıdır. Ayrıca konuyu açıklama sadedinde zikredilen örnekler oldukça sınırlı olup, kıraat ihtilaflarının tümüne teşmil etmekten uzaktır. Dolayısıyla bu görüş yedi harf meselesini çözücü nitelikte olmadığından kabul edilmemektedir.<sup>44</sup>

Zikredilen görüşlerden bir diğeri de İbnü'l-Cezerî'ye atfederek yukarıda açıklamasını yaptığımız yedi vecih görüşüdür. Bu görüş Ebû Hâtim es-Sicistânî (öl. 255/869) ile başlayıp, İbn Kuteybe, Ebü'l-Fadl er-Râzî, Mekki b. Ebî Tâlib (öl. 437/1045), Ebû Amr ed-Dânî (öl. 444/1053) ve İbnü'l-Cezerî ile adeta tekâmül yaşayarak devam eden ve günümüz âlimlerinin de daha makul bulunduğu bir görüş olmuştur. Bu yedi vecih, tüm kıraat farklılıklarının hangi şekillerle değişim gösterdiği esasına dayanmaktadır. İsmi geçen âlimlerin ele aldığı yedi vecih tümüyle aynı değildir. Fakat bakış açılarının aynı olması bu görüş kapsamında isimlerinin bir arada anılmasını gerekli kılmıştır. Bu görüş sahiplerine göre kıraat farklılıkları ancak yedi ihtimalle meydana gelmektedir. Örneğin İbn Kuteybe'nin yorumuna göre bu yedi vecih, kelimenin irap ve harekesinde değişiklik meydana geldiği halde resm'in ve mananın değişmediği, irapta ve harekede değişiklik olduğu halde resm'in değişmeyip mananın değiştiği, harflerdeki değişikliklerle birlikte sadece mananın değişmesi, resm'in değişip, mananın değişmediği, resm ve mananın birlikte değiştiği, takdim ve tehirle meydana gelen değişiklik ve ziyade-noksanlık sonucu ortaya çıkan değişiklik şeklinde cereyan etmektedir.<sup>45</sup> Râzî'ye göre ise bu yedi vecih şu şekildedir: İsimlerde tekil, ikil, çoğul, erillik ve dişilik yönünden meydana gelen farklılıklar, fiillerdeki mazi, muzâri ve emir şeklinde sarfi yönden oluşan farklılıklar, irap farklılıkları, ziyade ve noksanlık farklılıkları, takdim ve tehir farklılıkları, ibdâl ile ilgili farklılıklar ve feth, imâle, terkîk, tefhîm, teshîl idgam gibi lehçe farklılıklarıdır.<sup>46</sup> İbnü'l-Cezerî'nin yorumunu da geride daha detaylı olarak vermiştik. Bu üç örneğe bakıldığında her bir müellifin yedi harfi izah etme yaklaşımının aynı olduğunu fakat yedi maddeyi açıklarken kısmen değişikliklerin olduğu göze çarpmaktadır.

Birçok kıraat bilgini bu yedi vecih görüşünün tercihe daha şayan olduğunu ifade etmektedir.<sup>47</sup> Nitekim bu görüş hadislerde anlatılan olaylara uygun olmasının yanı sıra derinlemesine bir araştırmanın da sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Yedi harfin genişlik ve kolaylık olması ilkesini de içermektedir. Yedi vecih görüşü öylesine geniş kapsamlı tutulmuştur ki,

42 Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/73; Abdulfettâh el-Kârî, *Hadîsü'l-ahrufi's-seb'a*, 42-43.

43 Subhî es-Sâlih, *Kur'an İlimleri*, çev. M. Said Şimşek (Konya: Kitap Dünyası, 2008), 110.

44 Çetin, *Yedi Harf*, 123-124.

45 İbn Kuteybe, *Müşkili'l-Kur'an*, 36-38; Kastellânî, *Letâifu'l-işârât*, 1/74; Mustafa Kılıç, "İbn Kuteybe'nin Yedi Harf Anlayışı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 230-234.

46 Kastellânî, *Letâifu'l-işârât*, 77; Kudât, *Mükaddimât fi ilmi'l-kirâât*, 19.

47 Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/143-144; Abdulfettâh el-Kârî, *Hadîsü'l-ahrufi's-seb'a*, 49; Mahmûd Abdullah, *el-Ahrufi's-seb'a*, 23; Kudât, *Mükaddimât fi ilmi'l-kirâât*, 21; Âl-u İsmâil, *İlmü'l-kirâât*, 22; Çetin, *Yedi Harf*, 150-160.

sahih ve şâz tüm kıraat farklılıklarını bu kapsamda değerlendirmek mümkündür.

Netice olarak Yapılan değerlendirmeler ışığında üç görüşün ön plana çıktığını söyleyebiliriz. Bunlar yedi harfin, kesretten kinaye, yedi lügat ve yedi vecih görüşleridir. Bunların içerisinde bizce de en uygun olanı yedi vecih yorumudur.

## 2. Yedi Harf Kıraat İlişkisi

Kur'an kelimelerinin nasıl okunacağını ve her birini nakleden kişiye nispet etmek suretiyle bu kelimelerin farklı okunuş şekillerini konu edinen ilim dalına kıraat denir.<sup>48</sup> Kıraat farklılıkları da kendi içinde çeşitlilik arz eder. Çeşitliliği bakımından kıraat farklılıklarını ele aldığımızda bunların, usûlî, ferşî ve müterâdif farklılıklar olmak üzere üç grupta olduğunu görmekteyiz. Bunlardan her birinin yedi harfle olan ilişkisi farklıdır. Örneğin usûlî, ferşî ve müterâdif gruplarından hangisinin varlığı yedi harf ruhsatına bağlıdır? Veya hangisi yedi harfin kolaylık veya genişlik ilkelerinden biriyle ilgilidir? Bu sorulara cevap arayacağız fakat yedi harfle olan ilişkisine geçmeden önce kıraat farklılıklarının çeşitliliğini daha detaylı bir şekilde ele almak istiyoruz.

### 2.1. Usûle Yönelik Kıraat Farklılıkları

Hükümün Kur'an'ın geneline tatbik edilerek bir okunuş tarzı olarak ortaya çıktığı kıraat şekline usûl farklılıkları denir.<sup>49</sup> İzhâr, idgam, revm, işmâm, tahkik, teshil, nakil, ibdâl, med, imâle, sekte, sıla, terkik, tağlîz usûl farklılıklarının belli başlı konularıdır.<sup>50</sup> Bunların genel bir kuralı olur ve kıyas edilerek benzer kelimelere tatbik edilir.<sup>51</sup> Bu tür uygulamalar lehçesel farklılıklardan kaynaklanmaktadır.<sup>52</sup> Bunların Mushaf hattında değişikliği gerektirecek bir etkisi olmayıp, farklılık sadece seslendirmede gerçekleşmektedir. Örneğin “النصارى، الهدى،” gibi kelimeler imâle ile okunmaya uygun kelimelerdir. İmâle, fetha olan harekeyi kesraya, elifi yâ'ya meylettirerek okumaya denir.<sup>53</sup> Örnek kelimelerdeki aslı yâ olan, hatta yâ şeklinde yazılan eliflerin mâkablindeki fetha harekeyi fetha ile okuyan kurrâya karşı Hamza, Kisâî ve Halefû'l-Âşir kesraya yaklaştırarak imâle ile; Verş ise fetha ile imâle arası bir ses (beyne/taklîl) ile okumaktadır.<sup>54</sup> Bu ve benzer durumda olan kelimeler üç farklı kıraatten herhangi biriyle okunması durumunda yazım şekli aynı kalmaktadır.

Başka bir örnek olarak idgamı ele alabiliriz. İdgam, iki harfi şeddeli gibi tek harf olarak okumaya denir.<sup>55</sup> Usûl konuları arasında yekûnü ve çeşitliliği oldukça çoktur. İdgam genel-

48 Şemsüddîn Ebi'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve Mürsidü't-tâlibîn*, thk. Nâsır Muhammedî Muhammed Câd (Kahire: Dârü'l-Âfaki'l-Arabiyye, 2010), 39; Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvid İstilahları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1997), 102.

49 Abdu'l-Âlf b. Abdurrahman el-Mes'ûl, *Mü'cemü mustalehâti'l-kirâati'l-Kur'âniyye ve mâ yetealleku bih* (Kahire: Dârü's-Selâm, 2007), 86; Şa'bân Muhammed İsmail, *el-Medhal ilâ ilmi'l-kirâât* (Mekke: Mektebetü Sâlim, 2003), 32; Yaşar Akaslan, “Kıraat İlimi Sistematiğinde Usûl Kavramları”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 219.

50 Akaslan, “Usûl Kavramları”, 222-240.

51 İbrahim Muhammed el-Cermî, *Mü'cemü 'ulûmi'l-Kur'an* (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2001), 47.

52 Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısı*, 55-60.

53 Cermî, *Mü'cemü 'ulûmi'l-Kur'an*, 49; İbrahim b. Saîd ed-Düserî, *Muhtasaru'l-ibârât li mü'cemi mustalehâti'l-kirâât* (Riyad: Dârü'l-Hadâra, 2008), 31; Temel, *Kıraat ve Tecvid İstilahları*, 91.

54 Dâni, *Teysîr*, 45; Dimyâtî, *İthâf*, 102-105.

55 Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dâni, *Kitâbü'l-İdgâmi'l-kebir*, thk. Abdurrahmân Hasan el-Ârif (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1424), 92; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/274; Temel, *Kıraat ve Tecvid İstilahları*, 85.

likle iki kelime arasında gerçekleşir. İdgama konu olan iki harften ilkinin harekeli veya sâkin oluşuna göre farklılık arz etmektedir. İttifak edilen idgam örnekleri olmakla birlikte ihtilaf edilen hatta Ebû Amr'ın tek kaldığı örnekler daha çoktur.<sup>56</sup> Örneğin “قَدْ دَخَلُوا، رِبْحَتْ تِجَارَتِهِمْ، حَصَدْتُمْ،” “إِذْ تَبَرَأَ، قَدْ جَاءَ، فَقَدْ صَلَّى، وَجِبَتْ جُنُوبُهَا،” gibi kelimelerde tüm kurrâ, “إِذْ ظَلَمُوا،” gibi kelimelerde tüm kurrâ, “من بعد ذلك، إلى الجنة زُمَرًا” gibi birçok çeşidi olan örneklerde ise yalnız Ebû Amr idgam ile okumaktadır.<sup>57</sup> Kurrânın idgam ile okuduğu tüm örneklerde tanımda da belirtildiği üzere iki harf, şeddeli tek harf olarak telaffuz edilir. İdgamın bu şekilde okunuşu sadece seste cereyan etmekte olup, hat itibarıyla iki harf olarak yazılmaya devam etmektedir.

Neredeyse her âyette bir veya birkaç uygulama olmasıyla usûl farklılıklarının Kur'an'ın tamamında binlerce örneğiyle yer aldığı görmek mümkündür. Tüm kıraat farklılıklarının yaklaşık yüzde seksenine tekabül etmektedir. Bu kapsamda değerlendirilen tüm okuyuş alternatifleri seslendirmeye ilgili olup, kelimelerin yapısında herhangi bir değişikliği gerektirmez.<sup>58</sup>

## 2.2. Ferş-i Hurûf'a Yönelik Kıraat Farklılıkları

Kurrânın, hakkındaki ihtilafı sürekli tekrar etmeyen, sûrelerde dağınık halde bulunan, her bir kelimeyle ilgili hükmün sadece o kelimeyi bağladığı ve bunun da ancak nakille bilindiği kıraat farklılıklarına ferş-i hurûf denir.<sup>59</sup> Neredeyse tüm âyetlerde usûle ilgili kıraat farklılığı olmasına karşın ferşle ilgili olanlar birkaç âyette bir denk gelir ve genelin yüzde on beş, yirmisini oluşturur.<sup>60</sup> Bu kelimeler zaman zaman manayı da kelimenin yapısını da ciddi anlamda değiştirir.<sup>61</sup> Genellikle hareke, harf değişikliği ve harf ziyadesiyle tezahür etmektedir. Örneğin Bakara sûresinde ferşî farklılıkların toplamı yetmiş dördttür. Bunlardan otuz altısı hareke değişikliği, yirmi altısı harf ziyadesi, on biri de harf değişikliği ile ilgilidir. Bakara'dan sonra elli küsur ferş-i hurûf ihtilafıyla ikinci sırayı teşkil eden En'âm sûresinde de dağılım; yirmi sekizi hareke, on dördü harf ziyadesi ve dokuzu harf değişikliği şeklindedir. Âl-i İmrân, Nisâ ve Mâide sûreleri de sırasıyla hareke değişikliği on beş, on sekiz, on dört, harf ziyadesi on beş, sekiz, altı ve harf değişikliği ise on, sekiz ve üç şeklindedir. Diğer sûrelerde de dağılım benzer şekilde olmakla birlikte görünen o ki hareke değişikliğinin daha fazla, sonrasında ise harf ziyadesi ve harf değişikliği gelmektedir. Hareke değişikliğiyle ilgili vecihlere baktığımızda şu beş madde ön plana çıkmaktadır.

1. Harekenin değişmesiyle kelimenin irabı, bazen **cümlelerin anlamı** da değişebilmektedir. Örnek: “إِلا أن تكون تجارةٌ/ تجارةٌ، قل العفو/العفو، ليس البرُّ/البرُّ، و لا تُسئَلْ/لا تُسئَلْ”<sup>62</sup>

56 Cafer Yıldız, *On Kıraat Bağlamında İdgâm Olgusu* (İstanbul: Nida Akademi, 2023), 146.

57 Geniş bilgi için bk. Yıldız, *İdgâm Olgusu*, 100-180.

58 Çetin, *Yedi Harf*, 178; Akaslan, “Usûl Kavramları”, 220.

59 Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim Ebû Şâme, *İbrâzu'l-meânî min hırzî'l-emânî fi'l-kırââtî's-seb'i*, thk. İbrâhim Aved Avez (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 319; Mes'ûl, *Mü'cemü mustalehâti'l-kırâât*, 261; Muhammed İsmail, *el-Medhal ilâ ilmi'l-kırâât*, 32; Dûserî, *Muhtasaru'l-ibârât*, 86; Temel, *Kıraat ve Tecvîd Istılahları*, 63.

60 Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 105, 131; Yaşar Akaslan, “Kıraat-i Aşere'de Ferş Yönünden Farklılıklar”, *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4 (2017), 8.

61 Geniş bilgi için bk. Yusuf Ziya Kurtuluş, *Ahkâm Tefsirlerinde Kıraat Farklılıkları* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023), 158-280; Ömer Özbek, “Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 39 (2015), 173-176.

62 Dâni, *Teyisr*, 65, 67, 68, 69, 71; Ebû Zür'a Abdurrahmân b. Muhammed İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, thk.

2. Fiilin malum veya meçhul oluşu hareke değişikliğiyle mümkün olabilmektedir. Örnek: “و إلى الله تُرْجَعُ/تَرْجَعُ الأمور، إلا أن يَخَافُ/يُخَافَا”<sup>63</sup>

3. Bir isim veya mastarın sözlükte birden fazla kullanıma sahip olduğunu harekenin değişmesiyle görebilmekteyiz. Örnek: “قَدْرَةٌ/قَدْرَةٌ، البَيْوتُ/البُيُوتُ”<sup>64</sup>

4. Hareke değişikliği fiili, sülâsiden mezid bâba dönüştürebilmekte veya aynı gruptan olan bâblar arasında da değişime sebebiyet verebilmektedir. Örnek: “ما تَنْسَخُ/تُنْسِخُ، ما آتَيْتُمْ/ما آتَيْتُمْ، ”<sup>65</sup> “يُنْشِرُكُ/يُنْشِرُكُ، أن يَنْزِلُ/يَنْزِلُ،”<sup>65</sup>

5. Harekenin değişmesiyle kelime tekil iken çoğul veya tersi olabilmektedir. Örnek: “خَطَوَاتُ/خَطَوَاتُ”<sup>66</sup>

Hareke değişikliği ile ortaya çıkan bu beş madde ferş-i hurûf farklılıklarının en büyük payına sahiptir. Hareke değişikliğinin mana ile sıkı bir ilişkisi bulunur. Bazen iraptan kaynaklı olarak cümlede bazen de yalnız kelimedede anlam farklılığı oluşmaktadır. Ancak buradan hareketle, harekeyle oluşan ferşî ihtilaflarda mananın her zaman değişeceği anlamı da çıkarılmamalıdır.

Bir diğeri harf ziyadesiyle oluşan kıraat farklılıklarıdır. Harf ziyadesi, hareke değişikliğinden sonra ferşî ihtilafların ikinci kısmını oluşturur. Bu kapsamdaki örnekler bakıldığında iki temel değişim göze çarpmaktadır. Bunlardan birincisi, harf ziyadesiyle kelimelerin bâblarında oluşan değişim; ikincisi ise müfredin (tekil) cem‘ (çoğul) veya tersi şeklinde olan değişimdir. Bazen de harf ziyade veya noksanlığı kelime hükmündeki harf üzerinde olmaktadır. “و قَالُوا/قَالُوا ، وَ سَارِعُوا/سَارِعُوا”<sup>67</sup> âyetlerindeki vâv (و) harfini bu türe örnek olarak verebiliriz. Örneklerde bulunan vâv (و) harfleri başında buldukları fiillere ait harfler olmayıp; her biri kelime hükmündedir.<sup>68</sup>

Harf ziyade etmekle fiilin bâbının değişmesine örnek olarak “من مَوْصٍ/مَوْصٍ، يَطْهَرُ/يَطْهَرُونَ، ولا خَطِيئَتُهُ/خَطِيئَاتُهُ، الرِّيحُ/” kelimelerini, tekilken çoğul veya tersi oluşuna ise “رَبِّكَ/رَبِّكَ، وَ كُنْتُمْ/وَ كُنْتُمْ، طَعَامُ مِسْكِينٍ/مَسَاكِينٍ” örneklerini zikredebiliriz.

Harf değişikliği ile oluşan ferşî farklılıklara gelince, bunlar genellikle fiillerin müzekker ve müennes, gaib, muhatap ve mütekellim; bazı isim ve fiillerin tamamen başka bir kelimeye dönüşmesi şeklinde değişmesini sağlamaktadır. Örnek olarak “فَتَبِينُوا/فَتَبِينُوا، نَنْشُرُهَا/نَنْشُرُهَا، اِثْمٌ كَبِيرٌ/” kelimelerini vermemiz mümkündür.

### 2.3. Müterâdif Kelime Farklılıkları

Müterâdifler, usûl ve ferş-i hurûf farklılıkları dışında pratik olarak günümüze kadar gelmediğinden sahih kıraatler nezdinde bir önemi olmasa da sahâbe dönemindeki yedi harfin

Saîd el-Afgânî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1997), 111, 123, 128, 132, 140, 151; Dimyâtî, İthâf, 191, 199, 201, 203, 207, 213.

63 İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 130, 135; Dimyâtî, İthâf, 202,204.

64 İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 137, 127, 130.

65 İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 109, 124, 137.

66 İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 120; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/224; Dimyâtî, İthâf, 197.

67 el-Bakara 2/116; Âl-i İmrân 3/133.

68 Geniş bilgi için bk. Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, *el-Ahrufü's-seb'a*, thk. Abdülmüheymin Tahhân (Cidade: Dâri'ul-Minâra, 1997), 33-34.



işlevini anlamamız açısından ve fıkıh, tefsir ve dilbiliminde zaman zaman hüccet olarak dikkate alınması yönüyle önem arz etmektedir.

Müterâdif, eş anlamlı olmak manasında te-râ-de-fe (ترادف) fiilinden türemiş, lafızları farklı manaları aynı kelimeler için kullanılan bir sıfat isimdir.<sup>69</sup> Arapçada bir kelime yerine alternatif olarak kullanılabilir kelime sayısı oldukça çoktur.<sup>70</sup> Yedi harf hadisi yürürlüğe girince müterâdifler de dışarda tutulmayıp, eş anlamlı farklı kelimeler kullanılması hususu sahâbenin takdirine bırakılmıştır.<sup>71</sup> Böylece Kur'an'dan bir kelimeyi, başka bir lehçede aynı manaya gelen bir kelimeyle okumak suretiyle kıraat ihtilafına neden olunmaktaydı. Bir defasında Enes b. Mâlik “وَأَقْوَمُ قِيْلًا”<sup>72</sup> âyetini “وَأَصْوَبُ قِيْلًا” şeklinde okuduğunda yanındakiler düzeltmeye çalışınca Enes: “أَقْوَمُ، أَصْوَبُ، أَهْدَى” demiştir.<sup>73</sup> Bir başka örnek olarak Hz Ömer, “فَاسْمَعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ”<sup>74</sup> âyetini “فَاسْمَعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ” şeklinde okumuş, bu durum imam Mâlik'e sorulunca caizdir diye cevap vermiştir.<sup>75</sup> Bunlardan başka müterâdife kaynaklarda geçen şu örnekleri de ekleyebiliriz:

A. Ubey b. Ka'b “كُلَّمَا أَصَاءَ لَهُمْ مَسْؤًا فِيهِ” âyetindeki “مَسْؤًا” kelimesi yerine “مُرُوا” ve “سَعَوْا” kelimeleriyle okumuştur.<sup>76</sup>

B. İbn Mes'ûd bir kişiye “إِنَّ شَجَرَتَ الرَّثْمِ طَعَامُ الْأَيْمِ” âyetini okutuyordu. Adam “طَعَامُ الْأَيْمِ” yerine “طَعَامُ الْبَيْمِ” şeklinde okudu. İbn Mes'ûd ona “طَعَامُ الْفَاجِرِ” şeklinde okuyabilir misin diye sordu. Adam evet okuyabilirim deyince, o halde bu şekilde oku diyerek ona uyarıda bulundu.<sup>77</sup>

C. Ubey b. Ka'b “لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْظَرْنَا” âyetindeki “أَنْظَرْنَا” kelimesi yerine birkaç farklı kelime okumuştur. Onlar da “أَخْرَجْنَا”, “أَمَلْنَا” ve “أَرْقَبْنَا” kelimeleridir.<sup>78</sup>

D. İbn Mes'ûd ve Sa'îd b. Cübeyr “وَتَكُنُ الْجِبَالُ كَالْعِجْنِ الْمَنْفُوشِ” âyetindeki “كَالْعِجْنِ” kelimesini “كَالضُّوفِ” şeklinde okumuştur. Hatta bu âyeti Sa'îd b. Cübeyr gibi okuyan başkalarının da olduğu bilinmektedir.<sup>79</sup>

Yedi harfle ilgili zikredilen hadisler ve sahâbeden gelen birtakım rivâyetler<sup>80</sup> müterâdif kelimelerin birbiri yerine kullanılması hususunda sahâbeye geniş yetkiler verildiğini göstermektedir. Bunlar için, her biri sahâbenin şahsi tercihi olduğu, Hz. Peygamber'e dayandırılabilir bir isnadlarının olmadığını söylemek mümkündür. Bu müterâdif okuyuş şekilleri zamanla insanlar arasında tefrika çıkmasına sebep olacak şekilde artarak toplumu

69 İbrahim Mustafa vd., *el-Mü'cemü'l-vasît* (Kahire: Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, 1972), 384.

70 Mahfuz Geylani, “Arap Dilinde Terâdif (Es Anlamlılık Olgusu)”, İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi 5/1 (2019), 48.

71 Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısı*, 56; Ögmiş, “Yedi Harf Meselesi”, 14-20.

72 el-Müzzemmil 73/6.

73 Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî: Câmi'u'l-beyân 'an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dârü Heçr, 2001), 1/47.

74 el-Cuma 62/9.

75 Ebû Bekir b. Hemmâm es-San'ânî Abdürrezzâk, *el-Musannef*, thk. Haniburrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983), 3/207 (5346-5350); Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/640; Ebû Şâme, *Mürşidü'l-veciz*, 266.

76 İbn Abdilber, *Temhîd*, 6/25; Süyûtî, *İtkân*, 127.

77 İbn Abdilber, *Temhîd*, 6/25; Süyûtî, *İtkân*, 128.

78 İbn Abdilber, *Temhîd*, 6/25; Süyûtî, *İtkân*, 127.

79 Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'an* (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.), 179; İbn Abdilber, *Temhîd*, 6/28.

80 bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Salât”, 347 (No: 1477); Ebû Şâme, *Mürşidü'l-veciz*, 225.

tedirgin etmiştir. Hatta Hz. Osman'ın Mushaf'ları istinsah ettirmeyi kararlaştırma sebebi-  
nin özellikle müterâdif okuyuşlar olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü istinsaha karar veril-  
mesinin sebebi olarak Süyûtî, insanların, Kur'an'ı kendi lügatlerine göre okumalarını ve  
bu nedenle zamanla ihtilafların çoğalmasını göstermektedir.<sup>81</sup> Azerbaycan ve Ermenistan  
fethi sırasında Müslümanların Kur'an kelimeleri hakkında şiddetli ayrılığa düşmeleri Hz.  
Osman'ın, Kur'an'ı istinsah ettirmeye karar vermesinde itici bir rol oynamıştır.<sup>82</sup> İsnadı olan  
kıraatlere, gerek Hz. Peygamber'in hayatının son dönemlerinde gerekse Hz. Osman'a kadar  
geçen yirmi yıla yakın süre zarfında toplum büyük oranda aşına olmuştur. Bunun en büyük  
göstergesi istinsahtan sonra isnadı olan kıraatler, okunmaya devam etmesine rağmen on-  
larla ilgili herhangi bir sorunla karşılaşılmasıdır. Burada ihtilafa sebebiyet veren konu  
isnadi olmayan okuyuşlardır ki bunlar büyük oranda müterâdiflerdir. Nitekim âlimlerden  
yapılan birkaç yorum bu durumu desteklemektedir. Örneğin Kâdi Ebû Bekir'e göre Hz. Os-  
man'ın temel amacı Mushaf'lar derlemek değildir. O, Hz. Peygamber'den gelen isnadı olan  
okuyuşları tespit edip kayıt altına alma niyetindedir.<sup>83</sup> Kurtubî (öl. 671/1273) de Hz. Os-  
man'ın, sahâbeyi topladığı, onlarla istişare ederek kıraatleri Allah Resûlü'nden gelen sahih  
rivâyetler çerçevesinde derleyip; diğerlerini ise yürürlükten kaldıracağı hususunda görüş  
birliğine vardığını aktarmaktadır.<sup>84</sup>

Müterâdiflerin tefsir kabilinden notlar olduğu, kıraatle isim örtüşmesinden başka bir  
ortak noktalarının olmadığı, dolayısıyla Kur'an kıraati olarak değerlendirilemeyeceği şek-  
linde de yorumlar bulunmaktadır.<sup>85</sup> Biz bu görüşe katılmıyoruz. Çünkü zikrettiğimiz rivâyet  
ve yorumlardan yola çıkarak müterâdiflerin, istinsaha kadar (yirmi yıla yakın bir süre) sa-  
hih kıraatler gibi okunduğu ve bu durumun sadece o döneme mahsus bir uygulama olduğu  
sonucuna varılmaktadır.

Usûl, ferş ve müterâdif farklılıkların yedi harfle ilişkisine gelince; bunlardan usûl fark-  
lılıkları, tümüyle lehçesel bir özellik arz etmenin yanı sıra doğrudan yedi harfin kapsamına  
girmektedir. Yedi harfin kolaylık yönünün en güzel tezahürü usûle dair farklılıklardır. Bun-  
lar telaffuza yönelik olduğu için kabileler arasındaki konuşma tarzını ortaya koymaktadır.  
Allah Resûlü'nün ümmetim arasında yaşlılar, okuryazar olmayanlar bulunmaktadır. Onlara  
ağır gelmesinden korkarım, bunun için telaffuzla ilgili bir kolaylık talep etmekteyim diye  
Cebrâil'den istekte bulunarak<sup>86</sup> bir oranda bu tür lehçesel farklılıkları kastetmekteydi.

Lehçesel olması yönüyle usûl farklılıklarıyla ortak paydada buluşan müterâdif okuyuş-  
lar doğrudan yedi harfin kapsamına giren ikinci grubu oluşturmaktadır. Farklı lügatlerde  
aynı anlama gelen kelimeler değişkenlik gösteriyor, bu da okuyucunun işini zorlaştırıyordu.  
Müterâdif kelimelerle okumaya izin verilmesi, usûl farklılıkları gibi okuyucunun işini ko-  
laylaştırmaya yönelik bir adım olmuştur. Bu da müterâdiflerin doğrudan yedi harfin kapsa-  
mında değerlendirilmesini gerekli kılmıştır.

81 Süyûtî, İtkân, 158.

82 Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, "Fedâilü'l-Kur'ân", 3 (No: 4987); Ebû Bekir Abdillâh b. Süleymân b. el-Eş'as es-Si-  
cistânî İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, thk. Muhibbidin Abdisebhân el-Vâiz (Mekke: Dârü'l-Beşâir,  
2002), 195.

83 Süyûtî, İtkân, 159.

84 Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/87.

85 Karadağ, "Yedi Harf", 1189.

86 Tirmizî, *Câmi'ü't-Tirmizî*, "Kıraat" 11; Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/71.



Ferş-i hurûfa gelince, bunların yedi harfle olan münasebeti kolaylık gerekçesine dayanırılmaz. Çünkü bunlar, ilgili başlıkta da ele alındığı üzere kelimenin hareke, harf değişikliği ve harf ziyadesiyle meydana gelmektedir. Malum bir fiilin meçhul, gaib bir fiilin muhatap ya da tekil olan bir kelimenin çoğul şeklinde okunmasının kolaylıkla ilgili olmadığı aşikârdır. Ayrıca bir lügatte malum okunan fiilin bir başka lügatte meçhul okunması söz konusu değildir. Dolayısıyla ferşî farklılıkların ne lehçeyle ne de kolaylaştırma amacıyla ilgisi vardır. Bunlar yedi harfin vüs'at yönünü (mana genişliği) temsil eden okuyuşlardır. Biliyoruz ki yedi harf sadece kolaylık değildir. Okuyuş genişliği, mana zenginliği gibi unsurlar da yedi harfin bünyesinde değerlendirilmektedir.<sup>87</sup> Dolayısıyla yedi harf, telaffuzda kolaylığı sağlaması yönüyle sühûleti; sarf, nahiv, belagat gibi mana çeşitliliği ve sanatsal ifade alternatifleriyle de vüs'atı (genişlik/müsamaha) ifade etmektedir.

### 3. Yedi Harfin Sürekliliği ve Onu Etkileyen Aşamalar

#### 3.1. Hz. Osman'ın İstinsâh Çalışması

Arapça “استنسخ” kelimesinden türeyen istinsah (استنساخ) kıraat ıstılahında Hz. Osman döneminde Mushaf'ların birkaç adet olarak<sup>88</sup> çoğaltılma işlemi için kullanılmaktadır.<sup>89</sup> Çoğaltılan bu Mushaf'ların biri Medine'de kalmak üzere diğerleri Mekke, Kûfe, Şam, Basra, Yemen ve Bahreyn şehirlerine birer kâri eşliğinde gönderilmiştir.<sup>90</sup> İstinsah genel anlamda kıraat tarihi, özelde konumuz açısından önemli bir dönüm noktasını teşkil eder. Zira istinsah eyleminde tek amaç nüshalar çoğaltmak değildir. Kıraatlere bazı hususlarda çeki düzen vermek de bu çalışmanın bir parçası olmuştur.

İstinsah çalışmasının Kureyş lehçesi esas alınarak<sup>91</sup> yedi harf, yedi harften biri veya Mushaf yazım şeklinin imkân verdiği okuyuşlarla sınırlı olmak üzere istinsah edildiği şeklinde üç farklı görüş beyan edilmiştir.<sup>92</sup> Bu yedi harf her bir kelimedede olmasa da Kur'an'da dağınık vaziyette yer almaktadır. Bu çalışmayı yürüten kişiler daha önce Mushaf'ı derleyen sahâbeden oluşmuş, ekibin başında da Zeyd b. Sâbit bulunmuştur.<sup>93</sup>

İstinsahın, kıraatleri ne ölçüde etkilediği önem arz eder. Bu bağlamda istinsahtan ilk etkilenen müterâdif okuyuşlar olmuştur. Bununla birlikte istinsah, sadece müterâdifleri etkilemiş değildir. Ferş-i hurûf'un bir kısmı da bu süreçte ilga olan kıraatler arasındadır. Özellikle harf ziyadesi ve takdim tehir gerektiren okuyuş şekilleri doğrudan resm ile ilgili olduğu için bunlardan sahih isnada sahip olanlar farklı Mushaf'lara kodlanarak muhafaza edilmiş,<sup>94</sup>

87 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/21-22; Çetin, *Yedi Harf*, 141,149.

88 Süyûtî, *İtkân*, 159.

89 Nebi Bozkurt - Nevzat Kaya, “İstinsah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/369-371.

90 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/59; İbn Ebî Dâvûd, *Mesâhif*, 239; Zerkeşî, *Burhân*, 1/240; Süyûtî, *İtkân*, 159; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/365; Kurtuluş, *Ahkâm*, 31; Hayrunnisa Nefes, *Tecvid İlmî Açısından Cevâhiru'l-ikyân fi şerhi umdeti'l-irfân* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2021), 16.

91 Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-İbâne an Meâni'l-Kirâât*, thk. Abdulfettâh İsmâîl Şelebî (Mısır: Dârü'n-Nehda, ts.), 65; Zerkeşî, *Burhân*, 1/235; Süyûtî, *İtkân*, 159; Nefes, *Tecvid İlmî Açısından Cevâhiru'l-ikyân fi şerhi umdeti'l-irfân*, 16.

92 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/31; Süyûtî, *İtkân*, 133; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/355; Mehmet Emin Maşalı, “Mushaf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/242-248.

93 Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 3 (No: 4987); Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/232.

94 İbn Ebî Dâvûd, *Mesâhif*, 253-280; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/233; Rûmî, *Dirâsât*, 94.

isnadı olmayanlar ise müterâdiflerle aynı akıbeti paylaşmıştır.<sup>95</sup> Usûl farklılıkları ise tamamen sesle alakalı olup hem Mushaf hattına hem de manaya bir etkisi olmayan seslendiriliş farklılıklarıdır. Bu meselenin de ilk asırda zorlukları hafifletme kabilinden ruhsatın önemli bir unsuru olduğunu biliyoruz. Sahâbe bu ruhsatı her zaman karşılıklı anlayış, nezaket ve saygı çerçevesinde icra etmiş; hiçbir kimse bir diğerine bu tarzda bir okuyuşundan dolayı dışlayıcı ifade kullanmamıştır.<sup>96</sup> Bu okuyuş farklılıklarının Mushaf resmini değiştirecek bir yönü olmadığından istinsahın da kapsamına pek fazla girmemektedir.

İstinsah eylemiyle birlikte yedi harf ruhsatında önemli bir daralma yaşanmıştır. Daralma ifadesini özellikle kullanmaktayız. Çünkü istinsahın yedi harfi barındırıp barındırmadığı şeklinde temel bir tartışma bulunmaktadır. Süfyân b. Uyeyne, İbn Vehb, İbn Cerîr et-Taberî ve Tahâvî'ye göre istinsahla birlikte yedi harf ruhsatı yürürlükten kalkmıştır. Onlara göre yedi harf telaffuz zorluğunu gidermek için bir döneme mahsus olarak konulmuş bir kolaylaştırma ameliyesiydi. Hz. Osman dönemine gelindiğinde artık böyle bir ruhsata ihtiyaç kalmamıştır. Bu nedenle diğer altı harfin (müterâdifler) uygulamasına son verilerek istinsah eylemi tek harf üzere gerçekleştirilmiştir.<sup>97</sup> Ekser ulemâ bu görüşe katılmamıştır. Fakihler, kârifler ve kelamcılardan oluşan bir grup âlime göre yedi harf istinsahtan sonra da tüm varlığıyla devam etmiştir. Onları böyle düşünmeye sevk eden etken ise ümmete, Hz. Peygamber'den gelen bir şeyi terk etmenin caiz olmayacağı anlayışıdır.<sup>98</sup> Yedi harfin devam ettiğini savunan üçüncü bir grup ulemâya göre ise yedi harfin bir kısmı Mushaf'lardan herhangi birinin imlasına uyması itibarıyla bakidir, bir kısmı ise resm-i Mushaf'a uymadığı için yürürlükten kalkmıştır.<sup>99</sup> İbnü'l-Cezerî bu görüşü benimsediğini şöyle ifade etmektedir: "Doğruluğu aşikâr olan bu görüştür. Çünkü sahih hadisler ve meşhur rivâyetler bu görüşe işaret etmekte ve bu görüşü desteklemektedir. Mushaf'lar Kureyş lügatine göre ve son arz (arza-i ahire) esas alınarak yazılmış ve yedi harfin bir kısmını şamil olsun diye hareke ve noktalardan tecrit edilmiştir."<sup>100</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib'in (öl. 437/1045) de buna benzer ifadeleri bulunmaktadır. Mekkî, "*el-İbâne*" isimli eserinde şunları aktarmaktadır: "İmamlardan sahih olarak rivâyet edilen ve insanların hâlihazırda okuyor oldukları kıraatler yedi harften bir cüzdür. Mushaf bir harf üzere yazıldı fakat hattı diğer bazı harfleri de kapsayacak şekilde imla edildi. Hattın (resm) izin verdiği bu okuyuşlar geri kalan altı harfin kapsamındadır."<sup>101</sup>

Yedi harfin devam etmediği görüşüyle bu üçüncü görüşü birlikte değerlendirecek; aralarında net farklılığa rağmen bir yönüyle de birbirlerine yakın durduklarını söyleyebiliriz. Aynı oldukları konu her iki görüşe göre de Mushaf'ların tek harf üzere yazılmış olmasıdır. Ayırttıkları nokta ise mevcut kıraatlerin yedi harften sayılıp sayılmayacağıdır. Diğer bir ifadeyle yedi harfin kapsamına neyin dâhil olduğudur. Yedi harfin devam etmediğini savunanlara göre yedi harf, müterâdifler olarak ele aldığımız kıraat farklılıklarıdır ki bunlar istinsahta tümüyle ilga edilmiştir. Müterâdiflerin dışındaki kıraatler ise Mushaf'ların istinsah

95 Rûmî, *Dirâsât*, 96.

96 Bu şekilde bir kanaate varmamız usulle ilgili bir münakaşanın olduğuna dair rivâyetin olmamasındandır.

97 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/59; Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/72-73; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/155.

98 İbnü'l-Cezerî, *Müncid*, 81; Süyûtî, *İtkân*, 133; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/154; Fahd b. Abdirrahmân er-Rûmî, *Dirâsâtün fi 'ulûmi'l-Kur'an'i'l-Kerîm* (Riyad: Merkezü Tefsîr li'd-Dirâsâti'l-Kur'an'i'l-Kerîm, 2005), 396.

99 Süyûtî, *İtkân*, 134; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/154; Rûmî, *Dirâsât*, 394.

100 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/31; İbnü'l-Cezerî, *Müncid*, 82.

101 Mekkî, *İbâne*, 33-34.

edildiği tek harfin içindedir. Bu yaklaşıma karşı “Mushaf’lar tek harf üzere yazıldı fakat yedi harfin belli bir kısmına da ihtimal oluşturmaktadır” anlayışını savunanlara göre ise yedi harf, kıraat birikiminin tümünü içerecek şekildedir.<sup>102</sup> Bunlardan resm-i Mushaf’a uymayanlar yürürlükten kaldırılmış, uyanlar ise yedi harfin kapsamında olarak varlığını devam ettirmektedir. Yedi harfin İbnü’l-Cezerî’nin açıkladığı şekilde yedi vecih olduğu yorumunu daha makul bulduğumuzu ifade etmiştik. O halde istinsahla birlikte yedi harfin devamı hususunda da İbnü’l-Cezerî’nin görüşüne katılarak kıraat farklılıklarının tümüyle yedi harfin bünyesinde olduğunu fakat istinsahla birlikte resm-i Mushaf’a uyan okuyuşların koruma altına alındığını, diğer kıraat farklılıklarının ise resm’in ihtimalinde olmadığı için yürürlükten kaldırıldığını; böylece yedi harfte daralma yaşandığını ifade etmek istiyoruz.

Toparlamak gerekirse ulemâ yedi harfin, istinsahla ilişkisi noktasında ikiye ayrılmıştır. Birinci gruba göre, yedi harfi oluşturan kıraat farklılıklarının müterâdifler olduğunu düşünerek bu kıraatler istinsah eylemiyle birlikte yürürlükten kaldırıldığına göre yedi harfin de sürekliliği bu çalışmayla son bulmuştur. Diğer grup ise yedi harfi oluşturan unsurların usûl, ferşî ve müterâdifler olmak üzere tüm kıraat farklılıkları olduğunu savunmaktadır. Çünkü bunların her biri ya kolaylaştırıcı ya da manayı zenginleştirici bir öneme sahiptir. Müterâdif kıraat farklılıkları istinsahla birlikte geçerliliğini kaybettiğine göre yedi harfin bir kısmı da son bulmuş demektir. Bu durumda yedi harfin birkaçı (iki harf, üç harf gibi) son bulup diğer birkaçı devam etmiştir demek yerine yedi harf, yine yedi harf olarak devam etmiştir; ancak onu oluşturan kıraat farklılıklarının eksilmesi açısından daralmaya uğramıştır demek daha makuldür.

### 3.2. Kıraatlerin Yediyle Sınırlandırılması

İstinsah, sahih olan ve olmayan kıraatleri ayırt etme noktasında önemli bir işlev görse de harekesiz ve noktasız yapısı itibarıyla sahih olmayan birtakım okuyuşların sahihlere karışma ihtimalinin önüne tümüyle geçememiştir. Kaynaklarda tebe-i tâbîn dönemine geldiğinde onlarca kıraatin uygulamada olduğu bilgisi yer almaktadır. Sahih rivâyetler arasından derlenip aralarından tercihte bulunularak oluşturulmuş her biri bir imama nispet edilen bu kıraatler hem sayılarının çokluğu sebebiyle bir karışıklığa sebebiyet vermiş hem de sahih olmayan okuyuş şekillerinin tespiti işini zorlaştırmıştır.<sup>103</sup> Bu durumdan tedirgin olan ulemâ mevcut tüm sahih kıraatleri cemederek meseleyi halletme çabasına girmiştir. Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm, İbn Cübeyr (öl. 258/872), İbn İshâk el-Mâlikî (öl. 282/896), İbn Cerîr et-Taberî, Ebû Bekir Muhammed ed-Dâcûnî (öl. 324) gibi âlimler bu minvalde eser telif eden kişilerdir.<sup>104</sup> Bu müellifler eserlerinde yirmi civarında kıraati konu edinmiştir.<sup>105</sup> Bu çalışmaların her biri kıraat birikimi açısından önem arz etse de İbn Mücâhid’in kıraatleri yedi ile sınırlandığı çalışması hepsini gölgede bırakmıştır. İbn Mücâhid, Mekke’den İbn Kesîr, Medine’den Nâfi, Basra’dan Ebû Amr, Şam’dan İbn Âmir ve Kûfe’den Âsım, Hamza ve Kisâî olmak üzere beş farklı bölgeden yedi imamın kıraatini tercih etmiş; bunların dışında kalan

102 Yedi harfin ne olduğuyla ilgili birçok yaklaşımın olduğunu aktarmış, bir kısmının açıklamasını vermiş-tik. Bu tanımlardan birçoğu yedi harfi, kıraatlerin neredeyse tamamını içerecek şekilde ele alıyordu. Görüşünü makul bulduğumuz İbnü’l-Cezerî’nin açıklaması da yedi harf yedi vecihtir şeklindeydi. Bu duruma göre yedi harfin kapsamı tüm kıraat farklılıklarını içerecek kadar geniş olmaktadır.

103 Mekkî, İbâne, 86-87; İbnü’l-Cezerî, Neşr, 1/9; Dağ, Geleneksel Kıraat Algısı, 210.

104 İbnü’l-Cezerî, Neşr, 1/34; Süyûtî, İtkân, 191.

105 İbnü’l-Cezerî, Neşr, 1/34.

kıraatleri ise şâz olarak isimlendirerek uygulama dışında bırakmıştır.<sup>106</sup> İbn Mücâhid'in bu çalışması kamuoyu ve ulemâ nezdinde geniş yankı bulmuş ve birçok kişi tarafından takdir edilerek sahiplenilmiştir.<sup>107</sup> Bu teşebbüs istinsahtan sonra ikinci gelişme olarak kıraat tarihinde önemli bir dönüm noktasını teşkil etmektedir.

İbn Mücâhid'in kıraatleri sınırlandırması sahih olan ve olmayan bazı kıraatleri şâz kategorisine itmiştir. Burada şâz kıraatten kasıt geçerliliğinin olmamasıdır.<sup>108</sup> İbn Mücâhid bütün şartları sağladığı halde bazı kıraatleri tasnifine almamıştır. Bunu yaparken onun, bu kıraatleri herhangi bir yönüyle tenkit ettiğini söyleyemeyiz. İbn Mücâhid'in ifade ettiğine göre bu kıraatler, yapmış olduğu sınırlandırma işlemine kriterler açısından uymamıştır. Çünkü ona göre bir kıraatin sahih olma şartlarını taşımanın yanı sıra halkın da teveccühünü kazanması gerekmektedir.<sup>109</sup> Bu sebeple ona göre gerek ulemâ gerekse halktan yeterince rağbet görmeyen kıraatler şâz olarak değerlendirilmiştir. Bu sınırlandırma işlemi birçok kıraatin hızlı bir şekilde tatbikat alanından çıkmasına sebep olmuştur. Bu kıraatlerin her biri İbn Mücâhid'e kadar uygulanan kıraatlerdir. Farklı okumaya imkân sağlayan her bir kıraat alternatifi yedi harf ruhsatının bünyesinde değerlendirilmelidir. Hal böyleyken bir dönem tatbik edilen kıraatlerin bir müddet sonra uygulamadan kalkması yedi harfi de daraltan bir gelişme olarak değerlendirilmelidir. Bu anlamda İbn Mücâhid'e kadar okuna gelen ve yedi harf kapsamında değerlendirilebilen bazı kıraatlerin sınırlandırma eylemiyle birlikte kullanım alanı dışında kalarak yedi harfin de daralmasına sebep olmuştur. Sınırlandırma eylemi yedi kıraatin yedi harf olduğu şeklinde yorumlara kapı aralasa da doğrusunun yedi kıraatin yedi harf değil; yedi harften olduğudur.

### 3.3. Kıraatlerin Onla Sınırlandırılması

İbn Mücâhid'den sonra kıraatlerin yedili tasnifi ulemâ nezdinde kabul görmüş, kaleme alınan eserler bu minvalde devam etmiştir. Örneğin kıraatlerin derlendiği Ebû Amr ed-Dânî'nin "*et-Teyisir*" ve "*Câmîü'l-beyân*", Mekkî b. Ebî Tâlib'in "*et-Tebşira*", İbnü'l-Bazî'sin "*el-İknâ*", Şâtîbî'nin "*Hirzül-emân*" adlı eserleri ile kıraatlerin hüccetinin yapıldığı İbn Hâleveyh'in "*el-Hüccce fi'l-kırâti's-seb'a*", İbn Ebî Meryem'in "*el-Mûdah*" ve İbn Zencele'nin "*Hüccetü'l-kırâât*" adlı eserlerinde belirlenen bu yedi kıraat konu edinilmiştir. Dokuzuncu asra kadar yedi kıraat anlayışı ağırlıklı olarak hüküm sürse de farklı tasniflerde eserlerin yazıldığı da bir gerçektir. İbn Galbûn el-Halebî'nin (öl. 399/1009) sekiz kıraatle ilgili derlediği "*et-Tezkira*" isimli eseri matbu olarak bugün elimizde mevcut olan bir çalışmadır.<sup>110</sup> Bu eserde el-Halebî, İbn Mücâhid'in yedili tasnifini aynen ele almakla birlikte Ya'kûb el-Hadramî'nin (öl. 205/825) kıraatini de bu yediye ilave ederek sekize tamamlamıştır. Dokuzuncu asra gelindiğinde İbnü'l-Cezerî, kaynaklarda kayıt altına alınmış mevcut kıraatleri inceleyerek İbn Mücâhid'in belirlemiş olduğu yedi kıraate Medine'den Ebû Ca'fer, Basra'dan Ya'kûb

106 Zerkeşî, *Burhân*, 1/330; Geniş bilgi için bk. Osman Bayraktutan, "Kıraatlerin Sınırlandırılması Meselesi", *İğdir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2018), 128-135.

107 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/36.

108 Ebû Bekir Ahmed b. Mûsa İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâât*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Dârü'l-Maârif, ts.), 87; Mehmet Dağ, "Kırât İlminde Şâzz Kavramı", *Marife Dergisi* 2 (2007), 73-74; Bayraktutan, "Kıraatlerin Sınırlandırılması Meselesi", 135.

109 İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 49; Mekkî, *İbâne*, 86-87.

110 Ebû'l-Hasan Tâhir b. Galbûn el-Halebî, *et-Tezkira fi'l-Kırâti's-semân*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd (Cidde, 1991).

el-Hadramî ve Kûfe'den Halef b. Hişâm olmak üzere üç imamın kıraatinin daha ilave edilmesi gerektiği kanaatine varmıştır. İbnü'l-Cezerî bu tasnifi doğrultusunda başta “*en-Neşr*” olmak üzere eserler ortaya koymuş, Anadolu da içinde olmak üzere birkaç ülke dolaşarak birçok talebe yetiştirmiş ve kıraat-i aşere ilminin tanınmasını ve yaygınlık kazanmasını sağlamıştır.<sup>111</sup> İslam ulemâsı İbnü'l-Cezerî'nin kıraatleri onla sınırlandığı bu çalışmayı hüsnü kabul ile karşılamış ve yıllar içerisinde İslam âleminde aşere-takrîb-tayyibe adı altında on kıraatin öğretildiği bir eğitim sistemi vücuda gelmiştir.<sup>112</sup> Bu onlu tasnifin yedi harfle alakasına gelince, burada yedili tasnifin üzerine bir ziyade gerçekleşmiş, yedi kıraat imamında bulunmayan okuyuşlarıyla Ebû Ca'fer ve Ya'kûb kıraat farklılıkları toplamına katkıda bulunmuştur. Kıraat farklılıklarının sayıca artmış olması yedi harfin de alanını daha da genişletmiştir. O halde tarihsel süreç içerisinde istinsahla önemli ölçüde daralan daha sonra yedi ile sınırlandırma eylemiyle daha da daralan yedi harf onlu tasnifle birlikte bir nebze genişleme yaşamıştır diye bir sonuca varabiliriz.

### Sonuç

Çalışmamızda yedi harfi oluşturan kıraatleri ve yedi harfin sürekliliği meselesini ele aldık. Yedi harfin ne olduğu ve içeriğiyle ilgili şu sonuçları elde ettik.

Yedi harf, Hz. Peygamber'in ahabına Kur'an kelimelerini telaffuz etmelerine yönelik serbestlik sunduğu bir ruhsattır. Bunun içerisine Hz. Peygamber'den duyulmuş okuyuşlar dâhil olduğu gibi kişilerin şahsi tercihleri de dâhildir. Yeter ki cümlenin anlamı zıt bir manaya dönüşmesin. Yedi harfi herhangi bir sayıyla sınırlayan tarifin doğru olmadığını, onu en güzel yansıtan ifadenin, vüs'at (genişlik) ve sühûlet (kolaylık) içeren ruhsat olduğunu söyleyebiliriz. Vüs'at ve sühûlet, yedi harfle ilgili rivâyet edilen kırka yakın tariften telaffuza yönelik olanların tümünü kapsamaktadır. Bundan dolayı yedi harfi herhangi bir şekilde daraltmak yerine tüm telaffuz ihtilaflarını kapsayan okuma genişliği şeklinde anlamlandırmak daha makul olmaktadır. Tüm kıraat farklılıklarını usûl, ferşî ve müterâdif olarak üç kategoride ele aldık. Bunlardan usûl ve ferşî farklılıkların bir kısmı rivâyete dayalı olup isnadı olan, bir kısmı ise isnadı olmayan okuyuşlardır. Yine müterâdiflerin tümünün şahsi okuyuşlar olarak Hz. Peygamber'e ulaşan herhangi bir isnadının olmadığını söyleyebilmekteyiz. Isnadı olan ve olmayan bu üç kategorinin yedi harfi oluşturan okuyuş şekilleri olduğunu ifade edebiliriz.

Yedi harfin sürekliliği meselesine gelince, bu konuda önemli üç gelişmenin yedi harfi doğrudan etkileyerek kimisi onun alanını daraltmış kimisi ise genişletmiştir. Bunların en kritik olanı istinsah, sonra İbn Mücâhid'in yedi ile sınırlaması ve İbnü'l-Cezerî'nin onlu tasnifidir. İstinsaha kadar son derece geniş bir müsamaha alanı varken istinsahla birlikte müterâdif okuyuşlar tümüyle ve resm-i Mushaf'a uymayan ferş-i hurûfun bir kısmı yürürlükten kaldırılarak yedi harfin müsamaha alanında bir daralmaya gidilmiştir. Yaklaşık üç asır sonra kişilerin sahih rivâyetler arasından yaptıkları tercihler sebebiyle sahih olarak görülen okuyuş şekilleri oldukça artış göstermiş, buna isnadı olmayan okuyuş şekillerinin

111 İbnü'l-Cezerî'nin bu çalışması üç kıraat ihdas etme şeklinde anlaşılmalıdır. Burada İbnü'l-Cezerî'nin yaptığı normalde mevcut kıraat birikimi içerisinde varken İbn Mücâhid'in sınırlandırma çalışmasıyla şâz kategorisinde kalan üç kıraati bu kategoriden çıkarmak olmuştur.

112 Bayraktutan, “Kıraatlerin Sınırlandırılması Meselesi”, 138-139.

sayısı da eklenince kıraatleri bir disiplin altına alma ihtiyacı herkesin gündeminde olmuştur. Karışıklığın önüne geçme ve kıraat sayısını daha ideal bir duruma getirme amacıyla İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlaması yedi harf için ikinci daralma aşaması olmuştur. Nihâyet dokuzuncu asırda İbnü'l-Cezerî'nin bu yedi kıraate üç imam daha ekleyerek sayıyı ona tamamlaması üçüncü ve son aşamayı temsil eder. Bu son aşama sisteme dâhil olan imamların özgün okuyuşlarıyla kıraat alternatifleri çoğalmak suretiyle yedi harfin kapsamında da kısmen de olsa bir genişleme oluşturmuştur.

## Kaynakça | References

Abdü'l-Âlî b. Abdurrahman el-Mes'ûl. *Mü'cemü mustalehâti'l-kirâati'l-Kur'aniyye*. Kahire: Dârü's-Selâm, 2007.

Abdulfettâh el-Kârî, Abdulaziz. *Hadîsü'l-ahru'fî's-seb'a*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2002.

Abdürrezzâk, Ebû Bekir b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Haniburrahmân el-A'zamî. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Basım, 1983.

Akaslan, Yaşar. "İbnü'l-Cezerî'nin 'Yedi Harf' Üzerindeki Fikirleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018), 265-303.

Akaslan, Yaşar. "Kıraat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 217-251.

Akaslan, Yaşar. "Kıraat-i Aşere'de Ferş Yönünden Farklılıklar". *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4 (2017), 6-31.

Akpınar, Musa. "Kur'an'ın Anlaşılması ve Tebliği Yönünden Yedi Harfle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi". *Bilimname* 23/2 (2012), 105-129.

Âl-u İsmâîl, Nebîl b. Muhammed İbrâhîm. *İlmü'l-kirâât neş'etühû etvâruhû eseruhû fi'l-ulûmi's-şerîyye*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1421.

Aşıkutlu, Emin. "Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahru'f-i Seb'a Hadisi (Tahriç ve Değerlendirilmesi)". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV*.

Bayraktutan, Osman. "Kıraatlerin Sınırlandırılması Meselesi". *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2018), 121-144.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. İzzeddîn Dallî vd. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1433.

Buladı, Kerim. "Klasik Tefsir Mukaddimelerinde Yedi Harf Meselesi ve Yorumları". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2016), 113-139.

Cermî, İbrahim Muhammed. *Mu'cem-u 'ulûmi'l-Kur'ân*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2001.

Çalışkan, Mehmet. "Kur'an'ın Nuzûlü ve Yedi Harf (el-Ahru'fî's-Seb'a) Meselesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005), 215-242.

Çetin, Abdurrahman. *Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2013.

Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Dağ, Mehmet. "Kırât ilminde Şâz Kavramı". *Marife Dergisi* 2 (2007), 57-110.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *el-Ahru'fî's-seb'a*. thk. Abdülmüheymin Tahhân. Cidde: Dârü'l-Minâra, 1997.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *Kitâbü'l-İdgâmi'l-kebîr*. thk. Abdurrahmân Hasan el-Ârif. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1424.



Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *Kitâbü't-Teysîr fi'l-kirâati's-seb'î*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

Deyb el-Bega, Mustafa. *el-Vâdih fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Dımaşk: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 3. Basım, 1998.

Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed. *İthâfu fudalâi beşer bi'l-kirâati'l-erbeate 'aşer*. thk. Enes Mihre. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2006.

Dûserî, İbrahim b. Saîd. *Muhtasaru'l-ibârât li mu'cemi mustalehâti'l-kirâât*. Riyad: Dârü'l-Hadâra, 2008.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-i ebî Dâvûd*. thk. Yâsir Hasan vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1438.

Ebû Şâme, Abdurrahman b. İsmail. *İbrâzü'l-meânî min hurzi'l-emânî fi'l-kirâati's-seb'î*. thk. İbrâhim Adve Avez. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Ebû Şâme, Abdurrahmân b. İsmâil. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûmin tetealleku bi'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Velîd Müsâid Tabatabâi. Kuveyt: Mektebetü'l-İmâm ez-Zehabî, 2. Basım, 1993.

Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm el-Herevî. *Kitâbü Fedâili'l-Kur'ân*. thk. Mervân el-Atıyye vd. Beyrut: Dâr-u İbn Kesîr, ts.

Geylani, Mahfuz. "Arap Dilinde Terâdüf (Es Anlamlılık) Olgusu". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019), 28-51.

Halebî, Ebu'l-Hasan Tâhir b. Abdu'l-Mun'im. *et-Tezkira fi'l-kirâati's-semân*. thk. Süveyd Eymen Rüşdî. Cidde, 1991.

İbn Abdilber, Ebû Amr Yûsuf b. Abdillâh. *et-Temhîd limâ fi'l-muvattai mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Üsâme b. İbrâhim. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 4. Basım, 1429.

İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekir Abdillâh b. Süleymân es-Sicistânî. *Kitâbü'l-Mesâhif*. thk. Muhibiddin Abdissebân el-Vâiz. 5 Cilt. Mekke: Dârü'l-Beşâir, 3. Basım, 2002.

İbn Hâleveyh, Hüseyin b. Ahmed. *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Mektebetü Dâri't-Türâs, 3. Basım, 1983.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddin. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, ts.

İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsa. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kirâât*. thk. Şevki Dayf. Mısır: Dârü'l-Maârif, ts.

İbn Zencele, Ebû Zür'a Abdurrahmân b. Muhammed. *Hüccetü'l-kirâât*. thk. Saîd el-Afgânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1997.

İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn Ebi'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*. thk. Ali Muhammed Debbâğ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn Ebi'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *Müncidü'l-mukriîn ve*



*mürşidü't-tâlibîn*. thk. Nâsır Muhammedî Muhammed Câd. Kahire: Dârü'l-Âfaki'l-Arabiyye, 2010.

Karadağ, Ahmet. “Kur’an-ı Kerîm’in İndirildiği Yedi Harf Hakkındaki Görüşlere Dair Bir Değerlendirme”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2021), 1177-1210.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 8. Basım, 2020.

Kastellânî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *Letâifu'l-işârât li funûni'l-kırâât*. thk. Merkezî'd-Dirâsati'l-Kur'âniyye. Suudi Arabistan: Mecmeü'l-Melik Fahd, 1. Basım, 1434.

Kaya, Osman. “Kur’an’ın Yedi Harf Üzerine İndirilmesi ve Ahrufu’s-Seb’a (Yedi Harf Meselesi)”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 219-244.

Kılıç, Mustafa. “İbn Kuteybe’nin Yedi Harf Anlayışı”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020).

Kudât, Muhammed Ahmed Müflih. *Mukaddimât fi ilmi'l-kırâât*. Umman: Dâr-u Ammâr, 2001.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi’ li ahkâmi'l-Kur’ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

Kurtuluş, Yusuf Ziya. *Ahkâm Tefsirlerinde Kıraat Farklılıkları*. Ankara: İlahiyât yayın, 2023.

Mahmûd Abdullah, Muhammed. *el-Ahrufu’s-seb’a ve usûlü'l-kırâât*. Kahire: Dârü’s-Sâbûnî, 2006.

Maşalı, Mehmet Emin. “Mushaf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/242-248. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Mekkî, Ebî Tâlib el-Kaysî. *el-İbâne an meâni'l-kırâât*. thk. Abdulfettâh İsmâil Şelebî. Mısır: Dârü'n-Nehda, ts.

Muhammed İsmail, Şa'bân. *el-Medhal ilâ ilmi'l-kırâât*. Mekke: Mektebetü Sâlim, 2003.

Mustafa İbrahim vd. *el-Mü'cemü'l-vesît*. Kahire: Mecmeü'l-Lügati'l-Arabiyye, 1972.

Nebi Bozkurt - Nevzat Kaya. “İstinsah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/369-371. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Nefes, Hayrunnisa. *Tecvid İlmi Açısından Cevâhiru'l-ikyân fi şerhi umdeti'l-irfân*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2021.

Öğmüş, Harun. “Yedi Harf Meselesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 24 (2010), 1-23.

Önen, Hacı. “Yedi Harf ve Kıraatin Kesiştiği ve Ayrıldığı Noktalar”. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/11 (2014), 182-193

Özbek, Ömer. “Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 39 (2015), 163-181.

Öztürk, Hayrettin. “Kur’an-ı Kerim’in Kıraatinde Yedi Harf Meselesi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/2 (2002), 97-111.

Rûmî, Fahd b. Abdîrrahmân b. Süleymân. *Dirâsâtün fî 'ulûmi'l-Kur'ân'i'l-Kerîm*. Riyad: Merkezü Tefsîr li'd-Dirâsâti'l-Kur'ân'i'l-Kerîm, 14. Basım, 2005.

Subhî es-Sâlih. *Kur'an İlimleri*. çev. M. Said Şimşek. Konya: Kitap Dünyası, 2. Basım, 2008.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Fevvâz Ahmed Zümerli. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2010.

Taberi, Ebû Ca`fer Muhammed İbn Cerîr. *Tefsîru't-Taberî: Câmi'u'l-beyân 'an te`vîl-i âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâr-u Hecr, 2001.

Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvîd İstilahları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Câmi'ü't-Tirmizi*. thk. Muhammed b. Sâlih er-Râcihî. Riyad: Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, 1999.

Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.

Yıldız, Cafer. *On Kıraat Bağlamında İdgâm Olgusu*. İstanbul: Nida Akademi, 2023.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebi'l-Fadl ed-Dimyâtî. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006.

Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995.



## Antik Medeniyetlerden İslam Tasavvuf Geleneğine Dini ve Askeri Mûsikî Enstrümanı ‘Çalpara’

İrfan Yiğit | 0000-0002-7265-1991 | irfan-yigit@hotmail.com

Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk Din Mûsikîsi Anabilim Dalı,  
Aydın, Türkiye

ROR ID: 03n7yzv56

### Öz

Ayinlerde kullanılan mûsikî, antik dönemlerde tanrılarla olan ilişkilerin kurulmasında önemli bir araçtır. Öyle ki toplumların başına gelen felaketlerin sorumluluğu ayinlerde müzisyenlerin yapmış oldukları mûsikînin düzgün olmaması ile ilişkilendirilerek ölüm cezasına çarptırılmışlardır. Bu kadar kutsallık atfedilen bir alanda kullanılan araçlar, eşyalar, çalgılar dini bir kimlik kazanmıştır. Antik dönemlerde kazanılan dini anlam binlerce yıllık bir süreçte değişim geçirebilir. Fakat günümüzdeki dini kültürün uygulanış modellerine bakıldığında değişim geçirmeden günümüze gelen unsurlarda dikkat çekmektedir. Bu unsurlar içerisinde enstrümanlar, mûsikînin yapılabilmesi için olmazsa olmaz araçlar olmuşlardır. Mûsikîde kullanılan enstrümanlardan olan “çalpara” ana başlığımızdır. Çalparanın ilk örneklerine antik medeniyetlerin hiyeroglif buluntularında rastlanmaktadır. Özellikle Anadolu, Yunan, Mezopotamya, Ortadoğu, Mısır medeniyetlerinde izlerine rastlanan çalpara, tasavvuf kültüründe de yer alması nedeniyle beş bin yıllık bir tarihsel süreçle tarihlenmiş olacaktır. Sümer, Hitit, Mısır ve Yunan medeniyetlerine ait kabartma resimlerinde örneklerine rastlanan çalparanın tasavvuf mûsikîsi nazariyat kitaplarında ve Osmanlıca sözlüklerde aynı isimle kullanılması beş bin yıllık kurguyu sağlamamıza yardımcı olmuştur. Bu sayede “çalpara” enstrümanı beş bin yıllık antik geçmişe sahip olan günümüz ismiyle “zil” antik dönem ismiyle “çalpara” olarak adlandırılan antik bir enstrüman çeşidi olmuştur. Makale konumuz olan “çalpara” enstrümanını kavramsal çerçevede inceledikten sonra farklı medeniyetlerdeki yerine dair bilgiler verdik. Antik medeniyetlerden itibaren yapımında kullanılan metal hammadde, şekilsel özellikleri ve yapım teknikleri de incelediğimiz konular arasındadır. Farklı mûsikîşinaslar ve tarihçilerin yapmış olduğu kavramsal tanımlamalar, şekilsel tariflerde beş bin yıllık süreci görmemiz bakımından önemlidir. Farklı dönem ve medeniyetlerin dinî ayin kültürü, toplumsal değere sahip farklı etkinlikler içerisindeki konumu günümüzle kıyaslama yapılabilmesi için bilinmesi gereken bilgilerdir. Antik buluntulardan elde ettiğimiz bilgiler, çalpara enstrümanına kullanıldığı dönem gördüğü değeri belgelememizi sağlamaktadır.

### Anahtar Kelimeler

Dinî Mûsikî, Çalpara, Antik Medeniyet, Antik Mûsikî, Antik Çalga.

### Atıf Bilgisi

Yiğit, İrfan. “Antik Medeniyetlerden İslam Tasavvuf Geleneğine Dini ve Askeri Mûsikî Enstrümanı ‘Çalpara’”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/2 (Aralık 2024), 461-479.

<https://doi.org/10.33718/tid.1509848>

Geliş Tarihi	: 03.07.2024
Kabul Tarihi	: 27.10.2024
Yayın Tarihi	: 31.12.2024
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	: Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması	: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

## Religious and Military Musical Instrument 'Calpara' from Ancient Civilizations to the Islamic Sufi Tradition

İrfan Yiğit | 0000-0002-7265-1991 | irfan-yigit@hotmail.com

Aydın Adnan Menderes University, Faculty of Theology, Department of Turkish Religious Music,  
Aydın, Türkiye

ROR ID: 03n7yzv56

### Abstract

Music used in rituals was an essential tool in establishing relationships with gods in ancient times. So much so that the responsibility for disasters that befell societies was attributed to the musicians' improper music in rituals, and they were sentenced to death. The tools, objects, and instruments used in a domain attributed to such sacredness have acquired a religious identity. The spiritual meaning gained in ancient times may change over thousands of years. However, when we look at the application models of today's religious culture, the elements that have survived to the present day without changing are also significant. Among these elements, instruments have become indispensable tools for music. Among the instruments used in music, "calpara", a percussion rhythm instrument, is our focus in this article. The first examples of çalpara are found in the hieroglyphic findings of ancient civilisations. Especially in Anatolian, Greek, Mesopotamian, Middle Eastern and Egyptian civilisations, çalpara, whose traces are found, will be dated to a five-thousand-year historical process with the connection we have established with Sufi culture. Using the çalpara, examples of which are found in relief paintings from the Sumerian, Hittite, Egyptian and Greek civilisations, with the same name in Sufi music theory books and Ottoman dictionaries, has helped us to provide a five-thousand-year-old fiction. Thus, the "calpara" instrument, with its five-thousand-year-old ancient history, has become an ancient type of instrument known today as "zil" (cymbals). After examining the "calpara" instrument, the subject of our article, within a conceptual framework, we provided information about its place in different civilisations. The metal raw material used in its production since the Ancient civilisations, its formal features and production techniques are also among the subjects we examine. The conceptual definitions made by different musicians and historians are essential in terms of seeing the five-thousand-year-old process in formal descriptions. The religious ritual culture of various periods and civilisations and their position in different activities with social value are information that must be known to make comparisons with today. The information we obtain from ancient findings allows us to document the value given to the çalpara instrument in different time periods.

### Keywords

Religious Music, Calpara, Ancient Civilization, Ancient Music, Ancient Instrument.

### Citation

Yiğit, İrfan. "Religious and Military Musical Instrument 'Çalpara' from Ancient Civilizations to the Islamic Sufi Tradition". *Trabzon Theology Journal* 11/2 (December 2024), 461-479.

<https://doi.org/10.33718/tid.1509848>

Date of Submission : 03.07.2024

Date of Acceptance : 27.10.2024

Date of Publication : 31.12.2024

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - intihal.net

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Giriş

Çalgı ilmi veya Organoloji Yunanca “Organon”, Lâtince “Organum” alet anlamında olup özellikle çalgıların çalgısı denilen Org’u ifade ettiği için, çalgıların genel olarak ele alındığı ilimdir.<sup>1</sup> Bu makalede ele alınan konu organolojinin alanına girmektedir. Antik metinlerde adı geçen ve günümüze kadar aynı isimle gelen “Çalpara” isimli enstrüman, Mısır, Yunan, Roma antik dönemlerinde dinî törenlerde, kutlamalarda, dans ve tiyatro performanslarında, halk eğlencelerinde ritmik bir enstrüman olarak kullanılmıştır.

Günümüzde arkeoloji alanında yapılan akademik çalışmalar ve değerlendirmeler genel olarak arkeolojik bulgular üzerinden yapılmaktadır. Bu makalede yapılan araştırma, arkeolojik bulgular ışığında genel olarak ilahiyat alanı ve özelde ise dini müsikî bilim dalının bakış açısıyla yapılmıştır. Çalışmamızı özgün kılan nokta; antik medeniyetlerden İslam tasavvuf müsikîsi ve askeri müsikî alanlarına beş bin yıldır “Çalpara” enstrümanının büyük oranda değişim geçirmeden günümüze kadar varlığını sürdürmüş olmasıdır. Çalpara çalgısının bu süreç içerisinde kullanım alanı, yapıldığı malzeme ve hangi antik medeniyetlerde kullanıldığı, İslam Tasavvuf geleneği ve askeri müsikîde nasıl var olduğunu çalışmamızda ortaya koymaya çalıştık.

İdiyon olarak sınıflandırılan ziller, vurmali çalgılar ailesindedir. Pirinç ve bronz alaşımli metallerden bazı yerlerde ahşaptan çanağa benzer şekilde üretilmişlerdir. El ile birbirlerine vurularak ya da bir düzenek kurularak üzerinde çalınmıştır. Zil enstrümanı, bronz çağı yani M.Ö. 3300’lerden bu yana vurmali çalgılar içerisinde en egzotik enstrüman örneklerinden birisi olmuştur. Keskin, buğulu ve gizemli ses tınılarıyla dini ritüellerin ve törenlerin görsel boyutu kadar işitsel boyutta da derinlik katan bir enstrümandır. Antik dönemlerden itibaren birçok farklı coğrafya gibi Asya ve Ortadoğu coğrafyasında da temel vurmali ritim çalgılarından birisi olarak birçok müsikî eseri içerisinde kullanılmıştır. Günümüzde de varlığını sürdüren Mehteran, Hunlardan itibaren gelişim gösteren (Tuğ takımı, nevbethane gibi) bir askeri müsikî unsuru olmuştur. Zil çalgısı da en başından beri bu müsikî unsurunun bir parçası olmuştur. Modern dünyada zil, halile, kastanyet, bando zili, raks zili gibi farklı isimlerle bilinmektedir. Ziller on sekizinci yüzyıldan itibaren Avrupa senfoni müziği ve bando müziklerinde görülmeye başlamıştır. Yirminci yüzyıl ve sonrasında askerî ve dinî alan dışında popüler kültürün müziğinin gösterdiği gelişim ile özellikle caz müziği türünde ayrı bir önem kazanmıştır. Çalgılara dair en eski buluntular Çin, Hint, Mısır, Ortadoğu ve Anadolu gibi coğrafyalarda keşfedilmiştir. Farklı enstrüman çeşitlerine dünyanın her yerinde rastlanmıştır fakat ziller adı geçen bölgelerde doğmuş ve dünyaya bu coğrafyalardan dağılmıştır. Ziller ile ilgili bilgilerle metalin işlenmesi arasında bir bağ vardır. Zillerle ilgili ilk bilgilere metale şekil verilen Bronz çağında ulaşabilmekteyiz. M.Ö. 3000’e tarihlendirilen arkeolojik bulgular, Asya coğrafyasına aittir.<sup>2</sup> Eski Yunanda, Mısırlılarda, Sümerlerde, Hititlerde, Asurlularda, Yunanlılarda, Keltlerde, Etrüsklerde, Romalılarda, vs. rastlanan heykellerde ve resimlerde milattan 4000 sene evvelki zamana ait çalparalar, halileler, şistrelere ve çeşitli şekillerde davulların, harpların, lirlerin, lütlerin, flütlerin, obualar veya çifte klarnetlerin ve borazanların resimleri bunların oldukça tekâmül etmiş şekilleriyle görülmektedir.<sup>3</sup>

1 Orhan Nasuhioğlu, “Çalgılar”, *Musiki Mecmuası* 47/445 (Haziran 1994), 10.

2 Canan Aykent, “Zildjian’lar ve Türk Zilleri”, *Folklor/Edebiyat* 26/101 (2020), 129.

3 Orhan Nasuhioğlu, “Çalgılar”, *Musiki Mecmuası* 47/446 (Eylül 1994), 11.



Antik medeniyetlerden günümüze kadar gelen bu enstrümanın öncelikle kavramsal incelemesini yapmak gerekir. Arapçada “sanc/sınc” kelimesi kavram olarak her türde zil için kullanılmaktadır. Bu kavram On üç-kırk telli, harp enstrümanına benzeyen bir çalgı için de isim olarak kullanılmıştır. “sanc, sanj, çenk, çeng” kavramları, telaffuzlarındaki benzerlikler nedeniyle hem zil için hem de telli bir çalgı için isim olarak kullanıldığından, okunuş ve yazılışlarında karışıklıklar meydana gelebilmektedir. Örnek verirsek İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ* adlı eserinde “sanç” isimli çalgıyı, telleri iki yan tarafında yer alan boşlukta uzanarak değnekler ile vurmak suretiyle çalınan bir çalgı olarak tanımlanmıştır. Tabağa benzeyen şekle sahip ve çift olarak çalınan bu çalgının her biri bir el ile ortasında yer alan deriden yapılmış saplarından tutulmak suretiyle ve birbirlerine yüz yüze tartımla çarpılmak suretiyle çalınır. Çalındığında ise kuvvetli bir şekilde inleyen, çınlayan ve keskin bir ses çıkarır.<sup>4</sup>

Metalden yapılan bu çift ziller için Sanskrit dilinde “jalli”, Eski Türklerin dilinde ve Kaşgarlı Mahmud’a ait “*Dîvânü luğati’t-Türk*” adlı eserde “çeng/c(ç)ang” kavramları geçmektedir. Anadolu’da daha önceki dönemlerde “çan/çeng/çeng-i harbî” ve zil kavramları kullanılmış ise de farklı bölgelerde “bögek, burunsak, çarpana, çingırlavı, gor, kelek, tıkır” gibi isimlerle de anılmıştır. Villoteau, farklı Arap ve Ortadoğu coğrafyalarında zil kavramına karşılık olarak “kas, kâse, sacca, fukaysa, salâsil” gibi kavramların kullanıldığını söylemektedir. Bazı eski kaynaklarda zil veya küçük zil anlamına gelen “çingra” kavramını kullanmışlardır. Doğu Türkistan taraflarında “kongragu” kavramı çingırak ve çan anlamında kullanılırken aynı zamanda zil anlamında da kullanılmaktadır. Zil kavramı kutsal metinlerde de yer almaktadır. Kitâb-ı Mukaddes’te yüksek sesli zillerle Allah’a hamd edilmesi istenmektedir.<sup>5</sup> Görüldüğü üzere tarih boyunca mûsikî, dini ritüellerin en önemli unsurlarından olmuştur. Bu durum musikinin din ile ilişkisini bir defa daha ortaya koyma bakımından önemlidir.<sup>6</sup>

### 1. Antik Dönemlerde Çalpara Enstrümanı

Çalparalar günümüzde Türkçede “zil” adıyla bilinmektedir. Farklı kişi ve sanatçılar çalpara dediğimiz enstrüman ile ilgili açıklamalar ve tanımlamalar yapmışlardır. Henry George Farmer da bunlardan birisidir. Henry George Farmer zilin tanımını şu şekilde yapmaktadır: “Zil (Cymbals) Evliya Çelebi tarafından adı anılıyor fakat tanımlanmıyor. Ritim ve çınlama sesi çıkarmak için birbirlerine vurularak çalınan iki bakır, pirinç, bronz diskten oluşan, savaşlarda kullanılan çalgı çeşididir. Klâsik mûsikî bu çalgıları kapsamına almaz, fakat, dervişler dinî ayin ve törenlerinde kullanmışlardır. Ziller, Türklerin Askeri Musikisi mehter mûsikîsinin dikkate değer bir özelliğidir.”<sup>7</sup>

Çalparalar birbirine benzeyen iki parçadan oluşan bir ritim sazıdır. Antik dönemlerden beri varlığını sürdüren bu enstrüman günümüze kadar gelmiştir. Antik dönemlerde yapılan dini ayin ve ritüellerin başlıca enstrümanlarından olan çalparalar günümüzde halen farklı dinlerin ve özellikle İslam tasavvuf tarikatlarının dini ritüellerinde farklı formlarda kullanılmaktadır. Şekil olarak birbirine benzeyen fakat kullanıldığı yere göre isimleri farklılaşan

4 Erhan Tekin, “Zil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/413.

5 Erhan Tekin, “Zil”, 44/414.

6 Bülent Aksoy, *Avrupalı Gezginlerin Gözüyle Osmanlılarda Musiki* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2003), 332.

7 Henry George Farmer, “On Yedinci Yüzyılda Türk Çalgıları”, çev. M. İlhami Gökçen, *Musiki Mecmuası* 39/413 (Haziran 1986), 21.

çalparalar tekke mûsikîsinde halile, askeri Türk müziğinde mehter zili ve bando zili, Hititler döneminde askeri müziklerde Sistrum, antik dönemlerden itibaren kullanılan ve günümüzde özellikle eğlence müziklerinde parmak zili, raks zili, İspanyolların flamenko danslarında kastanyet isimleriyle bilinmektedir.

Çalparalar müzikli toplantılarda, ayinlerde kullanılan günümüz zilleri ile aynı özellikleri taşımaktadır. Birbirlerine vurma yüzeyleri farklı derinlikte iç bükey olanları değişik tonlarda sesler çıkarmalarını temin etmek içindir. Çalparalar dini ritüeller içerisinde de kullanılmıştır. Uzunca tutamaklarının baş kısımları topuz ve küre şeklindedir. Tutamaklar üzerinde bulunan delikler ise, iki parçadan oluşan çalparanın birbirlerinden ayrılmaması içindir. Çalparaların dikkat çeken özelliği, farklı biçimlerde baş kısımlara sahip olmasıdır. Çalparaların tutamak kısmı döküm tekniği, gövde kısmı ise dövme tekniği ile yapılmış olup birbirlerine perçinlenmiştir.<sup>8</sup>

Çalparanın ilk örneklerine antik medeniyetlerin hiyeroglif buluntularında rastlanmaktadır. Sümer, Hitit, Mısır ve Yunan medeniyetlerine ait kabartma resimlerinde örnekleri vardır. Bu uygarlıkların ardından artık görülmemeye başlanan davul, zurna, borulu kavallar ve zil gibi çalgılar daha sonra Asya'da tekrar görülmeye başlanmıştır.<sup>9</sup> Hititler döneminde kullanılan ismiyle çalparalar bakır alaşımli döküm tekniği kullanılarak, dövme ve kazıma tekniği ile imal edilmiştir. Daire biçimli yassı gövde ve basık yarım küre biçimli baş kısmı ile sonlanan silindirik sap kısmından oluşur. Baş kısmından sap kısmına uzanan bir delik bulunur. Sap kısmının merkezinde sekiz kabartma bilezik mevcuttur. Diğer karşılığı eksiktir.<sup>10</sup> İlkçağ dönemlerinden kalan bakır ve kalay karışımıyla çekiç işçiliği kullanılarak imal edilen çalparalar Orta Asya'da Türkler ve Çinliler üretmekteydi. *Eskiçağ Kilikia Çalgıları* isimli eser içerisinde çalparanın Anadolu'da ilk olarak Tunç çağından beri bilinmekte olduğunu, İkiztepe, Horoztepe ve Alacahöyük'teki mezarlarda ilk çalpara örneklerine ve çalpara çalan kadın heykelciklerine rastlandığından bahsedilmektedir.<sup>11</sup>

Antik dönemlerle ilgili önemli buluntulardan olan vazolar mûsikî alanında da bizlere görsel bilgiler aktarmaktadır. Bu buluntulara örnek olarak Hititlere ait iki vazoyu örnek olarak vermek istiyoruz. Bu vazolar tarih olarak Hitit Krallığının ilk dönemleri olan eski Hititlerin erken dönemlerine tarihlenmektedir. Vazolarda topluma ait birçok konuda bilgiler yer almaktadır. Dans ve ayin figürlerinin üzerlerinde işlendiği Hititlere ait üç kült vazo arkeolojik kazılarda bulunmuştur. Çankırı ili yakınlarındaki İnadık Köyü'nde yapılan arkeolojik çalışmalarda bulunan İnadık vazosu şu anda Ankara Anadolu Medeniyetleri Müzesi'nde sergilenmektedir. Çorum ili Sungurlu İlçesine bağlı olan Yörüklü Beldesinin güneybatısında yer alan Hüseyinde Tepesi mevkiinde 2000 yılında yapılan arkeoloji çalışmalarında, M.Ö. 1650 yılında yapıldığı düşünülen kabartmalı bir vazoya ait parçalar bulunmuştur. Bu vazo şu anda Çorum Müzesi'nde yer almaktadır.<sup>12</sup> Üzerlerinde dans figürlü işlemlerin olduğu bu kült vazolar sayesinde dans ve dini mûsikînin tarihçesini daha eskilere götürebilmekteyiz.

8 Haluk Perk, *Anadolu İlk Tunç Çağ Toplu Buluntusu* (İstanbul: HPM Yayınları, 2014), 43.

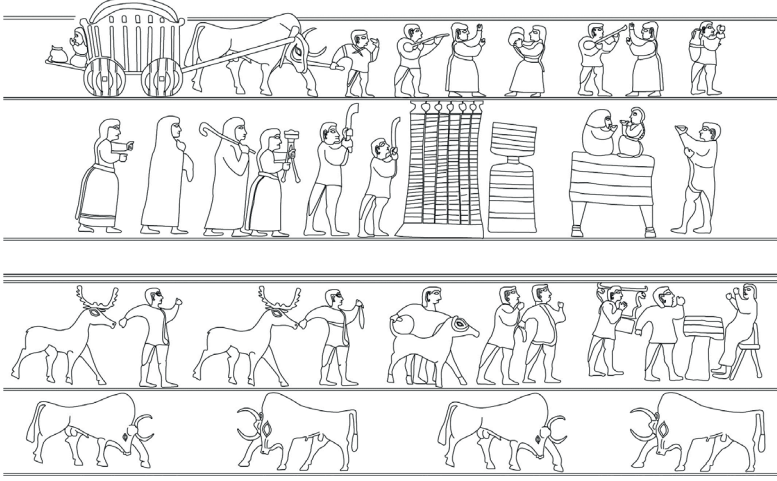
9 Tekin, "Zil", 414.

10 Perk, *Anadolu İlk Tunç Çağ Toplu Buluntusu*, 42.

11 Tekin, "Zil", 44/414.

12 Tayfun Yıldırım, "Hüseyinde Kabartmalı Vazosunda Betimlenen Dans Eden Bir Hititli", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 41/1-2 (2001), 2.

Çünkü vazolar üzerinde yer alan figürler dini bir ritüeli resmetmektedir. Büyük vazodaki siyah elbiseli kadın müzisyenin zil çalarak aynı zamanda şarkı da söylediği tahmin ediliyor. Kadın müzisyenin ellerinde görülen çalparaların ayrı ayrı gösterilmesi kabartmalı vazolar-  
da görülen yeni bir görüntüdür.<sup>13</sup> Bu figürler sayesinde mûsikînin dini ritüellerin bir unsuru olduğunu anlamaktayız. Konumuz olan çalparalara dini ritüellerin resmedildiği bu figürler-  
de ayinlerin bir parçasıdır.



Fotoğraf-1: Hitit dönemine ait Hüseyindede Vazosu üzerinde tasvir edilen ritüel sahnesi

Hititler dönemine tarihlendirdiğimiz dini mûsikîyi *bayram ritüeli* olarak isimlendirilen metinler de yer almaktadır.<sup>14</sup> Hitit Devleti'nin kralları yıl içerisinde çeşitli zamanlarda yapılan bayram törenleri gibi dini ritüellerde ve etkinliklerde müzisyenlerinde eşlik ettiği dini ayinler yapılmasını sağlamışlardır. Dans kültürü antik medeniyetlerde dini ritüeller içerisinde kullanılmıştır. Savaş öncesinde, kuraklık zamanlarında, arınma ritüellerinde, bayram ve cenazelerde yapılan dans dini ayinlerin, etkinliklerin bir parçası haline gelmiştir. Dinî ritüellere enstrümental mûsikî ve şarkılarla eşlik edilmiştir.<sup>15</sup> Çalparalar bu müziklerde kullanılan enstrümanlar içerisinde yer almaktadır.

13 Tayfun Yıldırım, "Hüseyindede Kazısı ve Eski Hitit Sanatı'na Katkıları", *Çorum Kültür ve Sanat Bilim, Kültür, Sanat, Tarih ve Turizm Dergisi* 14 (2013), 90.

14 Belkıs Dinçol, "Hititlerde Müzik ve Dans", *Hititler: Bir Anadolu İmparatorluğu* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2023), 315.

15 Daniel Schwemer, "Tanrılar Kültü, Büyük Ritüeli ve Ölülerin Bakımı", *Hititler: Bir Anadolu İmparatorluğu* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2023), 223.



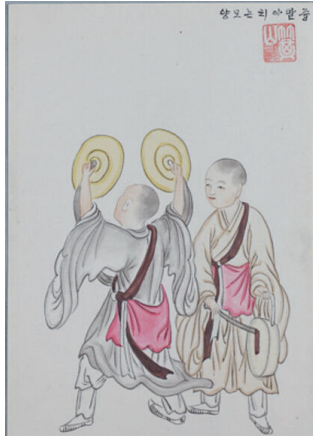
Fotoğraf 4: Birinci grup çalparalar<sup>16</sup>

16 Haluk Perk, "Tarihin En Eski Müzik Aletleri Çalparalar HPM Koleksiyonu", Z Kültür Sanat Şehir Tematik Dergi 4 (2020), 44.

Çeşitli çalparalardan oluşan enstrüman grupları da bulunmaktadır. Bu gruplarda yer alan çiftlerden oluşan her müzik aletinin birbirinden farklı yapıda olmaları, her enstrüman çiftinin farklı sesler çıkarmaları ve bu çiftlerin bir arada kullanılmaları, çalparaların konser tarzı programlarda kullanıldıklarını düşündürmektedir. Ayrıca eldeki bulgular ışığında çalpara gruplarının dinî ritüeller için de kullanıldığı bilinmektedir. Çalparalar tipolojik olarak iki grupta sınıflandırılmaktadırlar. Birinci grupta yer alan çalparaların saplarında tutma yerleri mevcuttur. Diğer grupta ise günümüz örneklerinde de olduğu gibi saplarındaki tutma yerleri yerine ip delikleri yapılmıştır. İlk grupta yer alan çalparalar Amasya ili Merzifon ilçesi Hacıgümüşköy civarında bulunmuştur ve Tunç Çağı'na tarihlendirilmektedir. Bu gruptaki çalparalar bronz metaliyle yapılmış döküm tekniği kullanılarak dövme ve kazıma yöntemiyle imal edilmiştir. Her biri daire şekilli yassı gövdeye sahiptir ve yukarıya doğru daralan bir şekle sahip olup konik sap kısmı vardır. Sap kısmının iç tarafı oyuktur. Gövdesi ise hafif bir şekilde dışbükey bir yapıya sahiptir. Tutamaklarının baş tarafında yer alan delikler ise keten gibi organik yapıda bir ipin geçebilmesi için yapılmış olduğu düşünülmektedir.<sup>17</sup> İkinci grup çalparaların Helenistik ve Roma dönemi örnekleriyle benzerlikleri vardır.<sup>18</sup> Tibet Budistleri de bu enstrümanı tapınak ritüellerinde kullanan farklı dini kültürel kimliklerdendir.



Fotoğraf 5: Tibet Budistlerinin kullandıkları çalpara örnekleri



Fotoğraf 6: Budist manastırlarında ritüellerde kullanılan zilleri tasvir eden çizimler

17 Perk, "Tarihin En Eski Müzik Aletleri Çalparalar HPM Koleksiyonu", 43.

18 Perk, "Tarihin En Eski Müzik Aletleri Çalparalar HPM Koleksiyonu", 46.





Fotoğraf 7: İkinci grup çalparalar<sup>19</sup>

19 Perk, "Tarihin En Eski Müzik Aletleri Çalparalar HPM Koleksiyonu", 46.

## 2. Milattan Sonra Çalpara Enstrümanı

Milattan sonraki dönemlerde de çalparalar varlığını sürdürmüştür. Kahveyi ve kahvehaneyi Fransa'ya tanıttığı söylenen Fransız gezgini Thévenot 1655 yılında İstanbul'da kahvehanelerdeki müsikîyi anlatırken çalparadan söz ediyor ve resimliyor. Thévenot kahvelerde karagöz oyunları seyretmiş, oyunlarda okunan Farsça ve Türkçe güftelere sahip şarkıları dinlemiş, raks eden çingene denilen Türk çengi kızların ellerine taktıkları çalparalarla oynadıkları oyunları görmüştür.<sup>20</sup>



Fotoğraf 8



Fotoğraf 9

Avrupalı gezginlerden olan Georges de la Chapelle 17. Yüzyılda rakkase ve çalparayı fotoğraf 8<sup>21</sup>'deki gibi resmetmiştir. İsviçreli ressam Jean-Etienne Liotard 1738'de Lord Duncannon'a ile İstanbul'a gelir ve dört yıl boyunca İstanbul'da çalışır. Bu süre içerisinde yaptığı resimlerden birisinde çengi ve çalparası olarak isimlendirdiği fotoğraf 9<sup>22</sup>'daki resmi yapar.

17. yüzyıl gezginlerinden kont Luigi Ferdinando Marsigli (İtalyan Kontu) 1670 yılında Venedik balyosu Cirvani'nin maiyetinde İstanbul'a gelmiştir. Marsigli mehter sazlarının resimlerini yayımlamış, ayrıca her sazın Türk askeri müsikisindeki görevini anlatmıştır. Bu anlatılanlar mehter tarihi açısından bir belge niteliğindedir. Marsigli, mehter sazları üstüne yapmış olduğu anlatıda mehter zilini şu şekilde tarif etmektedir: "Konserlerde zil denilen başka bir saz daha kullanılır. Bu saz ince ve içbükey iki bronz yuvarlak diskten oluşur, tabakların kabarık tarafında iki üç parmağın geçebileceği halkalar bulunur. Disklerin birbirine vurulmasıyla çalınır, sesi tiz ve çok hoştur. Üç tuğlu paşaların hizmetinde bu sazı çalan iki sazende bulunur."<sup>23</sup>

20 Aksoy, *Avrupalı Gezginlerin Gözüyle Osmanlılarda Musiki*, 261.

21 Aksoy, *Avrupalı Gezginlerin Gözüyle Osmanlılarda Musiki*, 261.

22 Aksoy, *Avrupalı Gezginlerin Gözüyle Osmanlılarda Musiki*, 261.

23 Aksoy, *Avrupalı Gezginlerin Gözüyle Osmanlılarda Musiki*, 299.

18. yüzyıl kaynaklarından olan Filippo Bonanni'nin *Gabinetto Armonico*'su da bir gravür derlemesidir. Baştan sona saz gravürleri ile resimlenen, sazlar hakkında tanıtıcı bilgilerden oluşan eser ilk kez 1716'da yayınlanmış, 1723'te genişletilip tekrar gözden geçirilmiş yeneden basılmıştır. Kitapta farklı ülkelerin eski ve yeni sazlarının yanı sıra Türk mûsikîsinde yer alan enstrümanlardan bazılarının gravür çizimleri yer almaktadır. Bu gravür çizimleri içerisinde zil de yer almaktadır. Fakat bu zili Ermeni zili olarak isimlendirmiştir.<sup>24</sup> Zil, Türk halk mûsikîsi enstrümanlarından metal çarpmalılar sınıfında yer almıştır.<sup>25</sup>



Fotoğraf 10: Filippo Bonanni'nin *Gabinetto Armonico*'su da bir gravür

Toderini 1781 yılında Türk mûsikîsi ile alakalı kaleme aldığı eserinde Türk mûsikîsi sazları ile ilgili bir bölümde "Mehterhane: Askeri mûsikî sazları" başlığı altında zili ele almakta ve şöyle tarif etmektedir: "Zil: Ortalarında küçük bir yarım küre biçiminde boşluklar bırakılmış iki pirinç yuvarlak diskten oluşan bir kuzey Afrika sazıdır. Kabarak yüzünde diskleri taşımaya yarayan iki kayış vardır. Diskler birbirine vurularak çalınır."<sup>26</sup> Toderini zili kuzey Afrika sazı olarak nitelemektedir. Modern senfonik orkestralarda bu enstrüman kullanılmaktadır. Batı mûsikîsinde bu enstrüman "çift ziller", "çarpişan ziller" olarak da bilinir.

### 3. Tasavvuf Geleneğinde Kullanılan Halile

Tekkelerde dinî mûsikî icra edilirken normal zillerden biraz daha küçük şekilli, ritim sazlarla birlikte kullanılan ziller vardır. Bu zillere "halîle" denir.<sup>27</sup> Halile birbirine çarpan iki

24 Aksoy, *Avrupalı Gezginlerin Gözüyle Osmanlılarda Musiki*, 97.

25 Tekin, "Zil", 44/415.

26 Aksoy, *Avrupalı Gezginlerin Gözüyle Osmanlılarda Musiki*, 342.

27 Tekin, "Zil", 44/414.



metal plakanın (genellikle bronz veya pirinç) oluşturduğu bir vurmali çalgıdır. Halile geleneksel Türk mûsikisinde yaygın olarak kullanılmaktadır. Özellikle tasavvuf mûsikîsi, halk mûsikîsi ve askerî mûsikîde kullanılır. Tasavvuf mûsikîsinin önemli enstrümanlarından olan halile Kadirî, Kıyamî, Rıfâî, Sadî gibi tarikatların dergahlarında kudüm, mazhar ile birlikte çalınır.<sup>28</sup> Tasavvuf mûsikîsinde kullanılan antik adıyla çalpara tasavvuf mûsikîsindeki adıyla halile mistik ve manevi bir havanın oluşturulmasında önemli bir rol oynar. Tasavvuf mûsikîsi Allah'a olan sevgi ve bağlılığı ifade edilmesinde kullanılan ruhani ve meditasyon amaçlı bir müziktir. Halile bu mûsikî türünde belirgin bir ritmik çalgı olarak kullanılır ve zikir (Allah'ı anma) ayinlerinin ayrılmaz bir parçasıdır. Rauf Yekta, Lavignac'tan çevirdiği La Musique Turque Encyclopedie de La Musique adlı eserde "halile ve zili" ile ilgili şu bilgileri vermiştir: "Halile veya zil, bunlar Avrupa'da bilinen Simballerin eşi olan 30 cm çapındaki zillerdir. Klâsik konserlerde Halile de yer almamakta dini âyinlerde görülmektedir."<sup>29</sup> Görüldüğü üzere halilenin dini ayinlerde kullanıldığını belirtmiştir. XVII. yüzyılda İstanbul'da yaşamış Osmanlı saray musikişinaslarından ve Türk mûsikîsi hakkında önemli bilgilere sahip eserleri mûsikîmize kazandıran Leh asıllı Ali Ufkî Bey, Türk mûsikîsini öğrenmek isteyenler için, "Eğer meşkâneye gidersen önce kudüm, daire ve zil ile bütün usulleri vurmaya öğren ..." tavsiyesinde bulunmuştur.<sup>30</sup>

Her tarikatın özel bir âyini vardır. Edebiyat ve mûsikînin yardımı ile yapılan bu ayinler genellikle o tarikatın "evradı" ile başlar. Birçok sesin iştirakiyle ve belirlenmiş bir besteye okunan bu evradlar kesin olarak san'atkâr bazı mûsikîşinaslar tarafından bestelenmiştir. Daha sonra yapılan zikirlerde, dervişler zikrederken, zâkirler de çeşitli ilahiler okurlar.<sup>31</sup> Türk İslam Tasavvuf geleneğinde çalgılar eşliğinde ayin yapan tarikatlar vardır. Türk din mûsikîsinin benzer birçok formu ile cami ve tekke mûsikîsi formları arasında ayrı üslup ve tavırların olduğu da muhakkaktır. Cami mûsikîsi zâhidane enstrümansız, bir üslup ve içeriği varken, tekke mûsikîsi daha ziyade tasavvufî lirizm ve enstrümanlar ile yapılan ayinlerle kendisini ifade etmektedir. Bununla birlikte bazı tarikatların ayin uygulamalarında kullandıkları mûsikîlerinde de bazı özellik ve incelikler vardır.<sup>32</sup> Halile'nin ritmik sesi, zikir yapanların manevi bağlantıları derinleştirmesine yardımcı olur. Bu ritimler katılımcıların meditasyon haline geçmelerini sağlar.

Tarîkat âyinlerinin uygulama yöntemleri oturarak (Kuudi), ayakta (Kıyamî) ve dairesel yürüyüş (Devrânî) olmak üzere üç şekilde yapılmaktadır. Mevlevî semâ ve Bektaşî semâhı bu üç gruptan hariç tutulmaktadır. Halvetîlik ve bütün kolları ile Kadirîliğin Eşrefi kolu Devrânî; Kadiri, Rifâî, Bedevi, Sadî tarikatları Kıyamî, Nakşibendiliğin bazı kolları Kuudî zikir âyini yöntemini uygulamaktadırlar. Bu tarikatların ayin mûsikîleri de bu zikir ve âyin tarzlarına uygun bir üslup ve tavra sahiptir. Ayrıca her tarikatın benimsemiş olduğu tasavvufî görüş ve felsefesi, ayinlerine ve hatta mûsikîsine etki etmiştir. Bütün tarikatların ayinlerinde icra edilen mûsikî de, ayinin yapısına uygun bir şekilde ya coşkun bir tarzda veya daha sakin, az hareketli ya da çok ritmik yapılabilmektedir. Bu ayinlerde enstrüman olarak

28 Ahmet Şahin Ak, *Türk Din Mûsikîsi: Camî ve Tekke Mûsikîsi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2014), 153.

29 A. Lavignac- Rauf Yekta, "La Musique Turque Encyclopedie de La Musique", çev. Orhan Nasuhioğlu, *Musiki Mecmuası* 34/384 (Ekim 1981), 18.

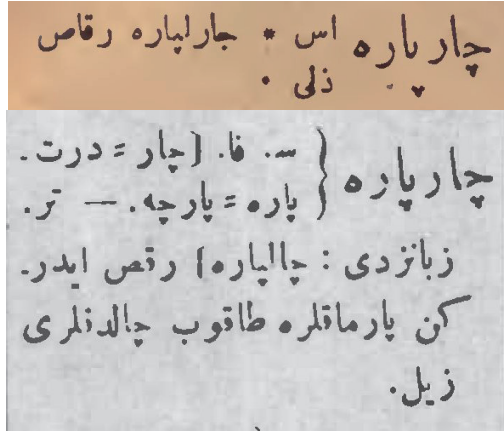
30 Tekin, "Zil", 44/414.

31 Ak, *Türk Din Mûsikîsi*, 65.

32 Ak, *Türk Din Mûsikîsi*, 112.

bendir, kudüm, halîle (zil, çalpara), mazhar, nevbe gibi tasavvuf mûsikîsinin sazları mutlaka yer almaktadır. (Sadece Muharrem ayında Hz. Hüseyin ve Kerbelâ şehitlerine saygının bir gösterisi olarak hiç çalgı kullanılmaz.)<sup>33</sup>

Kadim medeniyet de denilen antik medeniyetler döneminde yaşanan ve yaşatılan bazı kültürel ve dini karakterli bazı unsurların izlerine yakınçağda yaşamış farklı medeniyetlerde rastlanmaktadır. Dini ritüellerde ayin mûsikîsi için enstrüman kullanımı geleneği antik dönemlerden günümüze kadar aktarılan ve yaşatılan antik bir mirastır. Dini ritüellerde, ayinlerde enstrüman kullanma geleneğinden günümüze miras kalan belirgin enstrümanlardan birisi çalparadır. Hitit dini ritüellerinde kullanılan ve antik bir enstrüman diyebileceğimiz çalpara enstrümanı tasavvuf mûsikîsinde de kullanıldığına kanıtlarına nazariyat kitaplarında ulaşılabilmektedir. Nazariyat kitaplarında çârpâre(چارپاره) olarak adlandırılan enstrüman dini mûsikînin bir parçasıdır. çârpâre(چارپاره) Osmanlıca sözlüklerde çarlpâre (چارپاره) kavramı yer almaktadır. Lehçe-i Osmânî sözlüğü raks zili, dans ederken parmaklara takıp çaldıkları zil olarak anlamlandırmaktadır.<sup>34</sup>



Fotograf 11: Lehçe-i Osmânî ve Kamus-ı Türkî sözlüklerinde çârpâra maddesi

33 Ömer Tuğrul İnançer, "Osmanlı Tarihinde Dinî Mûsikî", *Musiki Mecmuası* 52/465 (Haziran 1999), 13.

34 Ahmet Vefik Paşa, *Lehçe-i Osmânî* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1306), "Çârpâre", 11.



tarzda topluca çalınıp okunmasından meydana geliyordu. Nevbe kandil ve bayramların gelişi ile, büyük tarikatların Hilafet cemiyetlerinde şayet Âsitane Şeyhi katılırsa o zaman ayinlerde nevbenin katılımı ile yapılır. Ayrıca Ramazan Bayramı'na rastlayan hafta günlerinde bazen üç defa, Kurban Bayramlarında ise nevbe merasimi iki defa yapılırdı.<sup>37</sup> Bu ayin ve programların hepsinde halile dediğimiz diğer adıyla çalpara, çarlpäre, zil kullanılmaktadır. Bu da bu enstrümanın dini ritüellerin bir parçası haline getirmektedir.

Köklü tarikat geleneğine sahip Mevlevîliğin dini ritüeli olan Mevlevî âyinlerinde kullanılan enstrümanlar içerisinde halile denilen zil çeşidi de vardır. Ney, kudüm, re-bab, bendir, halîle, kanun, kemence, ud, tanbur (ve hatta Galata Mevlevihane'sinde piyano) gibi tüm mûsikî âletlerinden oluşmaktadır.<sup>38</sup>

#### 4.1. Askeri Mûsikî Enstrümanı: Bando Zili

Türk askerî mûsikîsinde de zil önemli bir enstrümandır. Davul, zurna, boru ve zil Orta Asya'dan itibaren takım halinde askerî bandoda kullananlar Türkler olmuştur. XI. yüzyılda Orta Asya, Hindistan ve Ortadoğu'da yaşayan Türk toplulukları arasında kullanılan "küvrüg" (kös), "tümruk" (davul) ve çeng (zil) Osmanlı mehterindeki çalgıların ilk örnekleridir. Orta Asya'da ve Uygurlarda kâse biçimli ziller ve parmak zilleri kullanılmıştır. Türklerin İslamiyet'e girmesinden sonra devlet geleneğinde tablhâne (nevbethâne) denilen askerî mûsikî topluluklarında boru, kös ve nakkarenin yanı sıra zil de kullanılmaktaydı. Askerî mûsikî ile ilgili tarihî ve edebî kaynaklarda geçen "çeng-ü çegâne" ve "çeng-i harbî" kavramları ile savaş meydanlarında çalınan ziller kastedilmektedir. "Allah Allah" nidaları ile çeng-i harbîlerle vurulan bu ritimler ve vellelelerle kendi askerinin coşturulup düşman askerlerinin sinirlerini bozarak cesaretlerinin kırılması hedefleniyordu.<sup>39</sup>

Mehterde ziller mehterhâne ve halîlevî adı altında iki tür çalış tekniğiyle icra edilirdi. Halîlevî çalış genellikle tekkelerde kullanılan bir tarz olup tekkelerden mehterhâneye geçmiş olmalıdır.<sup>40</sup> Mehterde kullanılan zilin antik medeniyetlerden beri kullanılan zilden farkı yoktur. Bunlar bildiğimiz gibi pirinçten imal edilmiş dairevi şekil iki parçadan oluşan yekdiğerine vurmak ve bilhassa davulla hemâhenk gitmek suretiyle ses hâsıl ettirilirdi. Kalın ve fazla sadâ çıkarılması istendiğinde her iki zil müteakiben yekdiğerine vurulur ve hafif bir ses çıkarılması istenildiği zaman da yalnız kenarları hafifçe delk [sürtmek, okşamak, oğmak] olunurdu.<sup>41</sup>

Antik medeniyetlere göre askeri alanda müziğin gücü daha fazla kullanılmıştır. Özellikle Mehter bu alanda dünyada en bilinen örnektir. Antik müzik ve askeri müziğin ortak enstrümanı olan çalparalar yani ziller dinî ayinleri ile başladığı tarihsel sürecine yakın çağda askerî mûsikînin enstrümanı olarak yer bulmuştur.

37 Ak, *Türk Din Mûsikîsi*, 153.

38 İnançer, "Osmanlı Tarihinde Dinî Mûsikî", 13.

39 Tekin, "Zil", 44/414.

40 Aksoy, *Avrupalı Gezginlerin Gözüyle Osmanlılarda Musiki*, 332.

41 Mehmet Zeki Pakalın, "Mehterhâne-i Hâkânî ve Muzika-yı Hümâyün", *Musiki Mecmuası* 464 (Nisan 1999), 71.

## Sonuç

Buraya kadar aktardığımız bilgiler ışığında “mûsikî ve dans”ın, tasavvuf ayin kültürü ile antik medeniyet ayin kültürü arasındaki ortak noktalardan biri olduğu görülmektedir. Zikir halkaları ve antik medeniyet ayinlerinde yapılan dansların, yönetsel olarak bakıldığında en önemli amacı tanrı ile irtibat sağlama ve ruhani meditasyondur. Yıllık festival kutlamaları, bayram ritüelleri, arınma ritüelleri, bahar bayramları gibi birçok dinî içeriği de barındıran bu etkinliklerde ve özellikle tapınaklarda yapılan ayinlerde mûsikî kullanılmıştır. Antik medeniyetlerde tapınaklar tanrıların yeryüzündeki konutları olarak tanımlanmıştır. Sosyo-kültürel bakımdan da tapınaklar toplum için önemli mekanlardır. Günümüzde kutusal mekanlara yüklenen anlam ve bu mekanlarda yapılan ayin kültürü uygulama ve şekil farklılıklarına sahip olsa da antik dönemlere kadar izi sürülebilir. Bu ayinlerin amaçları ve yöntemleri gibi, özellikle sanatsal ve müziksel içeriklerinde kullanılan enstrümanlar bakımından da ortak yanları vardır. Bu ortak enstrümanlardan birisi olan “çalpara, çalpare, çarlpore, çarpore, çarpara”yı özellikle dinî ayin kültürünü merkez alarak makalemizde incelemeye çalıştık. Çarpara, çarlpore, halile, bando zili, raks zili, Ermeni zili, Tibet zili gibi farklı isim, ölçü ve şekillerde olan vurmali çalgılar sınıfındaki bu enstrüman yaklaşık olarak beş bin yıldır mûsikî hayatının içerisinde varlığını sürdürmektedir. Dönemlere ve icra edildiği mûsikîye göre kullanım alanı değişen fakat genel olarak dini mûsikînin bir parçası olan çalpara ya da günümüz tabiri ile zil antik yapıya sahip bir enstrümandır. Askeri mûsikî icralarında da kullanılmış fakat buraya geçişinde de dini mûsikînin etkisi olmuştur. Bu antik enstrüman eğlence hayatında yapılan müziklerde de kullanılmıştır. Sonuç olarak dinî ya da la-dinî tüm alanlarda var olan ve bugün de varlığını sürdüren bir çalgının beş bin yıllık mûsikî kültürünü günümüze kadar taşıması çok önemlidir.

## Kaynakça | References

- Agayeva, Süreyya. "Nevbe". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 33/37-38. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ak, Ahmet Şahin. *Türk Din Müsikîsi: Camî ve Tekke Müsikîsi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2016.
- Aksoy, Bülent. *Avrupalı Gezginlerin Gözüyle Osmanlılarda Musiki*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2003.
- Aykent, Canan. "Zildjian'lar ve Türk Zilleri". *Folklor/Edebiyat* 26/101 (2020), 127-139.
- Dinçol, Belkıs. "Hititlerde Müzik ve Dans". *Hititler: Bir Anadolu İmparatorluğu*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2023.
- Farmer, Henry George. "On Yedinci Yüzyılda Türk Çalgıları". çev. M. İlhami Gökçen. *Musiki Mecmuası* 39/413 (Haziran 1986), 20-22.
- İnançer, Ömer Tuğrul. "İstanbul'da Tarikat Ayin ve Zikirleri". *Antik Çağdan* 21 (2016), 316-327.
- İnançer, Ömer Tuğrul. "Osmanlı Tarihinde Dinî Müsikî". *Musiki Mecmuası* 52/465 (Haziran 1999), 9-16.
- Lavignac, A. - Yekta, Rauf. "La Musique Turque Encyclopedie de La Musique". çev. Orhan Nasuhioğlu. *Musiki Mecmuası* 34/384 (Ekim 1981), 17-20.
- Nasuhioğlu, Orhan. "Çalgılar". *Musiki Mecmuası* 47/445 (Haziran 1994), 10-11.
- Nasuhioğlu, Orhan. "Çalgılar". *Musiki Mecmuası* 47/446 (Eylül 1994), 10-11.
- Pakalın, Mehmet Zeki. "Mehterhâne-i Hâkânî ve Muzika-yı Hümâyün". *Musiki Mecmuası* 464 (Nisan 1999), 70-78.
- Perk, Haluk. *Anadolu İlk Tunç Çağ Toplu Buluntusu*. İstanbul: HPM Yayınları, 2014.
- Perk, Haluk. "Tarihin En Eski Müzik Aletleri Çalparalar HPM Koleksiyonu". *Z Kültür Sanat Şehir Tematik Dergi* 4 (2020), 42-47.
- Schwemer, Daniel. "Tanrılar Kültü, Büyü Ritüeli ve Ölülerin Bakımı". *Hititler: Bir Anadolu İmparatorluğu*. 219-228. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2023.
- Tekin, Erhan. "Zil". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44/413-415. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Vefik Paşa, Ahmet. *Lehçe-i Osmânî*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1306.
- Yıldırım, Tayfun. "Hüseyindedeki Kabartmalı Vazosunda Betimlenen Dans Eden Bir Hititli". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 41/1-2 (2001), 1-7.
- Yıldırım, Tayfun. "Hüseyindedeki Kazısı ve Eski Hitit Sanatı'na Katkıları". *Çorum Kültür ve Sanat Bilim, Kültür, Sanat, Tarih ve Turizm Dergisi* 14 (2013), 76-92.



## Thomas Paine'nin Deizm Anlayışı ve Kelâm Açısından Değerlendirilmesi

Mahmut Yusuf Mahitapoğlu | 0000-0001-6719-7045 | mahmutyusuf.mahitapoglu@asbu.edu.tr  
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye  
ROR ID: 025y36b60

### Öz

Bir Hıristiyanlık eleştirisi ve doğal din arayışı olarak on yedinci yüzyılda ortaya çıkan deizm, günümüz inanç çalışmalarının önde gelen ilgi alanlarından biri haline gelmiştir. Bununla birlikte deizm çalışmalarının; deistlerin kim olduğu, Hıristiyan olan bir kişinin aynı anda deist olup olamayacağı, tarih boyunca tek bir deizmden bahsedilme gibi birçok esaslı soru ve sorunu vardır. Son yıllarda ülkemizde sıkça tartışılan deizmin tarihsel süreç içerisinde inanç anlamında yaşamış olduğu değişimler ve bugün kim tarafından temsil edildiği, ihmal edilen ve üzerinde yeterli araştırmanın bulunmadığı hususlardan birisidir. Deizm ortaya çıkmış olduğu dönem itibarıyla Hıristiyanlığı akla uygun olmayan inançlardan arındırmaya, doğal din ile uyumunu göstermeye çalışan bir düşünce olmakla birlikte özellikle İngiliz deist düşünürler çoğu zaman Hıristiyan kimliklerinden vazgeçmemiştir. Vahiy, nübüvvet ve mucize gibi bütün dinler için özel önem ifade eden kavramları akılla uyumsuz yönlerine bakarak reddeden deistlerin, Hıristiyan kültüründen söylem anlamında uzaklaşmaya başlamaları, bugün deizm denilince akla gelen ilk isimlerden birisi olan Thomas Paine ile başlayan bir sürece denk gelmektedir. Deizmi günümüzde temsil eden önde gelen kurumsal yapılarından biri, Dünya Deistler Birliği (The World Union of Deists)'dir. Bu çalışmanın amacı Thomas Paine'nin din, Tanrı, kutsal kitap ve ölümden sonraki yaşam hakkındaki görüşlerini esas alarak anlamaya çalışmaktır. Araştırmamız bu değişimi doğru bir şekilde anlayabilmek ve Paine'nin görüşlerini kelâm açısından değerlendirebilmek için din, Tanrı, nübüvvet ve ölümden sonra yaşam meseleleri olmak üzere dört ana başlıktan oluşmaktadır. Bu bağlamda tarihi seyre uygun olarak deistlerin fikirleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Çalışma, Paine ile birlikte deizmin Hıristiyan vurgusundan uzaklaşarak, bir din karşıtlığına dönüşmeye başladığını; ilk dönemlerde deistler tarafından kullanılan ibadet, dua, tövbe gibi dini kavramların zamanla unutulduğu ve vurgulanmadığını ortaya koymuştur. Bununla birlikte ilk dönem deistlerinden günümüze kadar özellikle vahye karşı olumsuz bir bakış açısının sabit kaldığı ifade edilmiştir. Ayrıca Paine özelinde deistlerin İslâm'a bakış açılarının genelde bir varsayım ve ön kabulden oluşarak fikri arka planın zayıf olduğu ortaya konmuştur.

### Anahtar Kelimeler

Kelâm, Din, Deizm, Thomas Paine, Dünya Deistler Birliği.

### Atıf Bilgisi

Mahitapoğlu, Mahmut Yusuf. "Thomas Paine'nin Deizm Anlayışı ve Kelâm Açısından Değerlendirilmesi". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/2 (Aralık 2024), 481-506.



<https://doi.org/10.33718/tid.1518658>

- Geliş Tarihi : 18.07.2024  
Kabul Tarihi : 06.11.2024  
Yayın Tarihi : 31.12.2024  
Değerlendirme : İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme  
Etik Beyan : Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.  
Benzerlik Taraması : Yapıldı - intihal.net  
Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.  
Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.  
Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

## Thomas Paine's Understanding of Deism and Its Evaluation from a Kalam Perspective

Mahmut Yusuf Mahitapoğlu | 0000-0001-6719-7045 | mahmutyusuf.mahitapoglu@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Divinity, Kalam, Ankara, Türkiye

ROR ID: 025y36b60

### Abstract

Deism, which emerged in the seventeenth century as a critique of Christianity and a search for a natural religion, has become one of the leading areas of interest in contemporary studies of belief systems. However, there are several fundamental questions and issues in deism research, such as who the deists were, whether a Christian could simultaneously be a deist, and whether we can speak of a single, unified form of deism throughout history. In recent years, one of the often-discussed yet under-researched aspects of deism in Turkey is the changes it has undergone in terms of belief over time and who represents it today. Deism, emerging in its period, was a philosophical attempt to purify Christianity from what was seen as irrational beliefs and to show its compatibility with a natural religion. However, particularly English deist thinkers often did not completely abandon their Christian identities. The deists rejected concepts such as revelation, prophecy, and miracles, which are central to all religions, based on their incompatibility with reason. Yet, the distancing of deists from Christian cultural discourse began with figures such as Thomas Paine, one of the first names associated with deism today. One of the leading institutional bodies representing deism today is the World Union of Deists. The purpose of this study is to understand Thomas Paine's views on religion, God, sacred texts, and life after death. The research is divided into four main sections: religion, God, prophecy, and life after death, in order to evaluate Paine's views from the perspective of kalām and to understand the changes in deism accurately. In this context, the ideas of deists are presented in accordance with the historical development of the movement. The study reveals how, with Paine, deism shifted away from its Christian emphasis and gradually became a form of religious opposition. Early deists' use of religious terms such as worship, prayer, and repentance was gradually forgotten and no longer emphasized. Moreover, the study shows that, from the early deists to the present, there has been a consistent negative stance toward revelation. In addition, it is demonstrated that deists' views on Islam, particularly in the case of Paine, are often based on assumptions and preconceived notions, with a weak intellectual foundation.

### Keywords

Kalam, Religion, Deism, Thomas Paine, The World Union of Deists.

### Citation

Mahitapoğlu, Mahmut Yusuf. "Thomas Paine's Understanding of Deism and Its Evaluation from a Kalam Perspective". *Trabzon Theology Journal* 11/2 (December 2024), 481-506.

<https://doi.org/10.33718/tid.1518658>

Date of Submission : 18.07.2024

Date of Acceptance : 06.11.2024

Date of Publication : 31.12.2024

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - intihal.net

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Giriş

Deizm, günümüzde tartışılmaya devam eden önemli kavramlardan birisidir. Genel kabule göre 17.yüzyıl İngiltere'sinde Lord Herbert Cherbury'nin (ö. 1648)<sup>1</sup> kurucu babalığını yaptığı deizm, ilk dönemde müntesiplerinin büyük oranda kendilerini deist olarak tanımlamayıp, Hıristiyanlığı akla uymayan ilkelerden arındırmak ve doğal din ile olan uyumunu göstermeye çalıştığı bir düşünce sistemidir. 19.yüzyıla kadar bu yapısını korumuş, ilk dönem deistleri Hıristiyan kimliklerini muhafazaya etmeye çalışmışlardır. Onların Hıristiyanlıktan anladıkları her ne kadar dönemin Hıristiyanlarından büyük farklılıklar arz etse de dinlerinden ve kimliklerinden vazgeçmemeleri bu dönem deizminin en önemli yönlerinden birini oluşturmaktadır.

Deizmin bugünkü haliyle vahye dayalı dinleri inkâr etme halini almasında 19.yüzyıl önemli zaman dilimlerinden birisidir. Mezkûr dönemde Amerikan siyasi tarihinde önemli bir yeri olan İngiliz deist Thomas Paine'in (ö. 1809) düşünceleri bu değişimi anlamada önemli bir yerde durmaktadır. Quaker bir baba ve Anglikan bir anneden dünyaya gelen Paine, babasının mensubu olduğu mezhebin fikirlerinin Hıristiyanlığın esaslarını ciddi bir biçimde eleştirmesinden etkilenmiş, babasının Quaker olması sebebiyle çok iyi ahlaki eğitim aldığını belirtmiş, Quaker'ların (Society of Friends) deizme en yakın mezhep olduğuna inanmıştır. Bu nedenle olmalı ki *Akıl Çağı* adlı eserinde onlara dair övgü dolu ifadeler serdetmiştir.<sup>2</sup>

Paine gerek din gerekse siyaset hakkındaki görüşleri açısından Amerika'da oldukça ses getirmiş, döneminde görüşlerine değer verilmiş ve eleştirilmiş bir isimdir. Deist görüşleri nedeniyle Amerika'da Hristiyanlar tarafından ateizmle suçlanmış bir isimdir. Amerika'da deizmin yayılmasında tek etkili isim Paine değildir. 18. ve 19.yüzyıl ile beraber deistler için İngiltere'den sonra Amerika'nın yeni merkez olmasının en önemli işaretlerinden birisi Elihu Palmer (ö. 1806) ve onun 1794 yılında New York'ta Deizm Derneği'ni kurmasıdır. Bir papaz iken sonrasında Hıristiyanlık içerisinde bulunan teslis, Mesih'in çarmıha gerilmesinden sonra tekrar dirilmesi gibi yerleşik inançlardan dolayı daha önce mensubu olduğu dinini eleştirmiştir.<sup>3</sup> Bu noktada zikredilmesi gereken bir husus Fransız deizmi ile Amerika deizmi arasındaki ilişkidir. Amerikan deizminin kurucu zihni Fransız devrimi ve Fransız deizminin önemli simalarındandır. Elihu Palmer'in kurmuş olduğu New York Deistik Cemiyeti'nde bulunan insanlar Fransız devrimi hayranı insanlardan müteşekkil olmasıdır.<sup>4</sup> Bu nedenle Fransız deizminin Voltaire (ö. 1778) kimliğinde temsil edilen katı din eleştirisi bu cemiyet içerisinde de kendisini hissettirmiştir.

1 Kendisini deist olarak tanımlamasa da birçok araştırmacı tarafından deizmin kurucu fikir babası olarak kabul edilen Lord Herbert of Cherbury yaşadığı dönem İngiltere'sinde önemli bir sima haline gelmiş, elçilik görevlerinde bulunmuş ve Avrupa'nın önemli ülkelerinin düşünce ve siyaset hayatını yakından takip etme imkânı bulmuştur. O, Fransa'da elçilik görevinde bulunduğu sırada deizmin tabir-i caizse felsefesini oluşturan İngiltere'de başlamış olduğu "De Veritate" adlı eserini yazmaya devam etmiş, eser 1624 yılında Paris'te basılmıştır. Bk. Ülkü Taşkiran, *Lord Herbert of Cherbury'nin Doğal Din Anlayışı ve Düşünce Boyutu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 3-4.

2 Thomas Paine, *Akıl Çağı*, çev. Ali İhsan Dalgıç (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2021), 44.

3 David L. Holmes, *The Faiths of the Founding Fathers* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 46-47.

4 Allen K. Schroeder, "Deizm ve Onun Kutsal Üçlemeye Dönük Amansız Saldırısı", çev. Soner Torlak, *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 23 (2020), 268.

Elihu Palmer, Thomas Jefferson'un Amerikan başkanı seçilmesi ile beraber deizmi yaymak için kendisine daha rahat bir ortam bulmuştur. O haftalık olarak "Aklın Tapınağı" adlı bir dergi çıkarmıştır. Bununla beraber New York'a ek olarak bazı büyük şehirlerde de deizmi yaymak için cemiyetler kurmuştur. Ayrıca "Tek Yüce Tanrıya ve Dünyanın Koruyucu Yaratıcısına tapmak ve edebî türden diğer amaçlar için kullanılacak" Doğa Tapınağı inşa etme faaliyetine koyulmuşlardır.<sup>5</sup>

Paine ve Palmer gibi isimlerin deizmi yaymak için buldukları bu özgür ortam deizm tarihinde önemli değişimlere neden olmuştur. Bu önemli isimler ile birlikte deizm Hıristiyanlığı rasyonelleştirme çabasından uzaklaşıp, bir Hıristiyanlık ve daha genel ifadesi ile bir din inkarına dönüşme sürecine girmiştir. Deizmin kendi içerisinde yaşadığı süreci anlamak günümüz deizminin fikri ve tarihi arka planını anlamayı mümkün kılacaktır. Bu anlama faaliyeti aynı zamanda günümüzde gerçek anlamda kendisini deist olarak kabul edip, yayın yapan, deistik fikirleri yaymaya çalışanların kimler ve hangi kurumlar olduğu ile alakalıdır.

Modern dönemde deizmi temsil eden en önemli kurumsal yapılardan biri Dünya Deistler Birliği (The World Union of Deists)'dir. 1993 yılında Bob Johnson tarafından Amerika Birleşik Devletleri'nin Virginia Eyaletinde kurulmuştur. Resmi internet sitesinde<sup>6</sup> yer alan bilgilere göre İslâm dünyasının Mısır, Ürdün, Türkiye, İran, Irak, Kazakistan gibi birçok yerinde deistler olduğu söylenmekte ve onlara dair kimlik ve iletişim bilgileri verilmektedir. Birliğin genelde internet üzerinden erişilecek şekilde yayınları olmakla birlikte basılı olarak ulaşılabilecek eserleri de bulunmaktadır. Bu çalışmalar içerisinde bu araştırmada yararlanılan Bob Johnson'ın *Deism A Revolution in Religion, A Revolution in You* adlı çalışması öne çıkanlardandır. Birliğin yayınları içerisinde isimsiz birçok telif olmakla birlikte Bob Johnson'dan sonra ismine en çok rastladığımız kişi Aamir Salee Bhinder'dir. İslâm'ı eleştirmek için ele almış oldukları çalışmalarda ise şu konulara değinmişlerdir: İslâm akla önem vermemektedir, Dinler birbirlerini tekfir ederler, Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmesi, İslâm cennet vaadi ile insanları cihada sevk etmektedir, Hac ve umre yapmak insanlar için herhangi bir faydası olmayan boş ve anlamsız cahiliye âdetleridir, Kur'an-ı Kerim'de neden Hz. Peygamber'in özel hayatı ile ilgili meselelere yer verildiği ve Hz. Zeynep ile olan evlilikleri, İslâm'da ganimet paylaşımı.

Günümüzde deizmi temsil eden bu birliğin yayın ve söylemleri incelediğinde ona en çok etki yapan ismin Thomas Paine olduğu söylenebilir. Bunun altında yatan muhtemel önemli sebepler şunlardır; Paine'nin önceki deistlerden Hıristiyanlığa daha baskın bir biçimde karşı çıkması, İngiliz asıllı Amerikalı olması ve Amerika'nın kurucu babalarının Amerikan toplumu üzerinde siyasi ve dini anlamda önemli etkisinin olmasıdır.

Araştırmamızın cevabını aradığı sorular şu şekilde sıralanabilir;

- Deizmin kurucusu olduğu kabul edilen Lord Herbert'in sistematize etmiş olduğu ilkeler günümüze kadar korunmuş mudur? Hangi ilkelere değişiklikler meydana gelmiştir?
- Tarih boyunca deistler arasında din, Tanrı, peygamberlik ve ölümden sonra yaşama

5 Schroeder, "Deizm ve Onun Kutsal Üçlemeye Dönük Amansız Saldırısı", 270.

6 Birliğin resmî internet sitesini [www.deism.com](http://www.deism.com) 'dur.

yönelik bakış açısında ne gibi farklılıklar olmuştur?

- Thomas Paine'nin deistik görüşleri nelerdir?
- Paine'nin görüşleri İslâm kelâmı açısından nasıl değerlendirilmelidir?

Yukarıdaki sorular ekseninde mesele din, Tanrı, nübüvvet ve ölümden sonra yaşam yönleriyle ele alınmaya çalışılmıştır. Çalışmamızda her başlık altında tarihsel bir süreç takip edilmiş, Paine'nin görüşleri kelâm açısından değerlendirilmeye tabii tutulacaktır. Araştırmamızda öncelikle din konusuna yer vereceğiz.

### 1. Din

Deizmin ilk döneminde daha çok Hıristiyanlık ile şekillenen din kavramı, deistlerin üzerinde konuştuğu konuların başında gelmektedir.

Klasik dönem deistlerin önde gelen isimlerinden Matthew Tindal'e (ö. 1733) göre din, tabii ilme dayanmaktadır. Doğal/tabii ilim insanda mevcut olduğu için onun dışarıdan başka bir müdahaleye ihtiyacı yoktur. Tanrı ile iletişime geçmek tabiat ve akıl yoluyla olmaktadır.<sup>7</sup> Tabiat Tindal'e göre insanın Allah'a karşı sorumluluklarının ne olduğunu anlayabileceği bir yer olmakla birlikte aynı zamanda ahlâkın, hayır ve şerrin de öğrenilebileceği alandır.<sup>8</sup>

Tindal'e göre tabiatın insanın din anlayışında önemli bir yeri vardır. Öyle ki, Hıristiyanlığın da Hz. İsa ile gelmesi mümkün değildir. Aksine Hıristiyanlık kâinatın yaratılışından beri zaten mevcuttur. Tindal, doğal dine büyük bir önem verirken vahyi inkâr etmez. Ona içsel (dahili) vahiy derken, vahyin getirdiği dine ve emirlere ise dışsal vahiy/din der. Her ikisi de Allah'a olan imanı arttıracak ve insanın hayırlı işler yapmasını sağlayacak ortak bir hedefte buluşur. Bununla beraber vahyin getirdiği doğal dine kıyasla yeni bir şey değildir. Akıl aynı zamanda hakikat iddiasında bulunan bütün dinlerin hangisinin doğru olduğunu anlamada bir ölçüttür. Zira doğal dinde herhangi bir eksiklik bulunmaz. Vahiy aynı zamanda indiği dönem ve dil ile her insana ulaşamama anlamında sınırlıdır. Tabiat ise vahyiden daha geneldir ve zamanla sınırlandırılmaz.<sup>9</sup>

John Toland (ö. 1722) Hıristiyanlığın mükemmelliğinden şüphe etmez. Bununla beraber kilisenin kutsallığına karşı çıkmaktadır.<sup>10</sup> Toland'ın vahye ve akla bakışında Tindal ile aralarında büyük benzerlikler bulunmaktadır. O da vahye karşı çıkmaz ancak dinin akıl ile idrak edilebileceğini bu nedenle de aklın dini anlamada ölçüt olduğunu düşünür.<sup>11</sup> Ona göre dini tebliğ etmek Hıristiyanlığa inanan her bir kişinin vazifesidir. Bu nedenle din adamlarının bu görevi yaptıklarını iddia etmeleri inananların üzerinden tebliğ vazifesini düşürmez. Ona göre savaş dinin aslı ve din adamları arasında gerçekleşmektedir. Zira din adamları insanların idrak edemeyecekleri muğlak ve sırlı şeylere iman etmelerini istemiştir. Ona göre Hıris-

7 Meryem Kardaş, "Deizmin İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru", *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 20.

8 Kardaş, "Deizmin İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru", 21.

9 Kardaş, "Deizmin İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru", 21-22.

10 Sait Kar, *John Toland'ın Din Felsefesi Üzerine Bir İnceleme* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014) 25-26.

11 Mehmet Akif Altunışık, "İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (2019), 622.

tiyanlık aslında ruhbanlık ve şatafattan son derece uzak bir dindir.<sup>12</sup>

İlk dönem deistlerinin her ne kadar Hıristiyan dünyada doğarak, Hıristiyanlığı eleştirdiği inkâr edilemez bir gerçek olsa da bu onların Hıristiyanlığı tamamen reddettikleri ve bu şekilde anılmak istedikleri anlamına gelmemektedir. Bu noktada kendisini Hıristiyan bir deist olarak nitelendiren Thomas Morgan (ö. 1743)<sup>13</sup> ve Tindal<sup>14</sup> gibi isimlerin Hıristiyanlığı doğal din<sup>15</sup> ile eşdeğer görerek onun insanlığın tarihi kadar eski olduğunu iddia etmeleri bu noktada örnek olarak verilebilir.<sup>16</sup> Ancak bunun zamanla yeni bir Hıristiyanlık algısı oluşturduğunu ve aslında deistlerin zihinlerde farklı bir Hıristiyanlık oluşturdukları söylenebilir. Zira aklın her konuda mükemmel bir algı ve idrak gücünün varlığının kabulü, onun değer ve ölçüt olma anlamında vahiyle eşdeğer görüldüğü anlamına gelmektedir. Bu durum Thomas Paine ile birlikte bir vahyedilmiş veya kurumsallaşmış din inkârına dönüşme sürecine girmiştir. Bu durumu Paine'nin ifadelerinde açık bir şekilde görmek mümkündür.

### 1.1. Paine'de Din Düşüncesi

Paine, Hıristiyanlığa karşı şüphe ve onun tuhaflığına dair kanaatinin çok küçük yaşlardan itibaren kendisinde başladığını belirtir. Yedi sekiz yaşlarındayken kilisede Tanrının oğlunun ölümüne dair dinlemiş olduğu bir vaaz üzerine bunun olamayacağını düşünmüştür.<sup>17</sup> Onun, Hz. İsa hakkında kendisinden önceki deistlerden daha farklı baktığı bir nokta bulunmaktadır. Ona göre Hıristiyanlar başlangıçta silah zoruyla dinlerini yaymadılar. Zira o dönem güçsüzlerdi. Ancak zamanla şiddete başvurmaya başladılar. Onlar içerisinde zulme bulaşmamış tek mezhep Quaker<sup>18</sup>lardır. Bunun nedeni onların Hıristiyandan ziyade deist olmalarıdır. Onlar İsa'ya çok inanmaz ve kutsal kitapları da geçerliliği olmayan kanunlar

12 Kar, *John Toland'ın Din Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, 27-29.

13 İngiliz, Toland ve Tindal'den etkilenmiş ve döneminin tanınan deistlerindedir. Hıristiyan deist ve hıristiyan Yahudi arasında geçen diyalogdan oluşan *The Moral Philosopher* adlı eseri yazmıştır. Bk. Emre Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 135., S. J. Barnett, *The Enlightenment and Religion* (Manchester: Manchester University Press, 2003), 70.

14 Deizm tarihinde önemli bir yeri olan İngiliz düşünür, Oxford üniversitesi hukuk bölümünde hocalık görevi yapmıştır. Kilise ve din adamlığı karşıtlığı ve din hakkındaki görüşlerini ifade etmek için birçok kitap telif etmiştir. Yazmış olduğu çalışmalarının yakılmasına karar verilmiştir. Tindal doğal din ile Hıristiyanlık arasında herhangi bir çatışmanın olmadığına inanmaktadır. Her ikisinin anlamının ölçütü ise akıldır. Doğal olarak bu onun anladığı Hıristiyanlığın akıl süzgecinden geçmiş ve ona karşı olan inançların Hıristiyanlıktan çıkması gerektiği anlamına gelmektedir. Bu nedenle kendisini Hıristiyan bir deist olarak isimlendirmekte bir beis görmemektedir. Tindal'in bu minvalde önde gelen çalışmalarından birisi *The Rights of the Christian Church Asserted* adlı eseridir. Bk. Wayne Hudson, *The English Deists in Early Enlightenment* (London: London Pickering&Chatto 2009), 111; Jeffery R. Wigelsworth, *Deism in Enlightenment England* (Manchester: Manchester University Press, 2009), 17-18., E. Brooks Holifield, *Theology in America Christian Thought from the Age of the Puritans to the Civil War* (New Haven: Yale University Press, 2005), 161.

15 Tanrı'nın varlığına dair bilginin vahiy ile değil 'doğal bilişsel kaynaklarla' elde edilebileceğine dair inanca sahip bir dini anlayıştır. Bk. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013), 532.

16 Meryem Özdemir Kardeş, *Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkân ve Gerekliliği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2022), 134-135.

17 Paine, *Akıl Çağı*, 45.

18 1652 yılında George Fox tarafından Anglikan kilisesinden uzaklaşarak Society of Friends kurulmuştur. Bu oluşumun amacı hıristiyanlığı aslına döndürme, dogmalar ve kilisenin uygulamaları olmadan doğrudan Tanrı ile irtibat kurmaktır. Kendilerine Quakers denmesinin sebebi ise Tanrı'nın kelamı karşısında titremeleridir. Bk. Mehmet Aydın, "Hıristiyanlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/357.

olarak algılar.<sup>19</sup> Buradan yola çıkarak şu ifade edebilir. Paine her ne kadar Hz. İsa'ya saygı duyduğunu ifade etse de aslında ona inanmanın çok da iyi bir şey olmadığı kanaatinindedir. Bu nedenle ilk dönem deistlerinde Hıristiyan kimliklerini korumaları sebebiyle Hz. İsa'ya inanç ile karışık saygı varken bu zamanla sadece saygıya dönüşmüştür.

Hıristiyanlık eleştirisine dair Paine'nin şu sözleri oldukça çarpıcıdır: "Tüm uydurma din sistemleri içinde Tanrıyı en çok aşağılayanı, insana en yararsız, insan aklına en uymayanı, kendi içinde en çelişkili olanı Hıristiyanlıktır. İnanmak için çok saçma, bir başkasını inandırmanın mümkün olmadığı, uygulaması çok tutarsız olan bu din, insan yüreğini uyuturup ateistlerin ve fanatiklerin çoğalmasına yol açmaktadır sadece. Güç kaynağı olarak zorbalığa, zenginlik aracı olarak da rahiplerin açgözlülüğüne hizmet eder ama iyi insanları burada ve öteki dünyada hiçbir yere götürmez."<sup>20</sup> Paine, Hıristiyanlığı bir çeşit ateizm olarak görür. Hıristiyanlık onun nazarında Tanrıya değil daha ziyade bir adama inanmak ile eş değerdir.<sup>21</sup>

Deizm tarihi açısından Paine'nin önemi deist kimliğini öne çıkarması ve deizm propagandasını en yüksek sesle yapmasıdır. Ona göre deizm "uydurma olmayan" ve kendisinde özgün ilahi tüm delilleri bulduran "tek din saf ve basit deizmdir." İnsanın ilk ve büyük ihtimalle son dinidir. Bu din diğer dinler gibi zorba ve zalim iktidarların hedeflerine hizmet etmez.<sup>22</sup> Paine'nin deizm açısından yaptığı en önemli kırılmalardan birisi onun bütün dinlere aynı mesafede olup, klasik deistlerin bir kısmının kendilerini Hıristiyan olarak kabul etmeleri gerçeğini geride bırakmasıdır. Zira Paine'e göre efsane uydurucuları, mitolojik unsurlar ve Yahudilikten alınan hikayelerle yeni bir din inşa etmişlerdir.<sup>23</sup> Bu konuda Paine şöyle demektedir: "Yahudiliğin, Katolikliğin, Ortodoksluğun, Müslümanlığın, Protestanlığın ve bildiğim tüm dini kurumların öğretilerine inanmıyorum. Benim din kurumum akıldır."<sup>24</sup> Paine bütün dinlere karşı olan konumunu ifadelerinde sürekli olarak hissettirmektedir. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın peygamberlerinin özel görev ile insanlara gönderilmesi ona göre Tanrı'ya ulaşmayı tekelleştirme amacındadır ve bunlardan başka yolları yok saymaktadır.<sup>25</sup>

Paine'in düşüncesinde gerçek dinin anlatılmasının ve anlaşılmasının en önemli araçlarından birisi tabiattır. Ona göre Tanrı tarafından insana verilen bütün nimetler, insan bilincinde olsun veya olmasın devam eden bir çarkın parçalarıdır. Paine Hıristiyanlık gibi efsaneler ile bezenmiş bir dinin üzerinde şüphelerin arttığını bu nedenle de Kitâb-ı Mukaddes üzerinde detaylı bir inceleme yaptığını söyler.<sup>26</sup> Paine, deizmi gerçek din olarak görür ve insanları bir olan Allah'a ibadet etmeye davet eder.<sup>27</sup> Hıristiyanlık ise insanların yazdığı şeylerden ibarettir ve Allah'ın yapıp ettiklerini orada bulamazlar. Bu ancak tabiatta gözlem-

19 Paine, *Akil Çağı*, 166.

20 Paine, *Akil Çağı*, 170.

21 Paine, *Akil Çağı*, 32.

22 Paine, *Akil Çağı*, 170.

23 Paine, *Akil Çağı*, 11-12.

24 Paine, *Akil Çağı*, 4.

25 Paine, *Akil Çağı*, 5. Paine'nin İslâm'a karşı olan ilgisine işaret eden noktalardan bir tanesi onun İslâm ile Hıristiyanlık arasında bir benzerlik kurmasıdır. Ona göre her iki dinde başlangıçta güçleri olmaması nedeniyle silah kullanmamıştı. Ancak güç kazanmaları ile beraber silah kullanmaya başladılar. Bk. Paine, *Akil Çağı*, 166.

26 Paine, *Akil Çağı*, 13-14.

27 Paine, *Akil Çağı*, 149.



lenebilen bir şeydir.<sup>28</sup>

İlk dönem deistlerinin büyük çoğunluğu din ve akıl arasında uyum arama çabalarına rağmen günümüz dönem deistleri bu konuda dinlere çok daha net ve keskin bir eleştiri getirir. Paine ile başlayan süreçte günümüz deistlerinin önde gelenlerinden Bob Johnson, dinlerin anladığı şekilde bir din kavramını tamamıyla reddetmiştir. O, din adamlarının “indirilmiş din” ismi altında bir din uydurdıklarını ve inandıkları her şeyin bir uydurmadan ibaret olduğunu zikreder.<sup>29</sup> Günümüz deistleri, klasik dönemden farklı olarak deizmin Hıristiyanlığı aklileştirmek ve içerisinde bulunan hurafeleri çıkarmak yerine tamamıyla ayrı bir hakikat olduğunu ifade etmiştir. Deizm, Allah hakkında bütün hatalı düşüncelerden kurtulmanın adı olmuştur. Dinler onların nazarında yanlış inançları barındırmaktadır. Deizm ise onlardan tamamıyla farklıdır.<sup>30</sup>

Deistlerin inanç konusunda akla her dönem büyük bir önem verildiği bilinmektedir. Lord Herbert aklın insana rehberlik ettiğini ve onun dinin gerçek inanç esaslarını keşfettiğini söylemektedir.<sup>31</sup> Paine de akli, hataları düzeltme anlamında en etkili silah olarak görmektedir.<sup>32</sup> Modern dönem deistleri bu anlayışı devam ettirerek aklın dini inançları anlamada en önemli kıstas olduğuna inanmaktadır.<sup>33</sup> Onlar dinlerde imanın yanlış bir anlama sahip olduğunu belirtir. Zira dinlerde asli günah (original sin), suyun üzerinde yürüme (walking on water), Kızıldeniz'in ikiye yarılması (Splitting the Red Sea) gibi mucizeler vardır. Bu nedenle yozlaşan iman kavramı yerine güven (Trust) kelimesini kullanmayı önerirler.<sup>34</sup>

Paine'in bütün dinlere karşı mesafeli olmasının altında yatan en önemli sebeplerden birisi, dinlerin birbirlerini tekfir etmeleridir.<sup>35</sup> Benzeri bakış açısını bugün yaşayan deistlerde de görebilmek mümkündür. Güncel siyasi olaylar ve savaşlardan örnekler veren deistler, Yahudilerin Müslüman ve Hıristiyanlara Filistin'de yıllardır devam eden zulümlerini, Şia ve Ehl-i Sünnet arasında Ortadoğu'da devam eden çatışmaları, DAES'in Irak'ta Amerikan siyasetinin hedefleri için kullanılmasını örnek olarak verir. Bu örnekler ile dinlerin ve aynı dine mensup mezheplerin birbirlerini tekfir etmeleri nedeniyle bugün dahi birbirleriyle savaştığını göstermeye çalışmışlardır.<sup>36</sup>

Modern dönem deistlerin, klasik dönem deistlerinin Hıristiyanlığa karşı olan yaklaşımlardan büyük oranda uzaklaştığını söyleyebilmek mümkündür. Thomas Paine'nin Hz. İsa'ya dair hürmetkar yaklaşımı bulunmakla birlikte onunla beraber bütün dinlere karşı mesafeli bir bakış açısı kendisinden sonra gelen deistler üzerinde tam anlamıyla hâkim olmuştur. Hatta öyle ki Paine, Hıristiyanlığı dinsizlik (ilhad) ile eş değer görür. Buna binaen o gerçek inanç sistemi olabilecek deizmi önerir.<sup>37</sup> Günümüz deistleri de Paine'i takip ederek, İsa'nın

28 Paine, *Akil Çağı*, 35-36.

29 Bob Johnson, *Deism A Revolution in Religion A Revolution in You* (California: World Union of Deists, 2009), 16,99.

30 Johnson, *Deism A Revolution in Religion A Revolution in You*, 42-43,45.

31 Taşkıran, *Lord Herbert Cherbury'nin Doğal Din Anlayışı ve Düşünce Boyutu*, 51.

32 Paine, *Akil Çağı*, 5.

33 Johnson, *Deism A Revolution in Religion A Revolution in You*, 16.

34 Johnson, *Deism A Revolution in Religion A Revolution in You*, 17-18.

35 Paine, *Akil Çağı*, 5.

36 Wolrd Union of Deists, “Islamic Religious Violence” (Erişim 18 Temmuz 2024)

37 Paine, *Akil Çağı*, 32.

İncil'de anlatılan hikayelerine inanan bir kimsenin kafir olduğunu düşünmektedirler. Zira bu inanç hurafe ve batıl öğretileri barındırmaktadır. Bob Johson'a göre bütün dinler insanların kendi elleri ile icat ettikleri şeylerdir.<sup>38</sup>

Klasik ve günümüz deistlerin ortak fikirlerinden birisi, kilise ve din adamlarının dini suistimal etmeleri ve kendi çıkarları için kullanmalarıdır. Paine, hiçbir dinin kilisesine inmadığına ve kendi kilisesinin de akli olduğuna vurgu yapar. Zira kilisenin uydurduğu şeyler insanları korkutmak ve siyasette bir güç kazanmak için yapılmıştır.<sup>39</sup> Günümüz deistlerinin İslâm'a karşı söylemlerinin odağında ulema yer almaktadır. Onlar Müslüman ulemanın da dinde olmayan şeyler uydurduklarına inanırlar ve bunu çok dikkat çekici bir şekilde şirke eş değer görürler. Şirkin ise affedilmeyen günahlardan olduğunu belirtirler.<sup>40</sup>

## 1.2. İslâm Kelâmında Din

Deistlerin tarih boyunca din ile olan en önemli tecrübeleri Hıristiyanlık ve Yahudilik üzerinden olmuştur. Bu nedenle onlarda görmüş oldukları akla aykırılıklar, eksiklik ve yanlışlar din kavramına karşı olumsuz tavır takınmalarında önemli rol oynamıştır. Bu noktada büyük bir genelleme hatası yapan Thomas Paine İslâm'ı da diğer dinlerle aynı düzlemde değerlendirerek reddetmiştir.<sup>41</sup>

Baş eğmek, itaat etmek anlamına gelen din kelimesi terim olarak; "akıl sahiplerini kendi irade ver tercihleriyle bizzat hayır olan peygamber tarafından tebliğ edilen şeylere sevk eden ilâhî kanun" olarak tanımlanmaktadır.<sup>42</sup> İslâm'a göre dinin sahibi Allah'tır. Bu nedenle İslâm'ın herhangi bir şekilde beşerî kaynaklı ve beşerî müdahaleye açık bir yapıda olması söz konusu değildir.

Paine'in eleştirdiği önemli konulardan biri olan dinlerin birbirlerini tekfir etmesi hususuna gelince İslâm açısından bunun doğru olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira İslâm'dan saparak Yahudi ve Hıristiyanlık adı ile din uyduranların bu tutumları Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle haber verilmektedir:

"Hepsi de kitabı okumakta oldukları halde yahudiler, "Hıristiyanlar hiçbir gerçeğe dayanmıyor" dediler; hıristiyanlar da "Yahudiler hiçbir gerçeğe dayanmıyor" dediler. Bilmeyenler de onların dediklerine benzer şeyler söylediler. Allah, ayrılığa düştikleri konularda kıyamet günü aralarında hükmünü verecektir."<sup>43</sup> İslâm ise her iki dine mensup insanlara şu önemli davetini birden çok kere tekrarlar: "De ki: "Ey Ehl-i kitap! Sizinle bizim aramızda müşterek olan bir söze gelin: Yalnız Allah'a tapalım, O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım ve Allah'ı bırakıp da içimizden bazıları diğer bazıları rab edinmesin." Eğer yine yüz çevirirlerse, "Şahit olun ki biz Müslümanlarız" deyin."<sup>44</sup> Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm Allah katında dinin yalnızca İslâm olduğunu, bunun dışında bir din arayanların ise Allah katında mazeretleri-

38 Bob Johnson, *Deism A Revolution in Religion A Revolution in You*, 24-25.

39 Paine, *Akil Çağı*, 7.

40 World Union of Deists, "Assault on God 3: God Gets Upset if People Say He Partners" (Erişim 1 Temmuz 2024).

41 Paine, *Akil Çağı*, 4.

42 Bekir Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 70.

43 el-Bakara 2/113.

44 Âl-i İmrân 3/64.

nin kabul olunmayacağı ifade edilmiştir.<sup>45</sup>

Kur'ân-ı Kerîm, Müslümanların birbirleri arasına fitne ve nifakın girmemesi için Müslümanları birçok yerde uyarmıştır. Bu nedenle deistlerin günümüzde olan ve tarih boyunca gerçekleşen sosyal ve siyasi olaylar üzerinden din eleştirisi, İslâm'ın aslı açısından geçerli değildir. Zira İslâm, Müslümanlara daima bir arada olmayı ve ayrılığa düşmemeye emretmiştir.:

“Hep birlikte Allah'ın ipine sınıksız yapışın; bölünüp parçalanmayın. Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Hani siz birbirinize düşman idiniz de Allah gönüllerinizi birleştirdi ve O'nun nimeti sayesinde kardeş oldunuz. Siz bir ateş çukurunun tam kenarında iken oradan da sizi Allah kurtarmıştı. İşte Allah size âyetlerini böyle açıklıyor ki doğru yolu bulasınız.”<sup>46</sup>

Allah hakkında gerçek inancın yalnızca deizmde olduğunu belirten Paine'in söylemi de bir iddiadan öteye gidememektir. Zira onların özellikle Hıristiyanlar özelinden eleştirdikleri teslis inancının tam zıttı olan tevhid inancı İslâm'ın temelidir. Kur'ân-ı Kerîm birçok ayette Allah'ın tevhidini vurgulamaktadır. (Bakara 163, İhlas 1.) Kelâmcılar bu ayetlere dayanarak Yaratıcı ve yaratılanlar arasında kesin bir ayırım yapmışlar, onun isminde ve sıfatlarında bütün yaratılanlardan farklı olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>47</sup> Aynı zamanda onların bu ifadeleri Allah'tan başka bir yaratılmışa ilahlık vasfı veren teslis inancını da reddeder mahiyettedir.<sup>48</sup>

Paine dahil tarih boyunca bütün deistler deizmin en ayırt edici yönünün akla verdikleri önem olduğunu vurgulamışlardır. Bununla beraber söz konusu İslâm olunca akla verilen önem diğer dinlerden ayrılır. Kelâmcıların bilgi edinme yollarından birini akıl olarak kabul etmeleri, dinde kişinin mükellef olabilmeleri için akli temel bir şart addetmeleri<sup>49</sup>, ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'in bu hususta akla yaptığı vurgular.<sup>50</sup> Bu durum İslâm'ı diğer tüm din ve inanç sistemlerinden ayırmaktadır.

## 2. Tanrı

Deizm düşüncesine en çok etki eden düşüncenin Tanrı inancı olduğunu söylemek mümkündür. Zira deistlerin Tanrı inançları bütün düşüncelerini derinden etkilemiştir. Onlar tarih boyunca Tanrı düşüncelerini temelde Hıristiyanlıkta bulunan teslis inkarına karşı temellendirmeye çalışmışlardır.

### 2.1. Paine'de Tanrı Düşüncesi

Deistlerin tarih boyunca ortak inançlarından en önemlisi teslis inancını reddedip, Allah'ın birliğine inanmalarıdır. Çünkü teslis akla uygun bir inanç değildir ve Tanrı insanlardan akla uygun olmayan bir şeye inanmalarını istemez. Bu inançları nedeni ile Hıristiyanlar

45 Âl-i İmrân 3/19, 85.

46 Âl-i İmran 3/103.

47 Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, thk. M. Sait Özervarlı (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 70, 74-75.

48 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2005), 21.

49 Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Tevhîd fî beyâni't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 49.

50 er-Ra'd 13/4; el-Enfâl 8/22

tarafından tekfir edilip, ateist olarak görülmüşlerdir.<sup>51</sup> Paine için Tanrıyı ispat etmenin en doğru yolu tabiata bakmaktır.<sup>52</sup> Deizm tarihinde din kavramının yerini anlamaya çalıştıktan sonra bir başka önemli konu olan Tanrı'nın âlem ile olan ilişkisine değineceğiz.

Tanrı'nın yaratmış olduğu aleme müdahale edip etmeyeceği deizmin önde gelen tartışma konularından birisidir. Bu tartışma alanının deistlerin fikirlerini ve deizm tanımlarını etkileyen en önemli meselelerden birisi olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle klasik ve günümüz deistlerin Tanrı'nın âleme müdahalesi konusuna nasıl yaklaştıklarını anlamak deizmi doğru anlama açısından önemli bir noktada durmaktadır.

Deistlerin bu anlamda öne çıkan görüşlerine göre Allah'ın kâinata müdahalesi söz konusu değildir. Zira müdahale olursa bu kâinatı mükemmel bir biçimde yaratan Tanrı için bir eksiklik olacaktır. Tanrı âlemi mükemmel bir biçimde yaratmıştır. Onda olacak bir eksiklik Tanrı için de bir eksiklik anlamına gelir. Kâinata müdahale etmek ise bir eksikliği gidermek anlamına gelir. Ancak bu konuda gerek klasik gerekse günümüz dönem deistlerinin birbirinden farklı görüşleri olduğunu görebiliyoruz. Allah'ın kâinata müdahalesi, deizmin tanımlamasında en önemli unsurlardan birisi olmakla birlikte konu hakkında birbirine zıt iki düşüncenin bulunması, iki farklı Tanrı tasavvuruna yol açmaktadır. Zira Tanrı'nın aleme müdahalesini kabul etmek aynı zamanda onun peygamber göndermesine de imkân tanıyacaktır.

İlk dönem deistlerin Tanrı tasavvurlarında günümüzdeki deistlere göre kâinat ve insana daha ilgili bir yaratıcı fikrinin olduğunu söylemek mümkündür.<sup>53</sup> Zira onların dua, tövbe ve ibadet kavramlara özel bir önem verdiğini söylemek mümkündür. Lord Herbert'e göre her insanın pişmanlıktan ve günahkâr olmaması için tövbe etmesi gerekmektedir. Bu aynı zamanda kurtuluşa ermek için zaruridir. Kurtuluş herhangi bir guruba has bir şey değildir. Allah insanlara kurtuluşa ermek için bir fırsat vermektedir.<sup>54</sup> Bu konuda fikir belirten deist düşünürlerden John Toland, Tanrı'nın kâinata ait her şeye hükmetmeye devam ettiğini belirtir.<sup>55</sup>

Deistlerin ibadet ettikleri, dua ve tövbe ettikleri tanrı tasavvurundan âlem ile ilişkisini tamamıyla kesmiş bir tanrı tasavvuruna sahip olmalarının altında yatan en önemli sebeplerden birisi, Batı toplumunda zaman içerisinde din ve kilisenin gücünü kaybetmesi olabilir. Paine öncesinde özellikle Lord Herbert, Charles Blount gibi isimlerde ön plana çıkan ibadet, dua, tövbe gibi vahyedilmiş dinlerin hayati kavramlarına sık sık yer verilmiştir.

Paine ile beraber bu kavramlara yapılan atıflar ve bu kavramların yorumlanmış şekli değişmektedir. Ona göre gerçek ibadet, ahlâklı olmaktır. Paine, Tanrıya hizmet etmenin asıl yolunun Tanrı'nın salık verdiği ahlâkî iyiliğini insanlar arasında uygulanması olduğunu düşünür. Bu nedenle Tanrı'ya hizmet; ibadet ve insanlardan uzak 'münzevi bir hayat' ile

51 Lord Herbert Cherbury, *De Veritate*, (Bristol: University of Bristol, 1937), 294, 296; Paine, *Akıl Çağı*, 10.

52 Taşkıran, *Lord Herbert Cherbury'nin Doğal Din Anlayışı ve Düşünce Boyutu*, 67; Bob Johnson, *God Gave Us Reason Not Religion* (California: World Union of Deists, 2014), 9.

53 Altunışık, "İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları", 630.

54 Taşkıran, *Lord Herbert of Cherbury'nin Doğal Din Anlayışı ve Düşünce Boyutu*, 78-80.

55 Vahdetin Başçı, *John Toland'ın Din Felsefesi Üzerine Bir İnceleme* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 34.

olmaz. Aksine aktif bir biçimde yaşamın ve insanların içinde olmayı gerektirir.<sup>56</sup>

Günümüz deistleri Allah'ın kâinata müdahale etmeyeceği ile alakalı yaygın görüşlerine karşı gelişen eleştirilerin farkındadırlar. Onlar deistlerin bir kısmının bunu kabul ettiğini bir kısmının ise etmediğini belirtir ki bu klasik deizm tanımlamalarına taban tabana zıt bir düşüncedir. Klasik ve modern dönemde Tanrı'nın alemle ve insanla olan ilişkisi deistler tarafından farklı şekilde ele alınmıştır. Bu ise deizmin tarih boyunca kendileri arasında ortak bir inanç esasları olmadığını göstermesi açısından oldukça önemlidir.

## 2.2. İslâm Kelâmında Tanrı

Deistlerin Tanrı'nın alemi mükemmel bir şekilde yaratması ona sonradan müdahalesi ile kendisine de bir eksiklik gelmesi fikri İslâm açısından hatalı kabul edilmemektedir. Zira İslâm'a göre Allah ile yarattıkları arasında kesin bir ayırım vardır. Âleme ettiği müdahale doğrudan kendisinde bir değişikliğe neden olmaz. Bununla beraber bu durum Allah'ın kâinata koyduğu her yasayı değiştirdiği gibi bir anlamda gelmemektedir. İslâm dininde asıl vurgulanan Allah'ın mülk sahibi olarak onda dilediği gibi tasarrufta bulunması ve bunun sınırlandırılmayacağıdır. Bu durum Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle dile getirilmektedir:

“Çünkü yeryüzünde büyüklük taşıyor ve kötülük tuzakları kuruyorlardı. Halbuki kötülük tuzakları, kuranların ayağına dolaşır. Yoksa onlar öncekilere uygulanan yasalardan başkasını mı bekliyorlar? Allah'ın yasalarında asla bir değişme bulamazsın; Allah'ın yasalarında asla bir sapma da bulamazsın.”<sup>57</sup>

“De ki: “Ey mülkün gerçek sahibi olan Allahım! Mülkü dilediğine verirsin, dilediğinden çekip alırsın. Dilediğini yüceltirsin, dilediğini de alçaltırsın. Her türlü iyilik senin elindedir. Hiç kuşku yok sen her şeye kâdirsin.”<sup>58</sup>

İslâm'a göre Allah her daim yarattıkları ile yakın bir ilişki içerisinde. Bu ilişki iki varlık arasındaki farktan dolayı doğrudan olmak yerine O'nun her an yarattıklarını iştmesi, kullarının dualarına icabeti ve onlara peygamber gönderme gibi farklı şekillerde olmaktadır.

“İnsanı biz yarattık ve elbette içinden geçenleri biliriz; sağında solunda oturmuş iki alıcı (yaptıklarını) alıp kaydederken biz ona şah damarından daha yakınız.”<sup>59</sup>

“Kullarım sana beni sorduklarında bilsinler ki şüphesiz ben yakınlığım, bana dua ettiğinde dua edenin dileğine karşılık veririm. Şu halde benim davetime gelsinler ve bana iman etsinler ki doğru yolu bulabilsinler.”<sup>60</sup>

Deistlerin bir yaratıcı kabul edip bununla beraber âlem ve insan ile son derece sınırlı bir ilişkisi olduğunu kabul etmeleri büyük problemler doğurmaktadır. Zira insanlardan son derece uzakta olan, her zaman aklını kullanmayı öğütleyip insanın kalbine ve ruhuna hitap etmeyen bir Tanrı anlayışı insanları tam anlamıyla tatmin etmeyebilir. Ayrıca bir süre sonra belki de şu önemli soru daha da net bir şekilde sorulacaktır: Âlem ile ilişki son derece

56 Paine, *Akıl Çağı*, 56.

57 Fâtır 35/43.

58 Âl-i İmrân 3/26.

59 Kaf 50/16-17.

60 el-Bakara 2/186.

sınırlı ve hatta olmayan bu Tanrı neden var? İnsanın yalnızca aklî melekelerden müteşekkil olmadığını vurgulayan İslâm ise bu anlamda insanı her anlamda kuşatmış, ona ifrat ve tefritte savrulma yerine orta yolu tercih etme imkânı vermektedir. Allah ile dua ve ibadet ile ilişkisini güçlendiren insan, O'nun kâinata müdahalesi ile varlığını her an hissetmektedir.

### 3. Nübüvvet

Deizm tanımlarında en çok dikkat eden ifadelerin başında deistlerin nübüvvet inkârı gelmektedir. Bu başlık altında deistlerin tarih boyunca vahiy ve nübüvvete bakışı değerlendirilmeye çalışılacaktır.

#### 3.1 Vahiy

Tanrı'nın insanlara buyruğunu bildirmesi manasına gelen vahiy, deistlerin üzerine en çok konuştukları kavramların başında gelmektedir. Bu başlık altında deistlerin vahiy görüşlerinde tarihsel süreçte gerçekleşen değişimler ele alınacaktır.

Lord Herbert, sonradan Thomas Paine' de görüldüğü gibi vahyin imkanını ve kimler için geçerli olduğunu sorgulamaya çalışır. Herbert, Paine'e kıyasla aslında Hıristiyanlıkta yerleşik olan vahiy anlayışını rasyonalize etmeye çalışmıştır. Ancak o da vahyi aklın bir gerçeği ve gereği değil, onu gönderenin gücünün bir yansıması olarak görür. Bu nedenle vahiy ile gelenin varlığı inkâr edilemez ancak bu onun doğruluğu ve hakikatinin farklı bir yapıda olduğu gerçeğini değiştirmez. Zira vahyin getirdiği hakikat aslında onu alan kişi(peygamber) ile alakalıdır. Herbert vahye inanabilmek için bazı şartlar ileri sürer. Bunlar içerisinde en dikkat çekenlerden birisi, vahyin bütün insanlar için geçerli olabilmesidir. Bu ise Herbert'e göre mümkün gözükmemektedir. Zira vahiy yalnızca vahiy alanı bağlar. Bu nedenle vahiy onu almayanlar için bir ihtimalden öteye geçmez.<sup>61</sup> Herbert her ne kadar İncil'e karşı saygı beslese de onun üzerindeki şüphelerini açıkça ifade eder.<sup>62</sup>

İlk dönem deistlerinin önemli simalarından Tindal, diğer birçok deist gibi içsel vahiy ile tabiatın bütün insanlar için vahiy olması arasında bir kıyaslama yapmaktadır. Ona göre vahiy zamanla sınırlıdır. Tabiatı ise böyle bir durum söz konusu değildir. Tabiat aynı zamanda vahye nazaran daha fazla insana ulaşabilir. Vahiy ise bu anlamda yalnızca kendi geldiği dönemin olayları ile ilgilidir. Bütün bunlarla beraber bu iki kaynak ortak bir hedefe sahiptir ve Allah'a olan imanı destekler. Ortak hedefi olan vahiy ve tabiat birbirleri ile çelişmemelidir. Bu konuda ise akıl nihai anlamda bir ölçüt olacaktır. İkisi arasında herhangi bir ihtilaf olması halinde akla uygun olanı tabi olunması gerekir. Tabiat ile vahyin karşı karşıya geldiği durumlarda tabiat lehine sonuçlanacaktır.<sup>63</sup>

##### 3.1.1. Paine'de Vahiy Düşüncesi

Thomas Paine'i deizm tarihinde önemli kılan yönlerden birisi ciddi bir Kitâb-ı Mukaddes araştırması ve eleştirisi yapmasıdır. O, *Akil Çağı* adlı eserinde Eski Atik ve Yeni Atik üzerine ciddi eleştiriler yöneltir. Kutsal kitap içerisindeki çelişkiler, peygamberlere atfedilen gayr-i ahlâkî birçok olay ve özellikle Hıristiyanlık için efsanevî birçok hikâyenin din içerisinde

61 Taşkiran, *Lord Herbert of Cherbury'nin Doğal Din Anlayışı ve Düşünce Boyutu*, 103-104.

62 Taşkiran, *Lord Herbert of Cherbury'nin Doğal Din Anlayışı ve Düşünce Boyutu*, 146-147.

63 Kardaş, "Deizmin İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru", 21-23.

bulunması Paine'nin eleştirisinde öne çıkan unsurlardandır. *Akıl Çağı*'nda cevabını aradığı sorunlardan birisi, gerçek vahyin neyi içerdiğidir. O gerçek vahiy araştırmasında Tanrı kelamı ve vahiy ayırımına gider. Tanrı kelamı ona göre bizlerin gözlemediği evrendir. Evren, Tanrı kelamı olması hasebiyle evrenselidir ve herhangi bir insan tarafından değiştirilemez.<sup>64</sup>

Paine bir insana vahiy gelme ihtimalini doğrudan reddetmez. Tanrı'nın dilediği takdirde bir kişi ile vahiy yolu ile irtibat kurabilir. Ancak bu irtibat o kişi ile sınırlıdır. Zira Tanrı'nın vahiy gönderdiği kişi dışındaki insanlar bu tecrübeyi yaşamamışlardır. Tecrübe onlar için yalnızca bir söylentidir. Bu insanların vahyi tecrübe eden kişiye inanma zorunluluğu yoktur.<sup>65</sup> Ayrıca Paine, "Tanrı kelamı" olarak kabul edilen kutsal kitapların birçok ahlaksızlığı barındırması nedeniyle yalan, küfür, zulüm ve dini inkarlar ile dolu olduğunu belirtir. Onun nazarında bundan daha büyük bir küfür olamaz.<sup>66</sup>

Thomas Paine'nin kutsal kitap eleştirisi edebî ve tarihi olarak iki kısma ayrılmaktadır. Aynı zamanda Paine'nin modern deistlere en önemli etkilerinden bir tanesi, din ile bilim arasında kıyaslama yapmasıdır. Bu anlamda Paine kutsal kitabı Öklid'in (ö. MÖ 285) Mühendisliğin Temeli adlı eseri ile kıyaslar. Bu eserde yazarın kim olduğunu bilmemek dahi bizim açımızdan bugün bile önemli olan bilgiler bulunurken, kutsal kitapta birçok olay kişisel şahitliklere dayandığı için gerçekte bir bilgi kaynağı ifade etmemektedir. Modern dönem deistlerin üzerinde Lord Herbert ve Thomas Paine etkisini vahiy konusunda da görebilmek mümkündür. Onlar da selefleri gibi vahyin ancak vahyi alan birinci kişi ile sınırlı olabileceğini ifade ederler. Vahyi alan dışındaki insanlar vahyin gerçekliğine hiçbir zaman tam anlamıyla güvenemezler. Tanrı ve insan arasındaki gerçek iletişim ancak tabiat yolu ile olabilir. Allah'ın kelâmı yalnızca tabiat kanunlarına göre anlaşılabilir.<sup>67</sup> Bu noktada Tindal'ın de benzeri bir fikre sahip olduğu görülmektedir. Buradan yola çıkarak deistlerin vahiy konusunda ortak bir noktada buluştuklarını söylemek mümkündür.

Paine'e göre Kitâb-ı Mukaddes'in yarısından fazlasına hâkim olan şiddetin her türlüünü barındıran hikayeler ve müstehcen anlatımlar olması bu kitabın Tanrının değil Şeytanın kitabı olduğunu söylemeyi gerektirmektedir. Bu kitap insanlığın daha kötü bir hal almasına neden olmaktadır. Paine, "kendi acıma, acımasız her şeyden nefret ettiğim gibi samimi olarak bunlardan da nefret ediyorum", demektedir. Paine'nin şiddet üzerinden kutsal kitaba yaptığı eleştirinin bir benzerini modern deistlerin İslâm eleştirisinde görebilmekteyiz. Paine'nin öne çıktığı önemli noktalardan bir tanesi de ona kadar genelde Hıristiyanlık ve Yahudilik etrafında şekillenen din tartışmaları ve eleştirilerinin onunla birlikte bütün dinleri ve İslâm'ı kapsayacak şekilde genişlemesidir. Bu anlamda onların İslâm'a karşı söylemlerini oluştururken hem Kur'ân-ı Kerîm'den bazı ayetleri kullandığını hem de güncel şiddet eylemlerinden örnekler verdiği görülmektedir. Onlara bugün dünyanın farklı coğrafyalarında birçok terör faaliyetinin sebeplerini Kur'ân-ı Kerîm'in Müslümanları cihada teşvik etmelerinde aramak gerekir.<sup>68</sup> Buna rağmen Bob Johnson'a göre Filistin sorunun arkasında yatan

64 Paine, *Akıl Çağı*, 27.

65 Paine, *Akıl Çağı*, 5-6.

66 Paine, *Akıl Çağı*, 85-86.

67 World Union of Deists, "Fear and Revealed Religion" (Erişim 1 Temmuz 2024).

68 World Union of Deists, "Assault on God 2: God Approves of the Murder of a Child Committed by an Islamic "Holy" Man" (Erişim 1 Temmuz 2024).



temel problem işgalci İsrail kuvvetlerinin Amerikan'ın koşulsuz desteği ile bölgeyi savaş alanına çevirmesidir. Bu aslında Bob Johnson'ın Filistin mücadelesinin bir etki tepki olduğunu kabul ettiğini ortaya koymaktadır.<sup>69</sup>

Kutsal kitap eleştirilerinde temas ettiği hususların benzerlerini modern dönemde yaşayan deistlerin eserlerinde yoğun bir şekilde görebilmemiz mümkündür. Paine'nin kutsal kitap tahlilindeki çıkış noktası bu kitabın yazarını belirleme isteğidir. Zira bir kitaba inanmak için bu kitabın yazarının kim olduğunu belirlemek gerekmektedir. Ona göre kutsal kitabın yazarı hiç kimse değildir. Bugün elimizde kutsal kitap olarak bilinen metin aslında onun tabiriyle “mitoloji üreticilerinin” elde ettikleri yazılı metni bir araya getirmeleri ve bu metinlere kendi istekleri doğrultusunda şekil vermeleri ile meydana gelmiştir. Bu metinlerin günümüze gelene kadar yaşamış olduğu değişim ihtimali ile oldukça önemli bir konudur. Kutsal kitaplar ile ilgili Paine'nin dikkat çektiği bir başka husus ise Hıristiyanlık denen “sistem”i oluşturanlar, ellerindeki metinlerden hangisinin Tanrının kelamı olduğunu, hangisinin ise olmadığını kura yoluyla belirlemişlerdir. Kim olduklarını bilmediğimiz bu kimseler tarafından eğer oylama farklı bir biçimde sonuçlansaydı bugün Hıristiyanlar farklı bir şeye inanyor olacaktı.<sup>70</sup> Kutsal kitabın yazarının kim olduğu konusundaki bu bakış açısını ve dil üzerinden kutsal kitapları tahlil etme yöntemini günümüz deistlerinde de görmek mümkündür. Örneğin Dünya Deistler Birliği'nde makaleleri yayımlanan Bhinder, *Objective Qur'an Study* adlı çalışmasında Fatıha suresini örnek vererek, bu surenin Allah kelamı olmayacağını zira surede bulunan ‘hamd alemlerin rabbi olan Allah’a mahsustur’ ayetinin Allah'ın kendisine hamd etmesi anlamına geldiğini ve bunun mümkün olmadığını, bunun ancak Hz. Peygamber'in sözü olduğunu ifade eder.<sup>71</sup> Dünya Deistler Birliği başkanı Bob Johnson, deizmin incilinin Allah'ın yarattıkları(mahlukat) olduğunu ifade eder. Bu yolla insan, herhangi bir dış müdahaleye muhtaç olmadan tabiata ve Allah'ın yarattıklarına doğrudan nazar edebilir. Günümüz dönem deistlerine göre Allah'ın dünyada yarattıkları, Tanrı'nın varlığını ispat etmenin en büyük delilidir.<sup>72</sup>

### 3.1.2. İslâm Kelâmında Vahiy

Kelâmcılar, vahyi alma tecrübesinin Allah ile peygamberler arasında farklı şekillerde gerçekleştiğini kabul ederler. Ancak bununla beraber bu deistlerin iddia ettiği gibi diğer insanları bağlamamak anlamına gelmemektedir. Zira içeriği mahza hayr olan, sınırlı akıl ile insanın ulaşamayacağı birçok konuda doğrudan kendisine haber veren bir bilgi kaynağını inkâr etmek makul görünmemektedir. Deistlerin vahyi diğer insanlar için kabul etmemelerinin asıl sebebi muhtemelen kendi toplumlarında yaşamış oldukları olumsuz din ve din adamı tecrübesinden kaynaklanmaktadır. Zira din adamlarının Allah adına konuşup, insanları aldatmaları Batı tarihinde bir dönemin önemli olgularından biri haline gelmiştir.

Deistlerin içsel ve dışsal vahiy ayrımı yapmışlar, tabiatı hakiki vahiy olarak algılamışlardır. Bu tutum Paine'de de devam etmiş, tabiatın her dönem evrensel bir dile sahip olduğuna inanmış, bu nedenle insanların asıl bakması gereken yerin tabiat olduğuna inanmıştır. Bu ayrımın bu denli keskin bir şekilde yapılması Kur'an-ı Kerim açısından doğru kabul edilme-

69 World Union of Deists, “Israel and Religious Terroism” (Erişim 1 Temmuz 2024).

70 Paine, *Akil Çağı*, 14-15.

71 World Union of Deists, “Objective Qur'an Study” (Erişim 1 Temmuz 2024).

72 Johnson, *Deism A Revolution in Religion A Revolution in You*, 23.



mektedir. Öyle ki; Kur'ân-ı Kerîm hem insanlara tabiata bakmayı birçok kere nasihat eder hem de onun bu dışındaki emirleri her dönem insanın ihtiyaç duyduğu adalet, ana babaya hürmet, iyiliği emretmek gibi birçok ilkeye işaret etmektedir.<sup>73</sup>

Paine'nin kutsal kitap eleştirisinin deizm tarihinde önemli bir yeri olduğunu belirtmiştir. O Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'ı aynı düzlemde değerlendirmiştir. Kelâmcılar ve dinler tarihi ile ilgilenen Müslüman ulemâ ise deistlerden yüzyıllar önce kutsal kitabı her anlamda tahlil etmişler, İslâm inancına göre ele almışlardır. Hicri üçüncü yüzyılda yaşayan ve ilerleyen yaşlarında Müslüman olan Alî b. Sehl Rabben et-Taberî (ö. 247/861'den sonra) *ed-Dîn ve'd-Devle* adlı eserinde Hz. Peygamber'in peygamberliğine işaret eden hususlara değinmiştir. Bir başka Müslüman alim İbn Hazm ise Tevrat eleştirisinde Müslüman ulemâ arasında çok seçkin bir yerde durmaktadır. O, Tevrat'ı titiz bir şekilde metin analizine tabi tutarak dinler tarihi alanında ve reddiye geleneğinde önemli bir yerde durmaktadır.<sup>74</sup> *El-Milel ve'n-Nihâl* yazarı Şehristânî'de bu anlamda Tevrat ve İncil'e olan vukufiyeti ve ilgisini eserinde okuyucuya göstermektedir.<sup>75</sup> Bu anlamda Kur'ân-ı Kerîm'den bir âyeti zikretmenin önemli olduğunu düşünmekteyiz:

“Onlardan bir grup, kitapta olmayanı ondan sanasınız diye kitabı okurken dillerini eğip bükürler ve Allah katından olmadığı halde, “Bu Allah katındandır” derler. Onlar bile bile Allah hakkında yalan uydurmaktadırlar.”<sup>76</sup> Yukarıda ifade ettiklerimizden, deistlerin iddia ettiğinin aksine İslâm'ın tahrif olunmuş Yahudilik ve Hıristiyanlık ile aynı düzlemde değerlendirilemeyeceğini, İslâm'ın ve Müslüman ulemânın bizzat bu iki dini eleştirdiklerini görmekteyiz.

### 3.2. Peygamber

Tanrı'nın buyruğunu insanlara tebliğ eden peygamberler, kâinata ilahi bir müdahale anlamına gelmektedir. Bu başlık altında deizm tarihi boyunca peygamber kavramına olan bakış ele alınacaktır.

#### 3.2.1. Paine'de Peygamber Düşüncesi

Deizm tanımlamalarında en çok öne çıkan unsurlardan biri nübüvvet fikrinin doğrudan reddidir. Klasik dönem deistlerinde peygamberlik kavramına bakış, deistlerin o dönemde henüz Hıristiyan kimliklerini reddetmemeleri sebebiyle birtakım olumlu fikirleri barındırmaktadır. Lord Herbert her ne kadar peygamberliğe kuşkulu bir şekilde yaklaşmış, peygamberlik için birtakım şart ve sınırlar getirirse de Hz. İsa'ya olan saygısını her defasında ifade eder. Bununla beraber kutsal kitaptaki peygamberlik inancına akla aykırı birçok unsur barındırması nedeniyle karşı durmaktadır.<sup>77</sup>

Paine'nin, kutsal kitap eleştirisinde nübüvvet kavramını yorumlaması önemli bir yer tutmaktadır. Ona göre Eski Ahit'te yer alan peygamber tasvirlerinin çoğu bir şair veya kâhinden ibarettir. Bununla beraber o, kendisinden önceki birçok deistte görülebileceği gibi

73 en-Nisa 4/135; el-İsrâ 17/23; Âl-i İmrân 3/104.

74 Yasin Meral, “Tevrat Tenkit Geleneğinin Öncüsü: İbn Hazm mı Spinoza mı?”, *Diyanet İlmî Dergi* 50/4 (2014) 72.

75 Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 193, 200.

76 Âl-i İmrân 3/78.

77 Taşkıran, *Lord Herbert of Chisbury'nin Doğal Din Anlayışı ve Düşünce Boyutu*, 141, 142.

Hız. İsa'ya büyük bir saygı duymaktadır. Hız. İsa onun nazarında "cana yakın" ve "erdemli" birisidir.<sup>78</sup> Deistlerin Hız. İsa'ya olan saygısı onun aslında iyi bir insan olduğuna inanmaları ve bu inancın kutsal kitapta onunla ilgili anlatılanların yanlış olduğunu düşünmeleri nedeniyle.

Paine, mucize ile peygamberliği eş değer görmektedir. Her iki kavram gerçek dahi olsa amaca hizmet etmemektedir. Onların peygamber oldukları iddiasını doğrulayabilecek herhangi bir şey bulunmamaktadır. Peygamberlik, gerçek dinin değil uydurma dinlerin bir kavramdır. Onun böyle yanlış bir düşünceye kapılmasındaki yatan asıl sebep Kitâb-ı Mukaddes'te peygamberlerin yüz kızartıcı suçlar işlemesi, müzisyen ve kâhin gibi gösterilmesi ve bunun sonucunda Paine'de peygamberlik namına olumsuz bir imajın oluşmasıdır.<sup>79</sup>

Akıl Çağı'nda Paine her ne kadar Mesih'in şahsiyetine hürmetini ifade etse de onun açık bir şekilde deizmi insanlar için en doğru inanç sistemi olarak görmesi, Hristiyanlık ile olan bağının kopuşunu ifade etmektedir. Onu takip eden günümüz deistleri ise Mesih'in İncil'de geçen hikayesinde inananları küfür ile itham etmişler ve bu hikayelerin tamamının uydurma olduğunu belirtmişlerdir. Buna bağlı olarak ilk dönem deistlerinde var olan Hız. İsa'ya olan saygı ve ilgi günümüz deistleri ile birlikte gittikçe azaldığını söyleyebiliriz.

### 3.2.2. İslâm Kelâmında Peygamber

Kelâmcıların nübüvvet hususunda üzerinde en çok durdukları noktalardan birisi insanların peygamberlere duyduğu ihtiyaçtır. Zira onlara göre insanlar peygamberler olmadan adalet ve doğruluğu, yalan ve zulmü tam anlamıyla idrak edemezler. Ayrıca peygamberler sayesinde insanlar çeşitli sanat ve meslekleri öğrenmişlerdir. Onlar olmasa insanlar birçok konuda bilgi sahibi olamazlardı. Peygamberler insanlar arasında önemli görevler üstlenir. Toplum içerisinde bulunan anlaşmazlıklara dair hakemlik yapma vazifesi bunlardan birisidir. Ayrıca her ne kadar deistlerin iddia ettiği gibi her insan akıl sahibi olsa da bu onların daima din konusu üzerine uzun ve hakıyla düşünecek vakte sahip olduğu anlamına gelmez. Onların gündelik iş ve meşgaleleri buna engel olmaktadır. Her akıl ise birbirine denk olmadığından insanların yalnızca akıllarını kullanarak ile bir uzlaşmaya varmaları zor görünmektedir.<sup>80</sup>

Deistlerin kutsal kitapta bulunan ve peygamberlere nispet edilen birçok kötü ve rezil filli eleştirilmeleri oldukça önemlidir. Bu noktada İslâm Yahudilik ve Hristiyanlıktan tamamen farklılaşmaktadır. Zira Hız. Peygamber özelinde bütün peygamberlerin ismet, emanet, sıdk ve fetanet gibi bir takım yüce sıfatlara sahip oldukları belirtilir. Hız. Peygamber ve diğer bütün peygamberler kutsal kitapta anlatıldığından farklı olarak ahlaklı, yalnızca Allah'a ibadet eden, insanlara karşı merhametli, müşfik ve dünya düşkünün olmayan insanlardır.<sup>81</sup>

78 Paine, *Akıl Çağı*, 8.

79 Paine, *Akıl Çağı*, 62, 123.

80 Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, çev. İlyas Çelebi, Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 218; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 226-228.

81 Fahrredin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 196-197; Ebû Berekât en-Neseî, *el-İtimad fi'l-İtikad*, thk. Nadir b. Muhammed Ebû Ömer (Beirut: Mektebetü Dâri'l-Fecr, 2020), 402-403.

### 3.3. Mucize

Nübüvvet ile alakalı olarak ele alınacak bir başka konu mucizedir. Tarih boyunca deistler mucizeye karşı olumsuz bir bakış açısına olmuşlardır. Klasik dönem deistlerinden birçok isim, kutsal kitapta kendine sıkça yer verilen mucizelere karşı durur. Bunun altında yatan en önemli sebeplerden birisi mucize ile beraber Tanrı'nın yaratmış olduğu düzende bir eksiklik ve aksama fikrinin düşünülmesidir. Zira mucize, işleyen bir düzenin inkitaya uğraması anlamına gelmektedir.<sup>82</sup>

Deizmin kurucusu kabul edilen Lord Herbert mucizelere inanma hususunda şüpheli bir tavır sergiler. Kâinatta Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için insanın kendi bedenine bakması yeterlidir.<sup>83</sup> Toland'a göre gizemli, mucizevi ve hurafelerle dolu bir din anlayışı ve söylemini oluşturan ruhbanlardır. Bu aslında onun nazarında Hıristiyanlığın aslını bozmaktır. Öyle ki Hz. İsa, tam da bu din anlayışını ortadan kaldırmaya gayret etmişti.<sup>84</sup>

#### 3.3.1. Paine'de Mucize Düşüncesi

Paine gizem, mucize ve peygamberliğin tüm zamanlarda insanları aldatmak için kullanılan kavramlar olduğunu düşünmektedir. O, mucizeyi duyuları şaşırtan bir olgu olarak görür ve bunun bir hokkabazlık olduğunu ifade eder. Mucize gerçek bile olsa sonu yalanla aynı olacaktır. Zira mucizeye inanmak insanın Tanrı'nın koymuş olduğu kurallara karşı hareket etmesine ve ona karşı imânî tutarsızlığının artmasına neden olacaktır.<sup>85</sup> Paine, kutsal kitap eleştirisinde mucizelere de değinir. Hz. Musa'nın kavmi ile beraber denizi yarararak karraya çıkmaları inanılması gereken bir mucize değildir. Zira onun sıhhatine dair bizde kanaat oluşturacak yeterli delil bulunmamaktadır.

#### 3.3.2. İslâm Kelâmında Mucize

Kelâmcılara göre mucize, “meydan okuma(tehaddî) ile birlikte fiil ya da terk olarak olağanüstü bir şekilde meydana gelen ve benzeri yapılamayan işlerdir.”<sup>86</sup> Deistlerin iddia ettiğinin aksine kelâm düşüncesinde katı bir zorunluluk âlemde bulunmamaktadır. Nesnelerin yapısından ortaya çıkan bir sebepliliği kabul etmeyerek, Allah'ın sürekli olarak âlemde yaratma halinde olduğunu vurgulamışlardır.<sup>87</sup> Bununla beraber mucizenin kabulü âlemde bir düzenin olmadığı, sürekli olarak bir düzensizliğin hüküm sürdüğü anlamına gelmemektedir. Zira mucize ‘meydan okumaya bitişik bir halde’, âdete aykırı olarak gerçekleşir.<sup>88</sup> Yani kelâmcıların aslında bir âdeti/düzeni kabul ettikleri bununla beraber peygamberlerin gönderildikleri toplumların istekleri doğrultusunda mucizelerin gerçekleştiklerini kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Onlar bir şeyin mucize olarak kabul edilmeleri için de bazı şartlar ileri sürdüklerini görmekteyiz. Bu şartlar; ilâhî fiil olması, olağan dışı bir şekilde vuku bulması, peygamberlik iddiasına binaen olması, peygamberlerin güvenilir (emin) olmalarına zarar vermeyecek bir nitelikte gerçekleşmesi. Bu nedenle mucizenin gerçekleşmesi Paine'in iddi-

82 Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 263.

83 Taşkiran, *Lord Herbert of Cherbury'nin Doğal Din Anlayışı ve Düşünce Boyutu*, 137.

84 Kar, *John Toland'ın Din Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, 142.

85 Paine, *Akıl Çağı*, 59.

86 Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, 219.

87 Osman Demir, *Kelâm Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 147-148.

88 Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe el-Muhassal*, 186; Sâlimî, *et-Temhîd fî beyani't-tevhîd*, 162-163.

asının aksine sonu yalanla gerçekleşmeyecek, Allah'tan vahiy aldığı iddiasında bulunan bir peygambere ilahi bir destek mahiyetindedir. Ayrıca bu mucize sayesinde peygamberlik ve olağan üstü filleri yaptığı iddiasında bulunanların sahtekarlığı ortaya çıkmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de mucize istemeden Allah'a inanmaya davet etmiş, mucize geldikten sonra inanmayanların helak olacağını belirtmiştir.

Paine, Hz. Musa'nın kavmi ile birlikte denizi yarmalarına inanmamakta buna dair bizde kanaat oluşturacak yeterli deliller olmadığını iddia etmektedir. Genel anlamda mucizelerin o dönemin insanları tarafından algılanabilecek ve sonrakiler için bir bilgi değeri taşıyacağı düşünödüren bu ifadelere kelâmçıların cevabı haber düşöncelerinde bulunmaktadır. Kelâmçılara göre üç bilgi kaynağından biri olan haber, mütevatir haber ve haber-i resul olarak ikiye ayrılmaktadır. Onlara göre insanlar hayatlarında aile, soy, isimleri gibi birçok konuda dahi haber ile bilgi sahibi olmaktadır. Bu nedenle insanın birçok bilgisi aslında haberlere dayanmaktadır. Konu mucizeler ile ilgili haberlere gelince kelamçıların bunları da birtakım şartlara bağladıklarını görebilmekteyiz. Bir haberin mütevatir olması için haberi ilk tabakada nakledenlerin bizzat olayı duyularıyla idrak etmiş olmaları ve aktarılan haberin aklen imkânsız görülmemesi gerekir. Ayrıca Yahudi ve Hıristiyanların Hz. İsa'nın ölmesine dair haberleri gerçek kabul edilemez. Zira onların şahitlikleri ahad haber olup, mütevatir derecesine ulaşmamaktadır.<sup>89</sup>

Onun mucizeye karşı olumsuz tavır takınmasının arkasında yatan en büyük sebep muhtemelen kilisenin diğör birçok konuda olduğı gibi bu hususta da dini kavramların içinin boşaltmasıdır. Ayrıca mucize hususunda onun algısı İslâm açısından yanlış bir uluhiyet inancına dayanmaktadır. Zira Paine ve deistler bir varsayım üzerine Allah'ın kudretini kendilerince sınırlamaya çalışmaktadırlar. Kilisenin mucize yaratma fikrine sert eleştirilere getiren Paine karşı verilecek en önemli cevaplardan bir tanesi İslâm'ın mucize anlayışının arkasında yatan en önemli fikrin mucizenin asıl sahibinin Allah olduğı, onun bu fiilinın zühur ettiğı yerin ise peygamber olduğudur. Yoksa peygamber mucize yaratmaya ve bununla insanlara davetini ispatlamaya muktedir değıldir. Bu hususta Kur'an-ı Kerim'den şu ayeti zikretmemiz yerinde olacaktır:

“Andolsun senden önce de peygamberler göndermiş, onlara da eş ve çocuklar vermiş-tik. Allah'ın izni olmadan hiçbir peygamber mücize getiremez. Süreli her şeyin bir kaydı vardır.”<sup>90</sup>

#### 4. Ölümünden Sonra Yaşam

Deizmin yalnızca nübüvvet inkârına dayalı olarak tanımlanması onun Tanrı ve ölümden sonra yaşama dair görüşlerini anlamaya engel olabilmektedir. Deistlerin ölümden sonraki yaşama dair düşöncelerini takip etmek deizmi anlama ve doğru bir deizm tarifi yapabileme anlamında büyük bir önemi haizdir.

Lord Herbert'in ölümden sonraki yaşam hakkındaki görüşleri dinlerle benzerlik göstermektedir. Ona göre ödöl semada bulunan cennette, azap ise cehenneme benzer bir yerde

89 Neseî, *el-İtimad fi'l-İtikad*, 88.

90 er-Ra'd 13/38.

olacaktır.<sup>91</sup> Bir başka deist düşünür Tindal, Herbert'e benzer şekilde insanların yapmış oldukları fiiller nedeniyle ölümden sonra mükâfat ve cezalandırmanın olacağına inanır. Ancak bu Tanrı'nın intikamı sevdiği anlamına gelmemektedir. Aksine insanlar Allah'ın beşer için koymuş olduğu ilkeleri menettiklerinden dolayı hesaba çekilecektir.<sup>92</sup>

#### 4.1. Paine'de Ölümden Sonra Yaşam Düşüncesi

Thomas Paine ahiret inancına kendisinden önce gelen deistler gibi vurgu yapmaktadır. O ölümden sonra yaşam için mutluluğu umar.<sup>93</sup> Ayrıca Tanrının istediği zaman bu yaşamın hesabını insana sorabileceğine inanır.<sup>94</sup> Dini görev kavramı onun zihninde “doğru olanı yapmak, merhamet ve insanları mutlu etmek için” yapılan gayrettir.<sup>95</sup> Günümüzde yaşayan deistler Paine'i takip ederek ölümden sonraki yaşam için ümitvar olduklarını, Tanrının bu anlamda kendilerine adaleti ile hükmedeceğine inanırlar.<sup>96</sup> Buradan yola çıkarak deistlerde her ne kadar net bir tasvire sahip olmasa da ölüm sonrası bir yaşama dair ortak bir inancın varlığından söz edilebilir.

Deistlerin inanç sistemlerinde üzerinde en çok boşluk bıraktıkları alanlardan birisi ölümden sonra yaşama dair düşünceleridir. Paine ve diğer deistler her ne kadar insanın ölümden sonraki yaşamında hesaba çekilebileceğini düşünseler de oldukça muğlak ve kapalı ifadeleri bulunmaktadır. Bu ise kendisi için oldukça büyük bir muamma olan ölümden sonra yaşamı anlamada insanı tatmin etmekten son derece uzaktır.

#### 4.2. İslâm Kelâmında Ölümden Sonra Yaşam

Ölümden sonra yaşama inanmak, İslâm akîdesinin en önemli inançlardan biri olup iman esasları arasında sayılmaktadır. Kelâmcılar ölümden sonra yaşamda insanın başına gelecek ve ebedî hayatlarını tayin edecek bütün süreci sem'iyât bahisleri altında değerlendirir. Zira bu konu hakkında insanın sınırlı bilgisi ile konuşması mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle İslâm dininde ahiret ahvali nasrlara dayalı olarak anlaşılmaktadır.

Ahiret hayatının varlığı, insanların bu dünyada yapıp ettiklerinin misliyle karşılığını bulması kişinin hayatını ve yaşamını derinden etkilemektedir. Kur'ân-ı Kerîm bu anlamda insana dünyada yaşadığı zorluklara ve sıkıntılara karşı gerçek adaletin gerçekleşeceği, hakkının kendisine verileceği bir dünyayı vadetmektedir:

“Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu (karşılığını) görür. Kim de zerre miktarı şer işlemişse onu (karşılığını) görür.”<sup>97</sup>

“Herkes yaptığıнын karşılığını tastamam ödenir; Allah onların yaptıklarını en iyi şekilde bilmektedir.”<sup>98</sup> “Kime kitabı sağından verilirse hesabı kolay bir şekilde görülecektir;”<sup>99</sup> “

91 Taşkiran, *Lord Herbert of Cherbury'nin Doğal Din Anlayışı ve Düşünce Boyutu*, 91.

92 Kardaş, “Deizmin İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru”, 20.

93 Paine, *Akil Çağı*, 3.

94 Paine, *Akil Çağı*, 169.

95 Paine, *Akil Çağı*, 3.

96 World Union of Deists, “Welcome to Deism” (Erişim 18 Temmuz 2024).

97 ez-Zilzâl 99/7-8.

98 ez-Zümer, 70.

99 el-İnşikâk 84/7-8.

Fakat siz dünya hayatını tercih ediyorsunuz. Oysa âhiret daha hayırlı ve süreklidir.”<sup>100</sup>

İslâm aynı zamanda dünya- ahiret arasında bir denge kurmayı nasihat eder. Bu şekilde kişinin geçici olan dünya hayatı ile olan ilişkisini daha düzgün bir zeminde değerlendirmesine imkân verilerek bir yandan da ahlaki gelişimine doğrudan katkı vermektedir. Dünya- ahiret dengesi Kur’ân-ı Kerîm’de şöyle vurgulanır:

“Allah’ın sana verdiğiinden âhiret yurdunu kazanmaya bak ve dünyadan nasibini unutma! Allah sana ihsan ettiği gibi, sen de insanlara ihsanda bulun. Yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışma! Şüphesiz Allah bozguncuları sevmez.”<sup>101</sup>

### Sonuç

Deizmin inanç esasları 17. yüzyılda İngiltere’de ortaya çıktığı dönemden günümüze değin birtakım değişikliklere maruz kalmıştır. Bu noktada Paine’nin önemli bir rolü olmuş, günümüz deistlerinin fikriyatına doğrudan etki etmiştir. Onun deist kimliğini yüksek sesle ifade etmesi, siyasi kişiliği nedeni ile fikirlerini Amerika gibi İngiltere’ye kıyasla daha özgür bir ortamda yayma imkânı bulması, deizmin tarihinde büyük kırılmalara neden olmuştur. Deizm klasik dönemde Hıristiyanlığı rasyonelleştirmeye çalışırken bu durum Paine ile birlikte doğrudan bir din inkarına dönüşmüştür. Lord Herbert ’ten günümüze kadar deistlerin ana hatlarıyla ortak düşünceleri ve inançları şunlardır: İnsanın kutsal kitapta var olan, aklı ile açıklayamayacağı mistik ve gizemli kıssa ve inançları reddetmek, doğal dine olan vurgu ve deistlerin vahyi bir tarihsel tecrübe olarak görmesi ve vahyin bir bilgi ifade etmesini onu alan ilk muhatap ile sınırlandırmaları, kilise karşıtlığı, aklın vahiyden önde gelmesi ve dine dair her konuda belirleyici olmasıdır. Paine ile beraber deizmde değişen önemli noktaları ise şöyle sıralayabiliriz: Hıristiyanlığın insanlık kadar eski olup doğal din ile aynı olması fikrinin Hıristiyanlık aleyhine değişerek artık yalnızca doğal dine olan vurgunun artması, buna binaen Hıristiyanlığın gerçek din olarak kabulünün Paine ile beraber reddi ve din karşıtlığının bütün dinlere teşmil edilmesi, Hıristiyanlık dışında diğer dinlere ve özellikle modern dönemde İslâm’a karşı söylemlerin artması, kutsal kitap eleştirisine özellikle kutsal kitaba ek olarak Kur’ân-ı Kerîm’in eklenmesi, deizmin Amerika’ya yerleşmesi ve kurumsal olarak deizmi bu dönemde temsil edecek yapıların oluşmasıdır. Bu nedenle nasıl ki her ne kadar kendisine deist dememişse de Lord Herbert fikirleri ile kurucu babası olmuş ise; günümüz deistlerinin en sık atıf yaptığı isim olması nedeniyle Paine de modern dönemde var olan deizm düşüncesinin oluşmasında önemli bir rol oynamıştır. Paine’nin din anlayışında merkezi bir rolü alan vahye dayalı dinleri eleştirmesi ise birçok açıdan sorunlu görünmektedir. Her ne kadar diğer dinleri eleştirmek için getirmiş olduğu delillerin söz konusu İslâm olunca geçerli olmadığı ortaya çıkmaktadır. Paine’in Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm’ı bir olarak değerlendirerek büyük bir genelleme hatası yaptığı görülmektedir. Zira İslâm’ın zikredilen diğer iki dinden farklı olarak özellikle vahiy ve mucize anlayışlarında hem Allah’a hem de peygamberlere büyük saygı duydukları, ayrıca kilise gibi dini tahrif eden bir mekanizmanın olmaması nedeni ile dinde insani bir otoritenin olmadığı anlaşılmaktadır. Bu ilahi otorite karşısında peygamberler ve insanlar eşit derece mesul olmuşlardır. Paine’nin ve deizmin genel anlamda kâinattan uzak bir Tanrı anlayışına sahip olmaları ise İslâm’ın

100 el-A'lâ 87/16-17.

101 el-Kasas 28/77.

uluhiyet anlayışının yanı sıra Tanrı fikri ile uyuşmamaktadır. Zira deistlerinde ifade ettiği gibi kudret sahibi bir varlığın âlemden uzak olması, peygamberlere ve insanlara mucizesi ile destek verememesi kati bir delile dayanmaktan ziyade deistlerin varsayımları ve Tanrı fikrine yükledikleri anlamlarla alakalıdır. İslâm ise buna karşı Allah'ın her an yarattıkları ile ilgilenen ve onları gözleyen olması ile insanın dünya ve âhiret hayatına doğrudan etki edeceğine inanmaktadır. Paine'in görüşlerinin İslâm inancı üzerinden değerlendirdiğimizde deizmin yalnızca nübüvvet inkârı olduğuna dair bir tanım yapılmanın birçok sakıncası ortaya çıkmıştır. Çünkü deizm uluhiyet ve ahiret inancı ile İslâm'dan ve diğer dinlerden birçok noktada ayrılmıştır.

## Kaynakça | References

- Altunışık, Mehmet Akif. "İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2(2019), 615-642.
- Aydın, Mehmet. "Hıristiyanlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 17/353-358. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Barnett, S. J. *The Enlihtenment and Religion*. Manchester: Manchester University Press, 2003.
- Beyzâvî, Kâdî. *Tavâli'ü'l-Envâr*. çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013.
- Cherbury, Lord Herbert. *De Veritate*. Bristol: University of Bristol, 1937.
- Cherbury, Lord Herbert. *The Autobiography of Edward*. London: George Routledge and Sons Ltd., 1947.
- Çoşkun, İbrahim. "Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları". *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. ed. Vecihi Sönmez vd. 41-71 İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Dorman, Mustafa Emre. *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Holmes, David L. *The Faiths of the Founding Fathers*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Hudson, Wayne. *The English Deists Studies in Early Enlihtenment*. London: London Pickering&Chatto, 2009.
- Holifield, E.Brooks. *Theology in America Christian Thpught from the Age of the Puritans to the Civil War*. New Haven: Yale University Press, 2005.
- İmga, Orçun. *Amerika'da Din ve Devlet: Tarihi ve Felsefi Temeller*. Ankara: Liberte Yayınları, 2010.
- Johnson, Bob. *Deism A Revolution in Religion, A Revolution in You*. California: World Union of Deists, 2009.
- Johnson, Bob. *God Gave Us Reason Not Religion*, California: World Union of Deists, 2014.
- Kardaş, Meryem, "Lord Herbert Cherbury'nin Deist-Hümanist Din Eleştirisi", *Doğu Batı Dergisi*, 23 (2020), 255-295.
- Kardaş, Meryem. "Deizmin İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru". *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. ed. Vecihi Sönmez vd. 15-27. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Kardaş Özdemir, Meryem. *Deistik Argümanlara Karşı Vahyi İmkân ve Gerekliliği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2022.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2005.



Meral, Yasin. "Tevrat Tenkit Geleneğinin Öncüsü: İbn Hazm mı Spinoza mı?", *Diyanet İlmî Dergi* 50/4 (2014), 69-82.

Nesefî, Ebû Berekât. *el-İtimad fi'l-İtikad*. thk. Nadir b. Muhammed Ebû Ömer. Beyrut: Mektebetü Dâri'l-Fecr, 2020.

Paine, Thomas. *Akıl Çağı*. çev. Ali İhsan Dalgıç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.

Râzî, Fahreddin. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*. thk. Ömür Türkmen. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

Schroeder, Allen K. "Deizm ve Onun Kutsal Üçlemeye Dönük Amansız Saldırısı", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 23 (Ağustos-Ekim 2020), 255-295.

Şehristânî, Muhammed. *el-Milel ve'n-Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.

Taşkıran, Ülkü. *Lord Herbert of Cherbury'nin Doğal Din Anlayışı ve Düşünce Boyutu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Topaloğlu, Bekir. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Üsmendî, Alâeddin. *Lübâbü'l-Kelâm*. thk. M. Sait Özerverli. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.

Wigelsworth, Jeffery R. *Deism in Enlightenment England*. Manchester: Manchester University Press, 2009.

World Union of Deists. "Assault on God 2: God Approves of the Murder of a Child Committed by an Islamic "Holy Man". Erişim 1 Temmuz 2018. <https://www.deism.com/deism-articles>

World Union of Deists. "Anti-God or Anti-Christ". Erişim 18 Temmuz 2024 <https://www.deism.com/product-page/defending-god-from-the-holy-books-20-anti-god-or-anti-christ>.

World Union of Deists. "Israel and Religious Terroism". Erişim 1 Temmuz 2024. <https://www.deism.com/post/israel-and-religious-terroism>

World Union of Deists, "Objective Qur'an Study". Erişim 1 Temmuz 2024 <https://www.deism.com/post/quran-problems>.

World Union of Deists, "Israel and Religious Terroism". Erişim 1 Temmuz 2024. <https://www.deism.com/post/israel-and-religious-terroism>.

World Union of Deists. "Islamic Religious Violence". Erişim 18 Temmuz 2024. <https://www.deism.com/post/islamic-religious-violence>

World Union of Deists. "Objective Qur'an Study". Erişim 1 Temmuz 2024. <https://www.deism.com/post/quran-problems>.

Yüce, Fatma. *Deizmden Teizme Tanrı-Din-İnsan*. Ankara: Elis Yayınları, 2021.

## Sünnî-Şîî Gelenekte Müstaz'af Kavramı ve Humeynî'nin Politikasındaki Yeri

Mustafa Yüce | 0000-0002-4535-4043 | mustafa.yuce@erdogan.edu.tr  
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Rize, Türkiye  
ROR ID: 0468j1635

Ahmet İshak Demir | 0000-0003-0994-6313 | ahmet.demir@erdogan.edu.tr  
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Rize, Türkiye  
ROR ID: 0468j1635

### Öz

Bu makale, “müstaz'af” kavramının Sünnî ve Şîî İslâm geleneklerindeki anlamlarını karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Sünnî âlimler, müstaz'af terimini genellikle sözlük anlamıyla, yani ekonomik, sosyal ve siyasi açıdan zayıf veya dışlanmış bireyler olarak tanımlamaktadır. Klasik dönemde İmam Mâtürîdî ve Fahreddin Râzî gibi Sünnî âlimler, bu kavrama teolojik bir derinlik kazandırmadan, onu sadece literal anlamında değerlendirmişlerdir. Modern dönemde de Sünnî düşünce, bu klasik yorumu sürdürmekte ve müstaz'afi daha çok toplumsal dezavantajlılıkla ilişkilendirmektedir. Sünnî âlimler için müstaz'af, ekonomik ve sosyal açıdan geri kalmış toplulukları ifade ederken, Şîî geleneğinde ise müstaz'af kavramı, daha geniş bir anlam kazanmaktadır. Bu anlamda Şîî İmâmiyye âlimleri, müstaz'afi yalnızca ekonomik ve sosyal zayıflıkla değil, aynı zamanda Ehl-i Beyt'e sadakat gösteren fakat siyasi olarak baskı altında olan Müslümanları tanımlamak için kullanmışlardır. Aynı zamanda Şîî imamlar, kendilerini ve takipçilerini müstaz'aflar olarak görmüşlerdir. Bu bağlamda müstaz'aflar, sadece zayıf bireyler değil, aynı zamanda sosyo-politik baskılara direnen topluluklar olarak değerlendirilmiştir. Şîî gelenekte müstaz'af, hem toplumsal hem de inançsal bir direnişi temsil eder. Modern dönemde ise müstaz'af kavramı özellikle İran İslâm Devrimi ile daha geniş bir siyasi anlam kazanmıştır. Âyetullah Humeynî, bu kavramı sadece Şîî topluluklarla sınırlamayıp, dünya genelinde ezilen ve sömürülen tüm halkları kapsayan bir sembol olarak kullanmıştır. Ona göre müstaz'aflar, küresel adaletsizliklere karşı direnen gruplardır ve onların iman gücü, müstekbirlerin (zalim yöneticilerin) zayıflığını ortaya çıkarmaktadır. Bu doğrultuda, müstaz'af kavramı, İslâm Devrimi'nin savunucuları ve küresel adalet mücadelesinin sembolü haline gelmiştir. Sonuç olarak, bu çalışma müstaz'af kavramının Sünnî ve Şîî geleneklerindeki tarihsel ve teolojik anlamlarını karşılaştırmakta, iki mezhep arasındaki yorum farklılıklarını detaylı şekilde ele almaktadır.

### Anahtar Kelimeler

İslam Mezhepleri Tarihi, Sünnî, Şîî, Müstaz'af, Humeynî.

### Atıf Bilgisi

Yüce, Mustafa – Demir, Ahmet İshak. “Sünnî-Şîî Gelenekte Müstaz'af Kavramı ve Humeynî'nin Politikasındaki Yeri”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/2 (Aralık 2024), 507-530.

<https://doi.org/10.33718/tid.1524977>

Geliş Tarihi : 30.07.2024

Kabul Tarihi : 27.10.2024

Yayın Tarihi : 31.12.2024

Değerlendirme : İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Etik Beyan : Bu çalışma Ahmet İshak Demir danışmanlığında yürütülen doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. (Âyetullah Humeyni'nin Sünniliğe Bakışı, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize/Türkiye).

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Benzerlik Taraması : Yapıldı - intihal.net

Yazar Katkıları : Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)

Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

## The Concept of Mustad'af in Sunni and Shia Traditions and Its Role in Khomeini's Policy

Mustafa Yüce | 0000-0002-4535-4043 | mustafa.yuce@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects,  
Rize, Türkiye

ROR ID: 0468j1635

Ahmet İshak Demir | 0000-0003-0994-6313 | ahmet.demir@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects,  
Rize, Türkiye

ROR ID: 0468j1635

### Abstract

This article comparatively examines the meanings of the concept of "mustad'af" in Sunnī and Shī'a Islamic traditions. Sunnī scholars generally define the term "mustad'af" in its lexical sense, referring to individuals who are economically, socially, or politically weak or marginalized. In the classical period, Sunnī scholars such as Imam Māturīdī and Ash'arī scholar Rāzī approached the term without attributing any deep theological significance to it, interpreting it merely in its literal sense. In the modern era, Sunnī thought continues to maintain this classical interpretation, associating the concept of mustad'af primarily with social disadvantage. For Sunnī scholars, the term describes economically and socially underprivileged communities. In contrast, within the Shī'a tradition, the concept of mustad'af acquires a broader meaning. Shī'a Imami scholars use the term not only to describe economic and social weakness but also to refer to Muslims who are politically oppressed yet loyal to the Ahl al-Bayt. Shī'a Imams themselves viewed both their followers and themselves as mustad'afs. In this context, the mustad'afs are not only weak individuals but also communities resisting socio-political oppression. In Shī'a tradition, the concept represents both social and religious resistance. In the modern period, particularly with the advent of the Iranian Islamic Revolution, the term mustad'af has taken on a more extensive political connotation. Ayatollah Khomeini expanded the concept beyond Shī'a communities, using it as a symbol to represent all oppressed and exploited peoples worldwide. According to him, mustad'afs are groups resisting global injustices, and their spiritual strength exposes the weakness of the "mustakbirin" (tyrannical rulers). In this regard, the concept of mustad'af has become a symbol for both the proponents of the Islamic Revolution and the global struggle for justice. In conclusion, this study compares the historical and theological meanings of the concept of mustad'af in Sunnī and Shī'a traditions, thoroughly exploring the interpretive differences between the two sects.

### Keywords

History of Islamic Sects, Sunnī, Shī'a, Mustad'af, Khomeini.

## Citation

Yüce, Mustafa - Demir, Ahmet İshak. "The Concept of Mustad'af in Sunni and Shia Traditions and Its Role Khomeini's Policy". *Trabzon Theology Journal* 11/2 (December 2024), 507-530.

<https://doi.org/10.33718/tid.1524977>

Date of Submission : 30.07.2024

Date of Acceptance : 27.10.2024

Date of Publication : 31.12.2024

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : This article is based on the doctoral dissertation conducted under the supervision of Ahmet İshak Demir. (Āyatollah Khomeini's Perspective on Sunnism, Recep Tayyip Erdoğan University, Rize/Turkey).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - intihal.net

Author Contributions: Author-1 (%55) - Author-2 (%45)

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Giriş

Mezhep olgusunun, dinî ve kültürel birçok meseleyi doğrudan veya dolaylı olarak etkilediği bir vakıadır. Nitekim İslâm'ın ilk asırlarından günümüze değin, birçok Kur'ânî kavram, muhtelif İslâm mezhepleri tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bu kavramlardan biri olan müstaz'af da İslâm mezhepleri içerisinde ikinci büyük fırka olan Şîa tarafından tarih içerisinde farklı anlamlar yüklenerek yer yer mezhebî bir kavram olarak yorumlanmıştır. Şîî İmâmî âlimler, öncelikle kendilerini tanımlamak için kullandıkları bu kavrama Sünnî âlimler tarafından kullanılmayan çeşitli anlamlar yüklemiştir. Bu iki mezhebin müstaz'af kavramına yüklediği anlamların tespit edilmesi ve varsa aradaki farklılıkların ortaya konulması, mezheplerin benimsemiş oldukları görüşlerin tesirinde kaldıklarını, siyasi-sosyal şartlara göre Kur'ânî kavramları farklı yorumladıklarını göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Ayrıca bu kavramın İran İslâm Devrimi'nden sonra İran siyasi elitlerinin ve ilim adamlarının özellikle Âyetullah Humeynî'nin söylemlerinde öne çıkması, söz konusu kavramla Şîî geleneğe kim ya da kimlerin kastedildiğini önemli kılmaktadır.

Müstaz'af kavramı ile ilgili Türkçe ve yabancı literatürde farklı çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Ziyâd b. Âbid'in *el-İstiz'af ve ahkâmuhu fi'l-fıkhi'l-İslâmî*<sup>1</sup> adlı eserinde müstaz'af'ın kim olduğu ve onlarla ilgili dinî hükümler ele alınmakta, Şîî âlim Beheştî'nin Türkçe'ye *Kur'ân'da Müstaz'af*<sup>2</sup> adıyla tercüme edilen eserinde ise müstaz'af kavramının sosyolojik boyutları işlenmektedir.<sup>3</sup> İshak Doğan tarafından 2020 yılında tamamlanan *Modern Dönemde Anlam Genişlemesine Uğrayan Kur'an'daki Siyasî Kavramlar (Tağüt - Şûra - Mustaz'af - Cahiliyye)* adlı doktora çalışması ise özellikle modern dönemde müstaz'af kavramının anlam genişlemesini ortaya koyması ve bunun Şîîler tarafından nasıl gerçekleştiğini vurgulaması açısından önemlidir.<sup>4</sup> Zikri geçen eserlerde müstaz'af kavramının çeşitli yönleri ele alınmış olmasına rağmen, Sünnî ve Şîî İmâmî âlimler tarafından bu kavrama atfedilen anlamların neler olduğu ve farklı anlamların farklı topluluklar için niçin kullanıldığına dair kapsamlı, karşılaştırmalı bir analiz yapılmamıştır. Bu araştırma özellikle söz konusu çalışmadan farklı olarak müstaz'af kavramının Humeynî tarafından devrimin meşru bir zemine oturtulması ve diğer İslâm devletlerine ihracı doğrultusunda nasıl araçsallaştırıldığına odaklanmaktadır. Diğer bir ifadeyle bu Humeynî'nin devrimin anahtar kavramı olan velâyet-i fakîh teorisinde yaptığı gibi kendi mezhebi dinamiklerinden bir kopuş pahasına müstaz'af kavramını dönüştürmesini ifade etmektedir.

Bu çalışma Kur'ânî bir kavram olan müstaz'afın mezhebî etkilerle nasıl çeşitli anlamlar kazandığını ve hangi toplulukları ifade etmek için kullanıldığını belirlemeyi hedeflemekte-

1 Ziyâd b. Âbid el-Meşûhî, *el-İstiz'af ve ahkâmuhu fi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Suudi Arabistan: Daru Kunuzi İşbilyâ, 2012).

2 Muhammed Huseyin Beheştî, *Kur'ân'da Müstaz'af*, çev. Serdar İslâm (İstanbul: Objektif Yayınları, 1992).

3 Bunların haricinde Türkiye'de yazılan ve araştırmamıza katkı sunacağı düşünülen Yavuz Delal'ın Hz. Musa: *Ezilen Halkın Ulusal Mücadelesi Müstekbir ve Mustazâf Kavramları* ile Faruk Özdemir'in *Kur'an'da Müstaz'af ve Müstekbir Kavramlarının Semantik Analizi* adlı eserleri bazı problemler dolayısıyla elde edilememiştir.

4 İshak Doğan, *Modern Dönemde Anlam Genişlemesine Uğrayan Kur'an'daki Siyasî Kavramlar (Tağüt - Şûra - Mustaz'af - Cahiliyye)*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020). Söz konusu meseleye dair aynı yazar tarafından kaleme alınmış bir makale için bk. İshak Doğan - Ali Öge, "Dildeki Anlam Genişlemelerinin Bazı Kur'ânî Kavramların Anlaşılmasına Etkisi: Mustaz'af Kelimesi Örneği", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (2021), 495-516.

dir. Ayrıca, İran İslâm Devrimi lideri Humeyni'nin bu kavramı hangi bağlamlarda ve hangi amaçlarla kullandığını tespitine yönelik bir inceleme, doküman analizi yöntemiyle gerçekleştirilecektir. Bu çalışma, Humeyni'nin müstaz'af kavramını ne şekilde araçsallaştırdığına ve bunu siyasi, dini ya da ideolojik hedeflerine nasıl entegre ettiğine odaklanacaktır. Bunun yanı sıra müstaz'af kavramının hem teolojik hem de politik açılardan nasıl şekillendiğini ve tarihsel süreç içerisinde nasıl evrildiğini anlamaya katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

### 1. Kur'an ve Sünnet'te Müstaz'af Kavramı

Sözlükte “istif'âl” babından ism-i mef'ul olan müstaz'af kelimesi, “صَعْفٌ / da'ufe” kökünden türetilmekte, söz konusu “صَعْفٌ” kelimesi ise kuvvetin zıddı olup, ruh, beden, akıl, düşünce vb. yönlerden güçsüzlük, zayıf olma anlamına gelmektedir.<sup>5</sup> Müstaz'af kelimesi ise zayıf ve küçük görülen, dışlanan, horlanan, ezilen ve itilen kişiler veya topluluklar için kullanılmaktadır.<sup>6</sup>

Kur'an'da müstaz'af kelimesinin türediği *istaz'afe* formu, “Hârûn, “Ey anam oğlu! Senin bu kavmin beni cidden zayıf gördüler (اسْتَضَعَفُونِي); neredeyse beni öldüreceklerdi!”<sup>7</sup> âyeti ile “Kuşkusuz ülkesinde Firavun ululuk taslamış, halkını da gruplara ayırmıştı. Gruplardan birini, erkek çocuklarını kıymandan geçirip kızlarını sağ bırakarak güçsüz düşürmek (سَتَضَعِفُ) istiyordu.”<sup>8</sup> âyetinde olduğu üzere 13 yerde geçmekte ve hepsinde sözlük anlamıyla zayıf ve güçsüz bireyleri ifade etmek üzere kullanılmıştır. Müstaz'af kelimesinin kökü olan “صَعْفٌ” kelimesinin de “Hatta sinek onlardan bir şey kapsa, onu dahi ondan kurtaramazlar. İsteyen de âciz (صَعْفٌ), kendinden istenen de!”<sup>9</sup> âyeti ile “Allah yolunda başlarına gelenlerden ötürü gevşemediler (zayıf düşmediler - وَ مَا صَعَفُوا), yılmadılar, boyun eğmediler. Allah, sabredenleri sever.”<sup>10</sup> âyetlerinde görüldüğü üzere iki yerde müstaz'af anlamında kullanılmaktadır.<sup>11</sup>

Müstaz'af kavramı, “Kavminin ileri gelenlerinden büyüklük taslayanlar, içlerinden zayıf gördükleri kesimden inananlara...”,<sup>12</sup> “...Horlananlar büyüklük taslayanlara şöyle derler: “Siz olmasaydınız, hiç kuşkusuz biz iman ederdik.”,<sup>13</sup> “Büyüklük taslayanlar hor görülenlere...”<sup>14</sup> ve “Hor görülenler büyüklük taslayanlara şöyle cevap verirler...”<sup>15</sup> âyetlerinde doğrudan müstebkirlerin zıddı olarak geçmektedir. Yukarıda zikredilen âyetlerde yer alan müstebkir kelimesinin muhatap kitlesini dâimi surette inanmayanların oluşturduğu görülmektedir. Ancak buna karşın müstaz'af kelimesinin yalnız inananları tanımlamak için kullanılmadığı; inansın inanmasın güçsüz ve hor görülen bütün bireyleri ve toplumu tanımlamak üzere kullanıldığı dikkat

5 Ebü'l-Fazl Camâlüddîn ibn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr vd., (Kahire: Daru'l-Maarif, 1119), 29/2587; Ebü'l-Kasım er-Râgıb el-İsfahânî, *Mu'cemü müfrefdati elfâzi'l-Kur'ân*, nşr. İbrahim Şemsüddîn (Lübnan: Daru'l-Kütübü'l İlmiyye, 1434), 331.

6 Vecdi Akyüz, *Kur'an'da Siyasî Kavramlar* (İstanbul: Kitabevi, 1998), 227.

7 el-A'râf 7/150.

8 el-Kasas 28/4.

9 Hayrettin Karaman vd., *Kur'an-ı Kerim ve Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015) Hac 22/73.

10 Âl-i İmrân 3/146.

11 Muhammed Fuad Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1982), 420-421.

12 el-A'râf 7/75.

13 Sebe' 34/31.

14 Sebe' 34/32.

15 Sebe' 34/33.

çekmektedir. Dolayısıyla buradan hareketle, Kur'an'da bu kelimenin itikadî anlamda kullanılmadığını söylemek mümkündür.

Muâz b. Cebel'den (öl. 17/638) nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber'in "Sana Cennet'in krallarından haber vereyim mi?" sorusuna evet diye cevap vermekte bunun üzerine Hz. Peygamber "Eski yıpranmış iki parça giyeceği bulunan, zayıf olan ve zayıf görülen fakat bu durumuna önem vermeyen ve Allah adına bir yemin ettiğinde mutlaka o yeminini yerine getiren adamdır." diye buyurmaktadır.<sup>16</sup> Bu hadiste de müstaz'af itikadî bir anlam içermek-sizin sözlük anlamıyla geçmektedir.

### 1.1. Müstaz'af İle İlişkili Kavramlar: Müstekbir, Mele', Nâsibe ve Takıyye

Bir kavramın daya iyi anlaşılabilmesi için, o kavram ile ilgili olan diğer kavramların bilinmesi de önem arz etmektedir. Bu sebeple burada müstaz'af kavramı ile ilgili olan müstekbir, mele' ve takıyye kavramları birbirleriyle ilişkisi bakımından kısaca açıklanacaktır.

#### 1.1.1. Müstekbir

Müstaz'af kavramı ile doğrudan ilintili olan müstekbir, sözlükte büyük olmak, cüsseli olmak ve ağır olmak manasındaki "كَبْرٌ" kökünden türemiş olup,<sup>17</sup> kendisini beğenip başkasından üstün görme ve hakkı kabul etmeme hususunda inat etme, inatla direnme anlamlarına gelmektedir. İsfahânî (öl. 5/11. yy) "اِسْتِكْبَارٌ" kavramını iki şekilde yorumlamaktadır: İlk anlamı bir kimsenin büyük işler yapma noktasında kendisini büyük görmesi ve buna hazırlamasıdır. Şayet bu, olumlu zaman ve mekânda ise övgüye layıktır. İkinci manası ise bir kimsenin, kendisinde olmayan bir özelliği varmış gibi göstermesi ve kimseye muhtaç değilmiş gibi kabul etmesidir. Bu davranış ise yerilmeye layıktır.<sup>18</sup>

Kur'an'da "istikbâr/müstekbir" ve mahlûkât için kullanıldığında "tekebbür" kavramı, genellikle Yüce Allah'ın âyetlerinden yüz çeviren, kibirlenip ona ibadet etmeyenler anlamında kullanılmakta ve toplamda elli altı âyette geçmektedir.<sup>19</sup>

Bu anlamlarda "müstekbir kavramı" zayıf ve küçük görülen, dışlanan, horlanan, ezilen ve ezilip itilen kişiler anlamındaki müstaz'af kavramının zıddıdır.<sup>20</sup> Bu zıtlık sosyal sınıf farklılıklarını ortaya koyacak şekilde "Hepsi Allah'ın huzuruna çıkacaklar; zayıflar, büyüklük taslamış olanlara diyecekler ki: "Biz size uyuştuk, şimdi siz Allah'ın azabından küçücük bir şeyi bizden savabilir misiniz?" Ötekiler şöyle cevap verecekler: "Allah bizi doğru yola iletmiş olsaydı biz de sizi iletirdik. Şimdi sızlansak da katlansak da farketmez. Bizim için artık sığınacak bir yer yok!"<sup>21</sup> meâlindeki âyette de ifade edilmiştir.

#### 1.1.2. Mele'

Araştırmamızın konusunu teşkil eden müstaz'af kavramı ile bağlantılı olan diğer bir kavram da mele' kavramıdır. Sözlükte "مَلَأَ" kökünden türeyen ve "dolmak, doldurmak ve

16 Ebû Abdillâh Muhammed İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413), "Züh'd" 4.

17 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 42/3807-3811.

18 İsfahânî, *el-Müfredât*, 470-472.

19 Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 588-591. Ayrıca bk. Bekir Topaloğlu, "Müstekbir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/138.

20 Akyüz, *Siyasî Kavramlar*, 275.

21 İbrâhim 14/21.



danışmak” anlamlarına gelen mele’ kelimesi “bir iş, görüş veya bir inanç üzerine ittifak eden topluluk, kavmin eşrafı, kendilerine fikir danışılan elit ve seçkin kimseler” anlamına gelmektedir.<sup>22</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’de otuz yerde geçen mele’ kavramı, bazı âyetlerde olumsuz bir mana yüklenmeksizin “kendilerine danışılan kimseler”<sup>23</sup> anlamına gelmekle birlikte çoğu yerde “inkârcı, kibirli, zâlim, küçümseyici, aşırı tutucu” gibi olumsuz anlamda kullanılmıştır.<sup>24</sup> “Kavminin ileri gelenlerinden (الْمَلَأَ) büyüklük taslayanlar, içlerinden zayıf gördükleri kesimden inananlara...”<sup>25</sup> ve “Onların da ardından Mûsâ ve Hârûn’u açık kanıtlarımızla Firavun’a ve çevresindeki ileri gelenlere (وَمَلَأَ) gönderdik. İman etmeyi kibirlerine yediremediler; onlar günaha gömülmüş kimselerdi.”<sup>26</sup> âyetlerinde olduğu gibi bir toplumun önde gelenlerini, önderlerini, siyasi iktidarı ve yöneticileri ifade eden ayrıca daha çok olumsuz anlamlarda kullanılan mele’ kavramı tüm bu anlamlarıyla sosyal bir statü olarak müstaz’afların zıddı bir anlam içermektedir.

Zikri geçen bu kavramlar müstaz’af kavramı ile özellikle Kur’an kaynaklı ve birbirlerinin zıtları olmaları açısından doğrudan bağlantılı kavramlardır.

### 1.1.3. Nâsibe

Sözlükte “birşeyi ortaya dikmek, bir kimseye karşı kötülük ve düşmanlık beslemek ve bunu açığa vurmak” anlamındaki “نَسَبَ” kökünden gelen bu kavram<sup>27</sup> daha çok İmâmiyye Şîası tarafından Hz. Ali, evlatları ve mensuplarına karşı olanları ve onlardan nefret edip düşmanlık besleyenleri ifade etmek için kullanılmaktadır.<sup>28</sup> Bu kavramın diğer iki kavramın aksine Kur’an’da yer almadığını belirtmeliyiz.

İmâmetin nasla belirlenmesi gerektiğini iddia eden Şîî âlimler, imâmetin seçimle gerçekleşeceği görüşünü benimseyenleri tahkir ve tezyif amacıyla Nâsibî olarak nitelemektedirler.<sup>29</sup>

Nâsibe kavramı, İmâmiyye Şîası âlimlerinin, muhaliflerini isimlendirdikleri bir kavram olması ve özellikle Şîî rivayet kaynaklarında müstaz’af kavramının zıddı olarak zikredilmesi açısından önemlidir. Dolayısıyla Nâsibe kavramının neyi ifade ettiği bilindiği takdirde müstaz’af kavramının anlam çerçevesinin ne olduğu daha kolay anlaşılacaktır.

### 1.1.4. Takıyye

Bir kimseyi eziyet ve tehlikeden korumak anlamındaki “وَقَى” kökünden türeyen takıyye

22 İsfahânî, *el-Müfredât*, 526; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 47/4252-4253.

23 Yûsuf 12/43, en-Neml 27/29, 32.

24 Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 672; İbrahim Çelik, “Mele”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/36-37.

25 A'râf 7/75.

26 Yûnus 10/75.

27 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 49: 4434.

28 Muhammed Cevâd Meşkûr, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 374.

29 Mustafa Öz, “Nâsibe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/393; Mustafa Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 411. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Hanifi Şahin, *Şîilerin Gözüyle Sünnîler İlk Dönem Şîî Kaynaklarda Sünnî Algısı* (İstanbul: Mana Yayınları, 2016); Hilmi Kemal Altun, “Nâsibî Kavramı Üzerine Tahlil ve Değerlendirme”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1198-1230.

kendini korumak, sakınmak anlamlarına gelmektedir.<sup>30</sup> Terim olarak, kişinin inançları sebebiyle canına veya malına yönelik tehlike karşısında benimsemiş olduğu inancı gizlemesi, gerekirse inandığının aksini söylemesi ve kendini koruması şeklinde tarif edilmektedir.<sup>31</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de "Mü'minler, mü'minleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesin. Kim bunu yaparsa artık Allah'la olan bağı koparmış demektir. Ancak onlardan gelebilecek bir tehlikeden korunmanız (تَقِيَّةً) başkadır."<sup>32</sup> âyetindeki "تَقِيَّةً" takıyye ile aynı anlamı taşımaktadır.

Sünnî âlimler, takıyye ile amel etmektense azîmetin<sup>33</sup> daha evla olduğunu belirtmekle birlikte bir Müslümanın ölüm tehdidi karşısında küfür içerikli bir söz söylemesi veya fiilde bulunmasının caiz olduğunda ittifak etmektedirler. Ehl-i sünnet'e göre takıyye, tehlike anında azîmeti tercih etmeyen Müslümanlar için bir ruhsat olup, tehlike zamanıyla sınırlandırılmaktadır.<sup>34</sup> Sünnî âlimlerin aksine Şîî âlimler ise takıyyeyi dinin bir rûknü olarak saymakta ve Ehl-i sünnet'e göre daha geniş anlamda kullanmaktadırlar. Örneğin Sünnî Müslümanlar arasında abdest alan bir Şîî'nin ayaklarını mesh etmek yerine Sünnîler gibi yıkaması takıyyenin bir gereği olarak açıklanmaktadır.<sup>35</sup>

Şîa'nın önde gelen âlimlerinden Şeyh Tûsî İslâm'ın ilk yıllarındaki Müslümanların çoğunun müstaz'af olduğunu ve Mekkeli müşriklerin zulümleri ve işkenceleri sebebiyle yer yer takıyye yaptıklarını, takıyye yapanlardan birinin de Ammâr b. Yâsir (öl. 37/657) olduğunu ifade etmektedir.<sup>36</sup> Tûsî'nin bu ifadesi müstaz'afların toplum içerisinde gerektiği takdirde takıyye yapmalarının mümkün olduğuna işaret etmesi bakımından önemlidir.

Son dönem Şîî âlimlerden Beheştî Hz. Ali'nin, ilk üç halifenin hilafeti süresince müstaz'af olduğunu ve bu süre zarfında takıyye yaptığını belirtmektedir. Tûsî Hz. Ali'nin takıyye yaptığını izah etmek için, Hz. Hârûn'un<sup>37</sup> kıssasını örnek olarak göstermektedir. Dikkat çeken nokta ise Hz. Ali'nin müstaz'af olarak tanımlandığı yerde müstekbir konumunda olan Ehl-i sünnet tarafından mümin olarak görülen ashâbın büyükleridir. Oysa Ammâr b. Yâsir ve Hz. Hârûn'un müstaz'af olarak tanımlandığı hâdisede müstekbirler Allah'a karşı isyan eden inkârcılardır. Ayrıca "(Mûsâ dönünce) dedi ki: "Ey Hârûn! Onların saptıklarını gördüğünde beni izleyip gelmekten seni alıkoyan neydi? Yoksa emrime isyan mı ettin?"<sup>38</sup> âyetinden anlaşıldığı üzere Hz. Hârûn'a yaşananlar karşısında tepki göstermiştir. Dolayısıyla eğer Hz. Hârûn takıyye yapmışsa -ki Tûsî onu söylüyor- Hz. Mûsâ tarafından şiddetli bir şekilde kınanmıştır. Oysa takıyye Şîî âlimlere göre kınanmaya değil aksine övülmeye layık olan bir fiildir.

30 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 54: 4901.

31 Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 301; Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri*, 531.

32 Âl-i İmrân 3/28.

33 İnsanların karşılaştığı güçlük ve zaruret hali gibi ârizî durumlara bağlı olmaksızın konmuş şer'î hükümler için kullanılan fıkıh terimidir. Ayrıca bk. Mustafa Baktır, "Azîmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/330.

34 Serdar Demirel, *Takıyye Şîa Rivâyet Kültüründe Derin Paradoks* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2016), 16-19.

35 Mustafa Yüce, *Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal Adlı Eserine Göre Şîa ve Görüşleri* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 112.

36 Muhammed b. Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Habîb Âmilî (Lübnan: Daru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, ts.), 6/431.

37 Beheştî, *Kur'ân'da Müstaz'af*, 25-26.

38 Tâhâ 20/92-93.

## 2. Ehl-î Sünnet ve Şîa'ya Göre Müstaz'af

### 2.1. Sünnî Âlimlere Göre Müstaz'af

Klasik dönem Sünnî âlimler tarafından müstaz'af kelimesi için yapılan kavramsal bir tanıma rastlanılmamıştır. Daha ziyade Kur'ân-ı Kerîm'de geçtiği yerlerde kelimenin sözlük anlamı üzerinden konular değerlendirilmiştir.

İmam Mâtürîdî Nisâ sûresinin 98. âyetini<sup>39</sup> tefsir ederken İbn Abbâs'tan rivayet edilen bir haberi aktarmaktadır. Buna göre İbn Abbâs “Ben ve annem müstaz'aflardandık.” demektedir.<sup>40</sup> Konu hakkındaki bu rivayeti aktarması İmâm Mâtürîdî'nin müstaz'af kavramını sözlük anlamıyla anlayıp, ona kavramsal bir anlam yüklediğine işaret etmektedir. Nitekim o, başka bir yerde Müslüman olup hicrete gücü yetmeyenlerin müstaz'af olduğunu belirtmektedir.<sup>41</sup> İmam Mâtürîdî'nin müstaz'af kavramını içeren birçok âyette aynı yorumları yaptığı görülmektedir. Örneğin A'râf sûresi 75. âyetin tefsirinde peygamberlere ilk tabi olanların genellikle zayıf ve aciz insanlar olduğunu ifade etmektedir.<sup>42</sup>

Eş'arî âlim Râzî'de müstaz'af kavramını sözlük anlamında ele almakta ve farklı bir kavramsal anlam yüklememektedir. Râzî, Mâtürîdî'nin aktarmış olduğu İbn Abbâs rivayetini “Ben ve annem çocuk ve kadın olma açısından müstaz'aflardandık.”<sup>43</sup> şeklinde aktarmaktadır. Yine Râzî'de bulunan bir rivayete göre Nisâ sûresi 98. âyet nâzil olduktan sonra Hz. Peygamber bu âyeti Mekke'deki Müslümanlara göndermiş, orada bulunan Cündüb b. Damre “Beni taşıyın, ben müstaz'aflardan, yolculuğa gücü yetemeyecek olanlardan değilim. Vallahi Mekke'de bir gece daha geçirmem.” demiş bunun üzerine onu Medine'ye doğru taşımaya başlamışlardır. Fakat yaşlı biriydi ve yolculukta vefat etti.<sup>44</sup> Bu rivayette de görüldüğü üzere Râzî müstaz'af kavramını sözlük anlamında anlamakta ve değerlendirmektedir.<sup>45</sup> Elmalı Muhammed Hamdi Yazır da müstaz'af kavramına sözcük anlamının dışında bir anlam yüklememektedir. O müstaz'afları, zayıf sayılmış yani başkalarının ezici gücü altında âciz ve güçsüz kimseler olarak nitelendirmektedir.<sup>46</sup>

Mu'tezilî âlim Zemahşerî (öl. 538/1144) de müstaz'afları zikri geçen Sünnî âlimler gibi acziyetleri, fakirlikleri ve doğru yöntemi bilmemeleri dolayısıyla hicrete gücü yetmeyen, hicret için bir imkân bulamayan kimseler olarak açıklamaktadır.<sup>47</sup>

Klasik dönem âlimlerinden aktarılan bu bilgilerde görüldüğü üzere, klasik dönemde Sünnî âlimler tarafından müstaz'af kavramına sözlük anlamının dışında kavramsal bir anlam yüklenmemektedir.

39 “Erkekler, kadınlar ve çocuklar içinden zayıf sayılanlar (yani) çaresiz kalanlar ve hiçbir kurtuluş yolu bulamayanlar müstesnadır.”

40 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân (Te'vilâtü Ehlî's-sünne)*, nşr. Bâselûm Mecidî (Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426), 3/292.

41 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/292.

42 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/482. Benzer yorumlar için ayrıca bk. 3/335, 337, 5/182, 9/615.

43 Ebû Abdillâh Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Lübnan: Daru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 10/141.

44 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/197.

45 Benzeri yorumlar için ayrıca bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/197, 14/307, 342, 15/474.

46 Elmalı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, çev. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Azim Dağıtım, 2011), 3/66.

47 Ebû'l-Kasım ez-Zemahşerî, *el-Keşâf'an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, nşr. Muhammed Hüseyin Ahmed (Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-Arabî, 1407), 1/554, 2/213, 3/585.

Klasik dönemden aksine günümüz araştırmacıları tarafından farklı şekillerde olmakla birlikte müstaz'af kavramı ile ilgili bazı tasnifler yapılmıştır.

İlk tasnife göre müstaz'aflar müstekbirlere karşı tutumları, durumları ve sorumlulukları bakımından üç çeşittir.<sup>48</sup>

1- Dirençli Müstaz'aflar: Bunlar, müstekbirlere karşı direnen onların bozgunculuklarına karşı çıkıp kötülüklerini engellemeye çalışan müstaz'aflardır. Bu fiilleri sebebiyle bunlar takdir edilen kimselerdir.

2- İşbirlikçi Müstaz'aflar: Dünyevî menfaatleri için, müstekbirlere karşı direnmeksizin, onlarla işbirliği içinde olanlardır.

3- Çaresiz/Dirençsiz Müstaz'aflar: Bunlar, çeşitli zafiyetleri ve çaresizlikleri yüzünden müstekbirlere karşı koyamayan ve direnemeyen müstaz'aflardır. Bunların da bağışlanması umulur.<sup>49</sup>

Diğer bir tasnifte de müstaz'aflar üç grupta değerlendirilmektedir.

1- İlâhî vahyin üzerinden uzun bir zaman geçmesinden dolayı vahyi hakikatten, gerçeklerden uzaklaşan ve doğal olarak vahiyden habersiz kalıp müstekbirlerin yönetimi altına düşenlerdir ki bunlar bu durumdan kurtulma çabaları dolayısıyla müstekbirlerin zulmüne de maruz kalırlar.<sup>50</sup>

2- Müstekbirlerin yaptıklarına korku, Allah'a güvensizlik, dünyevi menfaat ve bazı zaaf- larından dolayı ses çıkarmayıp, yeryüzündeki ifsâda ve istikbâra razı olanlardır.<sup>51</sup>

3- Çeşitli imkânsızlıklardan dolayı müstekbirlere karşı direnemeyen kişi veya zümre- lerdir.<sup>52</sup>

Modern dönemde de her ne kadar klasik dönemin aksine farklı tasnifler bulunsa da ke- limenin genel manada sözlük anlamında kullanıldığı ve kavramsal bir anlam yüklenmediği görülmektedir.

## 2.2. Şîî Âlimlere Göre Müstaz'af

### 2.2.1. Klasik Dönem Şîî Âlimlere Göre Müstaz'af

Müstaz'af kavramı ile ilgili klasik dönem Şîî İmâmî âlimlerin farklı yaklaşımlarından bahsetmek mümkündür. Bu farklı yaklaşımlar ve tanımlamalar aşağıda sırasıyla verilecek- tir.

#### 2.2.1.1. Sözlük Anlamında Müstaz'af

Müstaz'af sözlükte ruh, beden, akıl, düşünce, siyasî, ekonomik gibi açılardan zayıf kabul edilen, zayıf olan insanları ifade eden bir kelimedir.<sup>53</sup> Kelimenin sözlük anlamı farklı bir kav-

48 Ali Ünal, *Kur'an'da Temel Kavramlar* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1990), 416-419.

49 Akyüz, *Siyasî Kavramlar*, 228-231.

50 el-A'râf 7/137; el-Kasas 28/4-5.

51 en-Nisâ 4/97; Sebe' 34/31-33.

52 en-Nisâ 4/75, 98-99.

53 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 29/2587; İsfahânî, *el-Müfredât*, 331.

ramsal anlam yüklenmeksizin İmâmî âlimler tarafından da kullanılmıştır. Örneğin erken Şîî âlimlerinden Ayyâşî, “Erkekler, kadınlar ve çocuklar içinden zayıf sayılanlar (yani) çaresiz kalanlar ve hiçbir kurtuluş yolu bulamayanlar müstesnadır.”<sup>54</sup> âyetinden hareketle müşriklere karşı Peygamber’in ashâbının zayıf ve güçsüz; yani müstaz’af olduklarını belirtmekte ve mazeretleri bulunması sebebiyle cehennem ehlinde olmadıklarını söylemektedir.<sup>55</sup>

Ezilen toplulukları ifade etmek için kullanılan müstaz’af kavramı sözlük anlamında İmâmiyye Şîası’nın imamları tarafından kendilerini ve mensuplarını nitelemek için de kullanılmıştır.<sup>56</sup> Nitekim Muhammed Bâkır (öl. 114/733) ve Ca’fer es-Sâdık (öl. 148/765)’tan “Biz müstaz’afız.” ifadesi rivayet edilmektedir.<sup>57</sup> Hz. Ali taraftarı olan, Hz. Ali’nin imâmetinin gizli veya açık nas ve vasiyetle sabit olduğunu kabul eden ve imâmetin Hz. Ali’nin soyundan başka birine intikal etmeyeceği inancını benimseyen Şîa,<sup>58</sup> Hz. Peygamber’in vefatından sonra hilâfete başkalarının geçmesi ve sonrasında Emevîlere intikal etmesi bakımından kendilerini, ezilen ve zayıf bırakılan bir toplum olarak görmeleri sebebiyle müstaz’af olarak nitelendirmişlerdir.

Her ne kadar Ayyâşî’nin örneğinde müstaz’af olan ashâbın karşısında müşrikler; imamların karşısında ise Sünnî iktidar yer alması bakımından bir farklılık olsa da sonuç olarak her iki rivayet grubunda da ortak payda müstaz’af kavramının, müstekbirlere karşısında ezilen ve hor görülen insanlar için kullanılmış olmasıdır.

### 2.2.1.2. İtikadî Anlamda Müstaz’af

Şîî geleneğinde müstaz’af kavramı zamanla sözlük anlamına paralel istilâhî bir anlam kazanmıştır. Buna göre müstaz’af; Sünnî toplum içerisinde yaşayıp, Ehl-i Beyt’e karşı herhangi bir kin ve nefret beslemeyen fakat onların imâmetini de kabul etmeyen Müslümanları tanımlayan itikadî bir anlamı ihtiva etmektedir.

Müstaz’afın bu istilâhî anlamını destekleyen çeşitli Şîî kaynaklı rivayetler de bulunmaktadır. Meselâ, Ca’fer es-Sâdık kanalıyla Hz. Ali’den nakledilen habere göre cennetin sekiz kapısı vardır. Bir kapıdan nebîler ve sâdık kullar, diğer kapıdan şehitler ve sâlih kullar girer. Beş kapıdan ise Hz. Ali’nin Şîâsı ve sevenleri girer. Son bir kapı vardır ki buradan ise Allah’ın varlığına ve birliğine iman etmiş, Ehl-i Beyt’e karşı kalbinde zerre kin ve nefret barındırmayan Müslümanlar (müstaz’af) girerler.<sup>59</sup>

İbn İdrîs el-Hillî (öl. 598/1202) müstaz’afı âlimlerin görüş ve ihtilaflarını anlamayan, hiç kimseye kin ve nefret beslemeyen kimseler olarak tarif etmektedir. Ona göre kendi mezhebi ve itikadî dolayısıyla hak ehline kin besleyen bir kimse müstaz’af değildir. Onlar nâsibîlerdir. Mümin ve müstaz’afın dışında kalan kimseler ise kâfir olup ebedî cehennemliktir.<sup>60</sup>

54 en-Nisâ 4/98.

55 Ebü’n-Nadr Muhammed b. Mes’ûd el-Ayyâşî, *Tefsîrül-‘Ayyâşî*, nşr. Seyyid Hâşim er-Resûlî el-Mahallâtî (İran: Mektebetü’l İlmiyyeti’l İslâmiyye, 1380), 3/303; Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri’l-Kur’ân*, 3/303.

56 Şahin, *Şiilerin Gözüyle Sünnîler*, 205.

57 Beheştî, *Kur’ân’da Müstaz’af*, 15.

58 Ebü’l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal (Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi)*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 186-189.

59 Muhammed Hüseyin b. Muhammed Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsîri’l-Kur’ân* (Lübnan: Müessesetü’l-âlemî li’l-metbûât, 1390), 5/59.

60 Abdulkadir Çuhacıoğlu, *Şîa ve İmâmet* (İstanbul: Kevser Yayınları, 2012), 51.

Şîî âlimler bir kimsenin itikadî açıdan müstaz'af sayılabilmesi için kendisinde bazı özelliklerin bulunması gerektiğini belirtmektedir. Müstaz'afta bulunması gereken bu özellikleri Şîî araştırmacılar, imamlarının görüşlerinden hareketle ortaya koymaktadırlar. Bu özellikleri şöyle sıralamak mümkündür:

- Müstaz'af, âlimlerin birbiriyle ihtilaflarını anlama ve kavrama kapasitesinden yoksun olmalı yani aklen yetersiz bulunmalıdır.

- Aklî melekeleri haiz olmakla birlikte, işin hakikatini ortaya koyacak delillerin ona karşı tam ortaya konulmaması yani hüccetlerin kendine ayân olmamış olması gerekir.

- Hz. Ali ve neslinden gelen imamların imâmetini açıkça inkâr edip, onlara kin ve nefret beslememesi yani nâsibî olmaması gerekir.

- Kendisine doğrular açık bir şekilde ortaya konulduğunda inatçılık etmemesi gerekir.

Müslümanların Hz. Ali eksenli sınıflandırılmasına dayanan bu yaklaşımın rivayetlerle de desteklendiği görülmektedir. Nitekim İmam Hasan b. Ali'den aktarılan rivayete göre insanlar üç gruptur. Birinci grup müminler, ikinci grup Hz. Ali ve neslinin imâmetini inkâr eden nâsibîlerdir. Üçüncü grup ise, ihtilaflı konulardan uzak duran, bilmedikleri konuları Allah'a havale eden, imâmete ve imamlara uymamakla birlikte, onlara kin ve nefret de beslemeyenlerdir. Bunlar müstaz'aflardır.<sup>61</sup> Muhammed Bâkır'dan aktarılan diğer bir rivayette o, "Şüphesiz Allah, kulları ile kendisi arasına alem olarak Hz. Ali'yi nasb etmiştir. Hz. Ali'yi tanıyan kimse mümin, inkâr eden kâfir olur. Hz. Ali hakkında câhil olanlar ise çaresiz kimselerdir. Hz. Ali'ye karşı birini velâyet makamına nasb eden kimse müşriktir. Ona sevgi besleyenler cennete, düşmanlık edenler ise cehenneme girerler." demektedir.<sup>62</sup>

Ca'fer es-Sâdık'tan, müstaz'af kavramının itikadî anlamına dair birçok rivayet aktarılmaktadır. O, Ehl-i Kible'den nâsibî olmayan kimseyi müstaz'af olarak nitelendirmekte,<sup>63</sup> insanların ihtilaflı olan bir kimsenin müstaz'af olmadığını belirtmektedir.<sup>64</sup> Ona göre müstaz'af hak ehlinin yolunu bulamazlar ki o yola girsinler. Yine onlar nâsibî de olmayanlardır. Onlar iyi amel ve Allah'ın yasakladığı haramlardan sakınmakla cennete girerler. Fakat Ebrâr'ın mertebesine ulaşamazlar.<sup>65</sup> Başka bir rivayette Ca'fer es-Sâdık müstaz'afların ne tür bir velâyete sahip oldukları sorulunca, Ca'fer es-Sâdık müstaz'afların dinde velâyet ehli olmadığını belirterek, onların nikâhlanma, miras ve insanların birlikte yaşaması konusunda velâyet sahibi olduklarını söylemektedir. Ayrıca o, müstaz'afların Allah'ın hükmüne bırakılan kimseler olduğunu ifade etmektedir.<sup>66</sup> İmam Mûsâ el-Kâzım'dan gelen bir rivayete göre ise Hz. Ali doğruluğa ulaştıran kapılardan bir kapıdır. Kim onun kapısından girerse mümin, kim çıkarsa kâfir olur. O kapıdan girmeyenler, girmemeleri sebebiyle de çıkmayanlar ise Allah'ın dilemesine ait olan tabakadandırlar (müstaz'aftırlar).<sup>67</sup>

İmâmî âlim Kummî ve Ayyâşî, Nisâ sûresi 98. âyette geçen müstaz'af kelimesini Ca'fer

61 Çuhacıoğlu, *Şîa ve İmâmet*, 34-35.

62 Muhammed b. Ya'kûb el-Kuleynî, *el-Usûl mine'l-kâfi*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî (Beyrut, 1980), 1/437.

63 Tabâtabâî, *el-Mizân*, 5/58.

64 Ayyâşî, *Tefsîrül-'Ayyâşî*, 1/268.

65 Ayyâşî, *Tefsîrül-'Ayyâşî*, 1/268-269.

66 Kuleynî, *el-Usûl*, 2/405.

67 Kuleynî, *el-Usûl*, 2/388.

es-Sâdık'tan bir nakille açıklamaktadır. Ca'fer es-Sâdık'a göre müstaz'af küfre bir yol bulup küfredemeyenler, imana bir yol bulup iman edemeyenlerdir. Onlar çocuklardır veya akılları çocuklar seviyesinde olan erkek, kadın yetişkinlerdir. Bu kimselerden kalem kaldırılmıştır.<sup>68</sup> İmâm Muhammed Bâkır'dan da benzeri ifadeler aktarılmaktadır.<sup>69</sup> Yine Ca'fer es-Sâdık, Hz. Peygamber'in nübüvvetini kabul eden muvahhid müslümanlardan günahkâr olarak, İmâmî olmadan veya imamların velâyetini kabul etmeden ölenlerin bir kuyuda olacaklarını belirtmektedir. Bu kimseler yapmış oldukları iyi-kötü amelleri bakımından Allah tarafından hesaba çekilirler ve amellerine göre ya cennete ya da cehenneme giderler. Bunların durumu Allah'ın emrine mevkuftur. Akıl bâliğ olmayan Müslüman çocuklar, sefih kimseler ve müstaz'aflar da bu şekildedir.<sup>70</sup>

Sonuç olarak klasik dönem Şîî imâmî âlimlerin düşüncesine göre müstaz'af açıkça Hz. Ali taraftarı olmayan, Hz. Ali'nin düşmanlarını da desteklemeyen arada kalan zayıf Müslümanları tanımlamak için kullanılmış özel bir grubu ifade etmektedir. Görüldüğü üzere, bu kavram, İran İslam Devrimi sonrasında tanımlandığı şekliyle, dünyadaki tüm ezilenleri veya ezilen Müslüman toplulukları kapsayan genel bir anlam taşımamaktadır.

### 2.2.1.3. Müstaz'aflar Hakkında Bazı Fikhî Hükümler

Müstaz'af kavramını Sünnî âlimlerden oldukça farklı değerlendiren ve yorumlayan Şîî İmâmî âlimler, müstaz'af hakkında çeşitli bazı fikhî fetvalar da vermişlerdir.

Şeyh Müfîd'e göre hakikati bilmeyen Müslüman bir müstaz'afla evlenmek câizdir. Çünkü kişiyi dinden ancak inatçılık çıkarır. Müfîd, müstaz'af ile evliliği câiz kabul ederken Hristiyan ve Yahudilerle evliliğe cevaz vermez.<sup>71</sup> Şehîd-i Sâni Zeynüddîn b. Ali el-Âmilî (öl. 965/1598), Şehîd-i Evvel Muhammed b. Mekkî (öl. 786/1384) gibi müstaz'afların hakkı tanımadığı halde bu konuda inatlaşmayan ve hiç kimseye sevgi beslemeyen kimseler olarak tarif etmektedir. Âmilî, Şîa dışındaki İslâm mezheplerinden olup Ehl-i Beyt'e kin ve nefret gütmeyen müstaz'aflara kız verilebileceğini söylemektedir. Ayrıca nâsıbı olmayan Şîa dışındaki Müslümanların kestiklerinin yenilebileceğine dair fetva vermektedir.<sup>72</sup>

20. asır İmâmî âlimlerden Kâşifü'l-Gitâ (öl. 1373/1954), dinin beş esasını belirttiikten sonra onlardan biri olan imâmete inanan bir kimsenin mümin olduğunu, imâmeti inkâr edip diğer dört esasa inananların ise genel anlamda mümin ve Müslüman olduğunu belirtmektedir. Ayrıca onlara dinin bütün hükümlerinin uygulanması gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre imâmete inmayan bir kimse dinden çıkmaz.<sup>73</sup>

### 2.2.2. Modern Dönem Şîî Âlimlere Göre Müstaz'af

Şîî ulema içerisinde merce-i taklîd kurumunun ortaya çıkması Şîî düşünceye ciddi bir dinamizm kazandırmıştır.<sup>74</sup> Bu anlamda önde gelen modern dönem Şîî İmâmî âlimlerin

68 Ali b. İbrâhim Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî*, nşr. Tayyib Müsevî Cezâyirî (İran: Dâru'l-Kitâb, 1363), 1/149; Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, 1/268.

69 Kuleynî, *el-Usûl*, 2/404.

70 Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî*, 2/260.

71 Çuhacıoğlu, *Şîa ve İmâmet*, 74.

72 Çuhacıoğlu, *Şîa ve İmâmet*, 76-77.

73 Şeyh Muhammed Hüseyin Ali Kâşifü'l-Gitâ, *Aslü's-Şîa ve usûlüha* (Beirut: Dâru'l-Edvâ, 1990), 135.

74 Ümit Erkan, "II. Abdülhamid Dönemi Irak'ında Şîîliğin Yayılma Dinamikleri", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/1



müstaz'af hakkında temelde iki farklı yaklaşımından bahsetmek mümkündür. Bu iki yaklaşımdan ilki klasik dönem âlimlerinin ortaya koymuş oldukları yaklaşımı ile örtüşmektedir. Nitekim modern dönem âlimlerinden Allâme Tabâtabâî'nin müstaz'af yorumu buna işaret etmektedir.

Tabâtabâî, Nisâ Sûresi'nin ilgili âyetlerinden hareketle, dini bilgilerdeki cehâlet, eğer insanın kendisinden kaynaklanmayan bir kusur ve zayıflık sebebiyle ortaya çıkıyorsa o kimsenin Allah katında mazur olduğunu ifade etmektedir. Tabâtabâî, Allah'ın dinî konudaki cehâleti ve dinî hükümlerin uygulanmasındaki tüm engelleri ilâhi affa erişemeyecek zulüm olarak nitelendirdiğini fakat müstaz'afı onlardan ayırdığını ve onların zayıf bırakılmaları sebebiyle özürlerini kabul ettiğini belirtmektedir.

Bu şekilde zayıf kalma, bir âlime ulaşip dini öğrenemeyen, dini öğrense bile uygulama imkânı bulamayan, fikrî ve bedenî zayıflık, hastalık, maddi imkânsızlık gibi sebeplerden ötürü bulunduğu yerden ayrılamayıp, İslâm yurduna hicret edemeyen kimseler için geçerlidir. Ayrıca bu durum aklî noksanlıktan dolayı hakkı kavrayamayan kimseler için de geçerlidir.

Yine ona göre, müstaz'af, acziyeti sebebiyle hakka ulaşabilme gücü olmayandır. Yani o gaflettedir ve bu durumundan ötürü mazurdur.

Bakara sûresi 286. âyet de buna işaret etmektedir. "Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz"<sup>75</sup> Bu âyet gereği hakkında gafil olunan şey, insanın gücünün yettiği şeylerden değildir. Böyle bir engelden dolayı insanın yapamadığı şey de onun gücü dâhilinde sayılmaz. Bu âyetteki ilke "Fiil insanın kazanımına dayanır. Eğer insan o fiilden engellenmişse, bu engellenmede kendisinin payı yoktur." Bir kimsenin cehâleti, kendinden kaynaklı olmayıp, dış faktörlerin etkisi ile oluyorsa bu terkediş kişinin iradesine isnat edilmez. Bu kimse kasten muhalif, müstekbir bile bile inkârcı sayılmaz.<sup>76</sup> Tabâtabâî bir başka yerde ise insanları mümin, kâfir ve müstaz'af olarak üç sınıfa ayırdığını belirten Tabâtabâî, müstaz'afın her ne kadar üçüncü sınıf olduğu belirtilse de amellerine göre ahirette ilk iki gruptan birine ilhâk olunacağını ifade etmektedir.<sup>77</sup>

Görüldüğü üzere Tabâtabâî'nin müstaz'af hakkındaki bu açıklamaları klasik dönem Şîî rivayet kaynaklarındaki rivayetlerin ekserisi ve Şîî âlimlerinin çoğunluğun görüşüyle paraleldir.

Şehîd Beheştî'de müstaz'af kavramına klasik dönemde yüklenen anlamlar kısmen kulanmaktadır. O, İmâmiyye'nin on iki imamından her birinin müstaz'af olduğunu ve Sünnî egemen toplum tarafından zayıf bırakıldıklarını imâ etmektedir. Ayrıca Hz. Ali dâhil olmak üzere her imamın kendi dönemine uygun bir şekilde farklı mücadelelerde bulduklarını belirtmektedir.<sup>78</sup>

Beheştî, klasik dönemde belirtilmeyen bir müstaz'af tasnifi yapmaktadır. Ona göre müs-

(2024), 126.

75 el-Bakara 2/286.

76 Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 5/51-52.

77 Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 11/18, 20/193.

78 Beheştî, *Kur'ân'da Müstaz'af*, 26.



taz'aflar üç çeşittir.

1- Bilinçsiz ve özgür olmayanlar: Ona göre bu tür müstaz'afların bir sorumluluğu yoktur.

2- Bilinçli ve sorumsuz olanlar: Bu gibi müstaz'aflar, zayıf bırakılmalarına tahammül ederek, cefâsını görmezden gelerek ve kendi istek ve arzularını da yerine getirebilme ümidiyle müstekbirlere karşı çıkmayıp onlara katılanlardır. Bunlar bu fiilerinde kusurludurlar ve Yüce Allah katında sorumludurlar.

3- Bilinçli müstaz'aflar olup ve eğer takıyye gerekmiyorsa, isyan edip müstaz'afları kurtarmak için mücadele ve gayret edenler: Bu türden müstaz'aflar her ne kadar bilinçli olsa ve mücadele etse de, müstekbirlerin kolluk kuvvetleri tarafından engellenmektedir. Müstaz'aflar arasından en kıymetli olanlar bunlardır.<sup>79</sup>

Beheştî'nin bu üçlü tasnifinde dikkat çeken husus, böyle bir tasnifin klasik dönemde bulunmayışının yanı sıra buradaki müstaz'afların tüm halkları şâmil kılınmasıdır. Nitekim Beheştî'nin şu ifadeleri ise çağdaş dönemde Şî'î âlimlerin müstaz'af kavramına klasik dönemdeki dar itikadî tanımdan çok daha kapsayıcı bir tanımlama yaptıklarını göstermektedir.

“Kişi veya toplum, zaafa karşı bir çözüm olduğu halde, zaafa karşı koymamışsa mazeret kabul edilmez. İnsanın kendini zayıf düşürmeye hakkı yoktur. İnsan için, zayıflığa ve güçsüzlüğe karşı tüm imkânlarıyla savaş açmak bir görevdir. İslâm bu nedenle uyuşturucu maddeleri yasaklıyor. Çünkü bu tür maddeler toplumu zayıflığa sevk ediyor. Emperyalist ABDde bu nedenle, seks, dans, alkol vs. uyuşturucu maddelerle sömürge ülkelerine saldırıyor, onların gücünü yoketmeye çalışıyor ve onlardan, zayıf, güçsüz ve işe yaramaz milletler meydana getiriyor. Bu konuda Kur'ân-ı Ker'im'in İslâm toplumundan istediği şey, imkanları ölçüsünde güçlü olmaları ve gerektiği kadarıyla silahlanmalarıdır. Ki Allah'ın ve İslâm toplumunun düşmanları onlara müdahale ve tecavüz cesaretini bulamasınlar ve kendilerini Müslümanların ve İslâm'ın karşısında zayıf ve güçsüz sansınlar.”<sup>80</sup>

### 2.2.3. Humeynî'ye Göre Müstaz'af

İran İslâm Devrimi'nin lideri Humeynî, müstaz'af terimini iki farklı bağlamda ele almaktadır. Birincisi klasik döneme paralel olarak, Şî'î topluluklarının Sünnî hegemonyası karşısında pozisyonlarını tanımlamak için bu terimi kullandığı görülmektedir. İkincisi, genel anlamda mazlum insanların küresel egemen güçlerle olan ilişkilerinde müstaz'af olarak nitelendirilmesidir.

Öncelikle ifade etmek gerekir ki Humeynî'nin müstaz'af kavramını politik bir argüman olarak sıklıkla kullanmakta olduğu gözlemlenmektedir. Kur'an'ın ifadelerine başvurarak kullandığı bu kavramı vurgulamakta ve zayıflık ile güçlülük kavramlarını teolojik ve sosyopolitik bir çerçevede yeniden yorumlamaktadır. Humeynî, dini metinleri güncel siyasi ve sosyal sorunlara uygulamakta ve bu kavramları güncel siyasetin bir aracı olarak konumlandırmaktadır. Humeynî'ye göre, Kur'an toplumsal ve ekonomik baskı altındaki grupları sadece zayıf olarak değil, müstaz'af olarak tanımlamaktadır. O, müstekbirlerin müstaz'afları gerçekten güçsüz olarak algıladıklarını ve bu yanlıgı sebebiyle müstekbirlerin müstaz'af kavramının derin anlamını kavrayamadıklarını belirtmektedir. Humeynî'nin değerlendiri-

79 Beheştî, *Kur'ân'da Müstaz'af*, 15.

80 Beheştî, *Kur'ân'da Müstaz'af*, 12.

melerine göre, müstebirlerin bu yanlış algısı, kendi zayıflıklarını gözden kaçırmalarına neden olmaktadır. Aslında, gerçek güçlüler, zorlayıcı koşullara rağmen imanlarını koruyabilen ve bu zorluklara direnmekte olan müstaz'aflardır.<sup>81</sup> Bu bağlamda, Humeynî'nin söylemleri, zayıflığın ve gücün yalnızca fiziksel veya ekonomik koşullarla sınırlı olmadığını, aynı zamanda manevi direnç ve inançla da ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Müstaz'afların sahip olduğu iman gücü, onları sadece zayıf bırakılmış konumlarından kurtulmaya değil, aynı zamanda müstebirlerin zayıflığını açığa çıkarmaya da olanak tanımaktadır.

Humeynî, Allah'ın müstaz'afları yeryüzünün imam ve vârisleri olarak tayin edeceğine dair onlara verdiği sözü dile getirmektedir. Ayrıca, İmâmet ve verâsetin müstaz'afların doğa hakkı olduğunu ve bu hakkın müstebirler tarafından gasp edildiğini ifade etmektedir. Humeynî, Hz. Ali'nin yönetim anlayışının sürdürülmüş olsaydı ve İslâm'ın egemen kılınmış olsaydı, halkın can ve malına yönelik tehditlerin, saltanat ve şahlık gibi kurumlar tarafından gerçekleştirilemeyeceği iddiasında bulunmaktadır.<sup>82</sup>

İmam Humeynî'nin çeşitli konuşmalarında, İran İslâm Devrimi'nin müstaz'aflar tarafından müstebirlere karşı gerçekleştirildiğini belirtmesi ve bu devrim aracılığıyla İslâm'ın yayılmasını vurgulaması, Şiîliğin genişletilmesi yönünde bir politika izlendiğini göstermektedir. Özellikle Humeynî'nin, "İnşallah İslâm İnkılabı'nın yayılmasıyla, şeytani güçler geri çekilecek, mazlum müstaz'afların yönetimi kurulacak ve son zamanların Mehdi'sinin hükümeti için gerekli hazırlıklar tamamlanmış olacaktır."<sup>83</sup> şeklindeki ifadesi, bu stratejinin açık bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir. Bu söylem, Humeynî'nin devrimin sadece ulusal bir kurtuluş mücadelesi değil, aynı zamanda küresel bir İslâmî hareket olarak görüldüğünü ve Şiî İmâmet anlayışının daha geniş bir coğrafyada etkin olması hedeflendiğini yansıtmaktadır.<sup>84</sup> Bu ifade, devrimin ihracı ve müstaz'af kavramının kullanımı aracılığıyla, özellikle Şiî toplumun genişletilmesi yönündeki bir niyetin altını çizmektedir.

Humeynî'ye yöneltilen sorularda, İran halkının kendisini müstaz'af olarak tanımladığı gözlemlenmekte; bu tanımlamada genellikle yoksul, düşük gelirli ve toplumun dışlanmış kesimleri kastedilmektedir. Bu bağlamda, müstaz'af kavramı, sadece fiziksel veya maddi yoksunlukları değil, aynı zamanda politik ve sosyal adaletsizlikler karşısında kendilerini güçsüz hisseden toplulukları da kapsamaktadır. Bu bağlamda müstaz'af kavramının, ekonomik durumlarının ötesinde, geniş bir toplumsal ve politik bağlamda zulme uğrayan grupların yaşadıkları çeşitli adaletsizliklere dikkat çekmek için kullanıldığını ortaya çıkmaktadır.<sup>85</sup>

İmam Humeynî, 7 Ekim 1978 tarihinde Paris'ten yapmakta olduğu bir açıklamada, müstaz'af İran halkının canına kastetmekte olan Şah rejiminin oyunlarının farkında olmanın

81 İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, ed. Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî (Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 1389), 10/121.

82 İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, *Mustaz'af - Müstebir*, çev. Serdar İslam (İstanbul: Objektif Yayınları, 1992), 38, 105.

83 Humeynî, *Mustaz'af - Müstebir*, 57-58, 137, 138.

84 Müstaz'af kavramının anlam genişlemesinin ve klasik dönemden farklı olarak modern dönemde ifade ettiği mana ve kullanım alanları hakkında ayrıca bk. Doğan, *Modern Dönemde Anlam Genişlemesine Uğrayan Kur'an'daki Siyasî Kavramlar*, 182-200.

85 İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, "İstiftâ'ât", *Mevsûati İmâm Humeynî* (Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2017), 4/563, 6/472, 7/80, 8/180, 257, 287.

önemine dikkat çekmektedir.<sup>86</sup> Dünya Müslümanlarına seslenmekte ve yardım çağrısında bulunarak, “Kim Müslümanların dertleriyle dertlenmiyorsa, o kişi Müslüman değildir.” rivayetini aktarmaktadır.<sup>87</sup> İmam Humeynî, İslâm milletinin büyük desteğiyle ilerlemekte olduğunu, bunun Kur’ân-ı Kerim ve İslâm öğretilerinin ışığında gelişmekte olan bir milletin uyanışı olduğunu ifade etmektedir. Humeynî, peygamberlerin tarih boyunca mazlumlara destek olup kibirliyle karşı mücadele ettiği gibi, mazlum milletin de İslâm’ın ve Kur’an’ın öğretilerine bağlı kalarak zorluklar karşısında daha azimli ve daha kararlı hale gelmekte olduğunu dile getirmektedir.<sup>88</sup>

Humeynî’nin müstaz’af terimine yüklemekte olduğu bu anlam bütünlüğü, Sünnî çoğunluğa karşı bir Şîî azınlığı tanımlama amacı taşımaktadır. Bu durum, Humeynî’nin, Muhammed Bâkır ve Ca’fer es-Sâdık’tan nakledilen “Biz müstaz’afız.” ifadesine dayanarak benimsediği söylemle de paralellik göstermektedir. Humeynî’nin bu terimi kullanımı, Şîî İmâmî geleneğindeki bazı rivâyetler tarafından desteklenmekte olup, tarih boyunca müstaz’af kavramının yaygın olarak kabul gören anlamından bir sapmayı da göstermektedir.

İmam Humeynî, sadece Şîî halkın değil, dünya genelindeki müstaz’af halkların durumlarını düşünen ve onlar için dua eden,<sup>89</sup> zalimlerin yalnızca müstaz’af milletlerin müdahalesiyle bertaraf edilmesini dileyen bir figür olarak da karşımıza çıkmaktadır.<sup>90</sup> Humeynî’nin ifadelerine göre, Kur’an’ın her sayfası, zalimlerle mücadele ve kibirliyle karşı ayaklandırma ile ilgili mesajlar içermektedir. Bu ifadelerle, tüm mazlum insanların kendilerini müstaz’af görererek mücadele etmelerinin gerekliliği vurgulanmaktadır.<sup>91</sup> Ayrıca, zalime karşı sergiledikleri tavırlar nedeniyle tüm peygamberlerin de müstaz’af olarak nitelendirildiği belirtilmektedir.<sup>92</sup>

Devrime giden sürecin içerisinde, İran’daki müstekbirlerin yönetimden uzaklaştırılarak yerlerine müstaz’afın getirilmesine dair başarıdan söz etmekte olan Humeynî,<sup>93</sup> bu başarının İran halkının inancı ve azmi sayesinde gerçekleştirildiğini ifade etmektedir. Ayrıca, modern silahların ve şeytani güçlerin karşısında duramayacaklarını, bunu tüm müstaz’af milletlere ispatladıklarını belirtmektedir.<sup>94</sup> Bu durum, Humeynî’nin devrimin sadece İran içerisinde değil, aynı zamanda uluslararası alanda da mazlum milletlere bir ilham verebileceği yönündeki beklentisini de ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Humeynî, komünizm ve emperyalizme karşı da mücadele edilmesi gerektiğini vurgulayarak, dünya genelindeki müstaz’af halkları, mevcut sömür sistemlerine direnme ve bu yapıları yıkmada da cesaretlendirmektedir.<sup>95</sup>

Humeynî’nin bakış açısına göre, çağdaş İslâm, geçmişten ayrılmakta ve küresel bir ilgi odağı haline gelmektedir. Özellikle İran İslâm Cumhuriyeti ve bu ülkede yaşanan gelişmeler,

86 Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 3/483, 4/97, 5/76.

87 Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 4/44.

88 Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 7/241.

89 Humeynî, “İstiftâ’ât”, 2/264.

90 Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 6/468.

91 Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 9/398.

92 Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 9/396.

93 Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 7/292, 11/100.

94 Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 5/501.

95 Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 3/322.

uluslararası alanda dikkat çekmektedir. Bu durum, bazı çevrelerde İslâm'ın geniş bir yayılım alanı bulmasından kaynaklanan endişeleri tetiklemekte, diğer yandan ise bu yayılımı coşkuyla karşılayanları ortaya çıkarmaktadır. Humeynî, İslâm milletlerinin yanı sıra, müstaz'af arasında saydığı mazlum gayrimüslim milletlerin de, İran'daki rejimin taleplerine dikkat kesilmeleri durumunda, benzer bir yönetimin kendi bölgelerinde gerçekleşmesini arzu ettiklerini dile getirmektedir.<sup>96</sup> Humeynî, dünya genelindeki müstaz'af halkların, Papa'dan olan beklentilerine işaret etmekte ve Papa'nın, Hıristiyan süper güçler ile mazlum milletler arasında bir aracı gibi hareket ederek baba şefkati sergilemesi gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>97</sup>

Görüldüğü üzere Humeynî'nin, müstaz'af kavramı kullanımında, klasik dönemdeki anlamın ötesine geçerek, belirli bir dinî veya mezhebî bir grupla sınırlı kalmamıştır. Diğer yandan, Humeynî'nin Yaser Arafat ile gerçekleştirdiği bir görüşmede, müstaz'af olarak tanımladığı Sünnî Filistin halkına yönelik tutumu, onun 'müstaz'af' kavramını sadece Şîî topluluklara özgü bir terim olarak değil, aynı zamanda Müslüman olup da egemen güçler karşısında dezavantajlı durumda bulunan geniş bir kesimi kapsayacak şekilde genişlettiği görülmektedir. Humeynî, İran İslâm Devrimi'nin başarısının, Filistin halkı tarafından örnek alınması gerektiğini belirterek bu durumun sadece İran'ın değil, bütün müstaz'af Müslümanların mücadelesine ışık tutabileceğini vurgulamıştır.<sup>98</sup> Pakistan<sup>99</sup>, Hindistan<sup>100</sup> ve Kore<sup>101</sup> halkı için de bu tür dileklerde bulunan Humeynî, müstaz'afların kibirlilere karşı hareketinin tüm dünyaya yayılması gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca İmam Humeynî, İran İslâm Devrimi'nin birinci yıl dönümünde kendisine ulaşan tebrik mesajlarına cevaben, Suriye, Cezayir ve Küba liderlerine hitaben, özellikle dünya halklarının kanını emen Amerika'ya karşı müstaz'af halkların başarılı olması yönünde temennilerde de bulunmuştur.<sup>102</sup> Humeynî'nin farklı mezhepler ve milletlere yönelik söylemlerini, Şîîliğe yakınlaştırma stratejisi olarak değerlendirmek mümkündür. Bu söylemler, onun hem dini çıkarlar doğrultusunda hareket ettiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

İmam Humeynî'nin İslâm dünyasındaki etkisi, onun dini ve siyasi görüşlerinin ötesinde, sosyal adalet ve müstaz'afların haklarına verdiği önemle de ilişkilendirilmektedir. İran'da yapılan referandum sonrası yaptığı konuşmalarda İran halkını "mazlum milletlerin ümidi" olarak nitelendirmesi<sup>103</sup> bu düşüncenin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Humeynî'nin "ümmetin lideri", "dinin müceddidi" ve "Allah'ın yeryüzündeki naibi" gibi ifadelerle anılması<sup>104</sup>, Humeynî'nin dini lider olarak modern dünyada nasıl bir rol model oluşturduğunun da bir göstergesi olması açısından dikkat çekicidir. Nitekim Humeynî'nin önderliğinde 1979'da gerçekleşen İslâm Devriminin hemen ardından Şah ve yakınlarından geriye kalan miras ile kurulan vakfa Müstaz'afın Vakfı adının verilmesi<sup>105</sup> ve devrim sonra-

96 Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 11/288, 13/132.

97 Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 11/30.

98 Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 6/180.

99 Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 7/292.

100 Humeynî, "İstiftâ'ât", 9/297.

101 Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 8/277.

102 Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 12/227, 229, 231, 261.

103 Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 6/452; Humeynî, "İstiftâ'ât", 5/319, 6/112.

104 Humeynî, "İstiftâ'ât", 2/8.

105 Humeynî, *Mustaz'af - Müstekbir*, 72; Abbas Amanat, *Iran Modern History* (New Haven - London: Yale Univer-

sı hükümete yönelik eleştirilerin “İran Cumhuriyeti'nin müstaz'af'lara yaptığı bunca iyilik karşısında bir fesadın tüm bunları gölgelemesi”<sup>106</sup> gibi ifadelerle bertaraf edilmeye çalışılması, bu kavramın politize edildiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Görüldüğü üzere klasik dönemde Şîî âlimler müstaz'af kavramını, Sünnîlere karşı dezavantajlı durumda olanlar ve mağdur edilenler bağlamında kullanmışlardır. Bu kullanım, özellikle İslâm tarihindeki mezhepsel ayrılıklar ve çatışmaların bir yansıması olarak görülebilir. Ancak Humeynî'nin yaklaşımında bu terimin kullanımı genişlemiş, Müslümanlar arasındaki mezhepsel farklılıkları aşan bir boyuta ulaşmıştır. Artık müstaz'af terimi, Müslüman olmayan toplulukları da içerecek şekilde, egemen güçler karşısında zayıf bırakılan veya mağdur edilen herkesi kapsar bir anlam kazanmıştır. Humeynî'deki bu genişletilmiş kullanım, müstebkir ile de ilişkilendirilmektedir. Klasik dönemde müstebkirler daha çok Sünnî otoriteleri ifade ederken, modern dönemde bu terim, Sünnî toplulukların yanı sıra dünya çapında egemen güçler olarak kabul edilen ve toplulukları sömürgeleştirerek dünya halklarını müstaz'af durumuna düşüren ABD, Avrupa, Rusya gibi güçleri de içerecek şekilde kullanılmaya başlanmıştır.<sup>107</sup>

### Sonuç

Bu çalışmada Humeynî'nin devrim öncesi ve sonrasında yoğun bir şekilde kullandığı, devrim ihracında müstaz'af kavramının nasıl araştılandırıldığı incelenmiştir. Bunun kapsamını iyi analiz edebilmek için Ehl-i sünnet ve İmâmiyye Şîası arasında Kur'an'ın çeşitli âyetlerinde de geçen müstaz'af kavramının yorumlanışı karşılaştırılmış, her iki mezhebin söz konusu terimi nasıl algıladığına yönelik belirgin farklılıklar ortaya konmuştur.

Araştırmamıza göre müstaz'af terimi, Ehl-i sünnet âlimleri tarafından temelde sözlük anlamıyla kullanılmıştır. Müstaz'af, siyasi, ekonomik ve sosyal açıdan dezavantajlı toplulukları tanımlamak için sözlük anlamında kullanılan bir kavramdır. Sünnî topluluğun, İslâm'ın ilk yüzyılından itibaren genellikle Müslüman toplumunun hâkim çoğunluğunu oluşturması ve yönetimin çoğunlukla Sünnîlerin elinde bulunması, bu mezhepte müstaz'af kavramına sözlük anlamının ötesinde bir anlam yüklenmesine gerek duyulmamasına yol açmıştır.

Öte yandan, İmâmiyye Şîası, müstaz'af kavramına Ehl-i sünnet âlimlerine göre daha fazla önem vermiş ve kelimeyi farklı yönlerden yorumlamıştır. İmâmiyye Şîası âlimleri, müstaz'af terimini kelime anlamının ötesine taşıyarak, daha kavramsal bir boyuta çekmişlerdir. Bu durumun, İslâm ümmeti içindeki azınlık konularından ve genellikle Sünnî otoriteye karşı sosyo-politik bir dezavantaj içinde olmalarından kaynaklandığı düşünülmektedir. Şîa âlimlerinin, müstaz'af kelimesine attıkları derin anlamlar, onların toplumsal ve teolojik perspektiflerini şekillendiren temel unsurlardan biri olarak kabul edilmektedir.

Şîî İmâmî âlimler, İslâm ümmeti içerisinde kendilerini müstaz'af olarak görmüş ve zaman içinde bu kavrama çeşitli yeni anlamlar yüklemişlerdir. Şîî öğretisine göre, bir kişinin

sity Press, 2017), 958-959.

106 Humeynî, *Mustaz'af - Müstebkir*, 108, 111. Ayrıca bk. İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, *İslâm Fıkhdında Devlet*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1979), 44-45.

107 Doğan, *Modern Dönemde Anlam Genişlemesine Uğrayan Kur'an'daki Siyasî Kavramlar*, 185.

müstaz'af sayılabilmesi için, âlimler arasındaki ihtilafları anlayıp kavrama kapasitesinden mahrum olması ve akıl yürütme yeteneğine sahip olmasına rağmen, kanıtların ona açık olmaması gerekmektedir. Bunun yanı sıra, Hz. Ali ve ondan gelen imamların imâmetini açıkça reddetmeyen, onlara düşmanlık göstermeyen (nâsıb olmayan) ve kendisine gerçekler açıkça sunulduğunda inatçı davranmayan kişiler müstaz'af olarak kabul edilebilir. Diğer bir ifadeyle İmâmîyye Şîa'sında müstaz'af, Humeynî'nin verdiği anlamın aksine Müslümanlarla ilgili bir kavramdır.

İran İslâm Devrimi'nin ardından, müstaz'af kavramı Şîî lider Humeynî tarafından önemli bir politik simgeye dönüştürülmüştür. Humeynî, bu terimi küresel çapta mazlumların savunucusu olma pozisyonunu pekiştirecek şekilde kullanmıştır. Devrimin ideolojik çerçevesi içinde müstaz'af, yalnızca İran içindeki zayıf ve dezavantajlı grupları değil, aynı zamanda dünya genelindeki sömürülen ve ezilen toplulukları da simgelemiştir. Bu yeni yorumlamayla, müstaz'af terimi, sadece bir teolojik veya dini kavram olmanın ötesine geçerek, Humeynî'nin liderliğindeki rejimin uluslararası alanda adalet ve eşitlik arayışındaki halkları temsil etme ve devrimi ihraç etme politikasının bir parçası haline gelmiştir. Diğer bir ifadeyle bu kullanım, Humeynî'nin hem iç politikada hem de uluslararası arenada devrimin pozitif yönünü vurgulama ve devrim ihracı politikalarına paralel olarak algılanmalıdır.

Hulâsa Sünnî ve Şîî İmâmî âlimler geçmişten günümüze müstaz'af kavramına farklı anlamlar yüklemişlerdir. Ancak bu kavramın Şîa'da Ehl-i sünnet'in aksine bambaşka bir terimsel anlam kazandığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla Kur'an'dan ödünç alınan, aslında inanan ve inanmayan her zayıf ve güçsüzü niteleyen müstaz'af kavramının klasik dönemde birçok Şîî âlim tarafından bağlamından kopartılarak mezhebî perspektifle yorumlandığı görülmektedir. Çağdaş dönemdeki -Devrim ihracı gibi- konjoktür ise Şîî âlimleri ve siyasi elitleri müstaz'af kavramını ezilen tüm Müslüman halkları kapsayıcı bir şekilde yorumlamaya itmiştir.

Müstaz'af kavramının Şîîler tarafından klasik dönemde başka, çağdaş dönemde bambaşka bir anlamda kullanılması aslında Şîî düşüncenin devrim sonrası dünyaya açılırken kullandığı enstrümanlardan birisi olarak yorumlanabilir. Bu bağlamda Şîa'nın devrim sonrası, oldukça önem verdiği bu dışa açılma politikasının hangi söylem ve eylemler geliştirdiği ve nasıl sonuçlara ulaştığı ilim adamları tarafından sosyolojik boyutlarıyla titiz bir şekilde ortaya konulmayı beklemektedir. Ayrıca, Müstaz'af kavramının daha ayrıntılı bir şekilde incelenmesi, hem dini çalışmalar hem de sosyal bilimler alanında yeni bakış açıları ve derinlemesine analizler sunabilir.

## Kaynakça | References

- Abdülbâki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1982.
- Akyüz, Vecdi. *Kur'an'da Siyasî Kavramlar*. İstanbul: Kitabevi, 1998.
- Altun, Hilmi Kemal. "Nâsibî Kavramı Üzerine Tahlil ve Değerlendirme". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1198-1230.
- Amanat, Abbas. *Iran Modern History*. New Haven - London: Yale University Press, 2017.
- Ayyâşî, Ebü'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed es-Sülemî es-Semerkindî el-. *Tefsîrü'l-'Ayyâşî*. nşr. Seyyid Hâşim er-Resûlî el-Mahallâtî. 2 Cilt. İran: Mektebetü'l İlmîyyeti'l İslâmiyye, 1380.
- Baktır, Mustafa. "Azîmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/330. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Beheştî, Muhammed Huseyin. *Kur'an'da Müstaz'af*. çev. Serdar İslâm. İstanbul: Objektif Yayınları, 1992.
- Çelik, İbrahim. "Mele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36-37. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Çuhacıoğlu, Abdulkadir. *Şîa ve İmâmet*. İstanbul: Kevser Yayınları, 2012.
- Demirel, Serdar. *Takiyye Şîa Rivâyet Kültüründe Derin Paradoks*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2016.
- Doğan, İshak. *Modern Dönemde Anlam Genişlemesine Uğrayan Kur'an'daki Siyasî Kavramlar (Tağut - Şûra - Mustaz'af - Cahiliyye)*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2020.
- Doğan, İshak - Öge, Ali. "Dildeki Anlam Genişlemelerinin Bazı Kur'ânî Kavramların Anlaşılmasına Etkisi: Mustaz'af Kelimesi Örneği". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (2021), 495-516.
- Erkan, Ümit. "II. Abdülhamid Dönemi Irak'ında Şîliğin Yayılma Dinamikleri". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/1 (2024), 121-145. <https://doi.org/10.33718/tid.1452923>
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *İslâm Fıkhdında Devlet*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: Düşünce Yayınları, 1979.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. "İstiftâ'ât". *Mevsûati İmâm Humeynî*. Tahran: Müessesse-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 2017.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Mustaz'af - Müstekbir*. çev. Serdar İslâm. İstanbul: Objektif Yayınları, 1992.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Sahîfe-i İmâm*. ed. Müessesse-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni. 22 Cilt. Tahran: Müessesse-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 1389.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed. *Sünen-i İbn Mâce*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413.



İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Camâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr vd. 55 Cilt. Kahire: Daru'l-Maarif, 1119.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Mu'cemü müfredâti elfâzi'l-Kur'ân*. nşr. İbrahim Şemsüddîn. Lübnan: Daru'l-Kütübü'l İlmiyye, 1434.

Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân-ı Kerim ve Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.

Kâşifü'l-Gitâ, Şeyh Muhammed Hüseyin Ali. *Aslü's-Şîa ve usûlüha*. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1990.

Kuleynî, Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk. *el-Usûl mine'l-kâfi*. nşr. Ali Ekber el-Gaffârî. 2 Cilt. Beyrut, 1980.

Kummî, Ali b. İbrâhim. *Tefsîrü'l-Kummî*. nşr. Tayyib Müsevî Cezâyirî. 2 Cilt. Kum: Dâru'l-Kitâb, 1363.

Mâtürîdî, Ebü Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân (Te'vilâtü Ehlî's-sünne)*. nşr. Bâselûm Mecidî. 10 Cilt. Lübnan: Daru'l-Kütübü'l İlmiyye, 1426.

Meşkûr, Muhammed Cevâd. *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

Meşûhî, Ziyâd b. Âbid el-. *el-İstiz'af ve ahkâmuhu fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Suudi Arabistan: Daru Kunuzi İşbiyâ, 2012.

Öz, Mustafa. *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.

Öz, Mustafa. "Nâsibe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/393-394. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Râzî, Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Lübnan: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.

Şahin, Hanifi. *Şiilerin Gözüyle Sünnîler İlk Dönem Şîî Kaynaklarda Sünnî Algısı*. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-Nihal (Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi)*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Lübnan: Müessesetü'l-âlemî li'l-metbûât, 1390.

Topaloğlu, Bekir. "Müstekbir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 138-139. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Tûsî, Muhammed b. Hasen. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Habîb Âmilî. 10 Cilt. Lübnan: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Ünal, Ali. *Kur'an'da Temel Kavramlar*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1990.



Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. çev. İsmail Karaçam vd. İstanbul: Azim Dağıtım, 2011.

Yüce, Mustafa. *Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal Adlı Eserine Göre Şîa ve Görüşleri*. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. nşr. Muhammed Hüseyin Ahmed. 4 Cilt. Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407.

## İslam Hukuku Açısından Ekonomik Boykot: Aksa Tufanı Sonrası Boykot Uygulamaları Özelinde

Naim Hank | ORCID 0000-0002-3597-6308 | naimhank@gmail.com  
Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku, Karabük, Türkiye  
ROR ID: 04wy7gp54

### Öz

Ekonomik boykot, başkalarıyla ticari iş veya ortaklık şeklindeki etkileşimlerin kasıtlı olarak durdurulması anlamına gelir. Devlet otoritelerinin, kurumların ve bireylerin, bir tarafın saldırgan davranışlarda bulunmasına yanıt olarak o tarafla ticari ilişkileri kesmek için kullandıkları bir yöntemdir. Araştırmanın amacı, ekonomik boykot kavramını İslam hukuku açısından, maslahat (kamu yararı) temelinde tanımlamak ve boykotun şer'î hükmünü incelemektir. Araştırma, Aksa Tufanı sonrasında bazı uluslararası şirketlere yönelik boykot çağrılarının artması üzerine ortaya çıkan ekonomik boykot ile sınırlıdır. Boykotun ekonomik etkisini değerlendirmek için uluslararası markalardan bir kısmı değerlendirilmiştir. Araştırmada, muâsir âlimlerin ekonomik boykotla ilgili görüşleri ve Aksa Tufanı sonrasında boykot listesine giren şirketlerin ticari faaliyetlerine ilişkin veriler örnekleme metodu ile incelenmiştir. Aynı zamanda bu verilerin analitik yöntemle analiz edilmesi ve İslam hukukundaki kamu yararı kavramı ile ilişkilendirilmesi amaçlanmıştır. Araştırmanın en önemli sonuçları şu şekilde ifade edilebilir: Öncelikle ekonomik boykotun İslam hukukundaki hükmü, boykot uygulanan şirketin Müslümanlara verdiği zararın derecesine göre değişmektedir. Araştırma, şirketlerin verileri ile ilgili kendi web sitelerinde paylaşılan ekonomik istatistiklere dayanmaktadır. Söz konusu verilerde Aksa Tufanı sonrasında şirketlerin boykot nedeniyle önemli bir ekonomik kayba uğramadığı iddia edilmektedir. Ancak bu verilerin sağlamlasının yapılacağı bir kontrol mekanizması tespit edilememiştir. Bu veriler çerçevesinde, boykot edilen çok uluslu şirketlerin hedeflenen ölçüde ciddi bir maddi kayba uğramadıkları söylenebilir. Araştırmanın sonucuna göre Müslümanlara potansiyel veya bilfiil zarar veren bu tür şirketlerin boykot edilmesi çağrılarında daha fazla hassasiyet gösterilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Zira mevcut boykot uygulamalarının, makalede ulaşılan İslam Hukuk sistemindeki boykot ile ilgili hükümlerle geçekleştirilmesi hedeflenen maksatları elde etmede yetersiz kaldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca tüketici ihtiyaçlarını karşılamak adına yeterli oranda alternatif ürün de bulunmaktadır. Bu da boykotun gerçeklikten uzak bahanelerle ihmal edilemeyecek önemde olduğunu göstermektedir.

### Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Makâsıdu's-Şerîa, Ekonomik Boykot, Boykotun Hükmü, Tûfânu'l-Aksâ.

### Atıf Bilgisi

Hank, Naim. "İslam Hukuku Açısından Ekonomik Boykot: Aksa Tufanı Sonrası Boykot Uygulamaları Özelinde". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/2 (Aralık 2024), 531-556.

<https://doi.org/10.33718/tid.1537894>

Geliş Tarihi	: 23.08.2024
Kabul Tarihi	: 18.11.2024
Yayın Tarihi	: 31.12.2024
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	: Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması	: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

## Economic Boycott from the Islamic Law Perspective: A Post-Tūfān al-ʿAqṣā Case Study

Naim Hank | ORCID 0000-0002-3597-6308 | naimhank@gmail.com

Karabuk University, Faculty of Theology, Fiqh, Karabuk, Türkiye

ROR ID: 04wy7gp54

### Abstract

An economic boycott is a process that states, agencies, and individuals use to cut off trade relations with another party, aiming to apply economic pressure. This research aims to define the concept of economic boycott from an Islamic perspective and its rulings. The study concentrates on the economic boycott that followed the Tūfān al-ʿAqṣā in Gaza and the subsequent increase in calls for the boycott of international corporations. A selection of prominent brands was examined to assess the financial impact of the boycott on the selected companies and to evaluate whether the objectives of Shariʿah were met while practicing boycotts. The inductive approach was employed to trace the opinions of jurists regarding the economic boycott as well as the commercial activities of the companies involved following the Tūfān al-ʿAqṣā. Additionally, the analytical approach was utilized to analyze this data and connect it to the concept of public interest within Islamic law. This research was based on economic statistics shared on the boycotted companies' websites. The data in question claims that the companies did not face a significant financial loss due to the boycott after the Tūfān al-ʿAqṣā. However, a control mechanism to verify this data could not be determined. While it can be said that the companies did not face a serious financial loss, more sensitivity should be shown to calls for the boycott of such companies that potentially harm Muslims or support enemies who commit genocide in places like Gaza. Since current boycott practices are insufficient to achieve the purposes aimed to be realized with the provisions regarding boycott in the Islamic Law system reached in the research. In addition, there are sufficient alternative products to meet consumer needs. This shows that boycott calls cannot be neglected with unrealistic excuses.

### Keywords

Islamic Jurisprudence, Shariʿah Perspective, Economic Boycott, Boycott's Ruling, Tūfān Al-ʿAqṣā.

### Citation

Hank, Naim. "Economic Boycott from the Islamic Law Perspective: A Post-Tūfān al-ʿAqṣā Case Study". *Trabzon Theology Journal* 11/2 (December 2024), 531-556.

<https://doi.org/10.33718/tid.1537894>

Date of Submission : 23.08.2024

Date of Acceptance : 18.11.2024

Date of Publication : 31.12.2024

- Peer-Review : Double anonymized - Two External
- Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
- Plagiarism Checks : Yes - intihal.net
- Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.
- Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
- Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Introduction

The study aims to give economic boycotts a conceptual and jurisprudential meaning. It clarifies the terms of the economic boycott of the Zionist organization, its businesses, and the nations and businesses that support it.

After defending concept of economic boycott, The research sought to establish a clear Shari'ah's opinion regarding economic boycotting by following the jurists' opinions, Additionally, it aimed to assess the boycott's impact on select international companies, including McDonald's, Starbucks, and Coca-Cola".

Boycotts have been the subject of several prior studies, such as Khālid b. 'Abdillāh al-Shamrānī, *al-Muqāṭa'ah al-iqtisādiyyah: ḥaqīqatuhā wa ḥukmuhā* (Economic Boycott - Its Reality and Ruling - A Jurisprudential Study).<sup>1</sup> He defines the economic boycott, provided recommendations on how to deal with enemies financially, and argues that the boycott was a form of jihad.

In his study *al-Muqāṭa'ah al-iqtisādiyyah* Rabiya shr'iya (Economic Boycott from a Shari'ah Perspective), Hānī ibn 'Abdullah al-Jubir referres to recent findings regarding strategies for countering enemies, the kinds of goods they produce and should be boycotted, the importance of proof that the boycott is a need during a time that a person couldn't defense himself by other tools and the relationship between the boycott and taking permission from the government to do it, as some jurists said.<sup>2</sup>

'Ābid b. 'Abdillāh al-Sadūn in his research titled *al-Muqāṭa'ah al-iqtisādiyyah: ta'ṣīlūhā al-shar'i wāqī'uhā wa al-ma'mūl lahā*<sup>3</sup> (Economic Boycott: Reality and Hope). Before focusing on identifying the Shari'ah's justification for the economic boycott and whether the citizens should have the state's approval before participating in the boycott, he first addresses the positions of some Muslim countries regarding the economic siege imposed on them for various reasons and whether other countries should help those countries under siege by using the boycott method.

In addition to these papers, many other researchers have examined the economic boycott from the perspective of Islamic law; some of these studies are: "Influence on Brand Image, Loyalty, and Product Judgment" Abosag and Farah (2014) explore how religiously motivated consumer boycotts impact brand image, loyalty, and product judgment. They find that such boycotts can significantly damage brand perception and loyalty, leading to long-term negative effects on consumer behavior.

"*Al-Muqāṭa'ah al-Iqtisādiyyah: Mafhūmuhā wa Aḥkāmuhā fī al-Fiqh al-Islāmī*" Al-Dousari (2009) and Al-Rushūdi (2005) provide comprehensive analyses of economic boycotts from an Islamic jurisprudence perspective. They discuss the concept, legal rulings, and conditions under which boycotts are considered permissible in Islamic law.

1 al-Shamrānī Khālid b. 'Abdillāh, *Al-Muqāṭa'ah al-Iqtisādiyyah: Ḥaqīqatuhā wa Ḥukmuhā* (Ed Dammam: Dār Ibn al-Jauzī, 2006).

2 Hānī ibn 'Abdullah al-Jubir, *al-Muqāṭa'ah al-Iqtisādiyyah Ru'īya Shr'iya* (Riyadh: Dāru l-hadī n-nabawyyu, 2006).

3 al-Sadūn Ābid b. 'Abdillāh, *Al-Muqāṭa'ah al-Iqtisādiyyah: Ta'ṣīlūhā al-Shar'i Wāqī'uhā Wa al-Ma'mūl Lahā* (Riyadh: Dār al-Tabi'in, 2008).

“Religious Beliefs and Consumer Behavior” Al-Hyari et al. (2012) examine the relationship between religious beliefs and consumer behavior, highlighting how strong religious convictions can lead to both loyalty and boycotts. Their study emphasizes the role of religion in shaping consumer decisions and actions.

“Participation of Muslim Consumers in Boycotts of Global Companies’ Products: Social Dilemma Perspectives” Asnawi et al. (2023) investigate the participation of Muslim consumers in boycotts of global companies’ products, using social dilemma perspectives. They find that collective action problems can hinder boycott participation, but strong communities and religious motivations can overcome these challenges.

“BDS: Nonviolent, Globalized Palestinian Resistance to Israel’s Settler Colonialism and Apartheid” Barghouti (2021) and Halevi (2012) discuss global movements like the BDS (Boycott, Divestment, Sanctions) campaign against Israel and the concept of “consumer jihad.” These studies highlight the use of boycotts as a form of nonviolent resistance and their impact on international politics.

Jevtic (2009) examines the economic impact of “*Global Muslim Boycott of MNCS as a Method of Economic Weakening*” of Israel’s economy. The study provides insights into the effectiveness of boycotts as a strategic tool in economic warfare. However, most of the previous researchs, as al-Sadūn’s research showed that (The boycott rule is non-binding recommendation (*mandūb*), and it may become binding obligation (*wājib*) if violence is demonstrated by the government that controls the Companies from which Muslims purchase).<sup>4</sup>

Therefore, the study aims to highlight the economic boycott concept in Islamic law, which should be subject to an economic boycott, whether the economic boycott carried out by Muslims has affected some international companies that support Israel’s illegal occupation of Palestinian territory, bringing up some data to examine how these businesses got affected by boycott activities after October 7, 2024, and whether they admit their connection to the Jewish occupation in Palestine.

To achieve the objective of the study, an inductive approach was used to track jurists’ opinions on the economic boycott and commercial activity of international companies. And an analytical approach to analyze the data and connect it to the (*maṣlaḥa mursalah*) in Islamic law.

## 1. Economic Boycott and Its Objectives in Islamic Jurisprudence

### 1.1. The Concept of Economic Boycott

Boycotts may manifest in various forms, such as political, economic, ethnic, or other boycott types. Consequently, the word “economic” was added to “boycott” to ensure that the scope of our research is limited to the economic boycott.

One of the modern definitions is that a boycott (Is a voluntary refusal by one or more parties to engage with a specific target to express disapproval or impose conditions to resolve political, economic, or social issues, motivated by instrumental, psychological, moral,

---

4 ʿĀbid b. ʿAbdillāh, *Al-Muqāṭaʿah al-Iqtisādiyyah: Taʿshīluhā al-Sharʿī Wāqīʿuhā Wa al-Maʿmūl Lahā*, 1/203.

financial, or cultural reasons).<sup>5</sup>

In the UN article 16 (...it shall ipso facto be deemed to have committed an act of war against all other Members of the League, which as a result of this undertake immediately to subject it to the severance of all trade or financial relations, the prohibition of all intercourse between their nationals and the nationals of the covenant-breaking State, and the prevention of all financial, economic or personal intercourse between the nationals of the covenant-breaking State and the nationals of any other State).<sup>6</sup>

From these definitions an economic boycott is an approach used by a state, institutions, or individuals to stop business connections with another party and avoid communicating with it because it has committed offensive behaviors.

This is the general definition of boycott; however, there are a few forms. This is what drives us to identify the difference between them.

## 1.2. Types of Economic Boycott

Different researchers refer to Economic boycotts, sometimes as financial jihad or costumer boycott. However, we would rather think of it as economic boycott because the term "economic" is used to denote the sphere in which boycott action occurs, not to describe the motives underlying the action according to this usage an economic boycott might also be political in the sense that its informing purpose was political one indeed most of the examples that follow are of economic boycotts with a political motive.

An examination of economic boycotts reveals that those who boycott can differ as individuals, countries, or groups, and on different factors.

### 1.2.1. Individual Boycotts

This type is performed by individuals or a group of people belonging to a specific ethnicity, to avoid buying or getting products from a particular company.<sup>7</sup>

This type of boycott is well-known among people, and it includes boycotts against some brands such as Coca-Cola, and Starbucks, which are believed to be sporting Israel's occupation in Palestine.

Also, Muslims boycott French products in response to an offense against the Prophet Muḥammad in a French magazine. As well as boycotting Denmark angrily to cartoons mocking the Prophet Muḥammad, published in Danish magazines.<sup>8</sup>

This study focuses on boycotts of products and organizations from certain countries that dominate the global market. These boycotts serve as tools for individuals who lack other means of defense. We will explore this type of boycott in detail but will also briefly discuss other economic boycotts for methodological reasons.

5 Fawzi Dekhil et al., "Effect of Religiosity on the Decision to Participate in a Boycott: The Moderating Effect of Brand Loyalty – the Case of Coca-Cola," *Journal of Islamic Marketing* 8 (June 12, 2017), 3.

6 United Nations, "The Covenant of the League of Nations" (Geneva, June 28, 1919).

7 Mūsa Ḥusanm Tawakkul, "Ḥamalātu L-Muqāṭa'ah t-Tijāriyah" 2/52 (2012), 61–102.

8 Al-Ghānam Aḥmad Khalif, "Ittijāhātu r-R'āyu l-ʿāmu l-ʿArabiyyu Tijāha r-Rusūmi l-Gharbiyati li n-Nabiyyi Muḥammad," *Majallatu Shari'ah Islāmiyah, Jāmi'atu l-Kuwwayt* 32/127 (2021), 283–329.



### 1.2.2. Governmental Boycotts

This type of boycott is carried out by one country against another, in which it officially announces that it has stopped economic relationships with that country, it prohibits exports to and imports from that country for political, humanitarian, or religious reasons.

Sometimes it forbids the country's official business enterprises from conducting business with that country, On other occasions it prohibits all public and private companies from conducting trade with that country.

For example, following the considerable slaughter committed by Jews against Palestinians in Gaza, the Turkish government<sup>9</sup> imposed a boycott against Israel.

This kind of boycott is typically conducted within the scope of international political relations, as previously stated within the framework of United Nations law and is generally caused by political concerns. It could also be for humanitarian reasons, like Türkiye's boycott of the Zionist occupation state. Türkiye has decided to restrict the export of 54 products to Israel in the first phase, as of April 9, 2024. Later on, on 06.05.2024, The second phase of measures taken at the state level has begun, and export and import transactions related to Israel were suspended, covering all products.<sup>10</sup>

### 1.2.3. International Boycott Against a Nation

This type of boycott falls under a special framework formulated by the United Nations, or the Security Council after the Council determines that a country has broken international law.

As an example, on August 6, 1990, the United Nations imposed an economic blockade and boycott on Iraq in response to the war between Iraq and Kuwait, and the UN intervened to mediate the crisis.<sup>11</sup>

These three types of economic boycotts have the same goal, which is to prevent the other side from benefiting from the financial resources that it can gain by doing business with it or purchasing its goods, because money has been regarded as one of the most effective weapons since the beginning of history and has become even more effective in today's world. Harming the opponent economically is viewed as a come out over him, as it weakens his military machine, because he finances his army and military with revenues from commerce or multinational corporations that support him for ideological, religious, or ethnic reasons, which he uses to oppress or kill people, as has been the case in Gaza and Palestine for decades.

## 1.3. Economic Boycott in Islamic Jurisprudence

Islamic law holds that activities and concerns are permitted unless banned by Islamic principles. Classical fiqh texts emphasize avoiding business links with enemies. The motiva-

---

9 "Türkiye Says Israel's Decision to 'legalize' Settlements in Occupied West Bank Violates International Law" (Accessed August 13, 2024).

10 "T.C. Ticaret Bakanlığı," <https://ticaret.gov.tr> (Accessed August 17, 2024).

11 Mary Ellen O'Connell, "Enforcing the Prohibition on the Use of Force: The U.N.'s Response to Iraq's Invasion of Kuwait," *Canadian Yearbook of International Law* 15 (1991), 455.

tion behind this is to avoid supporting non-Muslims in conflict with Muslims or indirectly empowering prospective foes.<sup>12</sup>

According to Al-Sarakhsi (1090), it is forbidden for a ḥarbī (citizen of an opponent state) to bring non-weapon commodities from Muslim territory to their nation since they empower the enemy.<sup>13</sup> Also Māliki scholars and fuqahā from other schools share similar viewpoints.<sup>14</sup>

In the same approach Majalla Al Ahkām Al Adaliyyah (article 34), Muslim consumers are prohibited from purchasing commercial items that strengthen the adversary during times of actual war against Muslims or high potential for war.<sup>15</sup>

Classical jurists' scholars have put forward legal rationales for boycotts, citing (being in a state of war or potential war with Muslims) as the underlying cause.

Contemporary scholars' opinions on the boycott can be divided into two groups: those who say it is permissible (*mubāḥ*) and those who say it requires permission from the state or the Muslim Governor. We will discuss these two approaches and then explain how the boycott ruling changes with the change of circumstances.

### 1.3.1. The Muslim Governor Must Permit a Boycott

The Permanent Committee for Fatwā in Saudi Arabia (āllajnatu d-dā'imah li l-buḥūthi l-ʿilmiyati wālifātā) is one among several who have stated this: (Buying Halal goods regardless of their source is permissible (*mubāḥ*), unless the country's Governor orders a boycott for the benefit of Islam and Muslims. The basic principle in buying and selling is *mubāḥ*, as God said, وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا (but Allah permitted trade and forbidden usury)<sup>1617</sup>, Also the Prophet, bought from the Jews).<sup>18</sup>

Another fatwā stated that the central concept is that a Muslim may purchase what he requires from a Muslim or non-Muslim.<sup>19</sup> However, suppose a Muslim refuses to buy from his Muslim brother for no reason, as there's no fraud, rising prices, or poor quality goods, and instead prefers to buy from non-Muslim, in that case this is forbidden because it involves befriending, pleasing disbelievers. It also entails a deficit for Muslim merchants.

Among the contemporary jurists who have the same opinion is Sheikh Sāleh Al-Fawzān; he stated that the (boycotting goods is not allowed, unless the Muslim governor imposes an embargo and boycott of a specific country; then the boycott is compulsory).<sup>20</sup>

This is the first viewpoint on the economic boycott, and they linked it to the approval

12 Burhān al-Dīn al-Marghīnānī, *Al-Hidāyah* (Beirut: Dār Iḥyā al-Turās al-'Arabī, 1431), 4/346.

13 al-Sarakhsi Muḥammad b. Aḥmad, *al-Mabsūṭ* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, no date), 10/91.

14 al-Mawwāq Abū al-Qāsim, *Al-Tāj Wa al-Iklīl* (Beirut: Dār al-Kutub, 1994), 5/66.

15 al-Jābī Bassām 'Abdu l-wa ḥāb, *Majalla Al Ahkām Al Adaliyyah* (Beyrūt: Dāru Ibn Ḥazm, 2004), 1/98.

16 Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Quran - Text, Translation and Commentary* (Al-Madinah Al-Munawarah: King Fahd Holy Qurān Printing complex, 1410), al-Baqara 1/275.

17 Yusuf Ali, *The Holy Quran - Text, Translation and Commentary*, 126.

18 Darwish Ahmed, *The Fatwas of the Permanent Committee* (Riyadh, Saudi Arabia: Presidency of Scientific Research and Fatwa, 1421), n. 12712.

19 Ahmed, *The Fatwas of the Permanent Committee*, 12715.

20 Al-Hasin Muḥammad, *Fatwas on Contemporary Issues* (Riyadh: Dar Al-Akhiar, 1424), 37.

of the Muslim governor. Consequently, they fell under the concept of the official boycott that we mentioned above.

### 1.3.2. Boycott is Permissible (*mubāḥ*)

Jurists who used the word “legitimate” or (*mashrūʿ*), which means that it is not forbidden (*not ḥarām*), and they did not broach the government’s permission. So, the Individuals are free to practice boycotts in any way they want.

Jurists like Yusuf al-Qaradāwi, Nasiruddin Albānī, Abdul-Rahmān al-Saʿdi, Abdullāh ibn Jibrīn. Their general evidence is that the boycott is one of the ways to weaken the enemies economically, and one of the most essential actions that a Muslim may do to support the misery of his Muslim brother, as is happening in Gaza and Palestine.

Depending on the circumstances, the economic boycott rulings can be classified into three hukums based on the evidence of the two viewpoints and the specifics of the Ahkām Sharīʿah.

First, a boycott is a binding obligation (*wājib*): which occurs when a Muslim observes that an organization has chosen to support the state or army that attacks and murders Muslims, and the company proclaims this publicly, without hesitation.

The harm is realized for Muslims since the money that a Muslim purchase from that company goes towards funding the enemies’ army. This quickly can be quickly established because of technological innovations, and it is now possible to catch news of those companies and their public support for the enemy army.

One example is the McDonald firm, which has branches all over the world and is owned by an American company, while the American government actively supports Jews in Palestine. Furthermore, McDonald, revealed that it endorses the army of occupation with everything it has, and it even shows how it offers free food to the Jewish military<sup>21</sup> that kills Muslims in Gaza, bragging about it and attempting to distort the truth that this army is defending itself.<sup>22</sup>

This confirms the harm caused by this organization, as well as the fact that the money paid by the Muslim is mixed with the funds used to kill his brother in Gaza. He had to boycott the company as it was a religious duty.

Second, a boycott is a non-binding recommendation (*Mandūb*): In this case, an economic boycott is recommended (*Mandūb*) when the individual Muslim is unsure whether the company supports the enemy or funds the army that kills Muslims. Some firms may deny supporting the occupation army out of fear of economic loss, yet they secretly help the opposing army. Furthermore, if the corporation does not reveal its actual owners, one of them could be one of those who advocate for the murder of Muslims in Gaza or other Muslim countries.

In this case, and because it is not certain that this company constitutes a threat to the

---

21 “McDonald’s Israel | (@McDonaldsIL) / X,” X (Formerly Twitter) (July 27, 2024).

22 “Free Meals for Israeli Soldiers Divide McDonald’s Franchises | Reuters,” <https://www.reuters.com/> (Accessed August 14, 2024).

Muslims, it is best to stay away from buying from them, to avoid suspicion. The Muslim gets rid of his faith as the prophet Mohamed said: (what is lawful is clear and what is unlawful is clear, but between them are certain doubtful things which many people do not know...).<sup>23</sup>

Third, boycott is permissible (*mubāh*): Boycotting is lawful as long as buying and selling with non-Muslims is permitted under Islamic law. Dealing with Christians and other unbelievers is allowed, unless it involves forbidden things or what aids in what is forbidden. The Prophet made purchases and sales with pagan, (narrated 'Abdur-Rahman bin Abu Bakr: We were with the Prophet when a tall pagan with long matted unkempt hair came driving his sheep. The Prophet asked him, are those sheep for sale or for gifts? The pagan replied, they are for sale. The Prophet bought one sheep from him).<sup>24</sup> Since commerce with non-Muslims is permitted, it is up to the individual Muslim to buy from them or not, but this is limited to not harming Muslims.

The ruling on boycotting differs depending on its form and the situation of Muslims. As a result, a Muslim must understand that if the value of what he buys somehow aids enemies in killing Muslims, therefore buying from them is forbidden and indicates sinful collaboration.

## 2. Achieving Shari'ah's Goals using an Economic Boycott

The Shari'ah came to serve the individuals' interests and avoid harm. in this section, what interests can be achieved in the Boycott's ruling will be clarified.

### 2.1. The Public Interest Concept in Islamic Law

Abū Hāmid al- Gazālī (505 AH), (the objectives of Shari'ah serves individuals in five different manners, to preserve their religion, souls, minds, offspring, and wealth, everything that includes the preservation of these five principles is *maşlaḥa*; everything that deprives these principles is considered Harmful).<sup>25</sup> He defined the interest by its causes.

However, Taqayyu d-dīn Ibn Taymiyya (728 AH) offered a broader definition of public interest (*maşlaḥa*) compared to al-Ghazālī, who limited it to five essential elements. According to Ibn Taymiyya, *maşlaḥa* is determined by the mujtahid's understanding that action brings a substantial benefit, provided that nothing within Shari'ah contradicts it. He further defines *maşlaḥa* as the means that leads to achieving such benefits.

Ibn Taymiyya's statement about not limiting the interest to preserving these five subjects is more appropriate because the interest includes the interest stated by Shari'ah, and the one not stated, Still, it serves the intended purpose of Shari'ah.

The Islamic law has mandated that these five matters be taken into consideration. However, restricting interest to these five topics eliminates independent public interest (*maşlaḥa mursalah*), Additionally, many interests are not stipulated but achieve the goals of the Shari'ah, so the definition of interest must encompass both aspects. We can define it as it is the benefit that the wise Lawgiver intended for his servants in their religious and

23 Muḥammad b. Ismā'īl al-Bukhārī, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (Dār Tawq al-Najāt, 2001), "Business," 39 (no.1946).

24 al-Bukhārī, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, "Sales and Trade" 99 (no.2103).

25 Abū Hāmid al-Ghazali, *Al-Mustaṣfā Min al-Uṣūl* (Bûlâq: al-Matba'a al-Amîriyya, 1904), 174.

worldly affairs, and nothing in the law negates it.

According to that, one of the Sharīʿah's objectives (maqāsid al- Sharīʿah) is *maṣlaḥa mursalah* (independent public interest), which is not addressed in the classical Islamic legal books. but is still consistent with the main objective of Sharīʿah.

The purpose of our definition of *maṣlaḥa mursalah* here, is to determine whether and to what extent the economic boycott falls within these interests.

## 2.2. The Relation of Economic Boycott and Maṣlaḥa

In this part, specific elements of the economic boycott that fulfill Sharīʿah's objectives will be discussed. This makes it evident that the economic boycott benefits the Muslim individual, communities, and countries. Some of these objectives include the following:

### 2.2.1. Avoiding the Strengthening of the Enemy's Economy

One of the established rulings in Islamic law is not to strengthen enemies' economy, such as a Muslim not paying blood money (*diya*) to a non-Muslim when he murders commits by mistake to prevent the enemy from using financial power against Muslims. As Allah said in the Qurʿān:

وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا ۗ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ۗ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ

*(And whoever kills a believer unintentionally must free a believing slave and pay blood-money to the victim's family—unless they waive it charitably. But if the victim is a believer from a hostile people, then a believing slave must be freed. And if the victim is from a people bound with you in a treaty, then blood-money must be paid to the family along with freeing a believing slave)<sup>26</sup>*

Ibn Jarīr al-Tabarī (310 AH) interpreted it as: that the money should not be given to non-Muslims so that they do not use it to gain power over Muslims<sup>27</sup>. From the interpretation of the verse, we may conclude the following:

It is not allowed (haram) to pay money to countries in conflict with Muslim states.

When the circumstances change, paying money goes from permissible to forbidden. As it mentioned in the Qurʿanic verses above, when a country conflicts with Muslim states and two countries sign a peace settlement, the rule for giving money to them it changes.

Reaching this conclusion companies that publicly state they support the Jewish army, as is occurring in Gaza, are simply ruled out as unlawful and prohibited for business dealings.

### 2.2.2. Economic Warfare as a Strategies for Weakening an Enemy

Economic jihad was one of the Prophet's techniques for dealing with enemies. As in Saḥih al-Bukhari: (when the Prophet realized that Quraysh had delayed embracing Islam, he said, O Allah! Protect me against their evil by afflicting them with seven (years of famine) like the seven years of (Prophet) Joseph. So, they were struck with a year of famine that

---

26 Yusuf Ali, *The Holy Quran - Text, Translation and Commentary*, al-Nisā'. 4/92.

27 Ibn Jarīr al-Tabarī, *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'an* (Cairo: Dār Al-Hijra, 2001), 7/318.

destroyed everything till they had to eat bones).<sup>28</sup>

One of the Shari'ah objectives is harming the enemy economically; this is validated if we are confident that the enemy will be weakened if we avoid cooperating in any economic engagement with him. If we comprehend this, we can say that the economic boycott is likewise a means of weakening the enemy; also, it is an objective that is in line with the Prophet's sunnah, just as the Prophet aimed to weaken the enemy in the ḥadīth above.

There is also a clearly stated ḥadīth regarding one of the Prophet's companions boycotting the people of Quraysh.

It is a long ḥadīth in Şaḥīḥ al-Bukhārī, about Thumama (RA) after he converted to Islam saying: (...By Allah! Not a single grain of wheat will come to you from Yamāmah unless the Prophet gives his permission)<sup>29</sup>

It clearly states that it is in the section of boycotting enemies who fight against Islam, and there is no more substantial evidence than this that an economic boycott serves the interests of the Muslim state. The Prophet did not object to what Thumama did. Because if it were different, the Prophet would have told Thumama not to do it if it had been different.

Although these hadiths don't mention economic boycott in the sense that we have defined it, However, these hadiths prove that a certain interest namely, harming the enemy's economy is attained and that this is the primary goal of the economic boycott.

Since the economic boycott leads to maşlahā, it is evident that is an obligation (wājib), especially if the harm from the enemy we trade is sure as is occurring in Gaza.

To conclude, the economic boycott fulfills the objectives of Islamic law by preventing the enemy, putting an end to his inhumane treatment, empowering Muslims, and convincing them that they can challenge the enemy. These objectives are attained using economic weapons, as stated in Islamic law.

### **2.3. Impact of Economic Boycott on Global Companies Post-October 7, 2024.**

Because America and the occupying state are both economically and militarily strong, it may be argued that there is no purpose in boycotting American products or those from Jewish-owned businesses that support Israel.

Many economic studies have revealed that Islamic nations' marketplaces are among the most significant for distributing American products.<sup>30</sup> These countries are also major suppliers of raw resources to American companies. As a result, America seeks to impose its authority in Muslim and weak countries to ensure that its companies have access to raw resources.

However, this section will cover three points, first, the way the boycott is implemented in the Islamic world, particularly following the Tūfān al-ʿAqşā; second, some companies

28 al-Bukhārī, *Al-Jāmi' al-Şaḥīḥ*, "Tafseer," 65 (no.4416).

29 al-Bukhārī, *Al-Jāmi' al-Şaḥīḥ*, "Al-Maghaazi" 67 (no.4114)

30 Nadia Noormohamed, "Muslim-American Marketplace: Understanding Cultural Diversity," *International Business & Economics Research Journal (IBER)* 5 (February 17, 2011), 2.

that Muslims and Palestinian supporters boycott because they support the Israeli occupation, and the degree to which they are associated with the Zionist occupation. Third, From a jurisprudential view based on the outcomes of the economic boycott, by getting statistics regarding these companies' Financial income, will see if the Shari'ah aims were realized in this boycott.

#### **2.4. The Call for Boycott in the Muslim World**

Following an increase in injustice from the Western world toward the Muslim world, and with countries' inability to respond officially in many cases, people began to consider tools that would allow them to express their thoughts, because they felt let down and helpless, particularly in supporting the Palestinians.

Therefore, the call for an economic boycott of Western products began, because people felt tied to these countries that oppressed them and their Muslim brothers. They don't want to eat their products or give them money.

The boycott took place in several areas around the world, for instance the Muslim organizations in 2020 have called for a boycott of French products in reaction to incitement against the derogatory remarks about Prophet Muḥammad.

On 2020, a called for a boycott of French products against the publication of caricatures of the Prophet Muḥammad through Charlie Hebdo magazine. Boycotting of Danish Products after the cartoons published by the privately owned Jyllands-Posten newspaper aroused outrage in the Muslim world, and the boycott of America followed the increase in anti-American sentiment generated by the Iraq war.

This is a short look at the reasons behind the call for an economic boycott during the previous 20 years. However, we will focus on the call for a boycott in response to the criminal onslaught against Palestine following the Tūfān al-ʿAqṣā.

The popular campaigns witnessed by Arab and Muslim countries, as well as supporters of Palestine from various countries around the world, Since 7 Oct. 2023 have resulted in a kind of revolution in concepts that serve humanitarian principles.

This was greatly helped by the fact that the world has become a village due to the ease of communication with the spread of the Internet and social media. The scope of popular response has expanded steadily and unprecedentedly in practical response to the ongoing massacres against the Palestinian people in the Gaza Strip.

The boycott is viewed as consumer pressure, as the shares of numerous restaurants, cafés, and businesses have fallen, affecting their sales volume.

These calls for boycotts came from international religious organizations like the Muslim People's Boycott and the International Union of Muslim Scholars. One such statement (fatwa), no (4), which was released on November 8, 2023, by the Fatwa Committee of the International Union of Muslim Scholars, calling for a worldwide boycott of the occupying force: (the situation in the honored land of Palestine, where Muslims and the Zionist occupier have been at war since October 7, 2023, requires the entire nation to engage in a



thorough jihad with everything it has to break the power of the fighting enemy, especially since the land of Muslims is one and any inch of it that is occupied requires the Muslims to expel the occupier and liberate this inch, among the things that all Muslims, both governments and individuals, share in common, is a type that is easy and available to all, which is the comprehensive boycott).<sup>31</sup>

Also, in a call by the President of Religious Affairs in Türkiye he said: (The products of companies that support Zionism must be continuously boycotted), and many other religious organizations such as the Indonesian Ulema Council (MUI), The Pakistan Ulema Council (PUC).

At times, these efforts originate from small local organizations that are well-known within cities and neighborhoods. In contrast, they come from international organizations actively defending human rights at other times.

Consumers can also find the products they should boycott through many of websites and applications on phones and other electronic devices. Some of these websites and apps are like: BDS list, Disoccupied.com, The Witness UK, Bdnaash, Albadeel.org, No Thanks app, Investigate.afsc.org, Boycott X app, Boycott for Peace, Boykothareketi.com, boycott.co, boykotyolu.com.tr...etc.

Numerous websites and programs gather data regarding companies and specify which ones should be boycotted in support of Palestine. These websites are not exclusive to the Muslim world; on them, not only Muslims who engage in economic boycotts, but also a large number of non-Muslims who are concerned with human rights and consider the Israeli army's conduct in Gaza to be genocidal, and that should not aid in this genocide by providing financial support to those companies through the purchases of their goods.

Because it is electronic and easily accessible to anyone, it spreads swiftly among individuals and groups and across social media platforms.

## **2.5. Relations Between Boycotted International Companies and Zionist Occupation in Palestine**

### **2.5.1. Examples of The International Support for the Zionist Occupation in Palestine**

The Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights released a list of more than 100 businesses on February 12, 2020, alleging that they violated Palestinian human rights through Israeli settlement operations in the occupied West Bank. Israel harshly criticized the first attempt at naming and shaming corporations on a global scale.<sup>32</sup>

Among the well-known foreign corporations on the list were Airbnb, Motorola, and General Mills. Ariel Group, Booking.com, and Expedia...etc.<sup>33</sup> Many people believe the colo-

31 IUMS Official website, "IUMS, Fatwa (4) November 8, 2023, Ijtihad and Fatwa Committee," <https://iumsonline.org/Ar/ContentDetails.aspx?ID=31524> (Accessed August 16, 2024).

32 Human Rights Council United Nations, "Annual Report of the United Nations High Commissioner for Human Rights and Reports of the Office of the High Commissioner and the Secretary-General/A/HRC/43/71," 2020, 6.

33 United Nations, "Annual Report of the United Nations High Commissioner for Human Rights and Re-



nies are illegal, yet the researchers did not accuse the firms of breaking international law. Instead, it seemed to be an effort to showcase their support for an Israeli policy that has drawn harsh criticism to put them under pressure.

According to media sources, none of these organizations denied their ties to Israel. Additionally, it is unable to find any formal statements distancing themselves from the Zionist occupation’s activities on the websites of these businesses.

To support the authenticity of the connection between certain internationally recognized companies and the crimes carried out by Israel in Palestine, this example can be provided, which was released by an official international authority acknowledged by all nations. By displaying some global companies we will emphasize the relationship between some multinational corporations and the funding or assistance provided to the occupation army.

#### 2.5.1.1. Starbucks

Starbucks offers millions of people worldwide coffee drinks. Currently, there are more than 15,000 branches are located in 50 different countries. Starbucks’ market value as of August 2024 is estimated to be \$107.43 billion.<sup>34</sup>

Although the company denies any link to Israel, consumers do not accept it because numerous old reports in Starbucks website indicate its support for the Israeli occupation. The multinational coffee brand has been accused of supporting Israel through multiple channels and methods for more than 20 years.

Starbucks, for example, is one of the official sponsors of (Jerusalemfund) which is fundraising efforts for the Emergency and Solidarity Fund with Israel, which helps soldiers, their families, and settlers in the Zionist state, as is stated in its official website.<sup>35</sup>



Figure 1: Companiesmarketcap.com

---

ports of the Office of the High Commissioner and the Secretary-General/A/HRC/43/71.”

34 “Starbucks (SBUX)- Market Capitalization,” <https://Companiesmarketcap.Com/Starbucks/Marketcap/> (Accessed August 17, 2024).

35 Jerusalemfund, “The Jerusalem Fund of Aish HaTorah,” [https://Web.Archive.Org/Web/20041025163050/Http://Www.Jerusalemfund.Com/Missions/Homeland\\_sponsorship.Php](https://Web.Archive.Org/Web/20041025163050/Http://Www.Jerusalemfund.Com/Missions/Homeland_sponsorship.Php) (October 25, 2004).

Moreover, Since October 7, 2024, on its website Starbucks has provided clarifications and replies to questions asked by those seeking the truth; we can find answers that ignore the genocide in Gaza, refer to the cruelty as “violence,” and dismiss the children and women who were slaughtered by the Zionist army, The company’s continued neutrality, ignoring the ongoing genocide, and continuing to cover up the matter leads the observer to believe that the company supports the occupation but does not want to publish to avoid problems with Jewish organizations and do not want to lose customers.

Herman Schultz, who bought the coffee shop and turned it into a global brand in 1982, is a Jew. However, the fact that, Schultz, is Jewish does not mean that Starbucks supports Israel. There is an attitude and lack of attitude that puts Starbucks side by side with Israel. However, it can be learned about his views on the Palestinians from an explicit declaration, made on April 4, 2002, during a meeting with American Jews saying: (if you leave this synagogue tonight and go back to your home and ignore this, then shame on us...The Palestinians are doing their job they’re not stopping terrorism.)<sup>36</sup>

Workers United, the labor union representing Starbucks employees in America, shared a “Solidarity with the Palestinians” post on the X account on October 9th. The post was deleted within 40 minutes or was forced to be deleted under pressure. Starbucks quickly acted against the “Jewish boycott,” initiating legal action against the union. It applied to the court to prevent Starbucks from using the name and logo that evokes the brand.

These perspectives, among many others, convince people across the world that the issue has two sides; firstly, this company financially, media-wise, and internationally supports the occupation, but it hides this fact, which implies that it supports the killing and displacement that is taking place in Gaza, which means it must be boycotted. Secondly, is that the corporation does not take a clear position on the matter, so dealing with it is uncertain. Consequently it is best to avoid suspicious situations.

Following a downturn in growth, the coffee chain Starbucks cut its annual sales projection. The company had previously predicted full-year sales growth of between 5 and 7 percent, later expecting both worldwide and US growth of 4 to 6 percent; We can see the financial reports on Starbucks’ operations show a dramatic fall in global sales after October 7, 2024.

As the above graph illustrates, Starbucks announced that it had lost more than nine percent of its market value, or \$11 billion. The company attributed this to the boycotts that followed its October lawsuit against Starbucks Workers United for a social media post that voiced sympathy for Palestinians.

### 2.5.1.2. Coca-Cola

like many other large companies, Coca-Cola is faces boycotts in the Middle East and several major Muslim countries. However, because it combined the Middle East and North Africa region with Europe and Africa in its financial report, it did not disclose the impact of the current boycott of its revenues from the region in 2023.

36 “KING5.Com | Local News,” [https://Web.Archive.Org/Web/20020418224331/Http://Www.King5.Com/Localnews/NW\\_040402WABschultz.43d45a4b.Html](https://Web.Archive.Org/Web/20020418224331/Http://Www.King5.Com/Localnews/NW_040402WABschultz.43d45a4b.Html) (April 18, 2002).

Despite this, the business’s earnings in the last quarter of 2023 dropped by 3% to \$1.98 billion from \$2 billion in the same period in 2022.<sup>37</sup>

<b>Revenues and Volume</b>							
<b>Percent Change</b>	Concentrate Sales <sup>1</sup>	Price/Mix	Currency Impact	Acquisitions, Divestitures and Structural Changes, Net	Reported Net Revenues	Organic Revenues <sup>2</sup>	Unit Case Volume <sup>3</sup>
<b>Consolidated</b>	<b>2</b>	<b>11</b>	<b>(6)</b>	<b>(4)</b>	<b>3</b>	<b>13</b>	<b>2</b>
Europe, Middle East & Africa	0	23	(21)	0	2	23	1
Latin America	4	21	(10)	0	15	25	4
North America	0	9	0	0	9	9	(1)
Asia Pacific	3	2	(5)	1	1	5	1
Global Ventures <sup>4</sup>	2	(2)	1	0	2	1	2
Bottling Investments	7	6	(3)	(26)	(16)	13	(17)

<b>Operating Income and EPS</b>					
<b>Percent Change</b>	Reported Operating Income	Items Impacting Comparability	Currency Impact	Comparable Currency Neutral Operating Income <sup>5</sup>	
<b>Consolidated</b>	<b>(17)</b>	<b>(23)</b>	<b>(10)</b>	<b>15</b>	
Europe, Middle East & Africa	3	1	(19)	21	
Latin America	13	3	(13)	23	
North America	(22)	(31)	0	9	
Asia Pacific	5	4	(5)	6	
Global Ventures	14	3	1	9	
Bottling Investments	(3)	0	(3)	0	

<b>Percent Change</b>	Reported EPS	Items Impacting Comparability	Currency Impact	Comparable Currency Neutral EPS <sup>6</sup>
<b>Consolidated</b>	<b>(1)</b>	<b>(8)</b>	<b>(9)</b>	<b>16</b>

Figure 2: Coca Cola’s Operating Review – Six Months Ended June 28, 2024

Earnings per share amounted to \$0.46 in the fourth quarter of 2023, down from \$0.47 recorded in the corresponding quarter of 2022, and the market expected 0.49.

The share value declined by less than 0.49, which is insignificant and falls short of the desired outcome of the boycott by Islamic nations and the international community in support of Gaza.

Regarding the specific countries where the corporation was impacted by the boycott following Tūfān al-ʿAqṣā, in Türkiye Coca-Cola distributor sales fell by 21.8% in the three months that ended in December 2023 as compared to the same time in 2022. The Middle East, Africa, and Europe region contributed around 15.6% to the company’s \$10.9 billion in revenue during the fourth quarter of 2023. This is less than the 18.2% recorded in the third quarter of 2023 and slightly more than the 15% recorded in the same quarter of 2022.

If this company’s relationship to the Zionist occupation will be investigated, numerous organizations that actively participate in the boycott of Zionism have intensified their calls for a boycott of Coca-Cola due to the company’s illegal operations in settlements created on land that the Palestinian people have ethnically cleansed in violation of international law.

37 “Coca-Cola Reports Second Quarter 2024 Results,” <https://www.coca-colacompany.com/media-center/coca-cola-reports-second-quarter-2024-results> (Accessed August 19, 2024).

Coca-Cola has a Technical Service Center<sup>38</sup>, Corporate Office<sup>39</sup> and Manufacturer<sup>40</sup> in the illegal Israeli settlement of Atarot, an illegal Israeli settlement built on usurped Palestinian land.

Companies that enter these settlements are also considered complicit in the crime of genocide committed by the criminal Zionist army.



Figure 3: Coca-Cola offices and Manufacturer in Atarot illegal Israeli settlement – Palestine

There is also a record of historical assistance to Israel from Coca-Cola. In 1991, Coca-Cola Israel and the Danish corporation Carlsberg agreed to construct a \$32 million facility and the exclusive distribution of Tuborg and Carlsberg beers in the occupied territories.<sup>41</sup>

In 2004, Coca-Cola Israel and its CEO, Ronnie Koprowski, had 45% of the Israeli mineral water company, Neviot. However, the company, led by Mozi Wertheim, acquired complete control of Neviot, as reported by Haaretz.

Furthermore, according to Haaretz, Coca-Cola Israel agreed to pay \$39 million to acquire Tara Dairy, the third-largest Israeli company in the industry at the time.<sup>42</sup>

Additionally, Coca-Cola Israel has supported Israeli basketball teams, committed hundreds of millions of dollars in this area each year, and has sponsored Israeli tennis events and marathons. Anyone holding a computer or phone may readily reach all of this.

38 "Google Maps," <https://Maps.App.Goo.Gl/4u8YKG6y3M9i8Lq47> (Accessed August 19, 2024).

39 "Google Maps," <https://Maps.App.Goo.Gl/HA4K7nD7UNA3DYCi9> (Accessed August 19, 2024).

40 "Google Maps," <https://Maps.App.Goo.Gl/Ak9FPsAAKsstMYu6A> (Accessed August 19, 2024).

41 "Carlsberg Israel (Israel Beer Breweries Ltd.)," <https://Beerpal.Com/Brewer/Carlsberg-Israel-Israel-Beer-Breweries-Ltd> (Accessed August 19, 2024).

42 Ora Coren, "Wertheim's Coca Cola to Buy Control of Neviot Water," *Haaretz* (June 28, 2004).

## McDonald's Stock Information

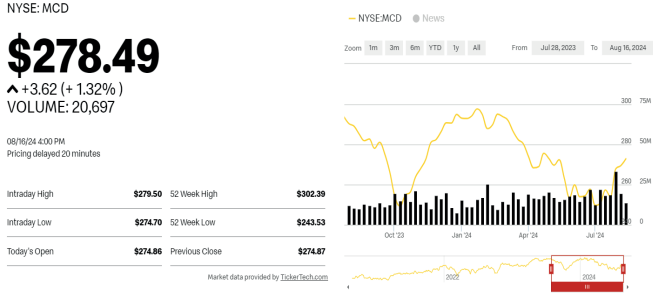


Figure 4: Mc Donalds's Operating Review Oct 2023- August 2024

### 2.5.1.3. McDonalds

Due to boycott movements in response to the Israeli war on Gaza, McDonald lost a sizable chunk of their sales in Middle Eastern countries as the year came to an end.

At the start of 2024, they declared that due to poor sales growth in its Middle East, China, and India businesses, it had missed its sales targets for the first time in almost 4 years during the most recent quarter.

The company relies on thousands of independent companies to own and operate most of its more than 40,000 stores worldwide, about 5 percent of which are in the Middle East.<sup>43</sup>

McDonald global same-store sales rose 3.4% in the fourth quarter, missing estimates for a 4.9% gain. The quarter's results marked the slowest sales growth in about three years.

By comparing the graphs with previous years, it is evident how the firm was affected by the boycott by failing to reach the sales target.

The Leading company in Israel, which has more than 191 branches, tweeted on October 19, 2023, on the X platform that it had donated more than 100,000 free meals to IDF, and 5 restaurants affiliated with the chain opened for this purpose; they are giving a 50% discount to all soldiers.<sup>44</sup>

However, the CEO of McDonald's said that the company does not support these crimes. The company has blocked its official website in the occupying state and its social media page can't be accessible worldwide.

These are some of the multinational companies that we have attempted to investigate in connection with the economic boycott; nevertheless, numerous multinational corporations dominate the world economy, particularly in the Muslim nations that are the focus of our study.

43 "About Us: McDonald's Facts and Story | McDonald's" (Accessed October 31, 2024).

44 "Media Posts by McDonald's Israel (@McDonaldsIL) / X," <https://twitter.com/McDonaldsIL/Status/1714342472237596674/Photo/1> (October 17, 2023).

### 3. Achieving Shari'ah Objectives by Boycotting These Companies

By examining these companies, we will try to determine if the Shari'ah objectives are met by practicing the economic boycott, to get a clear ruling on the financial dealings with these companies.

#### 3.1. Strengthening the Enemies' Economy

One of the Shari'ah's objectives is not to strengthen the enemy, whether militarily, economically, or in other ways and we learned that McDonald's, Starbucks and Coca-Cola, are owned by an enemy that is always ready to fight against Us. This has been proven time and time again throughout history. Countries like the United States, Israel, and other Western nations helped destroy Afghanistan, Iraq, Yemen, Libya, Syria, and other Muslim nations.

So, there's no option but to boycott these companies, and similar ones do not support the economy by purchasing from companies controlled by an actual or expected enemy. Particularly since, as a nation or as individuals, we can easily survive without them.

#### 3.2. Weakening an Enemy's Economic

Anyone who chooses to boycott the enemy's products like the mentioned companies, to weaken their economy will be rewarded for their noble intentions, and this intention transforms action from a simple task to one that accomplishes the Shari'ah's objectives. As the Prophet said: (deeds are to be judged only by intentions, and a man will have only what he intended...)<sup>45</sup>

Muslims must follow through on their obligation to boycott their opponents on the economic front if they believe it to be in their best interests and to prevent aiding them in their conflict with our Muslim brothers, because our trade with them boosts their economy and improves their control over Muslims.

#### 3.3. Fulfilling Desires Without Engaging with Adversaries

Islamic law allows Muslims to buy necessities from anyone, but if there's no fraud, price hikes, or poor quality, they should encourage fellow Muslims to support their products first.<sup>46</sup>

This highlights the issue of inferior local goods, which can be divided into two categories. The first includes electronics not readily available in the Muslim world, where customers may turn to foreign corporations. The second consists of readily available items like coffee, hamburgers, and soft drinks, which do not need to be purchased from non-Muslims. Instead, healthier, tastier, and cheaper alternatives from local sources can be found.

Buying stuff from the second category certainly involves adhering to the *haram*, even if there is no genocide occurring in Gaza. Muslims enterprises should develop their products, to prevent Muslim consumers from being forced into purchasing goods from their enemy Particularly. considering that many people refuse to boycott, claiming that local goods are of poor quality.

45 al-Bukhārī, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, "Revelation" 1 (no.1).

46 al-Qaḥṭānī Muḥammad Sa'īd, *Ālwa Lā'u Walbarā'u fi l-Islāmi* (Riyāḍ: Dār ṭība, 1992), 356.

### 3.4. The Unclear Ruling on Dealings with These Companies

There is a possibility that the support of these international companies for the Jews who are committing genocide in Gaza will not be confirmed, in which case it will be difficult to make a final judgment.

The answer can be found in the Prophet ḥadīth: (both legal and illegal things are evident, but in between them there are doubtful (suspicious) things and most people do not know about them. So, whoever saves himself from these suspicious things saves his religion and honor).<sup>47</sup>

Muslims should be cautious about suspicious items, including food and drink. It's preferable to avoid businesses if there are concerns about buying from them, as mentioned in the ḥadīth.

### Conclusion

Economic boycotts aim to undermine the enemy, and reduce harm; this is a critical Shari'ah objective, Allah says:

لَا يَنْهَيْكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ  
الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَيْكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ  
فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

“Allah forbids you not, regarding those who fight you not for (your) faith nor drive you out of your homes, from dealing kindly and justly with them: for ALLAH loveth those who are just. Allah only forbids you, regarding those who fight you for (your) faith, drive you out of your homes, and support (others) in driving you out, from turning to them. It is such as turn to them, that do wrong”<sup>48</sup>

Considering the boycott concept, Shari'ah's view on maṣlaḥa, and examples of boycotted global companies, we can draw several conclusions, including:

The boycott's objective is to encourage Muslims to rely on themselves in every way, particularly economic independence, which is regarded as a potent weapon in today's time.

According to economic statistics provided on boycotted companies' websites, the boycott did not result in major financial losses following the Tūfān al-ʿAqṣā. However, a verification process for this data could not be identified.

Statistics show that boycotted companies often miss their annual targets, but real economic losses are minimal.

Although the boycotted companies did not suffer significant financial losses, it is important to be mindful of calls for boycotts of companies that support genocide in Gaza.

The objectives that the boycotts were meant to achieve, such as harming enemies financially, cannot be accomplished with the boycotting efforts that are underway. Instead, they require more consideration from both the decision-makers and the customers.

47 al-Bukhārī, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, “Belief” 37 (no.52).

48 Yusuf Ali, *The Holy Quran - Text, Translation and Commentary*, Mumtazina 60/8.

A solid religious reference is crucial for economic boycott rulings; credible jurisprudential councils' opinions should prevail despite some disagreements.

The Muslim world must maintain economic boycotts, educate Muslims on their importance and explain techniques, to restore its global status.

Economic boycotts fulfill Shari'ah objectives by strengthening the Muslim community and weakening the enemy.



## References

ʿAbdu l-wa ḥāb al-Jābī Bassām. *Majalla Al Ahkām Al Adaliyyah*. Beyrūt: Dāru ibn ḥazm, 1st Ed., 2004.

Ābid b. ʿAbdillāh al-Sadūn. *Al-Muqāṭaʿah al-Iqtisādiyyah: Taʿshīluhā al-Sharʿī Wāqīʿuhā Wa al-Maʿmūl Lahā*. Riyadh: Dār al-Tabiʿīn, 2008.

Abū al-Qāsim al-Mawwāq. *Al-Tāj Wa al-Iklīl*. Beirut: Dār al-Kutub, 1994.

Aḥmad Khalīf Al-Ghānam. “Ittijāhātu R-Rʿayu l-ʿāmu l-ʿArabiyyu Tijāha r-Rusūmi l-Gharbiyati Li n-Nabiyyi Muḥammad.” *Majallatu Shariʿah Islāmiyah, Jāmiʿatu l-Kuwwayt* 32/127 (2021), 283–329.

Ahmed, Darwish. *The Fatwas of the Permanent Committee*. Riyadh, Saudi Arabia: Presidency of Scientific Research and Fatwa, 1st Ed., 1421.

Bukhārī, Muḥammad b. Ismāʿīl al-. *Al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ*. Dār Tawq al-Najāt, 2001.

Coren, Ora. “Wertheim’s Coca Cola to Buy Control of Neviot Water.” *Haaretz* (June 28, 2004). <https://www.haaretz.com/2004-06-28/ty-article/wertheims-coca-cola-to-buy-control-of-neviot-water/0000017f-e25b-df7c-a5ff-e27b9b080000>

Dekhil, Fawzi et al. “Effect of Religiosity on the Decision to Participate in a Boycott: The Moderating Effect of Brand Loyalty – the Case of Coca-Cola.” *Journal of Islamic Marketing* 8 (June 12, 2017). <https://doi.org/10.1108/JIMA-01-2013-0008>

Ghazali, Abū Ḥāmid al-. *Al-Mustaṣfā Min al-Uṣūl*. Būlāq: al-Matbaʿa al-Amīriyya, 1904.

Hānī Ibn ʿAbdullah al-Jubīr. *Al-Muqāṭaʿah al-Iqtisādiyyah Ruʿīya Shrʿīya*. Riyadh: Dāru l-hadī n-nabawyyu, 2006.

Jerusalemfund. “The Jerusalem Fund of Aish HaTorah.” <https://web.archive.org/web/20041025163050/>. October 25, 2004. Accessed August 17, 2024. <https://web.archive.org/web/20041025163050/>

Marghīnānī, Burhān al-Dīn al-. *Al-Hidāyah*. Beirut: Dār Iḥyā al-Turās al-ʿArabī, 1431.

Muḥammad Al-Hasin. *Fatwas on Contemporary Issues*. Riyadh: Dar Al-Akhiar, 2nd Ed., 1424.

Noormohamed, Nadia. “Muslim-American Marketplace: Understanding Cultural Diversity.” *International Business & Economics Research Journal (IBER)* 5 (February 17, 2011). <https://doi.org/10.19030/iber.v5i4.3471>

O’Connell, Mary Ellen. “Enforcing the Prohibition on the Use of Force: The U.N.’s Response to Iraq’s Invasion of Kuwait.” *Canadian Yearbook of International Law* 15 (1991).

Official website, IUMS. “IUMS, Fatwa (4) November 8, 2023, Ijtihad and Fatwa Committee.” <https://iumsonline.org/ar/ContentDetails.aspx?ID=31524>. Accessed August 16, 2024. <https://iums.me/31524>

Qaḥṭānī, Muḥammad Saʿīd al-. *Ālwa Lāʾu Walbarāʾu Fi l-Islāmi*. Riyāḍ: Dār ṭība, 6th Ed., 1992.

Sarakhsī, Muḥammad b. Aḥmad al-. *al-Mabsūṭ*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, no date.

Shamrānī, Khālīd b. 'Abdillāh al-. *Al-Muqāṭa'ah al-Iqtisādiyyah: Haqīqatuhā Wa Hukmuhā*. Ed Dammam: Dār Ibn al-Jauzī, 1st Ed., 2006.

Tabari, Ibn Jarīr al-. *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'an*. Cairo: Dār Al-Hijra, 1st Ed., 2001.

Tawakkul, Mūsa Ḥusanm. "Ḥamalātu L-Muqāṭa'ah t-Tijāriyah" 2/52 (2012), 61–102.

United Nations. "The Covenant of the League of Nations." Geneva, June 28, 1919. <https://www.ungeneva.org/en/about/league-of-nations/covenant>

United Nations, Human Rights Council. "Annual Report of the United Nations High Commissioner for Human Rights and Reports of the Office of the High Commissioner and the Secretary-General/A/HRC/43/71," 2020.

Yusuf Ali, Abdullah. *The Holy Quran - Text, Translation and Commentary*. Al-Madinah Al-Munawarah: King Fahd Holy Qurān Printing complex, 1410. <http://archive.org/details/quran-english-translation-and-commentary-by-yusuf-ali>

"About Us: McDonald's Facts and Story | McDonald's." Accessed October 31, 2024. <https://www.mcdonalds.com/us/en-us/about-us.html>

<https://beerpal.com/brewer/carlsberg-israel-israel-beer-breweries-ltd>. "Carlsberg Israel (Israel Beer Breweries Ltd.)." Accessed August 19, 2024. <https://beerpal.com/brewer/carlsberg-israel-israel-beer-breweries-ltd>

<https://www.coca-colacompany.com/media-center/coca-cola-reports-second-quarter-2024-results>. "Coca-Cola Reports Second Quarter 2024 Results." Accessed August 19, 2024. <https://www.coca-colacompany.com/media-center/coca-cola-reports-second-quarter-2024-results>

<https://www.reuters.com/>. "Free Meals for Israeli Soldiers Divide McDonald's Franchises | Reuters." Accessed August 14, 2024. <https://www.reuters.com/world/middle-east/free-meals-israeli-soldiers-divide-mcdonalds-franchises-over-israel-hamas-war-2023-10-17/>

<https://maps.app.goo.gl/4u8YKG6y3M9i8Lq47>. "Google Maps." Accessed August 19, 2024. <https://www.google.com/maps/place/Technical+Service+Center+Coca-Cola/@32.1314313,33.5316841,8z/data=!4m10!1m2!2m1!1scoca+cola+Atarot!3m6!1s0x-1502b59cb21e8ed9:0xe6f2bc28d5050e02!8m2!3d31.9651489!4d34.8512725!15sChBjb2NhIGNvbGEgQXRhcm90IgOIAQGSARBjb3Jwb3JhdGVfb2ZmaWNl4AEA!16s%2Fg%2F11cs6dtjf7?authuser=0&entry=ttu>

<https://maps.app.goo.gl/HA4K7nD7UNA3DYCi9>. "Google Maps." Accessed August 19, 2024. <https://www.google.com/maps/place/Coca-Cola/@32.1314313,33.5316841,8z/data=!4m10!1m2!2m1!1scoca+cola+Atarot!3m6!1s0x151d37a24bfc7e23:0xbe4768152e6f2bda!8m2!3d32.1315764!4d34.899344!15sChBjb2NhIGNvbGEgQXRhcm90IgOIAQGSARBjb3Jwb3JhdGVfb2ZmaWNl4AEA!16s%2Fg%2F11bwyxlvy2?authuser=0&entry=ttu>

<https://maps.app.goo.gl/Ak9FPsAAKsstMYu6A>. "Google Maps." Accessed August

19, 2024. [https://www.google.com/maps/place/Coca-Cola/@32.1314313,33.5316841,8z/data=!4m10!1m2!2m1!1scoca+cola+Atarot!3m6!1s0x151d4a15d43223c7:0x42007a7f6635b-3c5!8m2!3d32.0767608!4d34.8428261!15sChBjb2NhIGNvbGEgQXRhcm90IGOIAQGSAQxtYW-51ZmFjdHVyZXlGAA!16s%2Fg%2F11g6\\_16tj6?authuser=0&entry=ttu](https://www.google.com/maps/place/Coca-Cola/@32.1314313,33.5316841,8z/data=!4m10!1m2!2m1!1scoca+cola+Atarot!3m6!1s0x151d4a15d43223c7:0x42007a7f6635b-3c5!8m2!3d32.0767608!4d34.8428261!15sChBjb2NhIGNvbGEgQXRhcm90IGOIAQGSAQxtYW-51ZmFjdHVyZXlGAA!16s%2Fg%2F11g6_16tj6?authuser=0&entry=ttu)

<https://web.archive.org/web/20020418224331/>. “KING5.Com | Local News.” Accessed August 17, 2024. <https://web.archive.org/web/20020418224331/>

X (formerly Twitter). “McDonald’s Israel | (@McDonaldsIL) / X.” July 27, 2024. Accessed August 14, 2024. <https://x.com/mcdonaldsil>

<https://twitter.com/McDonaldsIL/status/1714342472237596674/photo/1>. “Media Posts by McDonald’s Israel (@McDonaldsIL) / X.” October 17, 2023. Accessed August 19, 2024. <https://twitter.com/mcdonaldsil>

<https://companiesmarketcap.com/starbucks/marketcap/>. “Starbucks (SBUX) - Market Capitalization.” Accessed August 17, 2024. <https://companiesmarketcap.com/starbucks/marketcap/>

<https://ticaret.gov.tr>. “T.C. Ticaret Bakanlığı.” Accessed August 17, 2024. <https://ticaret.gov.tr/haberler/israile-ihracat-kisitlamasi>

“Türkiye Says Israel’s Decision to ‘legalize’ Settlements in Occupied West Bank Violates International Law.” Accessed August 13, 2024. <https://www.aa.com.tr/en/middle-east/turkiye-says-israels-decision-to-legalize-settlements-in-occupied-west-bank-violates-international-law/3267249>

## Nahiv İlminde Nakıs Fiil Üzerine Kavramsal Bir İnceleme

Nurullah Oruç | 0000-0003-4487-4140 | nurullah.oruc@gibtu.edu.tr

Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati  
Anabilim Dalı, Gaziantep, Türkiye

ROR ID: 04nvpy675

### Öz

Birçok kaynakta çeşitli konularda kavramsal meselelere yer verildiği ve bunların isimlendirilme sebeplerine sıkça temas edildiği görülmektedir. Dolayısıyla bu gibi konular araştırılmaya değerdir. Bunlardan birisi de nahiv ilminde nakıs diye tabir edilen fiile bu ismin verilme meselesidir. Araççada nakıs kavramının, nahiv ve sarf ilimlerinde birbirinden bağımsız olarak iki ayrı mefhumu söz konusudur. Çalışmamızda nakıs fiilin nahiv açısından bu isimle adlandırılma sebepleri üzerinde durulmuş ve dilbilimcilerinin bu meseleye olan bakış açıları değerlendirilmeye çalışılmıştır. Araştırmamız nakıs fiile bu ismin verilme sebeplerini incelemeyi ve bu konudaki muhtelif görüşleri tetkik etmeyi amaçlamaktadır. Nakıs kelimesi sözlükte eksilen, azalan, kusurlu, engelli ve yetersiz gibi anlamlara gelmektedir. Çalışmamızın hedeflerinden biri de sözü edilen kavramın sözlük ile terim anlamı arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktır. Bir diğer gaye ise sözü edilen kavramın tarihsel sürecini irdelemektir. Nitel araştırma yöntemlerinden içerik analizi tekniğiyle ele alınan bu çalışmada hem klasik kaynaklardan hem de bilimsel çalışmalardan istifade edilmiştir. Örneklem yapılırken ayet, şiir ve nesirden yararlanılmıştır. İnceleme neticesinde şu bulgular elde edilmiştir: Nahiv ilminde nakıs fiilin isimlendirilme sebebine dair muhtelif görüşler vardır. Bir görüşe göre ona nakıs denilme nedeni fiilin öznesiyle yetinmemesidir. Bu görüşün savunucularından İbn Malik, konuyla ilgili sunduğu çarpıcı delilleriyle dikkat çekmektedir. Bir diğer görüşe göre ise nakıs fiil eyleme delalet etmediğinden bu adı almıştır. Çoğunluğun görüşü bu yöndedir. Bununla beraber karşıt görüşte olan İbn Malik'in delillerinin üzerine fazla tenkitlerinin olmadığı gözlemlenmektedir. Konuyla ilgili ortaya atılan görüşler bir bütün olarak değerlendirildiğinde her hâlükârda fiilde noksanlık görülmektedir. Nakıs fiilin adlandırılmasıyla ilgili olarak farklı görüşler serdedilirken bazı kaynaklarda bu fiilin nakıs kavramıyla dahi isimlendirilmediği göze çarpmaktadır. Nakıs fiil tabirinin nahiv literatürünün doğuşundan sonraki dönemlerde ortaya çıkması, kavramsallaşma açısından bu disiplinin bir süreç içinde geliştiğini göstermektedir.

### Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belagati, Nahiv, Kâne, Nakıs, Fiil.

### Atıf Bilgisi

Oruç, Nurullah. "Nahiv İlminde Nakıs Fiil Üzerine Kavramsal Bir İnceleme". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/2 (Aralık 2024), 557-573.

<https://doi.org/10.33718/tid.1519680>

Geliş Tarihi : 20.07.2024

Kabul Tarihi	: 28.11.2024
Yayın Tarihi	: 31.12.2024
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	: Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması	: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

## A Conceptual Examination on the Embroidered Verb in Grammar Science

Nurullah Oruç | 0000-0003-4487-4140 | nurullah.oruc@gibtu.edu.tr

Gaziantep Islamic Science and Technology University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Gaziantep, Türkiye

ROR ID: 04nvpy675

### Abstract

It seems that conceptual issues are included in various topics in many sources and the reasons for their naming are frequently contacted. Therefore, such issues are worth investigating. One of them is the issue of giving this name to the verb called naqis in nahiv science. There are two separate concepts of the concept of naqis in Arabic, independently of each other in the sciences of nahiv and sarf. In our study, the reasons why the naqis verb is called with this name from the point of view of nahiv have been focused on and the perspectives of linguists on this issue have been tried to be evaluated. Our research aims to examine the reasons why this name is given to the verb naqis and to examine various opinions on this subject. The word naqis has meanings such as decreasing, decreasing, defective, disabled and inadequate in the dictionary. One of the goals of our study is to reveal the meaning relationship between the dictionary and the meaning of the term of the concept in question. Another purpose is to examine the historical process of the mentioned concept. In this research, which is considered with the qualitative research method, both classical sources and scientific studies have been used. Verse, poetry and prose were used during the sampling. As a result of the examination, the following findings were obtained: There are various opinions in the science of nahiv about the reason for the naming of the naqis verb. According to one view, the reason it is called naqis is that the verb is not satisfied with its subject. Ibn Malik, one of the proponents of this view, draws attention with the striking proofs he presents on this subject. According to another opinion, naqis received this name because the verb does not indicate action. The majority opinion is in this direction. However, it is observed that they do not have much criticism on the evidence of Ibn Malik, who is of the opposite opinion. In any case, when the opinions expressed on the subject are evaluated as a whole, there is a deficiency in the act. While different opinions are expressed about the naming of the naqis verb, it is noticeable that in some sources this verb is not even named with the concept of naqis. The appearance of the verb phrase naqis in the periods after the birth of nahiv literature shows that this discipline has developed in a process in terms of conceptualization.

### Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Grammar, Kane, Naqis, Verb.

### Citation

Oruç, Nurullah. "A Conceptual Examination on the Embroidered Verb in Grammar Science". *Trabzon Theology Journal* 11/2 (December 2024), 557-573.

<https://doi.org/10.33718/tid.1519680>

Date of Submission : 20.07.2024

Date of Acceptance : 28.11.2024

Date of Publication : 31.12.2024

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - intihal.net

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Giriş

Arap dilinde ناقص fiilinden türetilen ناقص *nakıs* kavramı; *eksilen, azalan, kusurlu, hafif, engelli ve yetersiz* gibi anlamlarda kullanılan bir sıfattır.<sup>1</sup> Dolayısıyla bu açıdan nakıs fiil, tam olmayan fiil demektir. Çalışmamızda Arap dilbilimi terminolojisinde sıkça kullanılan bu tabirin sözlükteki anlamıyla olan ilişkisi ve bu bağlamda fiilin hangi açıdan nakıs olduğu irdelenmiştir. Arap dilbiliminde bazı kavramların isimlendirilme meselesi üzerinde durulduğu ve bu konunun tartışmaya sahne olduğu gözlemlenmektedir. Bu kavramlardan biri de Arap gramerinde genişçe yer tutan ve tartışma değeri olan *nakıs* tabiridir.

Çoğu klasik kaynakta nakıs fiilin kavramsal boyutunun ele alındığı ve konuyla ilgili farklı görüşler serdedildiği görülmektedir. Araştırıldığı kadarıyla bilimsel anlamda meseleye değinen bazı çalışmalar bulunmakla beraber bunların konuyu kapsamlı ve müstakil bir biçimde ele almadığı anlaşılmaktadır. Çoğu alim tarafından çeşitli konularda kavramsal meselelere yer verildiği ve söz konusu kavramların adlandırma sebeplerine sıklıkla değinildiği dikkati çekmektedir. Dolayısıyla bu gibi konular araştırılmaya değerdir. Nakıs fiilin bu isimle anılmasıyla ilgili olarak farklı görüşler var iken, kaynakların bazısında bu fiilin nakıs kavramıyla dahi adlandırılmaması ise oldukça dikkat çekicidir.<sup>2</sup>

Mustafa İrmak'ın *Arapça'da Nâsîh Fiiller* adlı Yüksek Lisans Tezi, Selim Tekin'in *Tem-mâm Hassân'ın Nevâsîh Fiilleri ile İlgili Görüşlerinin Değerlendirmesi* adlı makalesi, Muhammet Berat Can'ın *Muallakalarda Nevasih Fiiller ve Kullanım Şekilleri* konulu Yüksek Lisans Tezi, Muhammed Ömeroğlu'nun *Bakara Sûresi'nde Nevâsîh Fiiller: Dilsel ve Anlam bilimsel İnceleme* isimli Yüksek Lisans Tezi, Muhammed Hüseyin en-Nakîb'in *el-Fi'lü'n-Nâkıs - Dirâse Nahviyye Delâliyye Beyne'l-Kudemâi ve'l-Muhdasîn* isimli makalesi ve Menâil Neccâr'ın *Kırâa Makamiyye Biragmatiyye li Kâne en-Nâkıs ve Delâletihâ ez-Zemeniyye* başlıklı makalesi araştırmamızın konusuyla ilintili yapılan çalışmalardır.

Yukarıda anılan bu çalışmaların bazısında nakıs fiillerin tesmiyesine kısmen değinildiği, bazısında ise hiç yer verilmediği görülmektedir. Söz konusu çalışmalarda nakıs fiilin isimlendirilmesine dair geniş çapta alınması gereken meselelerin ve bu konuda ortaya atılan iddiaların tetkikine çok yer verilmeden bunların incelenmesi başka çalışmalara tevdi edildiği anlaşılmaktadır. Bununla ilgili örnek verecek olursak;

Mustafa İrmak'ın nâsîh fiilleri konu edindiği çalışmasının giriş kısmında nâsîh fiillerden nakıs olana yer verilmiş ve bu fiile verilen ismin sebebiyle ilgili bazı görüşlere değinilmiştir.<sup>3</sup> Çalışmamızda ise söz konusu görüşlerin kapsamlı bir şekilde ele alınıp değerlendirilmesi yapılmıştır.

Selim Tekin'in kaleme aldığı *Tem-mâm Hassân'ın Nevâsîh Fiilleri ile İlgili Görüşlerinin Değerlendirmesi* adlı makalesinde nahiv ilmindeki nakıs fiile bu ismin verilme gerekçesine değinilirken, fiildeki noksanlıktan maksadının ne olduğunu belirtmekten öteye gidilmemiştir.<sup>4</sup>

1 Cübrân Mesûd, *er-Râid* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1992), "nâkıs", 790, 818.

2 Mesela bk. Ebû Mûsâ İsâ b. Abdulazîz el-Merâkîşî, *el-Mukaddimetü'l-cezüliyye*, thk. Velid es-Seyyid (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 41.

3 Mustafa İrmak, *Arapça'da Nâsîh Fiiller* (Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 6-7.

4 Selim Tekin, "Tem-mâm Hassân'ın Nevâsîh Fiilleri ile İlgili Görüşlerinin Değerlendirmesi", *Ondokuzmayıs*



Aynı şekilde Muhammet Berat Can'ın hazırladığı *Muallakalarda Nevasih Fiiller ve Kullanım Şekilleri* adlı tez çalışmasında “Nakis fiillerin anlamlarının tam ortaya çıkması için tek başına isimleri yeterli olmaz ve habere ihtiyaç duyarlar. Bu ismin verilmesinin sebebi de budur.” şeklinde nakis fiilin isimlendirilme sebebine kısaca temas edilmiştir.<sup>5</sup>

Yine Muhammed Ömeroğlu'nun, nevâsîh fiilleri ele aldığı tez çalışmasında ise nakis fiilin bu isimle anılma sebeplerine ilişkin öne sürülen görüşler ayrı bir başlık altında muhtasaran irdelenmiştir.<sup>6</sup>

Muhammed Hüseyin en-Nakîb'in mezkûr çalışmasında da nakis fiilin tanımı bağlamında bu konudaki yaklaşımlara özlü bir biçimde yer verilmiştir. Fakat araştırmacı bu görüşlere temas etmekle sözü edilen fiilin kapsamlı bir tanımı ortaya çıkarmayı hedeflemiştir. Dolayısıyla söz konusu çalışmanın ana konusunun kavramsal analiz olmadığı barizdir. Bahsedilen görüşlerin genişçe tartışılmaması ve bu konunun üzerinde özellikle duran İbn Malik gibi bazı alimlerin düşünce ve argümanlarına yer verilmemesi bunun net ifadesidir.<sup>7</sup>

Menâl Neccâr'ın bahsi geçen makalesinde ise nakis fiilin tesmiyesine dair birtakım değerlendirmelerde bulunulmakla beraber çalışmanın buna münhasır olmayıp ilgili fiilin birçok yönden tetkik edildiği görülmektedir. Neccâr'ın çalışmasında müstakil bir başlık altında nakis fiilin kavramsal boyutunun irdelenmesi hasebiyle bu konuda diğer çalışmalara göre daha zengin içeriğe sahip olduğu görülmektedir. Fakat bu başlıkta serdedilen bazı görüşlerin detaylandırılmadığı anlaşılmaktadır. Mesela anılan çalışmada konuya ilişkin en çok deliller sunan İbn Malik'in argümanlarının olduğu belirtilmiş fakat bunların ne olduğuyla ilgili bir bilgiye yer verilmemiştir.<sup>8</sup> Bundan meselenin müstakil bir çalışmada daha geniş bir biçimde araştırma ihtiyacı hasıl olmuştur.

Çalışmamız sözü edilen fiilin nahiv ilminde neden nakis tabiriyle adlandırıldığı meselesini ele almaktadır. Araştırmamızın amacı nakis fiile bu ismin verilme sebebiyle ilgili olarak öne sürülen argümanları ve bu konudaki görüşleri değerlendirmektir. Nitel araştırma yöntemlerinden içerik analizi tekniğiyle hazırlanan bu çalışmada klasik eserlerin yanı sıra akademik kaynaklardan da yararlanılmıştır. Makalemiz üç başlık altında ele alınmıştır. Birinci başlıkta nakis kavramının sözlük ve terim anlamına yer verilmiştir. İkincisinde bu kavramın teşekkülü ve tarihsel süreci ele alınmıştır. Üçüncüsünde ise nahiv ilmi açısından analizi yapılmıştır. Örneklemeye yapılırken ayet, şiir ve nesirden yararlanılmıştır.

### 1. Nakis Kavramının Sözlük ve Terim anlamı

نقص fiilinin kök harflerinden türetilen bu kavram; eksilen, azalan, kusurlu, hafif, engelli ve yetersiz gibi anlamlarda kullanılan bir sıfattır.<sup>9</sup> Terim anlamı ise sarf ve nahiv olmak

*Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2022), 857.

5 Muhammet Berat Can, *Muallakalarda Nevasih Fiiller ve Kullanım Şekilleri* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 29.

6 Muhammed Ömeroğlu, *Bakara Sûresi'nde Nevâsîh Fiiller: Dîsel ve Anlam Bilimsel İnceleme* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 9-14.

7 Muhammed Hüseyin en-Nakîb, “el-Fi'lü'n-Nâkis – Dirâse Nahviyye Delâliyye Beyne'l-Kudemâi ve'l-Muhdasîn”, *Nâsir Üniversitesi Dergisi* 4 (Aralık 2014), 407.

8 Menâl Neccâr, “Kırâa Makamiyye Biragmatiyye li Kâne en-Nâkisa ve Delâletihâ ez-Zemeniyye”, *Kairâla Dergisi* (Ocak 2020), 214-217.

9 Cübârân Mesûd, *er-Râid* (Beirut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1992), “nâkis”, 790, 818.

üzere iki açıdandır. Sarf ilminde nakıs fiil, kök harflerin sonuncusu yani lâmu'l-fiili illet harflerinden biri olan fiile denir.<sup>10</sup> Çalışmamızda bu kavram nahiv açısından ele alınması hasebiyle sarf ilmi bakımından yapılan tanım çerçevesindeki tartışma ve değerlendirmelere yer vermedik. Nahivdeki terim anlamı ise sözcüğün adlandırılma sebebine ilişkin bakış açılarına göre ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla sözü edilen kelimenin bu bağlamdaki terim anlamının nahiv ilmindeki kavramsal boyutu başlığı altında irdelenmesi daha isabetli olacaktır kanaatindeyiz.

## 2. Nakıs Kavramının Tarihçesi

Bu kavram sözlükteki anlamıyla İslam öncesi dönemlere kadar geri gider. Câhiliye Devri muallaka şairi Tarafe b. el-Abd'a (ö. 564/1169) ait aşağıdaki beyit buna örnek teşkil etmektedir:<sup>11</sup>

مَا تَنْقُصُ الْكَيْامُ وَالذَّهْرُ تَنْقِدُ      أَرَى الْعَيْشَ كَثْرًا نَاقِصًا كُلَّ لَيْلَةٍ

(Tavîl)

*Yaşamı her gece eksilen bir hazine olarak görüyorum.*

*Günlerin ve zamanının eksilttiği tükenmeye mahkumdur.*

Görüldüğü gibi beyitte zikredilen nakıs sözcüğü eksilen anlamında kullanılmıştır. Bu söz konusu kavramın temel anlamıdır. Nakıs kelimesinin İslam'ın ortaya çıktığı dönemde de aynı manada kullanıldığı görülmektedir. Anılan dönemde nazil olan Kur'ân-ı Kerim'de bu kalıpta olmasa da türetildiği kök harflerin oluşturduğu başka sîgalarda zikredildiği dikkat çekmektedir. “وَتَبْلُوكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَنَبِّئِ الصَّابِرِينَ. “Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla; mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmekle sınavacağız. Sabredenleri müjdele!”<sup>12</sup>ayetinde olduğu gibi. Görüldüğü üzere ayette adından söz edilen kelime master sîgasıyla kullanılmıştır.

Mevcut bilgilere göre nakıs kelimesinin nahiv ilmi literatürüne girmesi ise Arap gramerinin ilk nüvelerinin atıldığı dönemden sonraki safhalarda olmuştur. Kûfe Mektebi dil bilimcisi el-Ferrâ' (ö. 207/822) bir nahiv terimi olarak nakıs kavramını *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eserinde kullandığı saptanmıştır.<sup>13</sup> Ulaşabildiğimiz verilere göre bu tabir ilk defa anılan alim tarafından kullanılmıştır. Çağdaş araştırmacılardan Yuhanna Mirza da bir çalışmasında Ferrâ'nın ihdas ettiği nahiv terimlerini serdederken fiil için kullanılan nakıs kavramına da yer vermiştir.<sup>14</sup> Buna göre bu tabirin hicri üçüncü yüzyılın başlarında kullanılmaya başlandığı anlaşılmaktadır. Sonraki dönemde kimi alimlerin Ferrâ'yı örnek alarak bu tabiri kullandığı görülmektedir. Mesela Basra dil mektebine mensup Sîrâfî (ö. 368/979)'nin kaleme aldığı *Şerhu Ebyâti Sîbeveyh*'inde bahsi geçen sözcüğe yer vermiştir.<sup>15</sup>

10 Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, thk. Adil Enver Hıdır (Beirut: Dâru'l-Marife, 2007), 215.

11 Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Süleymân el-A'lem eş-Şentemerî, *Şerhu Dîvânî Tarafe b. el-Abd*, thk. Dürrîyye el-Hatîb - Lutfi es-Sakkâl (Beirut: el-Müessesese el-Arabiyye, 2000.), 49.

12 Bakara 2/155.

13 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kurân*, thk. Ahmed Yusuf vd. (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, ts.), 2/83, 106.

14 Yuhannâ Mirzâ, *Mevsûatî'l-mustalahî'n-nahvî* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 1/387.

15 Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sîrâfî, *Şerhu Ebyâti Sîbeveyhi*, thk. Muhammed Ali er-Rîh

Nakıs fiil kavramının yaygın biçimde kullanılmaya başlanması ise hicri altıncı asır ve onu takip eden dönemlerde görülmektedir. Bu dönemde yaşayan kimi dilbilimcilerinin eserlerinde bu tabire yer verilmesi bunu açık bir şekilde göstermektedir.<sup>16</sup> Nakıs kavramının kullanımı günümüze kadar süregelmiştir. Fakat bu kavramla tavsif olunan fiiller, kavramın kullanıldığı tarihlerden bu yana farklı isimlerle anıldığı mülahaza edilmektedir; kimi zaman kâne ve kardeşleri, bazen nakıs fiiller, bazen ise nâsih fiiller gibi çeşitli kullanımlar söz konusu olmuştur.<sup>17</sup>

### 3. Nahivde Nakıs Fiilin Kavramsal Boyutu

Nahiv ilminde nakıs fiil, isim cümlesini oluşturan özne ve yüklemi başında kullanılarak özneyi merfu, yüklemi ise mansûb yaparak lafızlarına etki eden amil konumundadır. Nakıs fiiller, *كَانَ* ve *مَا زَالَ* fiilleridir: *كَانَ الْمَطَرُ غَزِيرًا* “Yağmur şiddetliydi.”<sup>18</sup> Görüldüğü üzere nahiv ilminde nakıs fiil, cümledeki konumuna bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yönüyle sarf ilmindeki nakıs fiilden temayüz etmektedir.

Yukarıda anılan fiillerle nakıs denilmesinin sebebi, dil alimleri arasında ihtilafıdır.<sup>19</sup> Zemahşerî (ö. 538/1144), İbn Mâlik (ö. 672/1274), Ebû Hayyân (ö. 745/1344), Çârperdî (ö. 746/1346), ve İbn Akîl (ö. 769/1367) gibi bazı müteahhirün alimlere göre bu fiiller sadece öznesiyle birlikte kullanıldığında cümle tam anlamlı olmaz ve bu bakımdan noksan kalmaktadırlar. Bu nedenle fiil nakıs adını almıştır. Örneğin “*كَانَ الرَّجُلُ* Adam... idi”, “*مَا زَالَ الرَّجُلُ* Adam hâlâ...”, “*لَيْسَ الرَّجُلُ* Adam ... değildir.” cümlelerde yer alan fiil, haber eksikliğinden dolayı bir anlam ifade etmemiştir. Hâlbuki söz konusu fiil, “*كَانَ الرَّجُلُ مَاثِيًا* Adam yürüyordu.”, “*مَا زَالَ الرَّجُلُ وَاقِفًا* Adam hâlâ ayakta.”, “*لَيْسَ الرَّجُلُ بَجِيَلًا* Adam cimri değildir.” misallerinde görüldüğü şekilde yüklemle birlikte kullanıldığı takdirde manadaki noksanlık da ortadan kalkmış olacaktır.<sup>20</sup>

Kimilerine göre ise bu konumdaki fiil sadece zamana delalet edip, eylem ifade etmemektedir. Basra Mektebi dilcileri başta olmak üzere alimlerin kahir ekseriyeti bu görüştedirler.<sup>21</sup> Bu yönüyle fiilin tanımı tam olarak bunları kapsamamaktadır.<sup>22</sup> “Fiil hem zamana

Hâşim (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1974), 1/6.

16 Mesela bk. Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fî smâati'l-irâb*, thk. Ali Ebû Mulhim (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993), 349; Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Haşşâb, *el-Mürtecel fî Şerhi'l-Cümel* (nşr. Ali Haydar, Dımaşk, 1972), 130.

17 Mesela bk. Ebû Muhammed Kâsım b. Alî el-Harîrî, *Milhetü'l-İrâb* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2005), 51; Mustafa el-Ğalâyîni, *Câmiü'd-durâsi'l-Arabiyye*, thk. Abdülmunim Hafâce (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 2/272; Fâdıl Salih es-Semerrâi, *Meâni'n-nahv* (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2020), 1/257; Neccâr, “Kırâa Makamiyye Biragmatiyye li Kâne en-Nâkisa ve Delâletihâ ez-Zemeniyye”, 216-217.

18 Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdurrahmân el-Hemedânî, *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. imîl Bedî Yakûb (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014), 1/35.

19 Bk. Ömeroğlu, *Bakara Süresi'nde Nevâsih Fiiller: Dilsel ve Anlam bilimsel İnceleme*, 11; Neccâr, “Kırâa Makamiyye Biragmatiyye li Kâne en-Nâkisa ve Delâletihâ ez-Zemeniyye”, 214.

20 Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelûşî, *İrtişâfü'd-darab min lisâni'l-Arab*, thk. Muhammed Osman (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 2/223; Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Mâlik et-Tâî, *Şerhu't-Teshîl*, 1/320; Muhammed b. Abdurrahim el-Meylânî, *Şerhu'l-Muğni* (Diyarbakır: Seyda Yayınları, ts.), 305; İbn Akîl, *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik*, 1/140.

21 Ebû Hayyân, *İrtişâfü'd-darab*, 2/223; İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/320; Ebü'l-Fazl Şemsüddîn Muhammed b. Tolun, *Şerh İbn Tolun alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Abdulhamid Câsim Muhammed el-Fayyâd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 1/209; Semerrâi, *Meâni'n-nahv*, 1/259.

22 Ebû Hayyân, *İrtişâfü'd-darab*, 2/223; İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/320.

hem de eyleme delalet eden bir kelimedir.” şeklindeki tanım, bu savı desteklemektedir.<sup>23</sup> Binaenaleyh eyleme delalet etmeyen fiil kendisine verilen tanım açısından noksan kalmaktadır. Buna istinaden sözü edilen fiile nakıs denilmesi de tabiidir. Mesela “كان oldu”, “يكون oluyor”, “كُنْ ol” fiillerinde zaman anlamı var iken eylem söz konusu değildir.<sup>24</sup>

Nakıs fiilin salt zamana delalet ettiğini savunanlardan biri de İbn Cinnî’dir (ö. 392/1002). Bu münekkit anılan fiilin ismini faile, haberini ise mefule benzetmektedir.<sup>25</sup> Onun bu benzetmesi irab bakımından olduğu değerlendirilmektedir. Nitekim nakıs fiilin ismi fail gibi merfu, haberi ise meful gibi mansubtur. Bu mukayesenin nakıs fiilin ancak haberle anlam ifade etmesi bakımından haberin mefulle eşdeğer kılınması şeklinde olmadığı düşünülmektedir. Sonuçta yukarıda verdiğimiz قَامَ زَيْدٌ örneğinde olduğu gibi geçişsiz filler faille yetinerek meful almamaktadırlar. Nakıs konumundaki fiil ise mutlaka haberle birlikte kullanılmalıdır.

Dilbilimcisi Şelebîn (ö. 645/1247) nakıs fiilin eylem bildirmediği gibi eylemlik bildiren mastardan da türetilmediğini öne sürmektedir. İbn Hişâm (ö. 761/1360) ise onun bu iddiasına ilişkin olarak “Şelebîn bir yandan fiilin ne eyleme delalet ettiğini ne de ondan türetilmediğini söylerken diğer yandan zaman zaman bundan mastar tevîl etmiştir. Mesela “يُعْجِبُنِي كَوْنُ زَيْدٍ أَخَاكَ” Kardeşinin Zeyd olması hoşuma gitti.” cümlesini أَخَاكَ كَوْنُ زَيْدٍ أَخَاكَ biçiminde كَوْنُ fiilinin mastarı olarak كَوْنُ kelimesini varsaymaktadır.” diye onu yadırgamıştır.<sup>26</sup> İbn Haruf (ö. 609/1212) ile İbn Ufûr (ö. 669/1270) ise sözü edilen fiilin telaffuz edilip kullanılmayan mastardan türetilmediği görüşündedirler.<sup>27</sup>

Bu düşüncüyü savunanlara göre sözü edilen fiiller, eyleme delalet etmediği için zarf ve mecrûr isimde lafzen amel etmemektedirler. Dilbilimciler bu gruptaki fiillerin, zarfın veya mecrûr ismin lafzını etkilediğiyle ilgili olarak görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bu ihtilafa yol açan saik ise mezkûr fiillerin eyleme delalet edip etmemesi meselesidir. Mevzubahis fiillerin zarf ile mecrûr isimde amel etmesi ise onların hem zaman hem de eylem ifade ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla bu fiillerin nakıs diye tesmiye olunmalarının sebebinin, eyleme delalet etmediğiyle ilgili bir durum olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>28</sup>

Arap dili âlimi İbn Yaîş (ö. 643/1245), adından söz edilen fiillere *ibare fiilleri* de denildiğini belirtmektedir. Ona göre bu tabir, nakıs fiillerin özde değil, sözde fiil olduğuna işaret etmektedir. Çünkü hakiki fiil eylem ifade edendir.<sup>29</sup> *İbare* kavramı *tabir*, *yorum*, *tevîl* ve *söz anlamına* gelmektedir.<sup>30</sup> Söz konusu fiiller gerçek manada eylem bildirmediği için bunlara bu isimlendirme yapılmıştır. Yani bu tabirin sözlük anlamları dikkate alındığında mezkûr fiillerin aslında fiil olmadığı, fiile benzediği ve dolayısıyla fiil konumuna indirildiği anla-

23 Zemahşerî, *el-Mufassal fi sinâti'l-irâb*, 319.

24 Ebû Hayyân, *İrtişâfî'd-darab*, 2/223; İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/320.

25 Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Lüma' fi'l-'Arabiyye*, thk. Semih Ebû Muğlî (Amman: Dâru Mecd-lâvî, 1998), 36.

26 Ebû Alî Ömer b. Muhammed el-İşbîlî, *et-Tevtr'e fi'n-nahv*, nşr. Yusuf Ahmed el-Mutavvî (Kahire, 1973), 224; Ebû Muhammed Bedrüddîn Hasen b. Kasım el-Murâdî, *Şerhü't-Teshîl*, thk. Muhammed Abdünnebî (Mansure: Mektebetü'l-İmân, 2006), 289.

27 Murâdî, *Şerhü't-Teshîl*, 289.

28 Ebû Hayyân, *İrtişâfî'd-darab*, 2/223.

29 Ebû'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî el-Esedî, *Şerhu'l-Mufassal*, thk. İmîl Bedî Yakûb (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 4/335 vd.

30 Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Mektebu Tahki-ki't-Turâs (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), “abr” 434.

şılmaktadır.

İbn Yaîş bu fiillerin nakıs kavramıyla ifade edilmesinin sebebini şöyle açıklamaktadır: Bu fiiller nakıstır. Çünkü hakiki fiil eyleme ve zamana delalet eder. Mesela حرب fiili hem vurma eylemini hem de bu eylemin vuku bulunduğu geçmiş zamana delalet ederken, كَانَ fiili bizzat kendisi bilinmeyen herhangi bir eylemin olduğuna delalet etmektedir. Yani bu kelime tam fiil gibi bizatihi doğrudan eylem bildirmemektedir. Ancak bu edatın, lafzına etki ettiği haberi manaca bir nevi eylemin yerini tutmaktadır. Söz konusu nakıs fiil de ancak bu yüklemle birlikte eylem anlamını yansıtabilmektedir. Eylem bildirmediği halde bu sözcüklere fiil denilmesinin sebebi ise onların da nakıs olmayan fiil gibi mâzi, muzârî ve emir şeklinde çekimlerinin olmasıdır.<sup>31</sup>

İbn Yaîş'in yaklaşımına göre bu gruptaki fiillerde diğerlerine nazaran noksanlık olduğu açıktır. Anlaşıldığı üzere bu alimin mezkûr fiillerin tesmiyesiyle ilgili vurguladığı husus, bunların tek başlarında eylem ifade etmediğidir. Kısaca İbn Yaîş, nakıs fiilin bu isimle adlandırılma sebebini eylem bildirmemesine bağlamaktadır. Öte yandan bu alimin söz konusu fiillerin, eyleme delalet etmedikleri halde fiille nitelendirilmesinin nedenini, onların da fiil gibi çekimli olmalarına bağlaması dikkat çekicidir. Nitekim bunlardan bazıı türetilmeyen fiildir. تَبَسَّ edatı bunun örneğidir.

Alimlerin kahir ekseriyetinin bu konudaki görüşüne muhalefet eden Arap dilbilimcisi İbn Mâlik ise nakıs fiilin bu tabirle adlandırılmasının eyleme delalet etmediğinden dolayı olduğu görüşünü benimsememektedir. İbn Mâlik bu iddianın birkaç açıdan hakikati yansıtmadığı kanaatini taşımaktadır. Ona göre bu düşünceye sahip olan kişi aynı zamanda bu kelimelerin fiil olduğunu da kabul etmiş olur. Fiil ise hem eylem hem de zaman ifade etmektedir. Çünkü bir kelime sadece eyleme delalet ediyorsa mastar,<sup>32</sup> salt zaman ifade ediyorsa ism-i zamandır.<sup>33</sup> Hâlbuki mezkûr amiller ne mastar ne de ism-i zamandır. Dolayısıyla bunların sadece bir anlam ifade etmesi düşünülemez. İbn Mâlik'in öne sürdüğü argümanlardan biri de şudur: Bu görüşte olan kimse, esasen tüm fiillerin zaman ve eylem bildirdiğini kabul eder. Bununla birlikte söz konusu kelimeleri fiil diye niteleyip onun iki manadan birini tazammun etmediğine hükmetmesi, fiili aslından uzak tutmuş olur ki delil olmadıkça bunun kabulü mümkün değildir. Ayrıca bahsi geçen fiiller zaman anlamıyla sınırlı olsaydı onların yerine ism-i fâil sîğası kullanılıp aynı işlevi görmezdi. Çünkü ism-i fâil zaman değil eylem anlamını yansıtmaktadır. Aşağıda verilen iki beyit bunun net göstergesidir:<sup>34</sup>

أَحَاكَ إِذَا لَمْ تَلْفِهِ لَكَ مُنْجِدًا

وَمَا كُلُّ مَنْ يُبْدِي الْبَشَاشَةَ كَانًا

(Tavîl)

*Her yüzüne gülen kimse, kardeşin olmuyor.*

Senin imdadına koştüğünü görmediğin müddetçe.

أَجْبُكَ حَتَّى يُغْمِضَ الْعَيْنَ مُغْمِضًا

قَضَى اللَّهُ يَا أَسْمَاءُ أَنْ لَسْتُ زَائِلًا

(Tavîl)

31 İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 4/336.

32 “ secde etmek” gibi.

33 “ doğum zamanı/tarihi” gibi.

34 Bu beytin kime ait olduğu bilinmemektedir. Bk. İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/322.

Ey Esmâ! Allah, seni sevmeye devam etmemi emretti.

*Göz kapatan biri gözümü kapatıncaya dek.*<sup>35</sup>

Bu beyitlerde kullanılan عَسَىٰ ve كَانَتْ kelimeleri ism-i fâil olup ismi merfû, haberi ise mansûb yaparak türetildikleri fiillerin işlevini görmektedirler. Öte yandan her ikisi de isim olmaları hasebiyle zamana delalet etmeyip, eylem ifade etmektedirler.<sup>36</sup>

İbn Mâlik'in bu meseleye dair bir diğer eleştirisi de şöyledir: Fiilin eyleme olan delaleti, zamana delalet etmesinden daha kavidir. Çünkü fiilin eylem bildirmesi bazı karinelerle değişmezken, zamana delalet etmesi söz konusu karinelerle değişebilmektedir. Binaenaleyh fiil zamana delalet ediyorsa eyleme hayli hayli delalet eder. Kaldı ki bu fiiller eylem anlamından ari olsaydı onlardan emir sîgası elde edilmezdi. Nitekim emir fiilinin eylem bildirmemesi düşünülemez. “يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ” Ey iman edenler! Adaleti ayakta tutun<sup>37</sup> ayeti buna örneklik teşkil etmektedir.<sup>38</sup> Fakat bu durum bütün nakıs fiiller için geçerli olduğu iddia edilemez. Çünkü bunlardan çekimsiz olan دَامَ ve نَبَسَ ile nakıs olması için başında olumsuz edatlardan birinin kullanılması şart koşulan fiillerden mastar ve emir sîgası türetilemez.<sup>39</sup>

İbn Mâlik konuya ilişkin son olarak şunu söylemektedir: Mezkûr delillerle نَبَسَ dışındaki bu fiillerin hem zamana hem de eyleme delalet ettiği kanıtlandığına göre bunlara nakıs denilmesi, merfû ismiyle yani öznesiyle iktifa etmediğindedir. Özneye yetinmemesinin sebebi ise delalet ettiği eylemin iki mamulü arasındaki ilişkiye isnat etmesidir. Buna göre “كَانَ زَيْدٌ عَالِمًا” Zeyd bilgin idi.” misalinde Zeyd ilimle nitelenmiştir. Bu nedenle كَانَ fiilinin özne olan Zeyd ismiyle kullanılması yeterli olmayıp onu tavsif eden bir yüklem ihtiyacı vardır.<sup>40</sup>

İbn Malik'in *et-Teshîl*'i üzerine genişçe şerh yazan Nâzîrî'l-Ceyş (ö. 778/1376), onun nakıs fiilinin tesmiyesiyle ilgili serdettiği görüşlerin genelini benimsemektedir. Ancak eylemin iki mamul arasındaki münasebete dayandırılması fikrini tasvip etmez. Bunun nedenini ise şöyle açıklamaktadır: “İsnat, fiilden sonraki ismedir. Fakat bu isim bir sıfatla kayıtlanmalıdır.”<sup>41</sup> Bu durum, noksanlığın doğrudan fiilde değil cümlelerin genelinde belirlediği anlamına gelmektedir. Yani buradaki eksiklik cümle unsuru olan yüklem eksikliğidir. Fiil bu noksanlıktan ötürü nakıs ismini taşıyaydı özne de bu isimle anılacaktı. Netice itibarıyla anlam bakımından tam bir cümlelerin oluşması için her halükârda özneye yüklenen bir sıfatın olması elzemdir. Çünkü yüklemi olmayan bir özne zaten anlamsızdır.

Nâzîrî'l-Ceyş, nakıs fiilinin tabiriyle ilgili olarak ayrıca şu değerlendirmelerde bulunmaktadır: Nakıs fiilin eylemden soyutlanıp sadece zamana delalet ettiğini düşünenler, fiile cer harfinin taalluk etmediğine, zaman ve mekân zarflarında amel etmediğine hükmetmiş

35 Bu beyit Abbasi şairi Hüseyin b. Mutayr el-Esedî'ye ait olup bahr-ı tavîl vezninde nazmedilmiştir. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ümrân el-Merzûbânî, *Tetimmetü Mu'cemü'ş-Şu'arâ*, thk. Abbas Hânî el-Çerâh (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 2/99.

36 İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/322.

37 Nisâ 4/135.

38 İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/323.

39 İbn Akîl, *Şerhu Eلفیyeti İbn Mâlik*, 1/140.

40 İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/323.

41 Muhammed b. Yusuf Nâzîrî'l-Ceyş, *Temhidü'l-Kavâid bi Şerhi Teshîli'l-fevâid*, thk. Ali Muhammed Fâhir vd. (Kahire: Dâru's-Sellâm, 2007), 3/1089.

olur. Aksi görüşte olanlar ise bütün bunlarda amel edebileceğini kabul etmiş olur ki doğru olan da budur. Buna istinaden kimileri “أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا” İnsanlar için hayret verici midir?<sup>42</sup> aye-tindeki lâm harf-i cerrini nakıs olan كَانَ fiiline müteallik olduğunu belirtmektedir.<sup>43</sup> Neticede adından söz edilen münekkidin nakıs kavramının isimlendirilmesini fiilin eylem anlamından arınmasına dayandıranlara katılmadığı açıktır.

Dil âlimi Şâtıbî (ö. 790/1388), İbn Malik’in meseleye ilişkin ortaya koyduğu delillerinin gözden geçirilmeye açık olduğunu öne sürmektedir. Bu delillerinin çoğunun veya tamamının cumhuru ulemanın tetkiki neticesinde hükümsüz kalabileceğini kaydetmektedir. Mümkün olduğunca İbn Malik’in görüşlerini desteklediğini söyleyen Şâtıbî söz konusu görüşleri aktarırken bunların tetkikine fazla yer vermediği görülmektedir. Bununla birlikte müellif gerektiğinde isabetli olduğuna kanaat getirdiği kendi görüşünü belirtmekten çekilmeyeceğini de eklemektedir. Nitekim onun bu konuda İbn Malik’in aksine farklı bir görüş sergilediği ortadadır. Ona göre nakıs fiilin bu ismi taşıması manaya delaletinden hasil olan noksanlıktan ötürüdür. Çünkü esas olan fiilin, türetildiği kökün anlamını yansıtmadır ki bu da mastardır. Bu anlamdan kasıt ise eylem ve zamandır. Örneğin: هَرَبَ fiili bir hem vurma eylemine hem de eylemin gerçekleştiği geçmiş zamana delalet etmektedir. Nakıs fiiller ise yalnızca zaman bildirdiğinden manaya delaleti bakımından eksiktir. Dolayısıyla *eksik* anlamına gelen *nakıs* ismini almıştır.<sup>44</sup>

İbn Malik’in bu konudaki fikrine katılan İbnü’l-Demâmînî (ö. 827/1424) onun görüşünün cumhuru ulema nezdinde hüsnü kabul gördüğünü iddia etmektedir.<sup>45</sup> Günümüzde de bu yaklaşımın benimsendiği bariz bir şekilde görülmektedir.<sup>46</sup>

Arap dil bilgini Radî el-Esterâbâdî (ö. 688/1289) de nakıs fiilin bu tabirle adlandırılmasının eylem bildirmemesi nedeniyle olduğu görüşüne katılmamaktadır. Ona göre bu fiiller hem zamana hem de eyleme delalet etmektedirler. Fiil hem tek başına hem de lafzını etkilediği yüklemle birlikte kullanıldığında durum aynıdır. Yani nakıs fiil cümle içinde kullanılmaksızın başlı başına eylem bildirmektedir. Ancak onun yansıttığı eylemlilik anlamı genel, yüklemine çağrıştırdığı mana ise özeldir. Böylece başta zikredilen fiilden bilinmeyen herhangi bir eylemin gerçekleştiği anlaşılırken, akabinde yer alan yükleminden belirli bir eylemin varlığı ortaya çıkmaktadır. Mesela “كَانَ الرَّجُلُ قَائِمًا” Adam ayakta duruyordu” cümlesindeki كَانَ fiili bir eylemin vuku bulduğunu, yüklem olan قَامَ kelimesi ise bunun ayakta durma eylemi olduğunu göstermektedir. Bu durum nakıs fiilin tesmiyesinin eyleme delalet etmesinden kaynaklı olduğu ihtimalini azaltmaktadır.<sup>47</sup>

Kaynaklarda bu fiillerin çoğunun kullanıldığı anlama bağlı olarak bazen nakıs fiil olmaktan çıktığı ifade edilmektedir. Mesela bunlardan أَضَحَّ fiili, bir halden başka bir hale intikal edildiği anlamında kullanıldığında nakıs fiildir. Bu konumdaki mezkûr fiil öznesini mer-

42 Yunus 10/2.

43 Nâzirü’l-Ceyş, *Temhîdü’l-Kavâid bi Şerhi Teshîli’l-fevâid*, 3/1089.

44 Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-Makâsîdü’s-Şâfiye fi Şerhi’l-Hulâsati’l-kâfiye*, thk. Abdurrahman b. Süleyman vd. (Mekke: Câmîati’l-Ümmi’l-Kurâ, 2007), 2/179-184.

45 Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Ebî Bekr ed-Demâmînî, *Ta’liku’l-ferâid ‘alâ Teshîli’l-fevâid*, thk. Muhammed b. Abdurrahman (Riyad: Camiatu’l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1983), 3/170.

46 Mesela bk. Neccâr, “Kırâa Makamiyye Biragmatiyye li Kâne en-Nâkisa ve Delâletihâ ez-Zemeniyye”, 214.

47 Radyüüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî, *Şerhu Kâfiyeti İbni’l-Hâcib*, İmîl Bedî Yakûb (Beirut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2015), 2/221.



fu, yüklemine ise mansûb yapmaktadır. Mesela “أَصْبَحَ الْجَوُّ بَارِدًا” Hava soğuk oldu.” cümlesinden havanın daha önce sıcak olup, sonradan soğumaya başladığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple fiil nakıstır. Bunun mukabili olarak söz konusu fiil, sabah vaktine girme anlamında kullanılması halinde tam fiildir. Yani salt öznesiyle kullanıldığında cümlede anlam eksikliği söz konusu olmamaktadır. Mesela “أَصْبَحَ الرَّجُلُ” Adam sabahladı/sabah vaktine girdi.” cümlesinde أَصْبَحَ tam fiil, الرَّجُلُ ise onun faili olup, merfudur.<sup>48</sup>

Bu durum göz önünde bulundurulduğunda nakıs fiilin bu adla tesmiye olunmasının nedeninin eyleme delalet etmediğiyle ilgisinin olmadığı ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Dolayısıyla bu bakış açısıyla İbn Malik’in delillendirdiği görüşünün ağır bastığını söylemek mümkündür. Yine bu yaklaşımdan hareketle söz konusu adlandırmanın dolaylı bir şekilde fiilin kullanıldığı anlama bağlı olarak tezahür ettiği anlaşılmaktadır. Binaenaleyh bu durum nahiv ilminde bir kelime için kullanılan tabirin, söz konusu kelimenin hangi anlamda kullanıldığına tabi olarak değişkenlik gösterdiğinin kanıtıdır.

Günümüzde Arap diline ilişkin kaleme alınan bazı eserlerde nahiv ilmindeki nakıs fiillerin tabirine ilişkin şu tanıma yer verilmiştir: Nahiv ilminde nakıs fiiller, cümlelerin manasını eda etme noktasında merfu ile yetinmeyip, mansûba gerek duyan fiillerdir.<sup>49</sup> Bu da kimi muasır araştırmacıların bu görüşü benimsediklerinin bariz göstergesidir.

Müteahhirûn Arap dilbilimcileri, nakıs tabirini فَك ve grubundaki fiillere münhasır kullanmışlardır. Günümüzde yaygın olan kullanım da bu şekildedir.<sup>50</sup> Kadim alimlerden el-Ferrâ ise isim cümlesini oluşturan mübteda ve haberin hükmünü lafzen ve manen değiştirip onları etkileyen diğer nasih fiil<sup>51</sup> ve harfler<sup>52</sup> için de aynı tabiri kullanmıştır.<sup>53</sup> Ferrâ’nın bu husustaki görüşü baz alındığı takdirde, fiile nakıs denilme sebebinin eyleme delalet etmeyişiyle ilgisinin olmadığına hükmedilmektedir. Çünkü onun zikrettiği amiller arasında harfler de yer almaktadır. Harfler ise zamana da eyleme de delaleti söz konusu değildir. Sadece فَك ve grubundaki fiil için nakıs sözcüğünü kullananların görüşü dikkate alındığında ise “fiil eylem bildirmediğinden mi yoksa özneye yetinmediğinden nakıs adıyla anılmıştır?” tartışması meydana gelmektedir. Ancak Ferrâ’nın görüşü esas alınırsa böyle bir tartışmaya mahal kalmayacaktır.

Kûfe dil alimlerine göre nakıs fiiller irâb açısından sadece haberi etkilemektedirler. Buna göre mezkûr fiilin, haberi olmadığı takdirde işlevsiz kaldığı anlaşılmaktadır. Bu zaviyeden bakılırsa bu pozisyondaki fiilin mana yanında gramer bakımından da yetersiz kaldığı mülahaza edilmektedir. Buna göre bahsi geçen fiil hem lafız hem de anlam itibarıyla nakıstır.<sup>54</sup>

Dilbilimcisi Sîbeveyhi, nakıs fiillerin haberden müstağni olmadıklarını belirtmektedir.<sup>55</sup> Diğer yandan bu zat söz konusu fiilin bazen öznesiyle yetindiğini de ifade etmektedir. Me-

48 Meylânî, *Şerhu’l-Muğnî*, 301.

49 Râcî el-Esmer, *el-Mucemü’l-mufasssal fi ‘ilmi’s-sarf*, 330.

50 Mirzâ, *Mevsûatü’l-mustalahi’n-nahvî*, 1/387.

51 Mukarabe fiilleri gibi.

52 Fiile benzeyen فَك ve grubundaki harfler gibi.

53 Ferrâ’, *Meâni’l-Kurân*, 2/83, 106.

54 Muhammed Emîn b. Abdullâh el-Herârî, *Lübbü’l-lübâb* (Beirut: Dâru Tavki’n-Necât, 2019), 2/338.

55 Ebû Bişr Sîbeveyhi Amr b. Osmân el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. İmîl Bedî Yakûb (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmîyye, 2017), 1/83.



sela “كَانَ عَبْدُ اللَّهِ”<sup>56</sup> Kuşkusuz ki Abdullah yaratıldı”<sup>56</sup> cümlesindeki كَانَ nakıs değil, tam fiildir. Çünkü öznesiyle yetinip yüklemden haberdan müstağnidir. Yaratılmak, yoktan var olmak anlamında kullanılan bu konumdaki kâne, hem zamana hem de eyleme delalet ettiği gibi aynı zamanda bizatihi yüklem konumundadır.

Ebu Ali el-Fârisî (ö. 377/987) bahsi geçen fiili mansub habere ihtiyaç duyan fiil olarak nitelendirmektedir. Aynı zamanda bu fiilin zamana delalet etmekle sınırlı olup eylem bil-dirmedeğini düşünmektedir. Bu dilci nakıs fiilinin mansub habere kayıtlı olmasını eylem anlamını yansıtmamasına bağlamaktadır. Ona göre haber olmadan nakıs fiilinin kullanıl-mamaktadır. Böylece kullanımına gerek duyulan haberin yer aldığı cümle, tam fiil ile failin oluşturduğu cümleyle eşdeğerdir. Örneğin: “كَانَ زَيْدٌ”<sup>57</sup> Zeyd Kalktı.”<sup>57</sup> Görüldüğü üzere adından söz edilen dilbilimci nakıs fiilinin bu tabirle kullanılma nedenine doğrudan değinmemek-tedir. Ancak yaptığı bu değerlendirmelerden haber olmadan kullanılan ve eylem anlamını taşımayan fiilin bu yönüyle noksan kaldığı anlaşılmaktadır.

Arap dilcisi Cevherî (ö. 398/1008) de benzer görüş sergilemektedir. Ona göre كَانَ fiili salt geçmiş zamanı ifade etmek için kullanıldığında habere gereksinim duymaktadır. Çünkü bu durumda sadece zamana delalet etmektedir. Fakat bu kullanımdan maksat bir şeyin meydana geldiğini ifade etmekten ibaretse fiil haber olmadan da kullanılabilir.<sup>58</sup> Bu durum araş-tırmamıza konu olan fiilin kullanıldığı manaya bağlı olarak nakıs tabiriyle anılabileceğinin açık ifadesidir.

Muasır araştırmacılardan Menâl Neccâr كَانَ fiiline dair ele aldığı çalışmasında dilcilerin nakıs tabiriyle ilgili görüşlerini aktarırken çarpıcı değerlendirmelerde bulunmaktadır:

“Nakıs kâne terimi müphemdir. Bu tabiri işiten kimsenin zihninde nahiv ilminde işlevi olan كَانَ fiili değil, olumsuzluk hissini vermektedir. Bu iddiayı güçlendiren argüman ise كَانَ ile كَانَ ve grubundaki edatların iki mamullerinden biriyle kullanıldığında tam mananın oluşmadığı halde Arap alimlerinin bunlar için nakıs terimini kullanmamış olmasıdır. Ay-rıca çoğu alim كَانَ fiilini farklı başlıklar altında ele almıştır. Dolayısıyla nakıs kâne tabiri yerine mübteda ve haberin başında kullanılan kâne ifadesini kullanmakla yetinebiliriz.”<sup>59</sup>

Dilbilimcisi Ferrâ'nın mübteda ve haberin hükmünü değiştiren nasih fiil ve harflerin tamamı için nakıs kelimesini kullandığını önceki sayfalarda görmüştük. Bu durum, Nec-câr'ın yukarıda iddia ettiğinin tam aksini ortaya koymaktadır. Nitekim her ne kadar yaygın olmasa da bu terimi diğer nâsîh amiller için de kullanan olmuştur.

## Sonuç

Bir nahiv terimi olarak nakıs kavramının ilk olarak hicri üçüncü asırda el-Ferrâ tarafın-dan kullanıldığı bilinmektedir. Dolayısıyla bu kullanımın esasen Kûfe dil mektebine ait ol-duğu anlaşılmaktadır. Ferrâ'dan sonra Basra alimlerinin de bu kullanıma yer verdikleri göz-

56 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/85.

57 Ebû Alî Hasen b. Ahmed el-Fârisî, *el-Mesâilü'l-Askeriyyât*, thk. Yahyâ Murâd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İl-miyye, 2003), 76.

58 Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luğa*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987), “kvn”, 6/189.

59 Neccâr, “Kırâa Makamiyye Biragmatiyye li Kâne en-Nâkisa ve Delâletihâ ez-Zemeniyye”, 218.

lemellenmiştir. Basra dil ekolü müntesiplerinin başka bir mektebe ait kullanımı benimsemiş olmaları, onların izledikleri metodunun gelişim ve değişime açık olduğunun ve taassuptan uzak ilmi bir meşrebe sahip olduklarının net göstergesidir. Bu tespit aynı zamanda iki ekol arasındaki ilmi etkileşimi ve dayanışmayı da gözler önüne sermektedir.

Mevcut verilere göre “Nakıs fiilin bu isimle anılması mansûb habere ihtiyaç duyması sebebiyledir” görüşünün İbn Malik’le birlikte hicri yedinci yüzyılda ivme kazandığını söylemek mümkündür. Nakıs fiil günümüze kadar yaygın biçimde kullanıldığı görülmektedir. Bundan, her ne kadar nakıs sözcüğü ilgili fillere sıfat olmuşsa da söz konusu fiilin başka isimlerle adlandırılmasının önüne geçmediği anlaşılmaktadır.

Sözlükte eksilen, azalan, kusurlu, engelli ve yetersiz gibi anlamlara gelen nakıs kelimesinin nahiv terimi olarak da bu anlamları çağrıştırdığı, nakıs fiil için yapılan tanım ve belirtilen tesmiye sebeplerinden bilinmektedir. Nahiv ilminde nakıs fiile bu ismin verilme sebebine ilişkin iki temel görüş vardır: Birincisi fiilin öznesiyle yetinmemesidir. Bu görüşte olanlar arasında meseleye dair en kayda değer deliller sunarak dikkatleri üzerine çeken İbn Malik’tir. Diğer görüş ise nakıs fiilin eylemlilik anlamını yansıtmamasıdır. Alimlerin kahir ekseriyeti bu görüştedirler. Bu denli hâkim olmasına rağmen söz konusu görüşü savunanların İbn Malik’in serdetmiş olduğu argümanlara fazla eleştirilerinin veya reddiyelerinin olmaması oldukça dikkat çekicidir.

Her iki görüşte olan kimi alimlerin mevzubahis olan meseleye temas ederlerken taraf-tar oldukları görüş için cumhurun görüşü diye ifade etmeleri de göze çarpan bir husustur. Bu durum, anılan tabirin savunulan düşüncenin desteklenip ön planda olmasını sağlamak amacıyla kullanıldığı kanaatini oluşturmaktadır. Diğer yandan yapılan tetkikler sonucunda her iki görüşün de zikredilmeye değer birçok destekçisinin varlığından söz etmek mümkündür. Bunlar bir arada ele alınıp meseleye bütüncül bakıldığında fiilde iki açıdan da bir noksanlığın olduğu bariz bir şekilde görülecektir. Ebu Ali el-Farisi’nin bu konudaki yaklaşımı buna işaret etmektedir. Nakıs kelimesinin sözlük-terim anlamı arasındaki mana ilişkisi de bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim konu her görüş açısından değerlendirildiğinde mevzubahis olan fiilde bir eksilme gözükmektedir.

Nahiv ilminde nakıs fiilin bu isimle anılmasını öznesiyle yetinmediği sebebine dayandırınların bakış açısı dikkate alındığında söz konusu fiilin sadece özneye kullanılırsa bu anlamı taşıdığı; aksi halde anlamda eksiklik kalmayacağından manaca nakıs fiil olmaktan çıktığı söylenebilir. Nakıs fiil sadece zamana delalet edip eylem bildirmediği için bu ismi aldığı düşününlerin görüşü esas alınması durumunda ise fiilin başka bir kelimeye kayıtlı kalmadan bizzat anlam yönünden eksik kaldığı ve dolayısıyla gerek cümle içerisinde gerekse başlı başına daima nakıs olduğuna hükmedilir.

Anlam, i’râba yani lafza önemli derecede tesir etmektedir. Nahiv ilmindeki nakıs fiilin tesmiyesinde yatan temel faktör de fiilin kullanıldığı manadır. Kâne ve grubundaki fiillerin cümledeki kullanım amacına bağlı olarak özneleriyle yetindiği ve hem zaman hem de eyleme delalet ettiği görülmektedir. Bu durumda fiil noksanlıktan aridir. Bundan da nakıs diye bilinen fiilin kullanıldığı anlama istinaden nakıs veya tam olduğu ortaya çıkmakta ve buna göre de fiile yapılan isimlendirme belirmektedir. Bu durum mananın iraba etkisinin olduğunun bariz göstergesidir.

### Kaynakça | References

A'lem eş-Şentemerî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Süleymân. *Şerhu Dîvânî Tarafe b. el-Abd.* thk. Dürriyye el-Hatîb - Lutfi es-Sakkâl. Beyrut: el-Müessesese el-Arabiyye, 2000.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd *Tâcü'l-luğa.* thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

Cürçânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *et-Ta'rifât.* thk. Adil Enver Hıdır. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2007.

Ebû Alî el-Fârisî, Hasen b. Ahmed. *el-Mesâilü'l-Askeriyyât.* thk. Yahyâ Murâd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *İrtişâfü'd-darab min lisâni'l-Arab.* thk. Muhammed Osman. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Esmer, Râcî. *el-Mu'cemü'l-mufasssal fi 'ilmi's-sarf.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.

Esterâbâdî, Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu Kâfiyeti İbni'l-Hâcib.* İmîl Bedî Yakûb. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.

Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân.* thk. Ahmed Yusuf vd. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1955.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb. *el-Kâmûsü'l-muhît.* thk. Mektebu Tahkiki't-Turâs. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

Ğalâyînî, Mustafa. *Câmiü'd-durûsi'l-Arabiyye.* thk. Abdülmunim Hafâce. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Harîrî, Ebû Muhammed Kâsım b. Alî. *Milhetü'l-İrâb.* Kahire: Dâru's-Selâm, 2005.

Herarî, Muhammed Emîn b. Abdullah. *Lübbü'l-lübâb.* 2 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2019.

Irmak, Mustafa. *Arapça'da Nâsîh Fiiller.* Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân. *Şerhu Elfıyyeti İbn Mâlik.* thk. İmîl Bedî Yakûb. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî. *el-Lüma' fi'l-'Arabiyye.* thk. Semih Ebû Muğlî. Amman: Dâru Mecdlâvî, 1998.

İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu't-Teshîl.* thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

İbn Tolun, Ebü'l-Fazl Şemsüddîn Muhammed. *Şerh İbn Tolun alâ Elfıyyeti İbn Mâlik.* thk. Abdulhamid Câsim Muhammed el-Fayyâd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş. *Şerhu'l-Mufasssal.* thk. İmîl Bedî Yakûb. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

İbnü'd-Demâmînî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Ta'liku'l-ferâ'id 'alâ Teshîli'l-fevâ'id*. thk. Muhammed b. Abdurrahman. 4 Cilt. Riyad: Camiatu'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1983.

İbnü'l-Haşşâb, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed. *el-Mürtecel fi Şerhi'l-Cümel*. nşr. Ali Haydar. Dımaşk, 1972.

Merâkîşî, Ebû Musa İsa b. Abdulaziz. *el-Mukaddimetü'l-cezûliyye*. thk. Velid es-Seyyid. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.

Merzübânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ümrân. *Tetimmetü Mu'cemü's-Şu'arâ*. thk. Abbas Hânî el-Çerâh. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

Mesûd, Cübrân. *er-Râid*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1992.

Meylânî, Muhammed b. Abdurrahim. *Şerhu'l-Muğni*. Diyarbakır: Seyda Yayınları, ts.

Mirzâ, Yuhannâ. *Mevsûatü'l-mustalahi'n-nahvî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Murâdî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Hasen b. Kasım. *Şerhu't-Teshîl*. thk. Muhammed Abdünnebî. Mansure: Mektebetü'l-İmân, 2006.

Nakîb, Muhammed Hüseyin. "el-Fi'lü'n-Nâkıs – Dirâse Nahviyye Delâliyye Beyne'l-Kudemâi ve'l-Muhdasîn". *Nâsir Üniversitesi Dergisi* 4 (Aralık 2014), 405-415.

Nâzirü'l-Ceyş, Muhammed b. Yusuf. *Temhîdü'l-Kavâid bi Şerhi Teshîli'l-fevâ'id*. thk. Ali Muhammed Fâhir vd. 11 Cilt. Kahire: Dâru's-Sellâm, 2007.

Neccâr, Menâl. "Kırâa Makamiyye Biragmatiyye li Kâne en-Nâkıs ve Delâletihâ ez-Zemeniyye". *Kairâla Dergisi* (Ocak 2020), 211-241.

Ömeroğlu, Muhammed. *Bakara Sûresi'nde Nevâsih Fiiller: Dilsel ve Anlam bilimsel İnceleme*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Semerrâî, Fâdil Salih. *Meâni'n-nahv*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2020.

Sîbeveyhi, Ebû Bîşr Amr b. Osmân el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. İmîl Bedî Yakûb. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017.

Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân. *Şerhu Ebyâti Sîbeveyhi*. thk. Muhammed Ali er-Rîh Hâşim. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1974.

Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ *el-Makâsidü's-şâfiyye fi şerhi'l-Hulâsati'l-kâfiyye*. thk. Abdurrahman b. Süleyman vd. 10 Cilt. Mekke: Câmîatiü Ümmi'l-Kurâ, 2007.

Şelevbîn, Ebû Alî Ömer b. Muhammed el-İşbîlî. *et-Tevti'e fi'n-nahv*. nşr. Yusuf Ahmed el-Mutavvî'. Kahire, 1973.

Tekin, Selim. "Temmâm Hassân'ın Nevâsih Fiilleri ile İlgili Görüşlerinin Değerlendirmesi". *Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (Aralık 2022), 855-866.

Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Mahmûd b. Ömer. *el-Mufassal fi sinâati'l-irâb*. thk. Ali Ebû Mulhim. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993.



## Kur'ân Bağlamında Sosyal Çevrenin Birey ve Toplum İnancı Üzerindeki Olumsuz Etkisi

Zübeyir Karataş | 0000-0003-166-2236 | zubeyirkaratas1@gmail.com  
Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Siirt, Türkiye  
ROR ID: 05ptwtz25

### Öz

İnsan, yapısı itibarıyla sosyal bir varlık olduğundan ve sosyal çevrede yaşaması gerektiğinden, doğal olarak içinde yaşadığı çevrede meydana gelen olaylardan etkilenmektedir. Mezkûr çevrede yaşanan hadise ve olaylar, şüphesiz birey ve toplumun tercih ve yönelimlerini etkilediği gibi onların dini tercihlerini de etkilemektedir. Söz konusu çevrenin fert ve toplum üzerindeki etkisi, modern bilim tarafından da ele alınmıştır. Örneğin, sosyoloji ve psikoloji alanında uzmanlaşmış bilim insanları tarafından bu konunun ne denli etkiye sahip olduğu birtakım argümanlar eşliğinde izah edilmeye çalışılmıştır. Bu durum, ilgili çevrenin daha fazla araştırılması gerektiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Konunun önemine binaen bizler de günümüzün bu önemli problemine katkı sunmak amacıyla çalışmamızda sosyal çevrenin birey ve toplum inancı üzerindeki olumsuz etkilerini, Kur'ân-ı Kerîm bağlamında ele almaya çalıştık. Kur'ân, ilgili çevrenin fert ve toplum inancı üzerinde negatif etkilerini, farklı âyetlerde ifade etmiştir. Özellikle arkadaş çevresi, atalar, liderler, yöneticiler, din bilginleri ve bunların pozisyonunda olanların, insan inancı üzerinde olumsuz etkilerinden bahsetmiştir. Günümüzde de önemli bir problem olarak görülen bu tür grupların birey ve toplum üzerindeki olumsuz etkileri Kur'ân'ın evrensel mesajı bağlamında ele alınarak ayrıntılı bir şekilde irdelendi. Söz konusu faktörlerin inanç üzerindeki olumsuz etkilerinden kurutulmanın yolları yine Kur'ân'ın evrensel mesajı perspektifinden hareketle belirtmeye çalışıldı. Çalışma sonunda, kötü arkadaş çevresinin inanç üzerinde çok etkili olmasının yanı sıra birey ve toplumu gaflet ve delaletle sürüklemesinden dolayı herkesle dost olunmaması ve bu konuda çok hassas davranılması gerektiği görüldü. Aynı şekilde din tercihleri üzerinde ciddi etkisi bulunan atalar, liderler/yöneticiler, din bilginleri, sivil cemiyyetler, sanat, medya ve karizma sahibi kimselere karşı da son derece müteyakkız bir tavır takınmanın ve bunlara karşı akıl ve irade yetilerinin sürekli aktif hale getirilmesinin önemi müşahede edildi.

### Anahtar Kelimeler

Tefsir, Kur'ân, Sosyal Çevre, Lider, Yönetici, Birey ve Din.

### Atıf Bilgisi

Karataş, Zübeyir. "Kur'ân Bağlamında Sosyal Çevrenin Birey ve Toplum İnancı Üzerindeki Olumsuz Etkisi". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/2 (Aralık 2024), 575-597.

<https://doi.org/10.33718/tid.1527348>

Geliş Tarihi : 02.08.2024

Kabul Tarihi : 31.10.2024

- Yayın Tarihi : 31.12.2024
- Değerlendirme : İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
- Etik Beyan : Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
- Benzerlik Taraması : Yapıldı - intihal.net
- Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
- Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
- Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

## Negative Effect of Social Environment on Individual and Social Belief in the Context of the Quran

Zübeyir Karataş | 0000-0003-166-2236 | zubeyirkaratas1@gmail.com  
Siirt University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Siirt, Türkiye  
ROR ID: 05ptwtz25

### Abstract

Since humans are social beings by nature and need to live in a social environment, they are naturally affected by the events that occur in the environment they live in. The events and incidents experienced in the environment undoubtedly affect the preferences and orientations of individuals and societies, as well as their religious preferences. The impact of the environment in question on individuals and societies has also been addressed by modern science. For example, scientists specialized in sociology and psychology have tried to explain the extent of this issue with a number of arguments. This situation clearly shows that the relevant environment needs to be investigated further. Based on the importance of the issue, we have also tried to address the negative effects of the social environment on individual and social beliefs in the context of the Quran in our study in order to contribute to this important problem of our day. The Quran has expressed the negative effects of the relevant environment on individual and social beliefs in different verses. It has particularly mentioned the negative effects of the circle of friends, ancestors, leaders, administrators, religious scholars and those in their positions on human beliefs. The negative effects of such groups, which are still seen as an important problem today, on individuals and society were examined in detail within the context of the universal message of the Quran. The ways to eliminate the negative effects of these factors on belief were tried to be indicated again from the perspective of the universal message of the Quran. At the end of the study, it was seen that bad friends have a great impact on the beliefs of those around them, and that they lead individuals and society into heedlessness and misguidance, so it is not necessary to be friends with everyone and to be very sensitive in this regard. Similarly, the importance of adopting a very vigilant attitude towards ancestors, leaders/administrators, religious scholars, civil societies, art, media and charismatic people who have a serious effect on religious preferences and constantly activating the intellect and willpower against them was observed.

### Keywords

Tafsir, Quran, Social Environment, Leader, Manager, The Individual and Religion.

### Citation

Karataş, Zübeyir. "Negative Effect of Social Environment on Individual and Social Belief in the Context of the Quran". *Trabzon Theology Journal* 11/2 (December 2024), 575-597.

<https://doi.org/10.33718/tid.1527348>

Date of Submission : 02.08.2024



Date of Acceptance : 31.10.2024

Date of Publication : 31.12.2024

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - intihal.net

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Giriş

İnsanın şahsiyeti/mizacı sosyal çevre, bunun yanı sıra doğuştan getirdiği yetenek ve karakter yapısı ve aldığı eğitimle şekillenir.<sup>1</sup> Her ne kadar sosyal çevre, tek başına insanın duygusunu, düşüncesini ve dînî yönelimini tayin etme gücüne sahip değilse de bu konuda çok etkili olduğunu söylemek mümkündür. Zira günlük sosyal olaylar ve Kur'ân'ın bu konudaki farklı âyetleri bu olguyu teyit etmektedir. Bundan dolayı insanı yoktan yaratan ve onun bütün duygu ve düşüncesine vâkıf olan Yüce Allah<sup>2</sup>, Kur'ân'da bu hususa dikkat çekerek fert ve toplumu bu konuda uyarmıştır. Kur'ân, farklı sûre ve âyetlerinde birey ve toplumun dînî eğilimlerini olumsuz yönde etkileyen sosyal faktörlere temas etmiştir. Söz konusu faktörlerin neler olduğunu herkesin açık bir şekilde anlayıp idrak edebilmesi için onları tasvir ve betimlemelerle anlatmıştır. Mezkûr faktörlerin her dönemde güncelliğini koruması ve bunun yanı sıra birey ve toplum inancı üzerinde ciddi etkiye sahip olması, bizde bunların araştırılmayı ziyadesiyle hak ettiği kanaatini oluşturdu. Özellikle bilginin baş döndürücü bir hızla ilerlediği ve dijital mecraların neredeyse hayatın her alanına hâkim olup kamuoyunu etkilediği ve manipüle ettiği bir dönemde bize, mezkûr hususlara değinmenin hayati bir öneme sahip olduğu inancını yerleştirdi.

Dinin toplum üzerinde ne denli etkiye sahip olduğu herkesin malumudur. Bundan ötürü gerek din sosyolojisi gerekse din psikolojisi bilimleri alanında ihtisas sahibi olanlar bu konuda çokça eser kaleme almışlardır. Çünkü din, bir yönüyle bireysel bir konu olması hasebiyle psikolojinin; dış müdahalelere açık olması itibarıyla de sosyolojinin alanına girmektedir.<sup>3</sup> İnsan hayatının her safhasına ve onun fitratında var olan özelliklerin tamamına değinen Kur'ân, insan ve toplumu etkileyen bu yönler de temas etmiş ve bu konuda ona/insana rehberlik etmiştir. Hususen dînî anlamda fert ve toplumu yönlendiren ve onların hem dînî tercihlerine hem de benimsedikleri dinden uzaklaşmalarına neden olan faktörlerin neler olduğunu ve bu konuda ne tür pozisyon takınmaları gerektiğini açık bir şekilde beyan etmiştir.

Çalışmadaki temel amaç, Kur'ân âyetleri çerçevesinde, sosyal çevrenin birey ve toplum inancına olan menfi etkisine temas ederek bu konuda nelerin yapılması gerektiğine işaret etmektir. Zira fert ve toplum inancını olumsuz etkileyen davranışların bilinmesi otomatikman çevrenin fert ve topluma etki eden iyi davranışların bilinmesine ve tatbik edilmesine vesile olur. Bizi bu çalışmaya sevk eden temel faktör, dinin toplum üzerindeki etkisiyle ilgili oldukça çalışmaların olmasına rağmen sosyal çevrenin din üzerindeki etkisiyle -özellikle olumsuz etkisiyle- alakalı neredeyse bir çalışmanın bulunmamasıdır.<sup>4</sup> Bu çalışmayla amaç, her dönemde ve özellikle günümüzde hayati öneme sahip böylesi bir konuyu Kur'ân bağla-

1 Osman Kara, "Kur'ân'a Göre İnsan Şahsiyetine Etki Eden Faktörler", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/25 (15 Haziran 2012), 3.

2 Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), el-Mülk 67/13-14.

3 Selim Eren, "İnanç ve Sosyo-Kültürel Çevre Etkileşimi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (15 Haziran 2007), 31.

4 Yaptığımız araştırmalar neticesinde sadece Osman Karyagdı, *Kur'ân'a Göre Sosyal Çevrenin İnanç ve Davranışlara Etkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı, 2002). tezine ulaştık. Söz konusu tezin ikinci bölümünde, konumuzdan farklı olarak çocuk eğitiminde anne-baba ve çevrenin etkisiyle birlikte ele aldığımız konulardan farklı konulara temas edilmiştir. Son bölümde ise çevrenin farklı kısımlarına temas edilerek konu sonlandırılmıştır.

mında ele alıp değerlendirmek ve netice itibariyle bu meseleye bir nebze katkı sunmaktır.

### 1. Sosyal Çevrenin Fert ve Toplum İnancına Olumsuz Etkisine Bakış

Sosyal çevrenin fert ve toplum inancı üzerindeki etkisine temas edilmeden önce, başta ilgili kavramın açıklanması, ardından konuyla ilgili birtakım hususların aktarılması yerinde olacaktır. Arapçada bîetün/ بَيْتٌ olarak ifade edilen çevre kavramı, sözlükte bir topluluğun yaşadığı yere ve mekâna denilir.<sup>5</sup> Literatürde ise canlıların yaşamlarını sürdürülebilmeleri için kendileri açısından ihtiyaçlarının karşılandığı ortam şeklinde tarif edilmiştir.<sup>6</sup> Şüphesiz her dönemde bütün fert ve toplum, içinde yaşadıkları çevreden ve o çevre içerisinde vuku bulan eylemlerden olumlu veyahut olumsuz anlamda etkilenmiştir. Bundan dolayı Araplar çevrenin insan üzerinde ne denli etkiye sahip olduğunu (الإنسانُ ابنُ البيئَةِ) “insan çevrenin çocuğudur”<sup>7</sup> deyiimiyle ifade etmişlerdir. İnsan şahsiyetinin oluşumunda eğitimin yanı sıra çevrenin önemi ve etkisi tartışılmazdır.<sup>8</sup> Nitekim psikoloji bilimiyle ilgilenenlerin bir kısmının söz konusu düşünce ve yaklaşımı, teyit ettikleri görülmüştür.<sup>9</sup> Çünkü insanların çoğu, içinde buldukları toplumla o kadar içli dışlı bir hayat yaşarlar ki artık belli bir aşamadan sonra toplum onların benliğini, idrakini ve düşüncelerini kuşatır, onları adeta esir alır.<sup>10</sup> Bu aşamadan sonra toplumdaki ayrı düşünmek, müstakil akıl yürütmek, iradelerini hür bir şekilde kullanmak; kendilerini ret ve inkâr anlamına geldiğinden, akıl yürütme faaliyetlerinden uzaklaşmayı ve topluma angaje olmayı tercih etmektedirler. Genel anlamda her insanda çoğunluğa uyma, çoğunluğun beğenisini kazanma isteği ve çoğunluk tarafından dışlanma korkusu vardır.<sup>11</sup> Allah Teâlâ Kur’ân’ın farklı âyetlerinde bu konuya temas ederek bazı durumlarda çoğunluğa tabi olmanın, telafisi mümkün olmayan neticeler doğurabileceğini ifade ederek bu konuda çok dikkatli olunması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>12</sup>

Aşağıda bu konuyla ilgili bilim adamlarının yaklaşımlarını destekleyen bazı Kur’ân âyetleri başta olmak üzere, Hz. Peygamber’in sünnetine/hadislerine ve İslâm âlimlerinin bu konudaki sözlerine yer verilecektir. Çevre kavramına ve onun bireyler üzerindeki etkisine kısaca temas ettikten sonra çevrenin, inancı ne denli etkilediğini ifade etmekte yarar vardır.

Bilindiği üzere her insan fitratında dine karşı bir yöneliş söz konusudur. Bir başka deyişle her insanın iç dünyasını, benliğini kontrol eden ve kendisinden kurtulup sıyrılması mümkün olmayan ulûhiyet inancına ve düşüncesine sahip bir yetiyle mücehhez kılınmıştır.<sup>13</sup> Bundan dolayı Yüce Allah, Hz. Adem’den (a.s.) Hz. Muhammed’e (s.a.v.) kadar görevlendir-

5 Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya er-Râzî, *Mü’cemü’l-Mekâyisi’l-Lüga*, thk. Züheyr Abdulhasan Sultan (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1986), 1/312.

6 Ahmed Muhtar, *Mu’cemü’l-lüğati’l-arabiyyati’l-muâsarati* (Beyrut: Âlemu’l-Kutub, 2008), 1/258; Zübeyir Karataş, “Fahreddin er-Râzî ve Seyyid Kutub Özelinde Sosyal Çevrenin Tefsire ve Müfessire Etkisi: en-Nisâ/59. Âyet Örneği”, *Şarkiyat* 15/1 (03 Temmuz 2023), 25.

7 Muhammed Semîn, *Eserü’l-Kur’ân’i ve’l-kırâati fi’n-nahvi’l-arabî* (Kuveyt: Dârü’l-Kütübî’s-Sakâfiyye, 1978), 180.

8 Ramazan Altıntaş, *Kur’ân’da Hidayet ve Dalalet* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1995), 53.

9 Fuâd Haydar, *eş-Şahsiyyatü fi’l-İslâm va fi’l-fikri’l-ğarbî* (Beyrut: Dârü’l-Fikri’l-‘Arabî, 1990), 167.

10 İbrahim Yıldız, “Kur’ân-ı Kerîm’de Atalar Geleneği ve İnanca Etkisi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (01 Aralık 2015), 180.

11 Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur’ân’da İman Psikolojisi* (İstanbul: Yalnızkurt Yayınları, 1997), 203; Yıldız, “Kur’ân-ı Kerîm’de Atalar Geleneği ve İnanca Etkisi”, 181.

12 Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâlî* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), el-En’âm 116/6; Yûsuf 12/103; er-Ra’d 13/1; es-Saffât 37/71.

13 Şaban Ali Düzgün, *Din Birey ve Toplum* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2013), 35.

diği bütün peygamberlerin tebliğ ettiği dinin adını, fıtrat dini (İslâm dini) koymuştur. Bütün peygamberlerin tebliğ ettiği dinin adının fıtrat dini olmasının nedeni; fert ve toplumun, kendilerinde var olan söz konusu fıtrattan uzaklaşmamları, beşerî zaafalarına yenik düşmemeleri ve bunun yanı sıra tevhid çizgisinde sabit kalmalarının murat edilmesidir.<sup>14</sup> Nitekim bu olguya, Kur'ân'ın farklı âyetlerinde temas edilmiştir.<sup>15</sup> Aynı şekilde Hz. Peygamber'in "Her doğan fıtrat üzere doğar, sonra ana-babası onu Yahudi, Hristiyan ve Mecûsi yapar."<sup>16</sup> hadisinde de bu durum açık bir şekilde ifade edilmiştir. Görüldüğü üzere doğan çocuk her ne kadar annesinden dindar olarak doğmasa da o, potansiyel olarak dini bakımından tamamen boş değildir.<sup>17</sup>

İnsanoğlu her ne kadar ontolojik olarak İslâm'a yönelme ve onu benimseme yetisine sahip olsa da yaşadığı sosyal çevre, onun doğuştan getirmiş olduğu söz konusu özelliğe etki etmekte ve onu yönlendirmektedir. Zira sosyal bir varlık olan insan<sup>18</sup> içinden çıktığı sosyal çevreden etkilenmekte ve aynı zamanda yaşadığı muhitin içinde meydana gelen hadiseler, onun inancı üzerinde belirgin bir etkiye sahip olmaktadır.<sup>19</sup> Çünkü her dinin belli sosyal şartlarda doğması ve belli zümre tarafından yaşatılması; örneğin modern büyük kentlerde dini hayatın zayıf olması buna karşı kırsal alanlarda ise canlı ve dinamik hüviyete sahip oluşu, toplumun (sosyal çevrenin) din üzerinde etkisine örnek teşkil etmektedir.<sup>20</sup> Nitekim yapılan araştırmalar ve ampirik deneylerde bireylerin inanıp inanmama konusunda sosyal çevrenin rolünün çok etkili olduğu görülmüştür.<sup>21</sup> Bunun yanı sıra psiko-sosyolojik incelemelerin verilerine göre de fertlerin şahsiyetlerinin belirgin karaktere bürünmesine ve hatta biyolojik özelliklerin şekillenmesinde bile etkide bulunan etmenin, çevre faktörü olduğu müşahede edilmiştir.<sup>22</sup>

Özet olarak bireylerin duygu, düşünce eylem ve inançları, içinde doğup büyüdüğü çevreyle paralellik arz etmektedir. İnsanların dini kimliklerinin oluşumu içinde buldukları çevreden bağımsız olarak düşünülemez. Çünkü bireyler genellikleri dinlerini en yakınlarından öğrenmektedirler. Örneğin, istisnalar hariç tutulduğunda Müslüman bir ailede doğanlar Müslümanlığı, Yahûdî bir ortamda doğanlar Yahûdiliği, Hıristiyan bir anne ve babadan doğanlar ise Hıristiyanlığı tercih ettikleri görülmektedir. Bu durum, çevrenin bireylerin kimliklerinin oluşumunda belirleyici faktör olduğunu göstermektedir.<sup>23</sup>

14 Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023), 252; Hüseyin Yılmaz, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2019), 88.

15 el-A'raf 7/172-173; Rûm 30/30.

16 Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasırunnasır (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), "Cenâiz", 79; Müslim b. Haccâc en-Nisâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dâru İhyâ'î't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), "Kader" 6.

17 Yılmaz, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*, 89.

18 Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime İbn Haldun*, thk. Abdullah Muhammed Derviş (Dimaşk: Dâru Ya'rûb, 2004), 1/137.

19 Ejder Okumuş, *Dinin Toplumsal İnşası* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 89.

20 Joachim Wac, *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. B. İnandı (Ankara, 1987), 31-33; Abdurrahman Güneş, "Sosyolojik Olarak Din ve Toplum İlişkileri", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24/1 (31 Ocak 2016), 161.

21 Eren, "İnanç ve Sosyo-Kültürel Çevre Etkileşimi", 137.

22 Neda Armaner, *Din Psikolojisine Giriş* (Ankara: MEB Yayınları, 1980), 1/74; Osman Kara, "Kuran'a Göre İnsan Şahsiyetine Etki Eden Faktörler", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/25 (15 Haziran 2012), 14.

23 Okumuş, *Dinin Toplumsal İnşası*, 144-145.

## 2. Kur'ân'da Sosyal Çevrenin Birey ve Toplum İnancı Üzerindeki Olumsuz Etkisine Bakış

Kur'ân'ın farklı âyetlerinde sosyal çevrenin, bireylerin inanç tercihlerini ciddi anlamda etkilediği belirtilmiştir. Gerek Mekkî gerekse Medenî sûrelerde bireylerin dini tercihlerini veyahut tercih ettikleri inançları değiştirmelerine neden olan eylemlerin neler oldukları ifade edilerek bu konuda müteyakkız olmaları murat edilmiştir. Kur'ân'da, insanların söz konusu tercihlerine olumsuz etki eden temel unsurların başında çevrede yaşanan birtakım olayların geldiğinin ortaya konulması, bu konunun özellikle inanç bağlamında ele alınmasını gerekli kılmıştır. Bundan dolayı öncelikli olarak dost, daha sonra atalar ve nihayetinde lider ve yöneticilerin din tercihleri üzerindeki olumsuz etkileri ele alınacaktır. Mezkûr konular âyetler bağlamında değerlendirip bir neticeye ulaşılmaya çalışılacaktır.

### 2.1. Dost ve Arkadaş Çevresinin İnanç Üzerindeki Olumsuz Etkisi

İnsan, sosyal varlık olduğundan hayatının her aşamasında başkalarıyla dostluk ve arkadaşlık edinme ihtiyacı duyar. Bir başka ifadeyle -istisnalar dışında- dost edinmek her insan için zaruri bir durumdur.<sup>24</sup> Çocukluk döneminden başlayarak hayatın her alanını kapsayan arkadaş çevresi, birey ve toplum üzerinde her yönden etkili olması son derece doğaldır. Özellikle çevrenin dini konuda bireyi yönlendirmesi ve bu alanda onun tercihleri üzerinde belirleyici bir role sahip olması kaçınılmaz bir durum olarak görülmektedir. Bundan ötürü İslâm dini, insanın doğuştan sahip olduğu fitratını koruyabilmesi ve onu amacına uygun bir şekilde geliştirebilmesi için ısrarla dost ve arkadaş çevresine dikkat etmesi gerektiğine vurgu yapmıştır. Nitekim Allah Celle Celâlühü:

“Ey iman edenler! Allahtan korkun ve doğrularla beraber olun.”<sup>25</sup>

“Sabah akşam Rablerine, o'nun rızasını dileyerek dua edenlerle birlikte candan sebat et. Dünya hayatının süsünü isteyerek gözlerini onlardan çevirme. Kalbini bizi anmaktan ğafil kıldığımız, kötü arzularına uymuş ve işi gücü aşırılık olan kimseye boyun eğme”<sup>26</sup> âyetleriyle iyi ve doğru kimselerle beraber olmanın ve onlarla yol yürümenin hem dünyevî hem uhrevî faydasının olacağı, dolayısıyla da herkesle dostluk kurulmaması gerektiği açık bir şekilde belirtilmiştir.<sup>27</sup>

Müfessirler, yukarıda meâli verilen Kehf 18/28. âyetiyle ilgili özet olarak şunları söylemişlerdir: Mekkeli müşriklerin ileri gelenleri, Hz. Peygamber'e, yanında bulunan ve maddi durumu iyi olmayan sahâbîleri kovması durumunda kendisiyle bir araya geleceklarini söylemeleri üzerine, söz konusu âyet nâzil olmuştur.<sup>28</sup> İlgili âyette Allah Teâlâ, Resûlullah'a bu

24 Ömer Aytaç - Mehmet Tan, “Arkadaşlık Üzerine Kuramsal Yaklaşımlar”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi The Journal of International Social Sciences* 29/1 (2019), 345-346.

25 et-Tevbe 9/119.

26 el-Kehf 18/28.

27 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vil'il-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000), 14/558; Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîrû'l-kebir)* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, 1420), 16/167.

28 Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 3/302; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâm'il-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Ettafeyyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 10/390; Abdülhak b. Gâlib İbn 'Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'aziz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütü-

konuda asla ve kat'a onların taleplerine icabet etmemesini, onlardan uzak durmasını ve rızâ-ı ilâhî dışında bir gagesi bulunmayan kimselerle beraber olmaya devam etmesini talep etmiştir. Aslında Yüce Allah'ın iyi insanlarla beraber olunmasını, kötü insanlardan ise uzak durulmasını emretmesinin hikmetlerinden biri, kötü kimselerin birey ve toplumları gaflet ve delaletle sürüklemeleridir.<sup>29</sup> Mezkûr âyet açık bir şekilde kötü arkadaş çevresinin insanı felakete sürükleyeceğini belirtmektedir.

Furkân 25/27-28-29. âyetlerindeyse kötü kimselerle beraber olan ve onlara uyan kişilerin kıyametteki acıklı halleri çok açık bir şekilde tasvir edilmiştir. İlgili âyetlerin meâllerini zikretmekte yarar vardır.

“O gün zalim kimse (pişmanlıktan) ellerini ısırp şöyle der: Keşke o peygamberle birlikte bir yol tutunsaydım! Yazık bana! Keşke falanca'yı (batıl yolcusunu) dost edinmesydim! Çünkü zikir (Kur'ân) bana gelmişken o, hakikaten beni ondan saptırdı. Şeytan insanı (uçuruma sürükleyip sonra) yüzüstü bırakıp rezil rüsvay eder.”

Konumuzun daha iyi anlaşılması için ilgili âyetleri genel anlamda değerlendirmek yerinde olacaktır. Öncelikli olarak ilgili sûrenin 25. âyetinde yer alan halîl/حَلِيلٍ kelimesinin anlamını aktarmakta yarar vardır. Çoğulu اَحْلَاءٌ ve اَحْلَاءٌ olan حَلِيلٍ ifadesi, samimi dost, çok yakın arkadaş ve cana yakın anlamalarına gelmektedir.<sup>30</sup> Bu kavram, Kur'ânda farklı formlarda ve beş yerde geçmektedir. Aynı zamanda Allah Teâlâ Nisa 4/25. âyetinde Hz. İbrahim'in kendi katında ne denli üstün bir makam ve mevkiye sahip olduğunu ifade etmek için mezkûr kavramı kullanmıştır. وَأَتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ حَلِيلًا “Allah İbrahim'i dost edinmiştir.” Müfessirler eserlerinde, Hz. İbrahim'in “halîl” vasfını almasına sebep olan olayları uzun uzadıya aktarmışlardır. Bu vasıflar incelendiğinde “halîl” sıfatına sahip olabilmenin çok büyük emek ve fedakârlık gerektirdiği açık bir şekilde görülecektir. Örneğin, ateşe atılması, çocuğuyla imtihan edilmesi, eşi ve çocuğunu çölde ıssız bir yerde bırakması, bunun yanı sıra misafirlerine olan ikramı, cömertliği ve bunun gibi özellikler onun söz konusu makama ulaşmasına vesile olmuştur.<sup>31</sup>

Tefsir eserlerinde bu âyetlerin nüzulüne, Ukbe b. Ebî Muayt'ın (ö. 2/624) sebep olduğuna dair rivayete yer verilmektedir. Ukbe b. Ebî Muayt verdiği bir ziyafete Hz. Peygamber'i de davet etmiştir. Hz. Peygamber kendisine şahadet getirmedikçe yemeğinden yemeyeceğini söyleyince o da şahadet getirmiştir. Bu durumu öğrenen Ubey b. Halef (ö. 3/625), Ukbe'ye öfkelenerek ondan, derhal Hz. Peygamber'e gidip hakarete bulunmasını istedi, Ukbe de sırf Ubey b. Halef'in gönlünü kazanmak için Allah Resûlü'ne gidip hakaret etti. Bunun üzerine söz konusu âyetler nâzil oldu.<sup>32</sup> Bu âyetlerde yer alan “ellerini ısırmak” ifadesinden aşırı

bi'l-İlmiyye, 1422), 3/512.

29 Muhammed b. Muhammed Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyê'l-kitâbi'l-kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, ts.), 5/219; Cemâleddin Muhammed b. Muhammed Said el-Kasımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyünû's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418), 7/29.

30 Luvîs Ma'lûf, *el-Muncid* (Tahran: İntişârâtı İslâm, 1379), 190; Ahmed ez-Zayyât vd., *el-Mu'cemü'l-vasît* (Kahire: Dâru'd-Da've, ts.), 253; Muhtar, *el-Mu'cemü'l-Lüga* 1/691.

31 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9/251-52; Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 3/370-73; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/400-401.

32 Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkindî*, thk. Mahmûd Mutricî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/535-36; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl va Esrâru't-Te'vîl*, 4/122-23; Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 3/312; Muhammed Emin b. Abdullah el-Hererî, *Hadâ'iku'r-revhi ve'r-reyhân fî revâbi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru Tavkı'n-Necât, 2001), 23/20.

pişmanlık, nedamet ve öfke anlamı kastedilmiştir. Seyyid Kutub (ö. 1966), mezkûr ifadeyle ilgili: “Aslında bunu yapan kişi acısını dindirmeye çalıştığını ve aynı zamanda bu davranışın psikolojik bir durumu ifade ettiğini, ilgili âyetin de bunu canlı olarak ortaya koyduğunu.” söylemiştir.<sup>33</sup> Kur’ân’da bazı olayları tasvir eden bu tür ifadeler yer almaktadır. Örneğin, cimrilik, cömertlik, bir işten vazgeçmek gibi ifadeler değişik lafızlarla ifade edilmiştir. Zikir lafzından “Kur’ân, Allah’ı anmak, Hz. Peygamber’in öğütleri” gibi anlamlar, şeytan kavramından ise “kötü arkadaş ve bütün ins ve cin şeytanları” murat edilmiştir.<sup>34</sup> Ancak âyetlerin bağlamına bakıldığında “şeytan” ifadesinden kötü arkadaşın murat edilmiş olmasının daha uygun olacağı görülür. Zira farklı âyetlerde kötü arkadaş yüzünden bazı kimselerin inançlarını yitirdiklerini ve kıyamet günü cehenneme girmeden önce bu tür pişmanlık ve nedamet getirdikleri açık bir şekilde anlatılmaktadır.<sup>35</sup> Diğer taraftan Kur’ân’da kötü arkadaş çevresinin telkinlerinden kurtulup cennete girenlerin kendi aralarında geçen diyaloglarına da yer verilmiştir. Sâffât sûresinin 37/51-57. âyetlerinde bu konu detaylıca anlatılmıştır. Mezkûr âyetlerde cennete girenlerin kendi aralarında karşılıklı olarak sohbet ettikleri esnada içlerinden birinin dünyadayken bir arkadaşının kendisine, öldükten sonra dirilmeyi inkâr ettiğini, ölüm sonrasına asla inanılmaması gerektiğini ısrarla vurguladığını ve dolayısıyla onun durumunu merak ettiği anlatılmaktadır. Konunun devamındaysa Yüce Allah orada bulunanlara âhireti inkâr eden kişinin cehennemdeki yerini göstermesi üzerine o kişinin cennette bulunan arkadaşı, ona sitem ederek şunları söyledi: Allah’ın fazlı keremi olmamış olsaydı senin yüzünden helâk olacaktım. Allah’a şükürler olsun ki seni dinlemedim.<sup>36</sup>

İslâm dini, dost seçiminde çok dikkatli olunması gerektiği üzerinde ısrarla durmuştur. Kur’ân-ı Kerîm’in yanı sıra Hz. Peygamber de hadislerinde, iyi ve kötü arkadaşın insanın hayatında ne tür etkiye sahip olduğunu örnek ve betimlemelerle herkesin anlayacağı şekilde ifade etmiştir. Örneğin, “Kişi dostunun dini üzeredir. Öyleyse her biriniz kiminle dostluk kuracağına dikkat etsin.”<sup>37</sup> sözüyle her arkadaşın, kişinin karakter ve davranışları üzerinde çok büyük etkiye sahip olduğunu,<sup>38</sup> “İyi ve kötü arkadaşın hali, güzel koku satanla körük çekenin haline benzer. Misk satan ya sana güzel kokusundan ücret almaksızın ya sen satın alırsın ya da (hiç değilse onunla beraber olduğun sürece) güzel koku koklamış olursun körük çeken kimse ise ya elbiseni yakar ya da (en azından) körüğün kötü kokusundan rahatsız olursun”<sup>39</sup> hadisinde ise iyi ve kötü kimselerin her halükârda insan üzerinde tesir etme imkân ve kabiliyetine sahip olduklarını açık bir şekilde beyan etmiştir.<sup>40</sup>

İslâm âlimleri de her insanın iyi ve salih kimselerle arkadaşlık etmesinin önemini ifade etmişlerdir. Gazzâlî (ö. 505/111) *İyhâü Ulûmüddîn* adlı eserinde söz konusu durumu şu şekilde

33 Seyyid Kutub, *Fî zilâli’l-Kur’ân*, çev. M. Emin Saraç vd. (İstanbul: Birleşik Yayınları, ts.), 10/523-24.

34 Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-sünne*, 8/21-22; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 24/455.

35 İbrâhîm 14/21; ez-Zuhruf 43/38-67.

36 Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 21/45-51; Abdurrahman b. Ali İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1422), 3/541-42; Muhammed b. Ali Şevkânî, *Fethu’l-kadir* (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414), 4/454-56.

37 Süleyman b. el-Eş’as Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâût, Muhammed Kâmil Karabelli (b.y.: Dârü’r-Risâleti’l-‘Âlemiyye, 2009), Kitâbü’l-‘edebe”, 19; Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Şeriketu Mektebetu va Matbaatü Mustafa el-Bânî, 1975), “Kitâbü’z-Zühhd” 45.

38 Muhammed b. Abdurrahman Mübârekpûrî, *Tühfetü’l-ahvâzî* (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, ts.), 7/42.

39 Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, “Kitâbü’l-büyü’” 45; Müslim b. Haccâc en-Nisâbü’rî, *Sahîhu Müslim*, “Kitâbü’l-birri va’s-silati va’l-‘edebe”, 38.

40 “İyi ve Kötü Arkadaşın Hali Güzel Koku Satanla...” Hadisi”, *İslam ve İhsan* (Erişim 13 Haziran 2024).



de özetlemiştir: Dünyaya aşırı bir şekilde meyleden kimseyle dolaşan kişi de dünya sevgisi; âhret hayatına önem veren ve davranışlarını ona göre dizayn eden biriyle dostluk edende ise âhret sevgisi meydana gelir. Zira insan farkına varmadan dostunun hal ve davranışlarından etkilenmektedir.<sup>41</sup> Gazzâlî'nin mezkûr yaklaşımı, konunun psikolojik yönünü ortaya koyması açısından önemlidir. Aynı şekilde Sa'dî-i Şîrâzî (ö. 691/1292) de *Gülîstan* kitabında bu konuyu Kur'an'dan alıntı yaparak çarpıcı bir örnekle şu şekilde izah etmiştir: Hz. Lût'un eşi kötülerle arkadaş olduğu için peygamber ailesinden olma onurunu yitirdi. Oysa Ashâb-ı Kehf'in köpeği, birkaç gün iyilerin arkasına düştü insan olma onurunu kazandı.<sup>42</sup>

İslâm dininin üzerinde hassasiyetle durduğu ve hayati önem atfettiği sağlıklı dost çevresiyle ilgili bugün modern bilim, bu hassasiyetin ne kadar önemli ve haklı olduğunu bilimsel argümanlarla ortaya koymuştur. Bilimsel verilere göre sağlıklı arkadaş ortamı mutluluğun kaynağıdır. Zira böylesi bir ortam, insan beyninin gelişmesine ve aynı zamanda o toplumun bireylerini heder eden ve onların bedensel ve ruhsal çöküntülerine sebebiyet veren alkol, kumar ve sosyal medya gibi bağımlılıktan kurtarmalarına vesile olduğu tespit edilmiştir.<sup>43</sup>

Bu başlık altında bir hususu ifade etmekte yarar vardır. Sosyal çevrenin özellikle yakın dost ve arkadaş çevresinin insan inancı üzerinde ne kadar etkili oldukları birtakım argümanlarla ortaya konulmaya çalışıldı. Ancak bu durumun her zaman için aynı neticeyi verdiğini söylemek hayatın gerçekliğiyle örtüşmediği görülmektedir. Bir başka ifadeyle söz konusu durumun geneli yansıttığını zira iyi bir ortamda yetişip kötü eylemleri tercih edenler olduğu gibi kötü çevrede yetişip de iyi eylemleri seçenlerin varlığı bir realite olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, Hz. Nuh'un eşi, oğlu ve Hz. Lût'un hanımı iyi çevrede, üstelik peygamber ocağında yetişmelerine rağmen küfrü ve inkârı tercih etmişlerdir.<sup>44</sup> Buna karşılık Firâvun'un hanımı Âsiye ve onun üst düzey yöneticisi olan ve Kur'an'da "racülün mü'minün" şeklinde tarif edilen kişinin küfrün hâkim olduğu çevrede yaşamasına rağmen İslâm'ı seçmiştir.<sup>45</sup>

## 2.2. Ataları Taklit Etmenin İnanç Üzerindeki Olumsuz Etkisine Bakış

Kur'an, farklı âyet ve sûrelerinde geçmiş toplumların kendilerine gönderilen peygamberlerle olan diyaloglarına yer vermiştir. Önemine binaen Kur'an'ın yarısından fazlası bu tür konulara ayrılmıştır. Amaç, insanların geçmişte yaşanan hatalardan ders çıkartmaları<sup>46</sup> ve aynı hataya tekrar düşmemelerini sağlamaktır.<sup>47</sup> Kur'an geçmiş toplumlar için şiddetle eleştirdiği konulardan biri de akıl, nazar ve istidlali devre dışı bırakarak körü körüne yapılan taklittir. Yüce Allah, insanı diğer canlılardan ayıran ve onu vahiyle muhatap olma şere-

41 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâü 'Ulûmü'd-dîn* (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 2/173.

42 Sa'dî Şîrâzî, *Gülîstan* (Tahran: Kütüphânei Dâniş, 1392), 22.

43 "İyi Arkadaş Çevresi Bağımlılıklardan Uzak Tutar", <https://www.yesilay.org.tr/tr/> (Erişim 26 Haziran 2024); "Arkadaş çevresi beyin gelişimine etki ediyor", [aksam.com.tr](https://www.aksam.com.tr) (22 Ocak 2022).

44 Hûd 11/46; et-Tahrîm 66/10.

45 el-Mü'min 40/28; et-Tahrîm 66/11; Kur'an'da "racülün mü'minün" şeklinde geçen kişiyle ilgili müfessirler genellikle şu yorumu yapmışlardır. Bu kişinin hem Firâvun amcazadesi hem de ordu komutanı veyahut İsrailoğullarından biri. Konuyla bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 21/376-77; İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1999), 7/140; Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Mısır: Şeriketu Meketebetü va Matbaatü Mustafa el-Bânî, 1946), 24/63.

46 Yûsûf 12/111.

47 Zübeyir Karataş, *Seyyid Kutub ve fî zilâli'l-Kur'an Tefsirindeki Metodu* (Samsun: Üniversite Yayınları, 2018), 88-90.



fini kazandıran akıl nimetini<sup>48</sup> diskalifiye ettiğinden ve hakikati perdelediğinden dolayı, insanları bu davranıştan “körü körüne taklitten” kaçınmaları yönünde uyarmıştır. Kur’ân’da bu konuyla ilgili âyetler yer almaktadır. Bunlardan öne çıkanlardan biri de Bakara 2/170. âyetidir. Söz konusu âyetin anlamını kısa bir şekilde aktarıp ardından konuyla ilgili diğer âyetlere temas etmek yerinde olacaktır.

“Onlara (müşriklere): Allah’ın indirdiğine uyun, denildiği zaman onlar ‘Hayır! Biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız dediler.’ Ya ataları bir şey anlamamış, doğruyu da bulmamış idiyeler?”<sup>49</sup>

Bu âyette öncelikli olarak yer alan ve müfessirler tarafından atalar olarak yorumlanan “آبَاءٌ” kelimesinin anlamı üzerinde durmakta yarar vardır. Âbâün/آبَاءٌ kavramı, ebün/أَبٌ kelimesinin çoğulu olup baba, amca, dede, ot ve otlatılan mekân anlamlarına gelmekle birlikte bir şeyin ortaya çıkmasına ve onun ıslah edilmesine vesile olan kişi anlamına da gelmektedir. Nitekim, baba ve amcaya ve aynı şekilde anne babaya ebevayn/أَبْوَابٌ denilmektedir.<sup>50</sup> Eb kelimesi, Kur’ân’da dört farklı anlamda kullanılmıştır. Bunlar, baba, amca, dede ve ot kelimeleridir.<sup>51</sup>

Yüce Allah, ilgili âyette, sosyal çevrenin özellikle yakın çevrenin birey ve toplumun inancını ne denli etkilediğini açık bir şekilde belirtmiştir. Malum olduğu üzere insan üzerinde en çok etki etme potansiyeline sahip olanlar, onun yakın çevresidir. Bundan dolayı Allah Teâlâ Kur’ân’da bu hususa dikkat çekmiştir.<sup>52</sup> Zira yakın çevrenin bireyler üzerinde ciddi etkiye sahip olduğu bilinen bir gerçektir.<sup>53</sup> Mezkûr âyetin yorumu bağlamında Zemahşerî (ö. 538/1144) *el-Keşşâf* adlı eserinde, peygamber mesajını dikkate almayan, aklını gerektiği gibi kullanmayan ve bunun yanı sıra sadece çevresini taklit eden kişiler için, özet olarak şunları söylemiştir: Sanki Kur’ân akıllı insanlara bu kimseler için şunları söylemektedir: “Şu aklı kıt olanlara bakarmısınız atalarının yolunu takip ederek hakikatten yüz çevirmektedirler. Şayet ataları hidayete ve doğru yola erişmemişler de yine onların yolunu takip edecekler mi? Doğrusu bu davranışları akıl ve iz’an dışıdır.”<sup>54</sup>

Kur’ân, farklı âyetlerinde atalarını takip edip ve onları imanın önünde en büyük engel olarak sunan birey ve toplumlardan söz etmekte ve onları zem etmektedir.<sup>55</sup> Bir başka ifadeyle bu kimseler, Allah’a iman ve peygamberlere itaati, atalarına körü körüne bağlanmalarından dolayı terk ettikleri için şiddetle eleştirilmişlerdir. Allah Teâlâ, ilgili âyetten sonra

48 Hatice Kelpetin Arpaguş, “İman Bağlamında Kelâm’da Taklid ve Mukallid (Gazâlî Örneği)”, *Kelam Araştırmaları* 3/1 (2005), 118.

49 el-Bakara 2/170.

50 Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî (Beyrut: Dâri’l-Ma’rife, ts.), 7; Muhammed b. Yakûb el-Fîrûzâbâdî, *Besâirü zevi’t-temyiz fi letâifi’l-kitâbi’l-azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: Lecnetü İhyâ’i’t-Türâsi’l-İslamî, 1996), 2/113.

51 Hüseyin b. Muhammed ed-Demağânî, *Kâmûsü’l-Kur’ân*, thk. Abdülaziz (Beyrut: Dâri’l-İlmi li’l-Melâyîn, 1983), 13-14. Söz konusu ifade el-Hâcc 22/78 baba, el-Bakara 2/133 dede, En’âm 6/74; amca ve Abese 80/31 ot anlamında kullanılmıştır.

52 et-Tahrîm 66/6.

53 Abdülkerim Yunus el-Hatîb, *et-Tefsîrû’l-Kur’ânî li’l-Kur’ân* (Kahire: Dâri’l-Fikri’l-‘Arabî, ts.), 14/1032.

54 Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf’an hakâ’iki’t-tenzîl* (Beyrut: Dâri’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1407), 1/213.

55 Atalarının akıl ve izandan yoksun bir şekilde uyanları eleştiren âyetlerden bazıları şunlardır: Mâide 5/14; A’râf 7/71; Yûnus 10/78; el-Kehf 18/5; el-Enbiyâ 21/53; Furkân 25/18; eş-Şuarâ, 26/74-137; Lokmân 31/21; Sebe’ 34/43; es-Sâffât 37/69; ez-Zuhruf 43/32-24-25.

yer alan âyette (Bakara 2/171) bu şekilde davranan kimseleri, söyleneni gerektiği gibi işitmeyen ve akletmeyen diğer canlılara benzetmek suretiyle bunların ne denli yanlış ve hatalı bir yol izlediklerine dikkat çekmiştir.<sup>56</sup>

Şâtîbî (ö. 790/1388) çevrenin insan inancı üzerindeki etkisini ilgili âyet bağlamında şu şekilde ifade etmiştir: Müşriklerin inanmamalarının önündeki en büyük engel, atalarına olan bağlılıklarıdır. Bu bağlılık uğrunda savaş etmekten dahi çekinmemişlerdir. Bundan dolayı Kur'ân-ı Kerîm, farklı âyetlerinde onlara, şayet atalarına bağlılık konusunda samimiyetleri sürekli andıkları ve kendisiyle övündükleri en büyük ataları olan Hz. İbrahim'e uymalarını,<sup>57</sup> zira kendisi de Kur'ân'ın temel ilkelerinden farklı bir şey söylemediğini; dolayısıyla bunların İslâm'a yönelmeleri gerektiğini ifade etmiştir.<sup>58</sup>

Antik çağda müşrik toplumların ekseriyeti geçmişe olan saygılarını atalarını tapma derecesine vardırılmışlardır. Vahyin ilk muhatabı olan Mekkeli müşrikler arasında dar anlamda bir atalar kültü görülmesi bile ancak onlardan gelen her şeyi körü körüne taklit ettikleri ve takdis ettikleri ayan beyan görülmektedir. Bu da inançların oluşumuna ve şekillenmesine ciddi manada etki etmiştir.<sup>59</sup> Bundan dolayı Kur'ân birçok âyetinde bu minvaldeki uygulamaları eleştirmiştir. Hatta bazı İslâm âlimleri yukarıda zikredilen bu ve buna benzer âyetlerden yola çıkarak taklidin caiz olmadığını söylemişlerdir.<sup>60</sup> Aslında Kur'ân genel manada taklitçiliği değil onun akıl ve vahiyden uzak ve körü körüne yapılanını reddetmektedir.<sup>61</sup> Zira farklı âyetlerinde, iyi kimselerin taklit edilmesini salık vermesi<sup>62</sup> onu "taklitçiliği" tamamıyla reddetmediğini göstermektedir.<sup>63</sup>

Son olarak şu hususu ifade etmekte yarar vardır. İslâm bilginleri Peygamberlerin tebliğ ve davetine karşı çıkan ve argüman olarak ortaya atalarının inanç ve uygulamalarını öne süren Müşrik ve ehl-i kitap mensuplarının bir kısmının amaçlarının, buldukları dünyevî menfaat ve pozisyonlarını kaybetmemek olduğunu ifade etmişlerdir. Bir başka deyişle atalarının inancını buldukları makam ve pozisyonlar için alet olarak kullanmışlardır.<sup>64</sup>

56 Reşîd Rıza, *el-Menâr (Tefsîrül-Kur'âni'l-hakîm)* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyetü'l-'Âmme li'l-Kitâb, 1990), 2/74. Yüce Allah, bu âyet ile aklını gerektiği gibi kullanmayanları keçi-koyun sürüsüne benzetmiştir. Nasıl ki keçi-koyun, çobanın sesini duyar ancak ondan neyi talep ettiğini idrak etmez hatta bazı durumlarda o ses ile kesimhaneye doğru yönelir fakat bunun farkına varamadığı gibi Peygamberlerin tebliğ ve irşadlarına karşı da aklını ve basiretini kapatanlarında eninde sonunda akibetleri tıpkı bu canlılar gibi kendi elleriyle helâk olmaktan öteye geçmeyecektir. Molla Huvayş Abdulkadir el-Ğâzî, *Beyânü'l-meânî* (Matbaatü'r-Tarakkî, 1965), 5/116.

57 en-Nisâ 4/125; en-Nahl 16/123; el-Hac 22/78.

58 İbrahim b. Musa eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen (Kahire: Dârü İbn Affân, 1997), 5/263.

59 Karyağdı, *Kur'ân'a Göre Sosyal Çevrenin İnanç ve Davranışlara Etkisi*, 34.

60 Ebü't-Tayyip Siddîk Hân, *Fethü'l-beyân fi makâsidi'l-Kur'ân* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992), 1/337. Ayrıca konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Ardoğan Recep, "Taklîdî İmanın Geçerliliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/2 (2009), 39-70.

61 Günay Tümer, "Âbâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/1.

62 Âl-i İmrân 3/95; Yûsûf 12/38; el-Ahzâb 33/21; el-Mümtehine 60/4.

63 Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl va Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşî (Beyrut: Dârü İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 1418), 1/119.

64 Ahmed b. Muhammed İbn 'Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd* (b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 1/200-201; Hareddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 5/1/255-56.

Hülâsa Kur'ân farklı sûrelerinde geçmiş toplumların iman etmemelerin gerekçesini atalarına körü körüne uymalarından kaynaklandığını ifade etmiş ve muhataplarını aynı hataya düşmemeleri konusunda uyarmıştır. Zira bu şekilde davranılması durumunda inanç açısından ciddi problemler meydana geleceği bir vakıdır. Diğer taraftan taklitçiliğin olumsuz etkisinin bulunduğunu belirtmekle birlikte iyi ve sâlih kimseleri taklit etmenin kişi ve toplum inancı bakımından müspet neticelerinin olacağını da ayrıca ifade etmiştir.

### 2.3. Lider ve Önderlerin Din Üzerindeki Olumsuz Etkisi

Birey ve toplumun inancını etkileyen sosyal faktörlerden biri de önder ve yöneticilerdir. Önder ve yönetici olgusu neredeyse insanlık tarihiyle eşittir. Zira en ilkel toplumlardan en modern toplumlara kadar insanlar, yöneticiler tarafından idare edilmişlerdir. Önder ve yöneticiler her dönemde fikir ve düşünceleriyle insanları etkilemiş ve onları yönlendirmişlerdir.<sup>65</sup> Bundan dolayı Kur'ân, insanları bu denli etkileme potansiyeline sahip olan söz konusu şahsiyetlere dikkat çekmiş ve bu konuda neler yapılması gerektiğini açık bir şekilde beyan etmiştir. Fikir ve düşünceleriyle insanları olumlu yönde etkileyen yöneticiler olduğu gibi onları olumsuz yönde etkileyen ve inançlarını kaybetmelerine neden olan yöneticiler de vardır. Kur'ân, bir yandan iyi yöneticilere tabi olunmasını talep ederken<sup>66</sup> diğer yandan onların dinî hayatlarını olumsuz anlamda etkileyecek yöneticilerden de şiddetle uzak durmalarını talep etmiştir.

Ahzâb 33/66-67-68. âyetlerinde, ebedi kalmak üzere cehenneme girmelerine neden olan kötü yöneticilerin peşine takılanların duydukları nedamet ve pişmanlıktan söz edilmektedir. İlgili âyetlerin meallerini aktarmakta fayda vardır:

“Yüzleri ateşte, evrilip çevrildiği gün: Eyvah bize! Keşke Allah'a itaat etseydik, peygamber'e de etseydik! derler. Ey Rabbimiz! Biz reislerimize ve büyüklerimize uyduk da onlar bizi yoldan saptırdılar. Rabbimiz! Onlara iki kat azap ver ve onları büyük lanetle rahmetinden kov derler.”

Konumuzun daha iyi anlaşılması için öncelikli olarak insanları saptıran ve Ahzâb 33/66. âyetinde genellikle “reislerimiz ve büyüklerimiz” şeklinde tercüme edilen sâdatanâ/سَادَاتَانَا ve kubarâanâ/كُبَارَانَا kavramlarına göz atmakta yarar vardır. Sâdâtün/سَادَاتُUN kelimesinin tekili olan seyyid/سَيِّدٌ lafzı ve türevleri, “şan-şeref sahibi, cömert, büyük ve lider” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>67</sup> Mezkûr kavramı, câhiliye ve aynı zamanda muallaka şairlerinden olan İmrü'ul-Kays (ö. 544), “efendi ve lider” anlamında kullanmıştır.<sup>68</sup> Kubarâ/كُبَارَا kelimesinin müfredi olan Kebîr/كَبِيرٌ lafzı ve onun türevleri ise “büyüklük, yaşlılık, haşmet, şanı büyük, kibir ve yakınlık” anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>69</sup>

65 Emir Cevirov, *Dini Liderler Tipleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma* (Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı: Uludağ Üniversitesi, 2013),

66 en-Nisâ 4/59; Yâsîn 36/21.

67 Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-lüga* (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't- Te'lîf va't-Terceme, 1964), 13/35; Muhammed Murtada ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, thk. Abdussattâr Ahmed Ferrâc vd. (Kuveyt: Maţba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1965), 8/223-24.

68 İmrü'ül Kays, *Dîvânu İmrü'ülKays Kays*, thk. Muhammed Ebü'l-Fađl İbrâhîm (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1990), 186-187.

69 Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*, thk. Abdülhamid Handâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 7/11; Ahmed Ubeyd el-Kabîsî, *Mevsûatü'l-kelemti va ihvatihâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2017), 10/351-363.

İslâm öncesi dönemlerde cahiliye şairleri, söz konusu kelime ve türevlerini, “büyük- lük ve yaşlılık” anlamlarında kullanmışlardır.<sup>70</sup> Müfessirlerden bir kısmının ilgili kelimelere aynı anlamı verirken bir kısmının da farklı anlamlar verdiği görülmektedir. Örneğin Taberî (ö. 310/923), İbn Ebû Hâtim (327/938) ve Kurtubî (ö. 671/1273), gibi müfessirler mezkûr kavramlara “şirk ve delalette öncü kimseler” anlamını verirken<sup>71</sup> Mâtürîdî (ö. 333/944), Mâ- verdî (ö. 450/1058), İbn Kesîr (ö. 744/1373) ve Tâhir b. Âşûr (ö. 1973), gibi müfessirler de söz konusu anlamın yanı sıra sâdât kelimesine “kral-melik-lider”, kubarâ ifadesine ise “alimler” anlamını vermişlerdir.<sup>72</sup> Modern müfessirlerin ise genellikle mezkûr kavramların anlamın- dan çok içerikleri üzerinde yoğunlaştıkları görülmektedir

Eş anlamlı kavramlar arası anlam farklılıklarını beyan etmekle ün kazanan Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009), *el-Furûku'l-lüğaviyya* adlı eserinde söz konusu kavramlar arasın- daki farkı şu şekilde açıklanmıştır: Seyyid, “insanların işlerini çözen, onları yöneten”; kebîr ise “insanların ilim, yaş veyahut saygınlık bakımından onlardan üstün olan” anlamlarına gelmektedir. Seyyid kavramının içerisinde kebîr anlamının yer aldığını, ancak kebîr kavra- mında seyid anlamının bulunmadığını ifade etmiştir.<sup>73</sup> Söz konusu kavramları ve araların- daki farkı ifade edildikten sonra bunların sosyal çevreye yansımalarını belirtmek yerinde olacaktır. İlgili ifadelerin yer aldığı âyetin bağlamına/siyak ve sibakına bakıldığında kıya- met gününde bazı kimselerin kendileri için önder ve lider kabul ettikleri kişilerin peşine takılıp âhireti inkâr ettiklerinden dolayı azap çektikleri esnada getirmiş oldukları pişmanlık ve nedamet görülecektir. Bu kimseler bedenlerinin her tarafına acı ulaşsın diye cehennem ateşinin üzerinde evrilip çevrileceklerdir. O esnada keşke, büyüklerimize ve önderlerimize itaat edeceğimize Allah'a ve Resûlü'ne itaat etseydik. Allah'ım bizim sapmamıza ve cehen- neme girmemize sebep olan bu kimselere kat be kat azap ver diyeceklerdir. Ancak onların bu talepleri karşılık görmeyecektir. Çünkü onlar, kendi hür iradeleriyle onlara tabi olduk- larından ve o esnada duanın kabul şartlarından hiçbirisinin olmaması, doğal olarak yapmış oldukları dualarının/bedduaların kabulünü muhal kılmaktadır. Bir başka ifadeyle mezkûr kimseler, dünya hayatları sona erdiğinden ve hükümleri verildikten sonra, taleplerinin ka- bul edilmesi ilahi plan çerçevesinde kabul görmeyecektir.<sup>74</sup>

Bu âyetler, sosyal çevrenin bir realitesi olan lider ve yönetici olgusunun insan inancı üzerindeki olumsuz etkisini açık bir şekilde göstermektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in farklı âyetle- rinde insanların yöneticilerine ve büyük şahsiyet olarak gördükleri kişilere tabi olup ardın-

70 Amir el-Ahmedî, *Şuarâü Mezhiç ahhârihim ve eş'ârihim fi'l-câhiliyya* (San'a: Mec'meu'l-Arabîyati's-Saîde, 2014), 443-444; İbn Tayfur el-Bağdâdî, *Kitâbü belâğâti'n-nisâ ve tarâfi kelâmihinna*, thk. Ahmed el-Fî (Kahire: Matbaatü Medresati vâlidati Abbâs el-evval, 1908), 63.

71 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 20/33; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs İbn Ebû Hâtim er-Râzî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyip (Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 10/3157; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/249.

72 Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 8/417; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/425-26; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 6/484; Muhammed Tahir b. Muhammed İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tûnu- siyye, 1984), 22/117.

73 Ebû'l-Hilâl Hasen el-Askerî, *el-Furûku'l-lüğaviyye* (Mısır: Dârü'l-İlmi ve's-Sakâfati li'n-Neşri ve't-Tavzî', ts.), 82. Söz konusu kavramları, tefsir ilminde derin vukûfiyeti olan ve bu konuda 14. ciltlik Kur'ân sözlüğünü te'lif eden Hasan el-Mustafevî de söz konusu kavramları el-Askerî'ye yakın bir şekilde yorumla- mıştır. Bk. Hasan el-Mustafevî, *et-Tahkîk fi kelimâti'l-Kur'âni'l-kerîm* (Tahrân: Merkezü Neşri Âsâri'l-Allâme el-Mustafevî, 1393), 10/16.

74 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 25/185-86.

dan cehenneme girenlerin acıklı tablolarına yer verilmiştir. Bunlardan biri de Bakara 2/167. ve A'râf 7/38. âyetleridir. Bu âyetlerde de Yüce Allah meâlen şöyle buyurmuştur:

“(Kötülere) uyanlar şöyle derler: Ah, keşke bir daha dünyaya geri gitmemiz mümkün olsaydı da şimdi onların bizden uzaklaştıkları gibi biz de onlardan uzaklaşsaydık! Böylece Allah onlara, işlerini, pişmanlık ve üzüntü kaynağı olarak gösterir ve onlar artık ateşten çıkmazlar.”

“Ey Rabbimiz! Bizleri işte bunlar saptırdılar! Onun için onlara ateşten bir kat daha fazla azap ver!” diyecekler.”<sup>75</sup>

Kanaatimize göre mezkûr kavramlardan hem yönetici hem de din âlimlerinin murat edilmesi daha uygun olacaktır. Zira sadece yöneticilerin değil aynı zamanda alimlerin/bilginlerin de toplum üzerinde etkisi âyetlerle<sup>76</sup> ve tarihin her döneminde sabittir.<sup>77</sup> Aynı zamanda sosyolojik ve psikolojik olarak da bu realiteyi görmemek neredeyse mümkün değildir. Zira ümâra/yöneticiler, toplumu sevk ve idare etmekle zahiri; ulemâyasa ilim ve bilginleriyle onların üzerinde manevî otorite kurmaktadır. Hz. Peygamber, (s.a.v) bu olguyu bir hadislerinde şu şekilde ifade etmiştir. Ümmetinden iki sınıf vardır ki, onların düzelmeleleriyle ümmetim de düzelir ve onların ifsat/bozulmaları ile ümmetim de bozulur, bunlar yöneticiler ve âlimlerdir.<sup>78</sup> Aynı şekilde “İnsanlar, yöneticilerinin/idarecilerinin dinleri üzere olur.”<sup>79</sup> sözü de bu hakikati pekiştirmektedir. Toplumu idare edenler, onları adaletle ve Allah'ın hükümleriyle yönetirlerse yeryüzünde huzur, güven ve mutluluk egemen olur. Alimler de ilimleriyle âmil kaldıkları sürece hem kendileri hem içinde yaşadıkları toplum ve hem de bütün insanlık refah ve saadet içerisinde bir hayat yaşar. Mezkûr zümreler, bunun aksine tutum ve davranışlar sergiledikleri takdirde, topluma huzursuluk ve kaos hâkim olur. Çünkü genel anlamda toplum bu iki zümrenin hal ve davranışlarına dikkat eder ve onları örnek alır.

Bu başlık altında zikrettiğimiz âyetlerden, birey ve toplumun her halükârda sahih bilgiyle birlikte akıl ve iradelerini kullanıp onları devre dışı bırakmamalarının hayati önem arz ettiği anlaşılmaktadır. Zira insan aklını ve iradesini aktifleştirmeksizin sadece önder ve lider gördüğü kimselerin peşine takılıp onların eylemlerini mutlak doğru kabul etmesi, hayatında telafisi mümkün olmayan sonuçların ortaya çıkmasına sebep olur. Bunun yanı sıra din, siyaset, siyasî ve sivil cemiyetler, sanat, medya ve bu alanda karizma sahibi olmuş, otorite kazanmış olan, veyahut kamuoyuna bu şekilde sunulan böyle kimseleri taklit edenler ve bunların söylediklerini ölçüp biçmeden ve tenkide tâbi tutmadan kabul edip uygulayanlar, madden ve manen kaybetmeye mahkûm olacaklardır.<sup>80</sup>

Ezcümle, birey ve toplumu dini anlamda en çok etki eden dinî liderler, yönetici, sanat-

75 Yönetici ve önderlerin/âlimlerin halk inancına etkisini ifade eden başka âyetler de vardır. Bunlardan bazıları şunlardır: Sebe' 34/31-32-33; el-Mü'min 40/47.

76 el-Bakara 2/41-146-159-175; et-Tevbe 9/31-34.

77 Alimlerin toplum üzerinde ne denli etkili olduklarıyla ilgili detaylı bilgi için bk. Abdulcelil Candan, *Ulemânın Gücü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022).

78 Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî Hayâtî-Safvet Sakâ (Beyrut: Muessestü'r-Risâle 1981), 10/191.

79 Ali b. Muhammed el-Hererî, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu mişkâti'l-mesâbih* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2002), 8/3429.

80 Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 5/4/403.

çı ve karizmatik yapıya sahip bireyler vb. kimselere karşı ihtiyatlı davranmak son derece önemlidir.<sup>81</sup> Bu kimselerin insanî yapıya sahip olmaları göz önünde bulundurularak doğal olarak bunların da yanılabilirliklerini düşünülerek bu şekilde davranılması fert ve toplumun selameti için son derece önemlidir. Zira Mezkûr şahsiyetler, birey ve toplumun inancını olumlu anlamda etkileme potansiyeline sahip oldukları gibi menfî anlamda da etkileme yetisine sahiptirler. Dolayısıyla sahih dini bilginin yanı sıra Yüce Allah'ın insana bahşettiği en büyük nimetlerden biri olan akıl ve iradeyi her zaman işlevsel hale getirmek, bu hususta doğabilecek büyük tehlikelerin önüne geçilmesine vesile olacaktır.

### Sonuç

İnsan, dünyaya tertemiz bir fıtratla ve dine eğilimli bir şekilde gelir. Bu eğilim, başta anne baba, akraba, okul ve onun yetiştiği sosyal çevre tarafından olumlu veyahut olumsuz bir yöne evrilir. Şüphesiz İnsan kimliğinin oluşumunda mezkûr etkenlerin her biri çok önemli görev üstlenmektedir. Ancak bunlar içerisinde sosyal çevrenin etkisi daha fazla görülmektedir. Zira Kur'ân-ı Kerîm'in yanı sıra gerek din sosyolojisi ve gerekse din psikolojisi alanındaki uzmanlar, sosyal çevrenin insan kişiliği üzerinde çok ciddi etkiye sahip olduğunu bilimsel verilerle ortaya koymuşlardır. Araplar da bu etkiyi "İnsan yetiştiği çevrenin çocuğudur." deyiimiyle ifade etmişlerdir. Kur'ân, fert ve toplumları gerek dînî gerekse dünyevî açıdan en çok etki eden faktörlere temas etmiş ve bu konuda onların dikkatini bu hususlara yönlendirmelerini talep etmiştir. Her dönem, güncelliğini koruyan mezkûr konular doğal olarak bizim de dikkatimizi çekti ve onları tekrar ele almamızı gerektirdi. Çalışmamızda sosyal çevrenin birey ve toplum inancı üzerinde olumsuz etkiye sahip olan ve bu konuda öne çıkan hususlara temas edildi. Bu hususlardan biri, körü körüne yapılan taklittir. Kur'ân'ın birçok âyetinde, Allah'ın kullarına lütfettiği akıl ve iradeyi devre dışı bırakıp insanın inancı üzerindeki menfî etkisinden ötürü taklitçiliğin birey ve toplum açısından ne kadar tehlikeli olduğu ve ondan uzak durulması gerektiği açık bir şekilde dile getirilmiştir. Kur'ân'ın zem ettiği taklit akıl ve iradeyi pasifleştirerek yapılan taklittir. Yoksa iyi kimseleri taklit etmek, Kur'ân tarafından mahzurlu görülmeyip bilâkis teşvik edilmiştir. Körü körüne yapılan taklitçiliğin insan inancına olumsuz yönde etkilediğinden bazı âlimler bu konudaki âyetlerden yola çıkarak "taklitçiliğin" caiz olmadığı yönünde görüş belirtmişlerdir.

Birey ve toplumun inancı üzerinde olumsuz etki eden faktörlerden biri de dost/arkadaş çevresidir. İnsana her konuda en çok etki eden faktörlerin başında dost çevresi gelmektedir. Çünkü birey, dost ve arkadaş çevresinin huy ve davranışlarından etkilenmemesi mümkün değildir. Kur'ân'ın farklı âyetlerinde bu konuya temas edilerek birey ve toplumun arkadaş tercihlerinde neden hassas davranmaları gerektiği açık bir şekilde izah edilmiştir. Örneğin, farklı âyetlerde, kötü arkadaş çevresi edinip onların peşine takıldıklarından ötürü dini inançlarını kaybeden kişilerin kıyamet günü taşıyacak oldukları pişmanlık ve nedametleri çarpıcı bir şekilde ifade edilmiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber başta olmak üzere İslâm âlimleri de iyi ve kötü dostun insan hayatı ve inancı açısından ne denli önemli olduğunu beyan etmişlerdir. Modern bilim insanları da dost ve arkadaş çevresinin insan için hayati öneme sahip olduğunu bilimsel verilerle ortaya koymuşlardır. İnsan sağlığının korunması ve zararlı maddelerden korunmasında da arkadaşlık faktörü belirleyici bir konumdadır. Bu

81 Temel Yeşilyurt, *Çağdaş İnanç Problemleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023), 140.

konuyla ilgili ortaya konulan argümanlardan fert ve toplum hayatını olumlu veyahut olumsuz anlamda ve her yönüyle en çok etkileyen temel faktörlerin başında, dost çevresi gelmektedir. Bir başka ifadeyle dost ve arkadaş çevresi, birey ve toplumun her alanda başarılı veyahut başarısız olmalarının temel nedenleri arasında ilk sıraya yerleştiği görülmüştür.

Son olarak fert ve cemiyet üzerinde etkili olan ve aynı zamanda onların dini tercihlerine ciddi anlamda tesir eden hususlardan biri de lider ve önderlerine uymaktır. Toplumlar, tarihin her döneminde yöneticiler tarafından sevk ve idare edilmişlerdir. Konuyla ilgili âyette yer alan **الْمَسْلُوم** kavramının lider-devlet adamı/yönetici, **الْمُرْتَد** ifadesinin ise din bilgini anlamında yorumlanmasının daha isabetli olacağı görüldü. Zira mezkûr zümreler her dönemde halk üzerinde etkili oldukları gibi onların başta din olmak üzere diğer tercih ve beğenileri üzerinde de ciddi etkiye sahip olmuşlardır. Bundan dolayı söz konusu iki zümre, fert ve toplumun ıslah ve ifsadında çok etkili olmuşlardır. Örneğin yöneticiler ve âlimler, uygulamalarıyla topluma örnek davranışlar sergiledikleri takdirde toplum da onları örnek alır ve netice itibarıyla o toplumda huzur ve müreffeh bir hayat yaşar. Bunun aksine hareket ettiklerindeyse halkta huzursuzluk ve kaos meydana gelir. Bunun yanı sıra siyasette, medyada, sanatta, sivil toplumda karizma sahibi olmuş, veyahut topluma bu şekilde sunulmuş kişiler de fert ve toplum inancı üzerinde ciddi manada etki ettikleri, dolayısıyla bu özelliklere sahip kişilerin peşine körü körüne gidilmemesi hayati önem arz etmektedir.



## Kaynakça | References

- Ahmed ez-Zayyât vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*. 2 Cilt. Kahire: Dâriü'd-Da've, ts.
- Ahmidî, Amir. *Şuarâü Mezhic ahbârihim va eş'ârihim fi'l-câhiliyya*. San'a: Mec'meu'l-Arabî-yati's-Saîde, 2014.
- Ali Düzgün, Şaban. *Din Birey ve Toplum*. Ankara: Akçağ Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Altıntaş, Ramazan. *Kur'ân'da Hidayet ve Dalalet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1995.
- Armaner, Neda. *Din Psikolojisine Giriş*. Ankara: MEB Yayınları, 1980.
- Arpaguş, Hatice Kelpetin. "İman Bağlamında Kelâm'da Taklid Ve Mukallid (Gazzâlî Örneği)". *Kelam Araştırmaları* 3/1 (2005), 117-140.
- Askerî, Ebü'l-Hilâl Hasen. *el-Furûku'l-lüğaviyye*. Mısır: Dâriü'l-İlmi va's-Sakâfati li'n-Neşri va't-Tavzî', ts.
- Aytaç, Ömer - Tan, Mehmet. "Arkadaşlık Üzerine Kuramsal Yaklaşımlar". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi The Journal of International Social Sciences* 29/1 (2019), 345-359.
- Bağdâdî, İbn Tayfur. *Kitâbü belâğâti'n-nisâ va tarâifi kelâmihinna*. thk. Ahmed el-fî. Kahire: Matbaatü Medresati Vâlidati Abbâs el-Evval, 1908.
- Beydâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî. *Envâru't-Tenzîl va Esrâru't-Te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlî. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasırunnasır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Candan, Abdulcelil. *Ulemânın Gücü*. 1 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Cevirov, Emir. *Dini Liderler Tipleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı: Uludağ Üniversitesi, 2013.
- Demağanî, Hüseyin b. Muhammed. *Kâmûsü'l-Kur'ân*. thk. Abdülaziz. Beyrut: Dâriü'l-İlmi Li'l-Melâyîn, 1983.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâût, Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. b.y.: Dâriü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyey'l-kitâbi'l-kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâriü İhyâi turâsi'l-arabî, ts.
- Eren, Selim. "İnanç ve Sosyo-Kültürel Çevre Etkileşimi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (15 Haziran 2007), 129-152. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuifd/issue/4294/255254>
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. 15 Cilt. Kahire: ed-Dâriü'l-Mısriyye Li't- Te'lîf va't-Terce-met, 1964.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakûb. *Besâirü zevi't-temyîz fi letâifi'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Muham-med Ali en-Neccâr. 6 Cilt. Kahire: Lecnetü İhyâ'i't-Türâsi'l-İslâmî, 1996.



- Geçer, Ekmel. *Sosyal Medya ve İletişim Psikolojisi*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2023.
- Güneş, Abdurrahman. "Sosyolojik Olarak Din Ve Toplum İlişkileri". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24/1 (31 Ocak 2016), 153-164. <https://doi.org/10.18069/fusbed.06220>
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâü Ülmüd'dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Ğâzî, Molla Huvayş Abdulkadir. *Beyânü'l-meânî*. 4 Cilt. Matbaatü'r-Tarakkî, 1. Basım, 1965.
- Hân, Ebü't-Tayyip Sıddîk. *Fethü'l-beyân fi makâsidi'l-Kur'ân*. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992.
- Hatîb, Abdülkerim Yunus. *et-Tefsîrül-Kur'ânî li'l-Kur'ân*. 16 Cilt. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Haydar, Fuâd. *eş-Şahsiyatü fi'l-İslâm va fi'l-fikri'l-ğarbî*. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1. Basım, 1990.
- Hayrettin Karaman vd. *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Hâzin, Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vîl fi me'ânî't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Hererî, Ali b. Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu mişkâtî'l-mesâbih*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 2002.
- Hererî, Muhammed Emin b. Abdullah. *Hadâ'iku'r-revhi ve'r-reyhân fi revâbi'ulûmi'l-Kur'ân*. 33 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Hindî, Müttakî el-. *Kenzü'l-'ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. thk. Bekrî Hayâtî-Safvet Sakâ. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1981.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 18. Basım, 2023.
- Isfahânî, Hüseyin b. Muhammed er-Râgîb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Geylânî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- İbn 'Acîbe, Ahmed b. Muhammed. *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*. 8 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2002.
- İbn 'Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn 'Atıyye, Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîrül-Kur'ânî'l-azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyip. 10 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1419.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime İbn Haldun*. thk. Abdullah Muhammed Derviş. 2 Cilt. Dımaşk: Dârü Ya'rub, 2004.

İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tefsîrül-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 2. Basım, 1999.

İbn. Sîde, Ali b. İsmail. *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*. thk. Abdülhamid Handâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali. *Zâdü'l-mesîr*. thk. Abdürrezzak el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422.

İmruülKays. *Dîvânu İmruül-Kays*. thk. Muḥammed Ebü'l-Faḍl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1990.

Kabîsî, Ahmed Ubeyd. *Mevsûatü'l-kelîmeti va ihvatihâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2017.

Kara, Osman. "Kuran'a Göre İnsan Şahsiyetine Etki Eden Faktörler". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/25 (15 Haziran 2012), 1-24. <https://doi.org/10.17335/suifd.30137>

Karaman vd., Hareddin. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

Karataş, Zübeyir. "Fahredden Er-Râzî ve Seyyid Kutub Özelinde Sosyal Çevrenin Tefsire ve Müfessire Etkisi: en-Nisâ/59. Âyet Örneği". *Şarkiyat* 15/1 (03 Temmuz 2023), 122-136. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1264592>

Karataş, Zübeyir. *Seyyid Kutub ve fi zilâli'l-Kur'an Tefsirindeki Metodu*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2018.

Karyağdı, Osman. *Kur'an'a Göre Sosyal Çevrenin İnanç ve Davranışlara Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı, 2002.

Kasapoğlu, Abdurrahman. *Kur'an'da İman Psikolojisi*. İstanbul: Yalnızkurt Yayınları, 1997.

Kasımî, Cemâleddin Muhammed b. Muhammed Said. *Mehâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnü's-Sûd. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Eттаfeyyîş. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 1964.

Kutub, Seyyid. *Fî zilâli'l-Kur'an*. çev. M. Emin Saraç vd. 16 Cilt. İstanbul: Birleşik Yayınları, ts.

Ma'lûf, Luvîs. *el-Muncid*. Tahran: İntişârâtı İslâm, 1379.

Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Mâverdî, Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. 30 Cilt. Mısır: Şeriketu Mektebetu va Matbatü Mustafa el-Bânî, 1946.

Muhammed Semîn. *Eserü'l-Kur'ân'i ve'l-kirâati fi'n-nahvi'l-arabî*. Kuveyt: Dârü'l-Kütübi's-Sakâfiyye, 1978.

Muhtar, Ahmed. *Mu'cemü'l-lüğati'l-arabiyati'l-muâsarati*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 2008.

Mustafevî, Hasan. *et-Tahkîk fi kelimâti'l-Kur'âni'l-kerîm*. 14 Cilt. Tahran: Merkezü Neşri Âsârî'l-Allâme el-Mustafevî, 1393.

Mübârekpûrî, Muhammed b. Abdurrahman. *Tühfetü'l-ahvazî*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Müslim b. Haccâc en-Nîsâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

Okumuş, Ejder. *Dinin Toplumsal İnşası*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.

Râzî, Ahmed b. Fâris b. Zekerriyya. *Müc'melü Mekâyisi'l-Lüga*. thk. Züheyr Abdulhasan Sultan. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîrü'l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1420.

Recep, Ardoğan. "Taklîdî İmanın Geçerliliği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/2 (2009), 39-70. [https://doi.org/10.1501/Ilhfak\\_0000001000](https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001000)

Reşîd Rıza. *el-Menâr (Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm)*. 12 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyye-tü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990.

Semerkindî, Nasr b. Muhammed. *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkindî*. thk. Mahmûd Mutricî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

Şâtibî, İbrahim b. Musa. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen. 7 Cilt. Kahire: Dârü İbn Affân, 1997.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr*. 6 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414.

Şîrâzî, Sadî. *Gülîstan*. Tahran: Kütüphânei Dâniş, 1392.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerî. *Câmiu'l-Beyân an Te'vil'il-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000.

Tirmizî, Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 5 Cilt. Mısır: Şeriketu Mektebetu va Matbaatü Mustafa el-Bânî, 1975.

Tümer, Günay. "Âbâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/5. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Wac, Joachim. *Din Sosyolojisine Giriş*. çev. B. İnandı. Ankara, 1987.

Yeşilyurt, Temel. *Çağdaş İnanç Problemleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023.

Yıldız, İbrahim. "Kur'ân-ı Kerîm'de Atalar Geleneği Ve İnanca Etkisi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (01 Aralık 2015), 175-215. <https://dergi->

park.org.tr/tr/pub/ksuifd/issue/22268/241751

Yılmaz, Hüseyin. *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2019.

Zebîdî, Muhammed Murtada. *Tâcü'l-arûs*. thk. Abdussattâr Ahmed Ferrâc vd. 40 Cilt. Kuveyt: Maţba'atu Hukûmeti'l-Kuweyt, 1965.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf'an hakâ'iki't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım, 1407.

aksam.com.tr. "Arkadaş çevresi beyin gelişimine etki ediyor". 22 Ocak 2022. Erişim 26 Haziran 2024. <https://m.aksam.com.tr/ekler/arkadas-cevresi-beyin-gelisimine-etki-ediyor/haber-1236419>

<https://www.yesilay.org.tr/tr/>. "İyi Arkadaş Çevresi Bağımlılıklardan Uzak Tutar". Erişim 26 Haziran 2024. <https://www.yesilay.org.tr/tr/makaleler/iyi-arkadas-cevresi-bagimliliklerden-uzak-tutar>

İslam ve İhsan. "İyi ve Kötü Arkadaşın Hali Güzel Koku Satanla...' Hadisi". Erişim 13 Haziran 2024. <https://www.islamveihsan.com/iyi-ve-kotu-arkadasin-hali-guzel-koku-satanla-hadisi.html>



**Arap Dilinde Asla Aykırı Kıyas ile İstidlâlde Bulunma: Fesâdü'l-İ'tibâr**  
*Reasoning with Qiyās Contrary to the al-Maqīs 'Aleyh in the Arabic Language: Fasād al-İ'tibâr*

**Abdulkadir Kışmir**

**Tehânevî'nin Keşşâfı İstilâhâtı'l-Fünûn ve'l-Ulûm Adlı Eserinde Yer Alan Tasavvurât ile İlgili Maddeler Üzerine Bir İnceleme**  
*A Study on the Articles Related to Tasawwurât in al-Tahânevî's Kashâfu Istilâh al-Funûn wa al-'Ulûm*

**Adem Evmeş - Yunus Emre Akbay**

**Post Gerçeklik Toplumu ve Din (Kuramsal Bir Yaklaşım)**  
*Post-Truth Society and Religion (A Theoretical Approach)*

**Ali Fidan**

**'Şefaetim, Ümmetimden Büyük Günah İşleyenler İçindir' Rivayetinin Hadis Kiriği Açısından İncelenmesi**  
*Examination of the Narration 'My Intercession is for Those of My Ummah Who Have Committed Grave Sins' in Terms of Hadith Criticism*

**Arif Alkan**

**Din Eğitimi Ailenin Benimsediği Batıl İnançların Çocuklar Üzerindeki Psiko-Sosyal Etkileri**  
*Psycho-Social Effects of Superstitions Adopted by the Family on Children in Religious Education*

**Ayşe Özçelik - Osman Taşkın**

**Yedi Harfi Oluşturan Kıraat Farklılıkları ve Yedi Harfin Sürekliliği Meselesi**  
*Differences in Recitation Forming the Seven Letters and the Issue of Continuity of the Seven Letters*

**Cafer Yıldız**

**Antik Medeniyetlerden İslam Tasavvuf Geleneğine Dini ve Askeri Mûsikî Enstrümanı 'Çalpara'**  
*Religious and Military Musical Instrument 'Çalpara' from Ancient Civilizations to the Islamic Sufi Tradition*

**İrfan Yiğit**

**Thomas Paine'nin Deizm Anlayışı ve Kelâm Açısından Değerlendirilmesi**  
*Thomas Paine's Understanding of Deism and Its Evaluation from a Kalam Perspective*

**Mahmut Yusuf Mahitapoğlu**

**Sünnî-Şîî Gelenekte Müstaz'af Kavramı ve Humeyni'nin Politikasındaki Yeri**  
*The Concept of Mustad'af in Sunni and Shia Traditions and Its Role in Khomeini's Policy*

**Mustafa Yüce - Ahmet İshak Demir**

*Economic Boycott from the Islamic Law Perspective: A Post-Tūfān al-'Aqşā Case Study*

**İslam Hukuku Açısından Ekonomik Boykot: Aksa Tufanı Sonrası Boykot Uygulamaları Özelinde**  
**Naim Hank**

**Nahiv İlminde Nakıs Fiil Üzerine Kavramsal Bir İnceleme**  
*A Conceptual Examination on the Embroidered Verb in Grammar Science*

**Nurullah Oruç**

**Kur'ân Bağlamında Sosyal Çevrenin Birey ve Toplum İnancı Üzerindeki Olumsuz Etkisi**  
*Negative Effect of Social Environment on Individual and Social Belief in the Context of the Quran*

**Zübeyir Karataş**